

DISSONANZE

— 1 —

DANTE E GLI *ALTER EGO*

STUDI SUL «PURGATORIO»

Comitato scientifico

PAOLO DE VENTURA (Univ. di Birmingham)

RAFFAELE GIGLIO (Univ. Federico II- Napoli), Direttore

FRANCESCO GUARDIANI (Univ. di Toronto)

I testi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

CONO A. MANGIERI

Dante e gli alter ego

Studi sul «Purgatorio»



Impaginazione e stampa: Grafica Elettronica srl - Napoli

Proprietà letteraria riservata

In copertina:

Il celestial nocchiero. Miniatura (1442-1450) di Lorenzo di Pietro, detto il Vecchietta, in *La Divina Commedia* di Alfonso d'Aragona, Londra, British Library, Ms. Yates Thompson 36.

ISBN 978-88-99306-20-5



© 2016 by Paolo Loffredo Iniziative editoriali srl
via Ugo Palermo, 6 - 80128 Napoli
iniziativeeditoriali@libero.it
www.paololoffredo.it



*A tutti coloro senza i quali
questo libro non esisterebbe*

INDICE

Bibliografia dantesca interna	p. 9
Prefazione	» 11
Introduzione	» 13
1. Gli enigmi finali di «Purgatorio»	» 27
2. Catone, <i>alter ego</i> stoico-repubblicano	» 81
3. Sordello, <i>alter ego</i> intellettuale ‘gentile’	» 171
4. Stazio, <i>alter ego</i> intellettuale ‘cristiano’	» 285
5. Matelda, madre teologica dantesca	» 411
6. Itinerario dell’esilio nell’allegoria del poema	» 557

APPENDICE

Tavola I	» 599
Tavola II	» 600

BIBLIOGRAFIA DANTESCA INTERNA

- La Divina Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Società Dantesca Italiana, Milano, Mondadori, 1966-1967.
- Vita Nuova*, a cura di M. Barbi, Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale delle Opere di Dante, Firenze, Bemporad, 1932³.
- Convivio*, a cura di C. Vasoli / D. De Robertis, in «Opere Minori», vol. I, parte 2, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988.
- Monarchia*, a cura di P. G. Ricci, Società Dantesca Italiana, Milano, Mondadori, 1965; dove indicato in nota, si è tenuto conto della nuova Edizione Nazionale della S.D.I. a cura di P. Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009.
- Epistole*, a cura di E. Pistelli, Società Dantesca Italiana, Firenze, Bemporad, 1921.
- Questio de aqua et terra*, a cura di F. Mazzoni, Società Dantesca Italiana, in *Opere Minori*, vol. V, t. 2, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979 (1996²).
- De Vulgari Eloquentia*, a cura di A. Marigo, Firenze, Le Monnier, 1948².
- Dante Alighieri: Rime*, a cura di G. Contini, Torino, Einaudi, 1965³ (1980⁴).

Bibliografia speciale

- Per le opere di san Tommaso d'Aquino si segue la redazione curata e pubblicata da E. Alarcón per la «Fundación Tomás de Aquino» (2000-2012) nel sito Internet <http://www.corpusthomaticum.org>.
- Per le opere di Aristotele si segue la traduzione latina pubblicata nella serie *Aristotelis opera omnia. Graece et Latine, cum indice nominum et rerum*, 5 voll., Parisiis, Firmin-Didot, 1927-1931.

Abbreviazioni speciali

- Benvenuto, *Com.* = *Benvenutis de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherii Comediam*, nunc primum integre in lucem editum, 5 voll., a cura di J. P. Lacaita, Firenze, Barbera, 1887.

- Buti, *Comm.* = *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri*, a cura di C. Giannini, 3 voll., Pisa, Nistri, 1858-62.
- Ottimo, *Comm.* = *L'Ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito di un contemporaneo di Dante citato dagli Accademici della Crusca*, a cura di A. Torri, 3 voll., Pisa, Capurro, 1827-29.
- «E.D.» = *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., prima edizione, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma 1970-1978.
- «P.L.» = *Patrologiae cursus completus [...]. Series Latina*, Parisiis, Migne, 1844-1855 (con eventuali ristampe).
- «R.I.S.» = *Rerum Italicarum Scriptores*, a cura di L. A. Muratori, 28 voll., Milano, Typographia Societatis Palatinae, 1723-1751.

PREFAZIONE

Se la *Commedia* dantesca è un sistema ben connesso e preordinatamente organizzato, come sono convinto che sia, e se anche le altre opere fondamentali dell'esule fiorentino fanno parte di questa sistematizzazione, è giusto indagarne strutture, composizione e significati con un ordinato e coerente sistema esegetico: è in tale direzione che opera in questo studio Mangieri, che offre appunto un articolato e rigoroso sistema interpretativo sempre molto attento al dettato dantesco e alla strutturazione fisico-morale sia del poema che di opere come *Convivio* e *Vita Nuova*, con riferimenti anche ad altre opere di comprovata paternità. Così, se situazioni, indicazioni linguistiche, lessicali, strutturali possono diventare preziose cartine di tornasole per verificare l'applicabilità del metodo elaborato, oltre al personaggio di Dante stesso, ad episodi della sua biografia e alla loro rielaborazione poetica, in particolare alcuni personaggi della *factio* vengono indagati in tali direzioni: Virgilio e Beatrice, tanto per cominciare, ma anche poi Catone, Sordello, Stazio, Matelda, personaggi esemplari, latori di profondi e spesso non ben chiariti significati da inserire in una precisa strutturazione: lo studioso tenta di delucidarne la precipua funzione proprio inserendoli in una chiave interpretativa sistematizzata.

Ed entriamo un po' nel dettaglio per anticipare sia il taglio che le finalità e le intenzioni della trattazione: bisogna considerare, sostiene l'interpretazione innovativa dell'autore, ciò che il poeta è disposto a palesare "circa gli ideali perseguiti nell'Adolescenza, nella Giovinezza e nella Vecchiaia, periodi esistenziali che hanno una mentalità peculiare e perciò una produzione letteraria consentanea"; e poiché non si può interpretare correttamente il poema senza quel completamento e riscontro di esposizione metaforico-analogica che è ognuna delle altre opere, viene proposta la concezione della composizione del trattato conviviale e del prosimetro della *Vita Nuova*, in particolare, non come operette di preludio all'opera principale, come finora si è creduto, ma come successiva fornitura di strumentazione esegetica a quanto poeticamente cantato nella *Commedia*; a quel punto ben diverso senso assumeranno, in quest'ottica, figure come quelle già citate di Beatrice, assunta a percezione del sentire cattolico di Dante, o come quelle di Catone, Sordello, Stazio e Matelda, alla quale ultima viene riservata un'ampia e approfondita

trattazione, in particolare (e si vedrà a suo luogo perché), offrendo una risoluzione fortemente significativa rispetto a quanto finora scritto su uno dei personaggi di più travagliata interpretazione dell'intero poema – appunto anch'esso da sistematizzare, da introdurre in un preciso percorso e programma. Eterodosse vengono definite le proposte qui delineate: e in effetti, rispetto all'esegesi tradizionale, non pochi sono i punti, e l'impostazione stessa dell'intero diagramma interpretativo, non consueti, per certi aspetti "rivoluzionari", per così dire; ma non bisognerebbe mai aver paura di confrontarsi con l'inconsueto, con il tentativo di innovazione, perché poco frutto dà sicuramente l'adagiarsi su dati passivamente accettati, su metodologie che non sempre dimostrano di poter chiarire in modo convincente ed esaustivo un'opera complessa e ricchissima come quella dantesca.

Quello che dal Mangieri viene definito il "corredo mitico-codicistico" che da sempre accompagna l'opera dantesca e che costituisce la base della sua secolare esegesi viene rimesso in discussione dalle fondamenta, e ciò non è un male, visto che, nonostante i fiumi d'inchiostro versati a chiosa del dettato dantesco, siamo ancora ben lontani dal raggiungere anche solo un testo del poema completamente affidabile, nonostante i progressi costituiti dall'edizione del 1921, nonostante il pionieristico lavoro attuato negli anni Sessanta dello scorso secolo da Giorgio Petrocchi, nonostante l'edizione di Antonio Lanza che, nel 1995 e subito dopo, nel 1996, sanava tanti punti della precedente edizione basandosi essenzialmente sul concetto del *bon manuscript* e mostrando un'eccellente conoscenza dell'italiano antico, nonostante l'edizione di Federico Sanguineti che inaugurava il nuovo millennio.

Questo, appunto, quanto al testo: figuriamoci poi per la sua interpretazione, per le sue correlazioni con le altre opere dell'Alighieri (sulla paternità di alcune delle quali, ricordiamolo, fervono ancora roventi polemiche), per la datazione di *Vita Nuova*, *Convivio*, *Monarchia* e delle tre cantiche del poema.

Perché allora rifiutare aprioristicamente un confronto con una proposta esegetica così rigorosamente strutturata, con una riflessione ricca di dottrina e disposta a cimentarsi con aspetti poco frequentati, ma con radici antiche che possono aver creato un oggetto esemplare e profondo nei confronti del pensiero e dell'arte dantesca?

L'ermeneutica *ad rem* proposta dal Mangieri, la volontà di interpretare talune situazioni poetiche anche in base alla loro collocazione cronologica e al conseguente modello di pensiero di una precisa "epoca" della biografia dantesca, porta di necessità a un logico e consequenziale percorso di ridiscussione della collocazione cronologico-esistenziale e di composizione poetica, alla ricerca dei significati intrinseci che bisogna saper interpretare secondo precise direttive, suggerite proprio dall'autore, che non a caso all'altezza del trattato conviviale già dava avvertenze molto ben scandite sulla polisemia e sui compresenti, connaturati quasi, livelli di lettura dell'opera in analisi.

A questo punto conviene, io credo, scendere nell'*aringo* e dialogare con questo interessante itinerario esegetico, frutto di studi ventennali e di un'attenta ricognizione: nella dialettica con le ragioni addotte dallo studioso nasceranno sicuramente spunti di riflessione fruttuosi, e un'apertura verso proposte inconsuete ma supportate da un'onesta intenzione non potrà che giovare a chi desideri conoscere meglio Dante e la sua opera.

INTRODUZIONE

Il culto dei grandi poeti non può prendersi il lusso
di condannare al rogo eretici e scismatici,
della cui collaborazione ha troppo bisogno.

G. FERRETTI¹

1. In questo volume critico, elaborato *ad maiorem Dantis gloriam* durante oltre un ventennio di studio monografico, non voglio mostrarmi seguace pedissequo di un Filelfo o di un Biscioni, né intendo aprire polemiche di natura interpretativa: io desidero anzitutto presentare agli studiosi una maniera eterodossa (per non dire ‘eretica’ o ‘scismatica’) di leggere Dante Maggiore e Dante Minore. La mia eterodossia consiste nel mettere in dubbio parte del corredo mitico-codicistico formatosi intorno al poeta nel corso dei secoli, in effetti già a partire dal Trecento. Io mi vedo indotto a dubitare, perché credo che questo corredo non sia sorto per la chiarezza fulminante della poesia dantesca, bensì per la misteriosità che l’ha ammantata al primo apparire e l’ammanta tuttora in gran parte. Inoltre, sono convinto che questa misteriosità sia stata ampliata di proposito da persone vicine al poeta defunto, suggerendo eventi biografici fasulli e consentanee interpretazioni di sostegno. Ho creduto che, con l’eliminazione di tali fattori devianti, fosse possibile effettuare un’ermeneutica *ad rem*, la cui giustificazione andrebbe ricercata nell’*opus* dantesco: è questo uno degli intenti che mi sono prefisso di perseguire in questa catena di saggi, accanto a una nuova interpretazione allegorica di taluni personaggi. Per il resto, un po’ parafrasando Guglielmo di Ockham in apertura di un suo trattato, confesso che non ignoro la mia modesta perizia scientifica, però confido tuttavia nel fatto che talvolta furono messe in luce dai dilettanti molte cose restate oscure agli esperti².

¹ G. FERRETTI, *I due tempi della composizione della ‘Divina Commedia’*, Bari, Laterza, 1935, p. 137.

² Il filosofo-teologo eterodosso inglese W. OF OCKHAM (c. 1285 - c. 1347) scrisse qualcosa di simile in

Apprendo il mio trattato, pertanto, ricordo a chi legge che interpretare la polisemia dantesca, anzitutto quella della *Commedia*, è come avventurarsi in un labirinto dove non sia possibile trovare, senza un metaforico filo d'Arianna, la via conducente all'interpretazione appropriata e simultanea di tutti i sensi rettorici. Secondo me, l'interpretazione è resa difficoltosa dal fatto che Dante, architettando il poema, abbia tenuto conto di una maturazione letteraria, filosofica, politica e religiosa che egli addossa sempre al Protagonista (rappresentante dell'Io passato o superato), ma solo di rado rende visibile nel senso letterale³. Per interpretare coerentemente la polisemia di talune situazioni poetiche è anzitutto necessario formarsi un orientamento preciso circa la cronologia intrinseca del canto in questione, giacché il periodo cronologico-intellettuale adombrato in un canto non corrisponde quasi mai a quello in cui è collocato il viaggio ultramondano, che sarebbe l'aprile del 1300; anzi, può rispecchiare una convinzione già superata e deprecata dal poeta nel tempo in cui scrive. Pertanto si rende necessario tener conto di ciò che il poeta, in altri scritti, è disposto a palesare circa gli ideali perseguiti nell'Adolescenza, nella Giovinezza e nella Vecchiaia, periodi esistenziali che hanno una mentalità peculiare e perciò una produzione letteraria consentanea. È impossibile interpretare nel modo giusto la *Divina Commedia* senza tener conto di *Vita Nuova*, di *Convivio*, di *De vulgari eloquentia*, di *Monarchia*, delle *Epistole* e delle *Rime*, perché ogni scritto minore guarda al poema e ne costituisce un completamento che, in realtà, è pure un'esposizione metaforico-analogica. Da ultimo c'è il bisogno di compenetrare il senso letterale che, come avverte Dante in *Cv.* II i 8, «dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, senza lo quale sarebbe impossibile ed irrazionale intendere a li altri, e massimamente a lo allegorico».

Per chi legge mirando ai significati reconditi la difficoltà maggiore si annida nell'*habitus mentis* dantesco, che si basa su un miscuglio di ingenuità e furbizia, di scienza e fede, di storia e leggenda. La nascita di tale miscuglio è stata condizionata vuoi dal carattere stesso dell'Uomo Medievale in genere, vuoi dal fatto che Dante abbia dovuto far tutto da solo, sul campo letterario, per l'assenza di modelli volgari sui quali fare orientamento. Fra i pochi poeti allegorici volgari che lo avevano preceduto si può annoverare Brunetto Latini, il quale sembra essergli stato maestro di retorica e di altro

capo al suo celebre trattato *Octo quaestiones de potestate papae*, qu. I, cap. I: «Vir quidam venerabilis octo michi tradidit quaestiones, quarum a me solutionem dignatus est humiliter flagitare. Ego autem scientiae meae imperitiam non ignorans, non solum solvendi sed etiam sarcinam discutiendi easdem ad praesens quaerere declinare, nisi servire cuperem deprecanti. In illo igitur habens fiduciam, qui nonnunquam revelat parvulis, quae a sapientibus et prudentibus absconduntur, ipsas breviter conferendo tractare curabo, ut saltem aliis occasionaliter fructificare queam eorum exercendo ingenia» (cfr. *Guillelmi de Ockham. Opera politica*, 2.a ed. a cura di H.S. OFFLER, Manchester, University Press, 1974, I, p. 16).

³ In questi studi chiarisco che la 'maturazione' dantesca è stata immessa per simulare o per imitare naturalezza creativa, sicché non va intesa come un effetto del tempo sulla composizione reale. Dai miei ragionamenti apparirà palese che le opere minori sono pure 'momenti' cronologico-intelletuali estrapolati dal poema stesso per essere espliciti quasi epesegeticamente: esse costituiscono un corollario integrativo, che procede seguendo la maturazione allegorica della *Commedia*. Va notato che in *Cv.* II iv 3 Dante attribuisce anche ad Aristotele una sorta di maturazione intellettuale, rilevando che il Filosofo, in *De coelo* I, sembri pensare diversamente che nella *Metafisica*; lo stesso suggerimento è in *Cv.* II iii 3-4.

nell'adolescenza; dunque pare logico che l'insegnamento e l'esempio letterario di ser Brunetto abbiano influito su di lui, fino a fargli desiderare di 'etternarsi' con lo stesso mezzo. Effettivamente, in *If. XV* il Protagonista ringrazia ser Brunetto appunto per l'insegnamento ricevuto nell'adolescenza e rammenta (vv. 83-5)

la cara e buona imagine paterna
di voi quando nel mondo ad ora ad ora
m'insegnavate come l'uom s'eterna.

I primi passi di Dante verso la fama sono stati fatti intorno al 1283, quando il giovane poeta è stato accolto nel circolo letterario del poeta-filosofo Guido Cavalcanti, sotto il cui influsso linguistico egli ha composto ciò che in *Vita Nuova* V-VI è indicato con le denominazioni «certe cosette per rima» e «una pistola sotto forma di serventesse», lavori non ancora identificati in seno alla produzione poetica duecentesca. Però già la maniera denigrevole con cui parla di questi componimenti lascia capire che Dante li abbia ritenuti meno validi dei componimenti posteriori al 1290, quando egli si è dedicato a una poetica nuova, da lui qualificata «più nobile che la passata» e dai critici moderni definita 'del Dolce Stil Novo'. Se fino ad allora la poetica dantesca non s'era distinta da quella degli altri rimatori operanti intorno al Cavalcanti, negli anni del Dolce Stil Novo Dante si è sviluppato non solo come intelletto poetico, ma anche come intelletto politico-civile. Segnatamente dopo il 1293, Dante ha iniziato un periodo operativo in cui egli, rivoltosi a problemi esistenziali sia personali che sociali, è venuto in conflitto con la religione e col clero. A tale data si riferisce il suggerimento finale di *Vita Nuova*, che mostra un Dante costretto a sopprimere il ricordo della simbolica Beatrice in base a un compromesso chiuso tra l'intimo religioso (tendente al benessere spirituale) e l'intimo laico (tendente al benessere materiale). Pertanto, non ostante i piagnistei delle prime poesie (quelle finali di *Vita Nuova*), in realtà la poetica del Dolce Stil Novo esprime la ribellione intellettuale del giovane Dante contro la pressione religiosa che aveva caratterizzato la sua adolescenza.

Ora, ponendo a parte il fatto che la sua poetica della Gioventù deve aver conosciuto una produttività ridotta a causa dell'attività politica divenuta prioritaria⁴, bisogna dire che essa non sia stata neanche tanto 'nobile' quanto il poeta ha creduto in quel tempo; comunque, non quanto quella sviluppata dopo il 1310: infatti, essa era priva del senso anagogico che rende perfettamente polisemi gli scritti di un intelletto cristiano. Non poteva essere altrimenti giacché Dante, durante il periodo dello Stil Novo e della Gioventù, si è gradatamente distanziato dalla religione per dedicarsi alla carriera poli-

⁴ Che l'attività politica abbia goduto priorità, nel periodo 1296-1304, si deduce dalla veloce carriera pubblica, oltre che dalla condanna stessa all'esilio; e che ciò abbia causato una scarsa produzione letteraria è reso implicito dalla psicologia peripatetico-tomistica relativa alle operazioni intellettuali espressa in *Pg. IV* 1-4: per potersi dedicare col massimo vigore a un'operazione (*in casu*, a quella politica), l'intelletto nega attenzione alle altre. In ciò Dante resta ligio alla *Summa Theologiae* (in séguito: *Summa Th.*) I-II, q. 37, a. 1 co.: «Quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicanter, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animae non potest esse nisi una intentio».

tica, ossia alla realizzazione di desideri personali e sociali spesso contrastanti con gli interessi clericali. Visto che il senso anagogico implica la presenza di una volontà rivolta al raggiungimento della patria celeste, e poiché tale volontà manca in un intelletto che ha messo da parte il ricordo della Beatrice religiosa (come si legge in *Pg.* XXX 67 sgg.) per seguire una Beatrice filosofica, ossia la Donna Gentile simboleggiante la Filosofia (si badi: la Filosofia pagana greca), appare evidente che la mancanza del senso anagogico nel proprio lavoro poetico sia divenuta pungente solo sul principio della Vecchiaia, nel periodo in cui l'intelletto – stando alle esplicazioni assiomatiche conviviali – deve tendere alla patria celeste con tutto ciò che pensa e crea. In questi studi, io avrò ampio modo di comprovare la presenza di tale mentalità creativa in Dante.

Quando si tenta di comprenderne le creazioni letterarie, bisogna sempre tener presente che il Fiorentino, quasi costretto a mendicare il pane fuori della patria, per la quale riteneva di essersi reso benemerito, a un certo punto del suo peregrinare deve aver acquisito l'intento di vendicarsi di ogni torto ricevuto erigendo coi suoi scritti un monumento a se stesso, grazie al quale egli potesse superare di secoli l'effimera gloria dei suoi nemici e dei suoi denigratori; anzi, perfino quella dei suoi vecchi amici e di tutti coloro che, con la loro altezzosità, gli avevano fatto provare come fosse salato il pane che gli davano. Per ottenere tale scopo, l'*exul inmeritus* era disposto a soffrire «fami, freddi o vigilie» (*Pg.* XXIX 37-38) nel costruire un edificio letterario che a prima vista fosse accessibile, ma in realtà celasse, come una piramide egizia, molti piccoli tesori per accontentare i ladri occasionali, eppure lontani dal prezioso sarcofago faraonico. In nessun poema anteriore o posteriore alla *Commedia* è possibile osservare il miracolo di elementi tropologici, allegorici e anagogici convergenti in un senso letterale plausibile e compatto, tanto da poter essere letto anche come un fantastico romanzo d'avventura. Pertanto, a prescindere dalla probabilità che alla nascita dell'ispirazione abbiano contribuito il *Liber Schalae Machometi* e lavoretti di origine cristiana, fu di Dante l'idea che la polisemia sarebbe stata attuata più facilmente tramite un viaggio nell'Aldilà, dove i morti di seimila anni sarebbero potuti essere stati selezionati per divenire non solo esempi di Male o di Bene, ma pure i portavoce dell'intellettualismo del poeta stesso attraverso gli anni. In quest'ultimo intento si cela il vero senso allegorico della *Divina Commedia*, ossia la «veritate» da ricercare sotto la «bella menzogna» del senso letterale⁵.

⁵ Dante scrive in *Cv.* II i 3-4 che il senso allegorico «è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna [...]. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato». Ironicamente, Leo Spitzer notava che «i quattro sensi distinti da Dante nel *Convivio* hanno distrutto il buon senso di molti critici odierni, particolarmente in America, i quali, senza dubbio sotto influssi religiosi o semi-religiosi, 'allegorizzano' à tort et à travers» (L. SPITZER, *Romanische Literaturstudien 1936-1956*, Tübingen, Niemeyer, 1959, p. 491). Il critico statunitense C.S. SINGLETON [*La poesia della 'Divina Commedia'*, Bologna, Il Mulino, 1978 (edizione orig. americana: 1954), pp. 115-29] fu dell'opinione che tutti gli interpreti si siano fermati sull'idea sbagliata che il senso allegorico dantesco sia del tipo 'poetico' anziché del tipo 'teologico'. Secondo lui, se l'allegoria del poema fosse stata del tipo poetico, essa sarebbe continuamente presente e laddove non ve ne fosse si renderebbe inutile il senso letterale; intendendola alla maniera dei teologi, invece, il senso letterale esprimerebbe qualcosa di storico e, di tanto in tanto, qualcosa di allegorico, come egli crede che adesso sia il caso. Secondo me,

Ora noi potremmo chiederci che cosa abbia spinto Dante a sciorinare in versi e in prosa il resoconto delle proprie vicissitudini, sia le onorevoli che le disonorevoli; anzi, dovremmo domandarci che cosa lo abbia indotto a credere (o a scrivere di credere) che Re, Imperatori, Cardinali e Pontefici dovessero tener conto del suo parere. Egli non aveva titoli nobiliari capaci di donare autorità alle sue concezioni politiche e di certo gli mancavano titoli di studio legalmente riconosciuti, sebbene i biografi glieli abbiano concessi postumamente⁶. Non è possibile indicare i motivi per cui Dante abbia agito così, se non si tiene conto dei coefficienti psico-esistenziali sorti dopo del 1302: i problemi matrimoniali, la responsabilità per i figli, la permanenza in luoghi ostili, l'amarezza per la miseria dell'esilio e la consapevolezza di non poter contare su un veloce cambiamento in meglio devono aver reso Dante amareggiato e solitario, influenzando pure la sua vena creativa. È alla luce di questa situazione psicologica, per esempio, che va interpretato il simbolismo dantesco basato sulle 'proiezioni', di cui parlerò dettagliatamente in questi studi; ma indicativo mi pare anche il comportamento estraibile dalle *Epistole* (quelle che io considero autentiche), circa le quali posso dire di essere convinto che siano state redatte non per essere recapitate, ma per esplicare ai Posterì alcuni moventi politico-filosofici conglobati nell'allegoria autobiografica⁷. Na-

tuttavia, nella *Lettera a Cangrande* (par. 20) Dante parla delle differenze che investono il senso allegorico in relazione coi due tipi di allegoria contemplati nell'uso medievale e da lui stesso ossequiati: il tipo teologico si rivolgeva a un contenuto religioso, il tipo poetico si rivolgeva anche (o esclusivamente) a un contenuto profano che, nel caso della *Commedia*, nasconde un resoconto autobiografico che in *Cv.* I ii 3 vien definito una «veritate ascosa sotto bella menzogna». Per la presenza di tal resoconto profano, il poema dantesco non può contenere un senso allegorico del 'tipo teologico' inteso dalla retorica medievale, bensì soltanto quello del 'tipo poetico', come appunto si legge in *Cv.* II i 4 e come appare dimostrato non solo nel *Convivio* stesso, tramite l'analisi delle canzoni, ma anche in questo mio volume di studi.

⁶ Vd. G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di P.G. RICCI, in *Opere in versi - Corbaccio - Trattatello in laude di Dante - prose latine - epistole*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965 (vol. 9 di «Letteratura italiana: Storia e testi»), il quale, probabilmente basandosi sul brano di Giovanni Villani in *Nuova Cronica* IX 136, lo volle studente nell'Università di Bologna e poi, sul principio della vecchiaia, nell'Università di Parigi (cfr. p. 575; nelle *Esposizioni* non se ne fa più menzione). Tra i biografi / commentatori posteriori ve ne sono che credono a queste notizie (per esempio, C. RICCI, *L'ultimo rifugio di Dante*, Milano, Hoepli, 1891 - rist. a cura di E. CHIARINI, Ravenna, Longo, 1965; F. FILIPPINI, *Dante scolaro e maestro: Bologna, Parigi, Ravenna*, Geneve, Olschki, 1929; M. BARBI, *Dante: vita, opere e fortuna*, Firenze, Sansoni, 1940; G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Bari, Laterza, 1983; M. SANTAGATA, *Dante: il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012). Io non credo che Dante, scrivendo in *Cv.* II xii 7 di aver frequentato le «scuole de li religiosi» e le «disputazioni de li filosofanti» dopo la morte di Beatrice, abbia inteso dire di essere andato a studiare nell'Università di Bologna o di altrove: dopo la morte del padre (1282 circa), gli mancavano le possibilità finanziarie e pertanto gli «leceva il lavorare», per dirlo come Forese Donati nella *Tenzzone*. Secondo me, Dante allude colà a disputazioni teologico-filosofiche tenute in locali annessi a qualche convento fiorentino, allude a 'convivii' filosofico-letterari coi membri del sodalizio poetico cavalcantiano, giacché la sua formazione intellettuale è stata quella di un eccellente autodidatta che, dopo molti anni di letture, è riuscito ad appropriarsi del linguaggio tecnico universitario. Ben credo che egli, durante l'impiego presso gli Scala, abbia avuto modo di seguire un corso di filosofia a pagamento, secondo me nello studio privato padovano aperto da Pietro d'Abano rientrando in patria dall'insegnamento parigino (1304).

⁷ Basandomi sulle considerazioni esposte in questi studi [ma vd. pure C.A. MANGIERI, *Nuovi dubbi su alcune epistole attribuite a Dante*, in «Critica Letteraria», XXVIII (2000), 107, pp. 1-25], io stimo autentiche le epistole latine numerate II (a Cino da Pistoia), IV (a Morello Malaspina), V (ai Principi e Popoli d'Italia), VI (ai Fiorentini), VII (ad Arrigo VII), XI (ai Cardinali Italiani), XII (all'Amico Fiorentino) e XIII

turalmente, io non escludo che Dante abbia scritto lettere a chicchessia, come asseriscono Villani, Boccaccio, Bruni o Biondo: io dubito soltanto che quelle in nostro possesso siano state spedite realmente ai personaggi in questione.

Tra i fattori psicologici capaci di determinare la formazione dello stato d'animo dantesco, non è da tacere o da sottovalutare il carattere «alquanto presuntuoso e schifo e isdegno» del Fiorentino⁸. Quando vi si aggiunse l'esilio, ritenuto immeritato e generato dal clero monopolistico, Dante si è avviato sopra un sentiero selciato di amarezza che lo ha infine spinto a credere, quasi per medicina contro la delusione, in una predestinazione sia personale che universale. Dall'allegoria della *Commedia* e dalla metafora del *Convivio* trapela che sia stato tra il 1304 e il 1310 quando Dante 'anticlericale' deve aver preso in considerazione il ritorno all'unica religione che parlava di una predestinazione salvifica. È nato allora il bardo assieme col vate, il quale, a somiglianza di un profeta biblico, sente di essere stato sbattuto come «legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade» (*Cv.* I iii 5). Questo Dante rientrato nell'*ecclesia Christi* dimostrerà al mondo l'ingiustizia del suo esilio e metterà il dito nella piaga di quella «umile Italia [...] per cui morì la vergine Cammilla, Eurialo e Turno e Niso di ferute» (*If.* I 106-8); costui perfezionerà la metafora cavalcantiana e tornerà in patria «con altra voce omai, con altro vello» (*Pd.* XXV 7). In grandi linee, questa deve essere stata la situazione psicologica basilare che ha indotto Dante a comporre la *Commedia* e l'intreccio supplementare delle opere minori riconosciute come proprie dall'autore stesso.

Ovviamente, non si può negare che ci sia stata pure una forte carica d'amor civico, o si dica di carità umana, a spingere l'ambizioso poeta a sacrificare salute e benessere per descrivere il fantasioso viaggio polisemo attraverso i regni dell'Aldilà, né si può insinuare che al poeta mancasse la fiducia nel futuro della società cristiana o che la sua speranza in un esito universalmente positivo avesse subito fatali incrinature causate degli scossoni sofferti. Tuttavia non si può realizzare una critica veramente oggettiva, se non si trattiene in un angolino della mente il pensiero che Dante abbia inteso essere anzitutto poeta didattico-allegorico e, dunque, non abbia potuto evitare di comporre collocando ogni dettaglio entro uno schema crono-psicologico elaborato durante molti anni di fatica intellettuale. Pertanto se il poeta, con *Inferno*, s'è prefisso di presentarci l'atmosfera peccaminosa in cui egli stesso è vissuto dopo la perdita della religiosità cattolica («Beatrice»), non avrà mentito nei punti essenziali, però avrà talvolta piegato il «vero» alle esigenze dello schema polisemo, che esigeva uno sprofondamento

(a Cangrande della Scala). Non falsificate, ma erroneamente attribuite a Dante, considero le lettere I (al Cardinale da Prato), III (ai Conti da Romena), VIII-IX-X (in nome della Contessa di Battifolle); stimo invece falsa la lettera volgare a Guido da Polenta, malgrado la difesa fattane da G. PADOAN, che pensava a una traduzione quattro-cinquecentesca di un testo latino dantesco (*Le ambascerie di Dante a Venezia*, in «Lettere Italiane», 1 (1982), pp. 3-32; rist. in: *Id.*, *Il lungo cammino del poema sacro. Studi danteschi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 57-91).

⁸ G. VILLANI, *Nuova cronica* IX 136 (a cura di G. PORTA, 3 voll., Parma, Guanda, 1991). Io opino che la descrizione sia un ricordo del tempo anteriore al 1302 (esilio), giacché non è da credere che il neroguelfo Villani abbia visto il biancoguelfo Dante dopo di tale data.

simbolico-analogico sempre maggiore nell'abisso dell'errore moral-religioso. Se il poeta, con *Purgatorio*, s'è prefisso di mostrarci la via seguita per disfarsi delle deficienze moral-religiose e raggiungere la vetta delle proprie possibilità intellettuali, non avrà mentito nei punti essenziali, però anche stavolta avrà conformato il racconto autobiografico alla struttura rettorica generale. Pur essendo doveroso partire dal presupposto che il Divino Poeta sia sempre veritiero, non commette sacrilegio il critico che si sofferma a valutare il contenuto autobiografico del racconto per giudicare sulla probabilità che esso corrisponda, oppure no, alla verità nascosta «sotto bella menzogna». Di conseguenza, non bisognerebbe anatemizzare se ne scaturissero conclusioni eterodosse, come queste che intento presentare al mio lettore.

2. La coreografia della *Divina Commedia* raggiunge un apice dove la logica geometrica medievale, influenzata dallo schematismo pitagorico, induceva il poeta a immaginarlo: nella cantica centrale. Pertanto prendo questa come base della mia indagine, utilizzando un metodo di lettura pure eterodosso che parte dai canti 'edenici' e scende quindi a piè del Monte, per risalirlo esaminando i quattro personaggi che io reputo portatori di un simbolismo speciale: Catone, Sordello, Stazio e Matelda. Mi servo di questa sequenza, perché mi permette di esporre la mia ermeneutica del tutto gradualmente: infatti, ponendo in capo al volume l'interpretazione dei canti finali, posso chiararli in una maniera pressoché tradizionale evitando la complessa interpretazione psicocritica di Matelda, che per la sua intensità simbolistica trova posto nel saggio dedicato a questo personaggio.

Nella cantica centrale, Dante ha desiderato alternare similitudini mitologiche a similitudini cristiane e questa alternanza, secondo me, non è stata creata senza una ragione allegorica bensì per indicare la presenza di un sostrato relativo a una metamorfosi religiosa, durante la quale il Protagonista lascia il suo involucro terreno per spiccare, come una crisalide divenuta farfalla, il volo verso l'empireo. È il passaggio da una condizione intellettuale insufficiente («basso loco», *If.* I 61) verso una sufficiente («miglior soglia», *Pg.* XXI 69), per raggiungere la quale il Protagonista ha avuto bisogno di molto aiuto, visto che porta sulla fronte sette 'P' emblematiche dei suoi peccati mortali. E proprio ciò rende attuale una domanda lecita e finanche necessaria sul principio di questi studi: vale a dire, quanto religioso è stato Dante Alighieri, il cantore dell'aldilà cattolico, il Divino Poeta?

In verità, l'atteggiamento religioso evincibile dai suoi scritti costituisce un problema ermeneutico alquanto tenebroso, giacché il poeta mostra di essere stato un camaleonte letterario-filosofico-politico-religioso che ha cambiato sembianze a più riprese, nel modo e nel tempo voluti non tanto dal proprio raziocinio quanto dalla Provvidenza Divina, ossia dalla predestinazione personale che, provenendo dalla Natura Universale, regola il corso della Natura Individuale⁹. A ben leggerli, infatti, gli scritti

⁹ Rimando a *Cv.* IV xxvi 3: «Intorno di ciò si vuole sapere che tutto quanto la nobile natura prepara ne la prima etade, è apparecchiato e ordinato per provvedimento di Natura universale, che ordina la particolare a sua perfezione».

di Dante rivelano il susseguirsi di tre intellettualismi principali: il primo contrassegna l'adolescenza; il secondo, la gioventù; il terzo, la vecchiaia. Questo intento allegorico non è stato ben messo in rilievo, finora, eppure esso è importante anzitutto nei riguardi della religiosità, la quale si mostra ondeggiante nella sua normalità: moltissimi credenti seguono ancor oggi una sequenza analoga, essendo essi nell'adolescenza diversamente religiosi che nella gioventù, e nella gioventù diversamente che nella vecchiaia. L'adolescente gioca volentieri, va a scuola e di sera è spedito in chiesa per le lezioni di catechismo (almeno nei miei tempi s'usava così); il giovane si sposa, lavora e di sera esce per i suoi contatti sociali; il vecchio riposa, consiglia secondo le proprie esperienze e di sera arranca verso chiesa per le litanie del Vespro. Questo schema presenta dunque tre fasi religiose: prima l'adesione del ragazzo (per coercizione social-familiare), poi la negligenza del giovane (per altre priorità esistenziali) e infine la rinnovata adesione del vecchio (per terrore dell'Inferno o per desiderio del Paradiso).

Queste peculiarità ha tenuto d'occhio Dante nel creare la sua allegoria globale, perché esse rappresentavano una sequenza sperimentata anche da lui stesso. Se durante la puerizia il suo comportamento religioso era stato regolato da fattori esterni (la tradizione casalinga, la situazione politico-religiosa comunale, la condizione economico-sociale familiare, eccetera), verso la fine dell'adolescenza, invece, Dante deve essersi sentito libero di agire secondo i propri desideri; ed è accettabile l'idea che a questa improvvisa libertà di azione abbia contribuito la morte prematura di suo padre Alighiero, stando alla *Tenzzone* con Forese Donati. Tutto ciò ha imposto un cambiamento delle abitudini relative alla sua vita sociale e alla sua vita religiosa: fattori contemporanei, ovvero «le presenti cose» confessate in *Pg.* XXXI 34, hanno indotto il poeta adolescente a preferire il *modus vivendi* maggiormente ambito dai sensi a quell'età. Per lui, da poco tempo entrato nell'orbita intellettuale del Cavalcanti, è stato un impatto piacevole, perché diverso dall'angusta vita familiare impostagli finora dal padre e dalla tradizione moral-religiosa fiorentina. Più tardi, le vittoriose campagne contro Arezzo e contro Pisa, alle quali deve aver partecipato nell'estate del 1289, hanno costituito per lui non solo il trampolino di lancio per la carriera civile, ma anche l'inizio di un nuovo periodo intellettuale, che io vedo simboleggiato dalla Seconda Donna-Schermo di *Vita Nuova*. Mosso dalla piacevolezza sensitiva goduta sul momento e dalla constatazione che papa Niccolò IV si fosse reso favorevole al partito dei Ghibellini nemici di Firenze, Dante ha deciso di accoppiare il suo *modus vivendi* con un *habitus mentis* affatto laicizzato. In lui è subentrato un intellettualismo nuovo, che lo ha portato verso le tre fasi filosofiche poi dichiarate pertinenti alla sua gioventù: Epicureismo, Stoicismo e Peripatetismo. Poiché non si possono seguire simultaneamente i precetti di filosofie tanto diverse, gli è toccato fare una scelta, e questa è caduta sulla filosofia che maggiormente allettava il suo «cuore» in quell'epoca filocavalcantiana: l'Epicureismo. Una volta legatosi a questa filosofia, Dante si è visto costretto a scacciare dal proprio intellettualismo il Papato e la sua Religione, perché predicavano contro tale *modus vivendi*: ciò facendo, si è procurato i dati autobiografici allegorizzati nella *Vita Nuova* tramite la 'morte del padre di Beatrice' e la 'dipartita di Beatrice' rispettivamente.

Io sono del parere – e lo comproverò nel corso di questi studi – che la speculazione

dantesca sulle tre suddette fasi della propria vita può essere avvenuta solamente negli anni tra il 1309 e il 1311, ossia quando il poeta ha avuto in mano tutti i dati autobiografici che gli permettevano di escogitare lo schema allegorico-strutturale rinvenibile nelle sue opere. Anche dal punto di vista logico-razionale, può essere stato solo in quegli anni di speranze rifocillate dal miracoloso accordo tra Clemente V e Arrigo VII che Dante, riflettendo più maturamente sui testi religiosi assorbiti quasi ottusamente durante la puerizia e l'adolescenza, ha fatto una scoperta per lui decisiva: il loro sottofondo morale s'accordava con le dottrine peripatetiche che egli, adesso, s'era messo a studiare con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Sfortunatamente, Dante ha fatto questa scoperta verso la fine della Gioventù e non già sul finire dell'Adolescenza, quando egli, avendo sott'occhio ciò che gli sembrava un'aberrazione dell'alto clero (ossia l'appoggio di Niccolò IV ai Ghibellini) ed essendo costretto dalle priorità imposte dalla propria natura (il «cuore» anelante i piaceri sensitivi), si è sentito indotto a optare per una vita affatto laica rigettando, assieme col clero, la religione da esso propagata. Dunque il poeta venticinquenne si è lasciato guidare non dalla ragione bensì dai reggitori del cuore, i sensi, che lo hanno indotto a prendere la via portante in quella «selva» detta «oscura» per essere erronea anzitutto dal punto di vista religioso.

Ma che essa fosse «oscura», egli lo ha scoperto solo anni più tardi; ossia quando la simbolica Beatrice Edenica ha spiegato che quel traviamiento era derivato dal rifiuto di costruire sui testi sacri nel modo consentaneo a chi possiede le virtù intellettuali adatte allo scopo:

questi fu tal ne la sua vita nova
virtùalmente, ch'ogne abito destro
fatto averebbe in lui mirabil prova.

[...]

Si tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etade e mutai vita,
questi si tolse a me, e diessi altrui.

[...]

e volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promession rendono intera. (*Pg.* XXX 115 sgg.)

Adesso si potrebbe chiedere: ma quando il «cuore» spingeva Dante a prendere la strada sbagliata, perché non è subentrata la «ragione» a dissuaderlo, facendogli capire che non fosse erronea la religione bensì una parte dell'attuale classe clericale dirigente?... Ebbene, la ragione dantesca di quel tempo non si chiamava «Virgilio», a cui Beatrice, molti anni dopo, chiede di trarre Dante sulla via della salvezza (*If.* II 52 sgg.): la ragione del Dante venticinquenne era stata sopraffatta dai sensi tendenti alla dolce vita, dunque era divenuta epicurea e difatto aveva già accettato la 'dipartita' di Beatrice. Di conseguenza, poiché «Beatrice» simboleggia in esclusiva il contenuto religioso cattolico della mente dantesca, la sua 'dipartita' rappresenta la scomparsa di ogni pensiero cattolico nell'intelletto dantesco. In tal situazione, la «ragione» non avrebbe mai

potuto distogliere il «cuore» dalle «presenti cose» che essa stessa giudicava utili, perché armonizzavano con le necessità della Natura Particolare pronta a entrare nella seconda età della vita umana. Poiché la ragione attuale dantesca stava sperimentando la prima filosofia della Vita Attiva, che secondo l'ordine conviviale sarebbe l'Epicureismo, appare logico che essa non avrebbe potuto essere discorde dall'identico desiderio sensitivo espresso dal cuore: se lo avesse fatto, si sarebbe resa «avversaria» del cuore per tutta la durata della Gioventù, impedendo che Dante acquisisse il perfezionamento peculiare a tale età¹⁰. Per evitare che si aprisse una battaglia tra il «cuore» voglioso di Epicuro e la «ragione» memore di Cristo, l'intelletto ha lasciato 'dipartire' Beatrice cancellandone il ricordo almeno «infino a tanto che [...] potesse più degnamente trattare di lei», come si riferisce in *Vita Nuova* XLII 1.

Una volta lasciata partire l'Anima Religiosa Cattolica causatrice della «battaglia de li diversi pensieri», nell'Anima Complessiva spadroneggiano l'Anima Sensitiva neutra e l'Anima Intellettuale laica, ovvero 'cuore' e 'intelletto' laicizzati, il quale ultimo lamenta tuttavia l'assenza della parte religiosa cattolica che finora aveva regolato il funzionamento dell'insieme (ne aveva tenuto la «rocca», *Cv.* II ii 3). In questi primi tempi subito posteriori alla 'dipartita' di Beatrice, l'intelletto dantesco non trova completa soddisfazione nella dottrina epicurea, perché risente l'effetto abitudinario di pensieri tendenti a una felicità celestiale dopo la vita terrena, laddove invece l'Epicureismo è rivolto esclusivamente ad acquisire la felicità terrena e non si occupa della felicità ultraterrena, perché non crede nell'immortalità dell'anima. Cercando di consolarsi, l'intelletto si rivolge al campo che gli è confacente, appunto l'intellettuale, e si imbatte nel *De consolatione philosophiae*, «quello non conosciuto da molti libro di Boezio»¹¹, dove riceve il suggerimento di rivolgersi a Cicerone che, a sua volta, lo introduce nello Stoicismo, filosofia efficace al raffrenamento di un «cuore» fin troppo voglioso di piaceri sensitivi. Fornito di un intellettualismo stoico che irrigidisce vieppiù nei propri precetti dottrinali, Dante procede nella «selva oscura» (ossia priva di luce reli-

¹⁰ Va ricordato *Cv.* IV xxiv 1: «Dico che la umana vita si parte per quattro etadi. La prima si chiama Adolescenza, cioè 'accrescimento di vita'; la seconda si chiama Gioventute, cioè 'etade che puote giovare', cioè perfezione dare, e così s'intende perfetta - ché nullo puote dare se non quello ch'elli ha -; la terza si chiama Senettute; la quarta si chiama Senio».

¹¹ *Cv.* II xii 2. A proposito della frase, Nardi rilevò che «questo libro di Boezio non è affatto vero che fosse poco conosciuto. Era anzi una delle opere più lette e commentate dai dotti nelle scuole, ed era largamente penetrato persino nelle letterature volgari» (B. NARDI, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, p. 201). L'osservazione è esatta dal punto di vista storico, ma sbagliata dal punto di vista ermeneutico: infatti, noi vedremo che il 'narratore' del *Convivio* (e delle altre opere volgari dantesche) è sempre l'Anima Sensitiva, ovvero l'Io Sensitivo capace di riferire secondo il ricordo immagazzinato nella memoria (cfr. *If.* II 8: «o mente che scrvesti ciò ch'io vidi»: qui «mente» sta per 'memoria', «scrvesti» sta per 'registrasti' e «io vidi» indica l'azione oculare della facoltà sensitiva che sta raccontando). Pertanto, quando si legge che il libro di Boezio non sarebbe stato *conosciuto da molti*, con questi «molti» bisogna intendere gli altri componenti dell'Anima Complessiva (Virtù Giudicativa, Ragionativa, Scientifica, ecc.): in concreto, vuol dire che Dante stesso, in precedenza, non ha conosciuto bene l'opera boeziana, la quale da questa data in poi ha avuto grande influsso sul suo intellettualismo (per una ricca rassegna di reminiscenze boeziane in Dante vd. L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La 'Consolatio philosophiae' nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari-Digital Publishing, 2013, pp. 139-607).

giosa cristiana) all'insegna delle Virtù Cardinali e a favore della Repubblica Fiorentina (consigliere, priore, esilio a Guido Cavalcanti, avversione alle richieste papali, ambasceria romana, esilio personale, tentativi di tornare in patria, ecc.), finché si accorge di trovarsi su una strada moralmente sbagliata. Dante si rende conto che il dovere civile non può essere definito lodevole, se per eseguirlo si sostiene un conflitto sociale, come quello sopravvenuto tra Guelfi Bianchi e Guelfi Neri. Dante riconosce di aver commesso un errore politico-morale che lo rende analogo a Catone Uticense, il quale, seguendo ciecamente il raziocinio stoico-repubblicano, s'era messo al servizio di una fazione assecondando una guerra civile deleteria alla patria. Una riflessione di tal genere ha fatto sì che Dante, allorché i coesuli cominciarono a preparare un assalto armato contro Firenze (primavera 1304), invece di partecipare abbia preferito lasciare la «compagnia malvagia e scempia» (*Pd.* XVII 62). La battaglia della Lastra, combattuta il 20 luglio 1304 dal resto dei compagni d'esilio fin dentro le mura di Firenze¹², è stata la scossa psicologica che ha convinto Dante a non occuparsi più di politica comunale: gli è parso chiaro che la direzione politico-filosofica finora seguita non portava a un traguardo di felicità intellettuale. Costretto a procurarsi un nuovo intellettualismo, Dante è scivolato in una sorta di Platonismo superficiale, ma si è rivolto quasi subito al Peripatetismo, la filosofia che «a perfezione la filosofia morale ridusse» e fu «quasi cattolica opinione»¹³, dunque in grado di guidare verso le più alte vette intellettuali, compresa la riacquisizione della religiosità cattolica simboleggiata da «Beatrice».

Ora non si deve pensare che Dante abbia abbracciato questa filosofia per le sue prerogative di «quasi cattolica opinione», o che l'abbia preferita per tornare più speditamente alla religiosità cattolica, 'morta' in lui nel 1290 e 'rimossa' nel 1293. Dedicandosi al Peripatetismo, egli ha avuto sott'occhio esclusivamente il valore razionale di questa dottrina filosofica, giacché si è accorto soltanto qualche anno più tardi delle analogie esistenti tra essa e la dottrina cattolica. Difatto Dante, che nella «selva oscura» della sua prima gioventù aveva provato disgusto per questa religione capeggiata da un pontefice che si prostituiva a questo o a quel partito, dopo l'esilio ha addirittura odiato il clero e la religione da esso propagata, sicché non sarebbe coerente supporre che egli si sia dedicato alla filosofia di Aristotele dietro la spinta di ripensamenti religiosi cattolici. Invece si deve pensare quasi viceversa: dedicatosi al Peripatetismo verso il 1305, dapprima attraverso le esplicazioni di filosofi averroisti e, più tardi, attraverso quelle di teologi cattolici, Dante è rimasto soggiogato dalla sua forza di convinzione razionale, che mette in rilievo la necessità di conoscere la massima scienza (cioè la Metafisica) per poter godere la massima felicità terrena. Il desiderio di conoscere questa scienza, creduta personificata da una Beatrice Intellettuale residente in cima al Monte Purgatorio («Atene celestiali», *Cv.* III xiv 14), induce Dante Protagonista a fare il 'viaggio' oltremondano descritto nelle prime due cantiche del poema.

¹² Per considerazioni storico-critiche moderne vd. M. TAVONI, *La cosiddetta battaglia della Lastra e la biografia politica di Dante*, in «Nuova rivista di letteratura italiana» 2 (2014), «Per Umberto Carpi, in memoriam», pp. 51-87.

¹³ Per le due citazioni vd. *Cv.* IV vi 15-16.

3. È in seguito a queste premesse che comincia l'allegorismo dinamico della *Divina Commedia*: guidato da un raziocinio peripatetico ritenuto onnisciente (Virgilio, «quel savio gentil, che tutto seppe», *If.* VII 3), il Protagonista intraprende una ricognizione del proprio passato, ossia un esame di coscienza allegorizzato con la traversata simbolica dell'Inferno, grazie alla quale egli passa in rivista la moltitudine di colpe politico-moral-religiose peculiari alla «selva oscura». Colpe universali e colpe personali che egli, mentre era succube di una filosofia pagana intransigente (lo Stoicismo), aveva considerato utili e talune anche necessarie per il funzionamento della società. Ecco dunque che la famosa «selva oscura», elemento simbolistico causatore di tanti diverbi interpretativi, risulta essere un *flash-back* terrificante e salutare, che riporta la memoria del poeta verso i peccati edonistici dell'ultima adolescenza e della prima gioventù, verso gli errori moral-religiosi della carriera politica e verso le colpe di cui si è caricato quando, divenuto membro della «compagnia malvagia e scempia» che tentava di rientrare *armata manu* in Firenze, ha in effetti rischiato di tradire la patria, i parenti rimasti indietro, gli amici e i benefattori di una volta. Quale fossa infernale tocca a chi si macchia di tali peccati, se non quella rappresentata dalla Caina, dall'Antenora e dalla Giudecca nel ghiaccio di Cocito?

Tanto giù cadde, che tutti argomenti
a la salute sua eran già corti,
fuor che mostrarli le perdute genti,

dice di lui Beatrice, in *Pg.* XXX 136-8; e si capisce che l'idea di un tal viaggio dimostrativo sui sentieri dell'Aldilà non sia stata concepita indarno: Dante l'ha escogitata per simboleggiare l'obbrobrio degli errori personali e universali, per rivelare al «mondo che mal vive» una via di scampo salvifico anche quando ci si trova nel gelido amplesso del peccato.

Passata in rivista la parata dei peccati e dei peccatori morti senza pentimento, il Protagonista mette piede sul lido antipurgatorio e si imbatte nel simbolo 'pentito' del periodo erroneo personale or ora visionato: Catone Uticense. Ma già ci troviamo nella seconda cantica del poema, scaraventati nel mondo che ospita l'Antipurgatorio, il Purgatorio e il Paradiso Terrestre. Qui il Protagonista acquista plurivalenza simbolistica accompagnandosi ad alcuni *alter ego* intellettuali, tre dei quali sono appunto Catone, Sordello e Stazio. Il valore simbolico da me visto in questi personaggi è talmente nuovo, rispetto al tradizionale, che dirne qualcosa in questa introduzione non sarebbe appropriato. Mi limito perciò a rilevare che nell'interpretazione della polisemia dantesca, fino ad oggi, non è mancata soltanto la penetrazione tropologico-anagogica dei personaggi, ma anche l'estrazione del vero significato allegorico, ossia la «verità ascosa sotto bella menzogna» di cui si parla nel secondo libro conviviale. Poiché per Dante 'verità' e 'realtà storica' coincidono, mi è parso logico concludere che vi sia una sola 'realtà storica' degna di essere narrata sotto forma di 'bella menzogna' da parte di un poeta allegorico che descrive un viaggio autobiografico nell'Aldilà: la realtà della propria vita. Pertanto credo che Dante abbia addossato al suo mondo ultraterreno un si-

gnificato più profondo di quello finora estratto. Un significato connesso col mondo terreno in cui si formò l'intellettualismo del poeta e da cui questi trasse ispirazione, manipolandolo fino a presentare i valori rettorici richiesti dalla polisemia. Per portare alla luce questi valori nuovi, io guarderò alle opere dantesche rompendo con ciò che André Pézard definiva «le charme mauvais de l'exégèse conformiste»¹⁴; ossia: l'attrazione fuorviante dell'interpretazione tradizionale con relativa concezione bio-bibliografica. Dunque chiedo al lettore di mettere da parte, almeno per un paio d'ore, le proprie convinzioni conformistiche, o comunque diverse, per leggere questi saggi ermeneutici fino in fondo, perché ciascuno di essi mette in luce uno strato sempre più profondo del pensiero allegorico dantesco e giustifica, nel contempo, le mie asserzioni precedenti. Io sono del parere che la ricerca della «verità ascosa sotto bella menzogna» possa essere portata a buon fine solo dando ascolto ai consigli esegetici offerti dall'autore stesso: tutto ciò che non si conforma a questi consigli diviene automaticamente una brutta menzogna dell'esegeta.

¹⁴ A. PÉZARD, *Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin, 1950, p. 29.