

**« U' BEN S'IMPINGUA SE NON SI VANEGGIA »  
(PARADISO X, 96)  
L'IMMAGINE DELLA DEGRADAZIONE  
ATTRAVERSO GLI ORDINI MENDICANTI**

**Il «maladetto fiore» e la cupidigia**

Il mutamento che negli ultimi anni del Duecento aveva condotto Firenze da un'economia artigiana e fondiaria a un sistema industriale e mercantile, basato principalmente sull'attività tessile e bancaria, aveva generato una conseguente trasformazione nel modo di vivere della città e quindi nei costumi e nelle abitudini. Elemento cardine di questa trasformazione fu il conio del «maladetto fiore»<sup>1</sup>, il fiorino d'oro, la moneta più solida e apprezzata nei mercati europei del XIII e XIV secolo<sup>2</sup>. L'apertura al commercio e l'industrializzazione della città ebbero come esito, intorno alla fine del Duecento, un afflusso verso il centro urbano di uomini provenienti dal contado che, grazie all'attività commerciale e industriale, ben presto si arricchirono, introducendo nella società fiorentina, sobria e misurata fino ad allora, uno sfarzo e un gusto immoderato per il

---

<sup>1</sup> *Pd IX*, 130. Il testo della *Commedia* è citato secondo l'edizione Petrocchi: Dante ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*.

<sup>2</sup> Il fiorino d'oro fu coniato per la prima volta nel 1252 a Firenze, cf. Giovanni VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di Giuseppe Porta, Parma, Guanda, 2007, l. VII, cap. LIII, e Robert DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1973, 8 vol., 4-II, p. 601.

denaro<sup>3</sup>. La circolazione di grosse quantità di capitali produsse un rivolgimento sociale tale da determinare una mistione di classi, in particolare grazie a matrimoni tra nobili, spesso impoveriti, ed esponenti del nuovo gruppo mercantile, borghese, in ascesa. Il nuovo ceto emergente abbandonò quindi le vecchie virtù cavalleresche e aristocratiche sostituendole con quelle legate al guadagno e al denaro che, sovente, divenne un valore assoluto. Questo è quanto Dante ci racconta nella *Commedia*<sup>4</sup>, a partire da una realtà storica incontrovertibile, ma avvertita nella sua prospettiva più negativa secondo la quale la brama di ricchezza, uno dei pericoli maggiori per la società del suo tempo, avrebbe stravolto l'insieme dei valori sociali e umani. Questa convinzione, che costituisce uno dei fondamenti del mondo dantesco e, di conseguenza, della sua espressione letteraria, impregna inevitabilmente il poema<sup>5</sup>.

La topografia dell'oltretomba proposta nella *Commedia* segue, nel suo ordinamento, il magistero teologico del XIV secolo, ma nello stesso tempo rende visibile la concezione etica e politica del suo autore, che viene ad essere avvalorata dal posto che il peccato di avarizia<sup>6</sup> occupa nella compagine oltremondana. Se già Aristotele parlava dei vizi come di « abiti operativi » del male<sup>7</sup>, è San Tommaso che ne delinea i caratteri cristiani mettendo al primo posto la superbia<sup>8</sup>. Dante rispetta l'ordinamento tomistico dei peccati nella sua struttura dell'Aldilà e in particolare nel Purgatorio, dove la disposizione delle anime penitenti segue lo schema dei vizi capitali dal più pernicioso, la superbia, che occupa la cornice più vicina all'Inferno, fino alla lussuria, di cui si sono macchiati i penitenti più vicini al Paradiso Terrestre. È interessante notare come lo schema e la progressione della gravità del peccato siano rispettati, in generale, anche nell'organizzazione dell'alto Inferno, pur mancando all'elenco i due peccati più gravi, invidia e superbia. Quest'ultima, in verità, occupa un posto rilevante fin dall'inizio perché, come si sa, essa è simboleggiata dal leone che il poeta incontra nella

<sup>3</sup> *Pd XVI*, 49-72.

<sup>4</sup> In particolare vd. *Pd XV*, 97-135.

<sup>5</sup> Su questo periodo della storia di Firenze, in una prospettiva dantesca, risulta utile leggere il sempre attuale, Marina MARIETTI, *Dante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 ("Que sais-je?"), soprattutto p. 5-19.

<sup>6</sup> Questo termine nel Medioevo è sinonimo di cupidigia e indica il desiderio smodato di possedere ricchezze materiali. Cf. Carla CASAGRANDE, Silvana VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2005, p. 153-191.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, i.

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae, De malo*, 8,1.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

selva oscura, insieme alla lonza e alla lupa rappresentanti lussuria e avarizia. Anche le tre fiere, tuttavia, rispondono a una disposizione 'per gravità' e quella che toglie ogni speranza a Dante, impedendogli l'ascensione al « diletto monte », quella cioè che gli fa « tremar le vene e i polsi », è sicuramente la lupa. La cupidigia che essa incarna rappresenta agli occhi del poeta il male assoluto da cui la società della sua epoca è afflitta, un male che distrugge tutti i legami sociali e cristiani tra gli uomini, annullando così i principi di solidarietà e di rispetto<sup>9</sup>. La *Commedia* è disseminata di condanne dell'avidità di denaro e non è un caso che Dante-autore decida di esordire proprio sulla descrizione di questo vizio, proponendo così una chiave di lettura nodale del poema. Mettendo inoltre l'accento sulla bramosia di ricchezze o di potere, il poeta si discosta dall'insegnamento teologico tomistico e in generale ecclesiastico – che, come si è detto, poneva la superbia in cima ai peccati capitali –, per stabilire un proprio paradigma di valori e di travimenti. La cupidigia, da cui derivano tutti gli altri vizi, tocca imperatori<sup>10</sup>, sovrani<sup>11</sup> e città – prima fra tutte Firenze –, ma soprattutto ecclesiastici e pontefici. La riprovazione del poeta è inesorabile e attraversa l'intera *Commedia* sin dal IV cerchio dell'*Inferno*, dove tra gli avari Dante-pellegrino distingue un certo numero di religiosi, riconoscibili dalla chierica, e soprattutto papi e cardinali<sup>12</sup>, i cui nomi sono lasciati volutamente nel silenzio infernale. L'allusione a Bonifacio VIII nel canto di Ciacco (*If VI*) rimane anch'essa vaga, come intenzionalmente approssimativa è l'identificazione dei chierici avari. A dispetto, o forse proprio a causa, dell'indeterminatezza di queste anime, che dà al lettore

---

<sup>9</sup> Una delle cause della cupidigia imperante per Dante è da ritrovarsi nell'assenza di un potere laico, politico, forte che moderi le brame dei signori e occupando lo spazio che gli appartiene non faccia sconfinare quello della Chiesa riservato alla sfera spirituale. La mancanza di questo potere è causa anche della bramosia di potere degli ecclesiastici che non trovano nessun ostacolo sul loro cammino.

<sup>10</sup> *Pg VI*, 97-105 : « O Alberto tedesco ch'abbandoni / costei ch'è fatta indomita e selvaggia, / e dovresti inforcar li suoi arcioni, / giusto giudizio da le stelle caggia / sovra 'l tuo sangue, e sia novo e aperto, / tal che 'l tuo successor temenza n'aggia ! / Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto, / per cupidigia di costà distretti, / che 'l giardin de lo 'mperio sia deserto ». Il duro rimprovero contenuto nella famosa apostrofe pronunciata da Dante, è rivolto ad Alberto d'Asburgo (1298-1308) che per avidità preferì abbandonare Roma e restare in Germania a curare i propri interessi.

<sup>11</sup> Vd. *Pg XX*, 61-97 in cui Ugo Capeto proferisce una delle più severe condanne contro l'avidità dei suoi discendenti e in particolare contro Carlo II d'Angiò.

<sup>12</sup> *If VII*, 36-60.

## S. FERRARA

l'impressione di una massa numerosa e compatta, la polemica dantesca prende corpo come esplicita condanna della gente di Chiesa a cui viene associata inesorabilmente la riprovazione della corruzione dell'istituzione. L'assunto è ripreso nella violenta invettiva contro i papi simoniaci del canto XIX dell'*Inferno*, in cui la simonia è data come una conseguenza dell'avidità di ricchezza e di potere che ha spinto numerosi pontefici ad allontanarsi dal loro ruolo di guida spirituale per fare « Dio d'oro e d'argento »<sup>13</sup>. Il *Purgatorio* non è meno intriso di polemica religiosa e se Dante si sofferma di nuovo tra gli avari dove riconosce il pontefice Adriano V (*Pg* XIX), la cui ammissione del proprio peccato e il conseguente pentimento ispirano probabilmente la feroce invettiva contro la lupa del canto successivo<sup>14</sup>, è sicuramente nel sontuoso quadro della processione edenica che la voce sferzante di Dante accresce la propria veemenza<sup>15</sup>. Questa raggiunge, tuttavia, il suo apice nel canto XXVII del *Paradiso*, in cui i toni aspri e più che pungenti di San Pietro prendono tutto il loro spessore proprio per il contrasto con il luogo in cui sono pronunciati ; nello stesso tempo è proprio la figura del primo vicario di Cristo, del primo pontefice, che consente di dare autorevolezza all'invettiva contro i suoi successori<sup>16</sup>. Le accuse si ripetono e, basandosi sull'immagine evangelica del gregge e del pastore<sup>17</sup>, ruotano sempre intorno alla sete di denaro e di

<sup>13</sup> *If* XIX, 112 e per tutto il passo cf. v. 90-117.

<sup>14</sup> *Pg* XX, 10-12 : « Maladetta sie tu, antica lupa, / che più che tutte l'altre bestie hai preda / per la tua fame senza fine cupa ! ».

<sup>15</sup> *Pg* XXXII, 109-160. Ricordiamo che il carro rappresenta la storia della Chiesa e su di esso si trovano una meretrice, simbolo della curia corrotta ai tempi del poeta, flagellata da un gigante dietro cui si cela il re di Francia, Filippo il Bello, colpevole, agli occhi del poeta, di aver assoggettato la Chiesa.

<sup>16</sup> *Pd* XXVII, 22-27 : «“Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio, / il luogo mio, il luogo mio, che vaca / ne la presenza del Figliuol di Dio, / fatt'ha del cimitero mio cloaca / del sangue e de la puzza ; onde 'l perverso / che cadde di qua sù, là giù si placa”» ; o ancora, v. 40-57 : «“Non fu la sposa di Cristo allevata / del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto, / per essere ad acquisto d'oro usata ; / ma per acquisto d'esto viver lieto / e Sisto e Pio e Calisto e Urbano / sparser lo sangue dopo molto fleto. / Non fu nostra intenzion ch'a destra mano / d'i nostri successor parte sedesse, / parte da l'altra del popol cristiano ; / né che le chiavi che mi fuor concesse, / divenisser signaculo in vessillo / che contra battezzati combattesse ; / né ch'io fossi figura di sigillo / ai privilegi venduti e mendaci, / ond'io sovente arrosso e disfavillo. / In vesta di pastor lupi rapaci / si veggion di qua sù per tutti i paschi : / o difesa di Dio, perché pur giaci ? ”».

<sup>17</sup> *Mt.* VII, 15. Ricordiamo che già in *If* XIX, 83, il pontefice Clemente V era stato qualificato di « pastore senza legge ».

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

potere che falsa perfino l'elezione pontificale<sup>18</sup> e che trasforma gli emblemi papali, simbolo di beatitudine paradisiaca, in insegne di guerra che infrangono l'unità del popolo cristiano. Nell'ambito di questa condanna, Dante recupera anche l'immagine elaborata all'inizio del poema della lupa-cupidigia che gli permette – come in *Inferno I*, tramite l'evocazione della figura salvifica quanto mai imprecisata del *Veltro*<sup>19</sup>, o in *Purgatorio XXXIII*, con la figura del DXV<sup>20</sup> – di riattivare l'attesa fiduciosa e mai sopita del compimento della giustizia divina (v. 57)<sup>21</sup>. Il messaggio è semplice : se alla fine del XII secolo, per venire in soccorso della Chiesa scossa dalle eresie, la provvidenza fece sorgere i « due principi »<sup>22</sup> Francesco e Domenico per guidarla<sup>23</sup>, l'Uomo, pur nei tempi critici che vive, deve sempre confidare nella volontà e nella giustizia divina.

### Gli ordini mendicanti

Fino al XII secolo la struttura ecclesiastica si organizzava principalmente intorno alla curia papale e ai monasteri, luoghi di cultura e di preghiera, oasi di pace nell'alto medioevo e custodi della cultura antica durante le invasioni barbariche ; in quel mondo la figura religiosa più comune era quella del monaco chiuso nel proprio cenobio, dedito alla preghiera e al lavoro. La lotta tra l'Impero e il Papato, iniziata nell'XI secolo e culminata nella lotta per le investiture nel secolo successivo, porta con sé un rivolgimento dei valori spirituali e la Chiesa si secolarizza sempre più, aspirando a un potere temporale uguale o superiore a quello

<sup>18</sup> Il riferimento è al tanto esecrato Bonifacio VIII già condannato *ante temporem* nella bolgia dei simoniaci (cf. *If XIX*, 52-57).

<sup>19</sup> Cf. *If I*, 101-102 : «“1 veltro / verrà, che la farà morir con doglia”».

<sup>20</sup> *Pg XXXIII*, 43-45 : «“un cinquecento diece e cinque, / messo di Dio, anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque”».

<sup>21</sup> La stessa attesa verrà espressa qualche verso dopo da Folchetto nel canto IX del *Paradiso* : «“Ma Vaticano e l'altre parti elette / di Roma che son state cimitero / a la milizia che Pietro seguette, / tosto libere fien de l'adultero”» (v. 139-142) e da Beatrice a conclusione dell'apostrofe che, anch'essa, rivolge contro la cupidigia umana, vd. *Pd XXVII*, 121-148, e soprattutto v. 142-148 : «“Ma prima che gennaio tutto si sverni / per la centesma ch'è là giù negletta, / raggeran sì questi cerchi superni, / che la fortuna che tanto s'aspetta, / le poppe volgerà u' son le prore, / sì che la classe correrà diretta ; / e vero frutto verrà dopo 'l fiore”».

<sup>22</sup> *Pd XI*, 35.

<sup>23</sup> *Pd XI*, 28-36 ; *XII*, 37-45.

dell'Impero. Le conseguenze di questa secolarizzazione, e dei legami sempre più forti con il mondo finanziario e economico, si materializzano nel sorgere di una serie di movimenti che, opponendosi a un investimento terreno della Chiesa, auspicavano un ritorno all'antica spiritualità e povertà biasimando l'eccessivo lusso e la spropositata ricchezza che allontanavano gli ecclesiastici dall'originario messaggio evangelico. Si sviluppano così i primi gruppi eretici tra cui i più rilevanti furono quelli dei Catari e dei Valdesi<sup>24</sup>. Accanto a queste espressioni eterodosse nascono dei movimenti che, all'interno stesso dell'organizzazione ecclesiastica, cercano di promuovere quel rinnovamento spirituale auspicato dalla comunità dei fedeli. Nel XII secolo, i più rilevanti tra essi sono sicuramente il movimento domenicano<sup>25</sup> e quello francescano<sup>26</sup>; grazie a questi, la figura del frate assume una posizione sempre più notevole nell'ambito della società comunale basso-medievale<sup>27</sup>, per la sua presenza costante tra le classi più

---

<sup>24</sup> Domenico DANTE, *Il tempo interrotto. Breve storia dei catari in Occidente*, Bari, Palomar, 2009 ; Pierre DE MEUSE, *Histoire des hérésies : des origines du christianisme à la Réforme*, Escalquens, Trajectoire, 2010.

<sup>25</sup> Domenico di Guzman (1170-1221) ottenne dapprima l'approvazione pontificale della propria comunità nel 1216, e l'anno successivo lo stesso pontefice Onorio III riconobbe ufficialmente il nuovo ordine (*Ordo fratrum predicatorum*) basato sulla regola agostiniana. Missione principale dei Domenicani fu la predicazione e, all'inizio della loro missione, la lotta contro l'eresia catara. Per potersi opporre agli eterodossi catari, grandi conoscitori delle sacre scritture e praticanti una povertà evangelica, i domenicani si resero rapidamente conto della necessità di dovere proporre anch'essi una povertà esemplare così come di entrare in possesso di strumenti intellettuali e teologici per replicare dialetticamente agli argomenti sviluppati dagli eretici ; i conventi domenicani divennero quindi rapidamente centri di cultura e i frati predicatori acquistarono fama di grandi teologi. Cf. Daniele PENONE, *I domenicani nei secoli : panorama storico dell'Ordine dei frati predicatori*, Bologna, ESD, 1998.

<sup>26</sup> L'*Ordo fratrum minorum* sarà ufficialmente riconosciuto, grazie all'approvazione della *Regula*, nel 1223 da papa Onorio III, anche se il movimento aveva cominciato a diffondersi e aveva raccolto seguaci sin dai primi anni del '200 ad opera di Francesco d'Assisi (1182-1226). Elementi cardine del nuovo ordine furono la povertà predicata e praticata (*usus pauper*), non contro la Chiesa, come facevano i catari, ma nel suo solco, l'umiltà con l'aiuto ai più poveri, la carità e l'obbedienza. Furono questi attributi che forgiarono per Francesco l'immagine di *imitator Christi*. Grado Giovanni MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei Frati Minori e del Francescanismo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane ER, 2003 ; Giovanni MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

<sup>27</sup> *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (1220-1350)*. Actes de la table ronde de l'École Française de Rome, 27-28 avril 1977, sous la direction d'André VAUCHEZ, Roma, École Française de Rome, 1977.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

povere, ma soprattutto per l'esempio di povertà offerto all'interno della nuova realtà cittadina. Infatti, se l'organizzazione comunale aveva generato la nascita della nuova borghesia, il popolo grasso, a scapito della vecchia classe feudale, nello stesso tempo essa aveva aumentato la disuguaglianza sociale, basata sulla ricchezza e non più sull'origine familiare, e provocato una crisi nell'assetto della società. Gli ordini mendicanti si fanno interpreti dello scontento della popolazione esattamente come i movimenti eretici, ma, a differenza di questi, essi restano nell'ambito della Chiesa e attirano sempre più seguaci grazie anche all'opera di predicazione. La loro popolarità, tuttavia, fu dovuta soprattutto a quegli ideali di solidarietà, fratellanza e carità che l'avidità di ricchezze sembrava avere cancellato e che essi invece ripropongono. Occupando quindi lo spazio comunale grazie alla loro opera di soccorso o di insegnamento e di predicazione, gli ordini mendicanti non potevano restare fuori dall'esperienza fiorentina di Dante che comincia a frequentare e a seguire il loro insegnamento dopo il travimento seguito alla morte di Beatrice, come i lettori moderni possono leggere in un celebre passo del *Convivio*<sup>28</sup>.

Il contatto con gli insegnamenti francescani e domenicani e con gli ideali umani e spirituali che i due fondatori incarnavano, grazie all'esempio della loro stessa vita, fa maturare nel poeta l'idea di farne poeticamente le personalità salienti di quella polemica religiosa e politica che costituisce uno degli assi portanti del poema, collocandoli tra i sapienti nel cielo del Sole.

### Nel cielo del Sole

Il passaggio dal cielo di Venere al cielo del Sole, che Dante-personaggio compie senza accorgersene, viene reso narrativamente con uno stacco stilistico rispetto al canto e al cielo precedente, esempio di armonica cesura diegetica che accompagna lo spostamento da una zona all'altra dell'oltretomba; le rare volte in cui viene attuata, una cesura di questo tipo è sempre indizio di una qualche valenza significativa. Tuttavia, questa considerazione non deve far trascurare altri aspetti, che rendono questo effetto di stacco più ambiguo di quanto possa apparire. Se è vero, infatti, che

---

<sup>28</sup> *Conv.* II, XII, 1-7 : « cominciasti ad andare là dov'ella [la filosofia] si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti ». Dante ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995 (Edizione nazionale delle opere di Dante, 3).

S. FERRARA

vi è ‘rottura’ narrativa, perché due cieli diversi (Venere e Sole<sup>29</sup>) occupano due canti distinti (IX e X) e l’ascensione al cielo del Sole coincide perfettamente con l’inizio del canto X, la frattura maggiore sembra agire a livello stilistico. A prima vista, la violenta invettiva di Folchetto che conclude il canto IX – e che inoltre prolunga e suggella le parole caustiche e profetiche di Carlo Martello e di Cunizza – contrasta sensibilmente con l’esordio del canto X, riservato alla mirabile opera della creazione e all’evocazione, in apertura di canto (v. 1-6), della Trinità, simbolo di perfezione. È proprio l’esordio trinitario che consente al lettore di percepire immediatamente l’alterazione tonale, specchio del cambiamento spaziale ma anche beatifico: il passaggio al cielo del Sole segna infatti la separazione tra i cieli inferiori, dove le anime vengono ancora influenzate dalle virtù umane che le avevano caratterizzate sulla terra<sup>30</sup>, e i cieli superiori, ormai completamente disgiunti da ogni influsso terrestre. Ma, soprattutto, il nuovo canto appare come un prologo che, introducendo la seconda parte della cantica, annuncia una nuova percezione trascendente<sup>31</sup>. Prova ne è l’appello al lettore, spazio che la retorica antica consacrava generalmente alla figura autoriale o narratoriale e che segnava un momento di tensione particolare. Il narratore, dopo avere sperimentato come pellegrino la nuova dimensione spirituale e paradisiaca che si inaugura col cielo del Sole, incita il lettore ad elevare il proprio sguardo verso le «alte rote» (*Pd X, 7*)<sup>32</sup> e ad ascoltare la lezione delle concordanze dei segni, delle strutture, invitandolo a un nuovo convivio di saggezza, non più strutturato intorno alla conoscenza filosofica e intellettuale, ma focalizzato sull’elevazione della grazia e dell’amore divino. In questa prospettiva, la prima terzina svela esattamente la linea guida dominante di questa seconda parte del *Paradiso* e particolarmente dei canti del Sole, grazie a un filo conduttore che unisce il “sotto-prologo” del canto X ai canti XIII e XIV, in cui viene celebrata ancora una volta la Trinità (*Pd XIV, 28-33*).

<sup>29</sup> Il cielo di Venere occupa i canti VIII e IX, mentre il cielo del Sole i canti X al v. 78 del XIV.

<sup>30</sup> I cieli inferiori ricevono ancora il cono d’ombra che la terra proietta.

<sup>31</sup> Il gioco dei prologhi nella *Commedia* permette di individuare una delle partizioni della cantica celeste; così dopo il prologo iniziale (canti I e II), una prima scansione si opera a livello del canto X e una seconda al canto XXII, in modo che la cantica si trova ad essere ‘divisa’ in tre parti e articolata da due sotto-prologhi.

<sup>32</sup> Luigi SCORRANO, *Tra il “banco” e “l’alte rote”. Letture e note dantesche*, Ravenna, Longo, 1996, p. 83-102.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

Il tono, pur nella variata segmentazione del canto, è di solenne maestosità e religiosità ; la virtù ordinatrice di Dio creatore si impone nella prima parte del canto, il quale è una vera celebrazione dell'ordine divino, rappresentato dalla perfezione delle figure che le anime compongono nei cieli successivi – i cerchi, la croce, l'aquila, la scala<sup>33</sup> – e dalla diffusa luminosità, linguaggio figurato distintivo del Paradiso. Ma, nella teologia dantesca, ordine divino significa felicità e questa corrisponde semplicemente all'adeguarsi dell'uomo alla volontà di Dio, amore puro, come il poeta aveva già dichiarato nel canto V<sup>34</sup>. Ancora una rottura, quindi, rispetto al canto precedente in cui le veementi parole di Folchetto testimoniavano del disordine terrestre, insistendo in particolare sull'avidità di denaro del pontefice e dei cardinali, ancora una volta sottolineata dalla metafora trasposta del pastore e del lupo<sup>35</sup>. Tanto più che, posto nel cielo di Venere tra gli spiriti amanti, ma trascurando di narrare la propria vita di spirito amante<sup>36</sup>, Folco di Marsiglia si ripropone qui nelle sue vesti di vescovo di Tolosa, difensore della fede contro gli eretici Albigesesi, ma con la stessa foga avuta in vita avversa ora, da spirito beato, gli empì ministri della Chiesa.

Eppure, come si diceva, il concetto di rottura è ambiguo, anzi controverso, poiché, in realtà, a livello contenutistico la rottura non esiste, al contrario. Se è vero che la discrepanza tra la fine del canto IX e l'inizio del X è flagrante, è proprio questa che, con la parentesi solenne del canto X, crea il raccordo nozionale con il 'disordine' degli ordini mendicanti dei canti XI e XII. In quest'ottica, il primo canto del cielo del Sole serve a Dante per fissare meglio i criteri ordinatori di Dio facendo così maggiormente risaltare la confusione umana. Appare chiaro che il progetto

---

<sup>33</sup> Rispettivamente *Pd XI-XIV* (fino al v. 78 quando Dante e Beatrice salgono al cielo di Marte dove incontrano gli spiriti militanti che formano una croce), *XIV*, 91-XVIII, 51 (cielo di Giove con gli spiriti giusti che compongono la figura dell'aquila) ; *XVIII*, 70-XX ; *XXI-XXII*, 99 (cielo di Saturno dove gli spiriti contemplanti appaiono sotto forma di una scala).

<sup>34</sup> *Pd V*, 19-33. Nel cielo della luna, Beatrice risponde a un dubbio che Dante aveva espresso precedentemente (*Pd IV*, 136-138) riguardante l'adempimento dei voti. La risposta che la donna dà permette a Dante di intendere pienamente come il libero arbitrio dell'uomo è perfetto quando si adegua al volere del suo Creatore.

<sup>35</sup> *Pd IX*, 127-132 : « La tua città, che di colui è pianta / che pria volse le spalle al suo fattore / e di cui è la 'nvidia tanto pianta, / produce e spande il maladetto fiore / c'ha disviate le pecore e li agni, / però che fatto ha lupo del pastore ».

<sup>36</sup> Tre terzine vi sono consacrate, vd. *Pd IX*, 94-102.

## S. FERRARA

dantesco era di fare dei canti del Sole, almeno dei primi tre<sup>37</sup>, un prolungamento nozionale dei canti di Venere, nei quali era sviluppata, grazie a Carlo Martello e a Cunizza, la riprovazione del potere laico ; ed è proprio Folchetto che, pur appartenendo al cielo di Venere, assicura, tematicamente, l'ampliamento della disapprovazione all'ambito ecclesiastico, essendo lui stesso un ecclesiastico, spostandola, narrativamente, nel cielo del Sole. Il vescovo di Tolosa risulterebbe così servire da tramite tra i due *volets*, quello laico-politico e quello ecclesiastico, e tra i due cieli.

Salito nel cielo del Sole Dante viene circondato, con Beatrice, da una corona ruotante formata da dodici spiriti, che il lettore saprà poi essere degli spiriti sapienti, uno dei quali, leggendo nella mente del pellegrino il suo desiderio, comincia a parlare definendosi con una perifrasi che darà l'avvio al biasimo dei due ordini : « Io fui de li agni de la santa greggia / che Domenico mena per cammino / u' ben s'impingua se non si vaneggia »<sup>38</sup>. Si tratta di Tommaso d'Aquino il quale si riconosce e si qualifica in quanto appartenente all'ordine di San Domenico. L'ultimo verso citato, intenzionalmente enigmatico, suscita in Dante dei dubbi che gli saranno chiariti nel canto XI dando origine all'elogio di Francesco d'Assisi, e più generalmente alla sotto-isotopia<sup>39</sup> della corruzione ecclesiastica negli ordini mendicanti, che sarà portata avanti nel canto successivo, il XII, in cui una nuova corona concentrica alla prima si formerà intorno ai due personaggi, dalla quale si innalzerà la voce di Bonaventura di Bagnoregio, francescano, che, a sua volta, loderà il fondatore dell'ordine domenicano.

---

<sup>37</sup> Al cielo del Sole sono consacrati quasi cinque canti, cf. n. 29.

<sup>38</sup> *Pd X*, 94-96.

<sup>39</sup> Il termine di « isotopia » è stato coniato da A.J. Greimas negli anni '60 per indicare la ridondanza di elementi semiologici in un testo che permettono di strutturarli (A.J. GREIMAS, *Semantique structurale : recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966 (nuova ed. Paris, Presses Universitaires de France, 2002). Noi usiamo il concetto in senso "nozionale" volendo indicare un tema ricorrente nell'opera che la impregna profondamente. Con sotto-isotopie, i sotto-temi dell'assunto principale. Nel nostro caso specifico l'isotopia sarebbe la polemica politico-religiosa nella forma della cupidigia e la sotto-isotopia la cupidigia ecclesiastica.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

### L'unanimità dei due santi

Due percorsi di vita e di esperienza diversi, quelli di Francesco e di Domenico<sup>40</sup>, i « due campioni »<sup>41</sup>, che tuttavia non devono trarre in inganno il lettore perché, pur nella loro disparità, mirano a uno stesso fine, il rinnovamento della Chiesa. Ed proprio questa missione che, al di là delle dissomiglianze e delle contraddizioni, unisce i due personaggi in un'indissolubilità che non può essere discorde.

L'affermazione decisa di questa prospettiva ecclesiastica globale si risolve, narrativamente, nella simmetria organizzativa dei due canti che seguono uno schema identico<sup>42</sup>, così come identiche sono le parti che compongono l'apologia dei due santi<sup>43</sup>. È sempre ricordata, nella lettura di questi canti, la compagine enunciativa chiasmica secondo cui un domenicano, fra'<sup>44</sup> Tommaso d'Aquino, pronuncia il panegirico di Francesco e un francescano quello di Domenico; ma è anche d'uopo ricordare il dispositivo simmetrico che fa sì che entrambi i santi lodino, seppure più brevemente, il fondatore del proprio ordine e ne biasimino le deviazioni<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Vd. *sub vocibus* «Francesco» a cura di Stanislao DA CAMPAGNOLA, in *Enciclopedia Dantesca*, sotto la direzione di Umberto Bosco, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 6 vol., 1970-1978, III, 1971, p. 17-23; e «Domenico», a cura di Gian Roberto SAROLLI, in *Enciclopedia Dantesca*, II, 1970, p. 546-551.

<sup>41</sup> *Pd XII*, 44.

<sup>42</sup> *Pd XI*, v. 43-117, Tommaso loda Francesco d'Assisi; v. 118-123, elogio di Domenico; v. 124-139, invettiva del domenicano contro i frati degeneri del proprio ordine. *Pd XII*, v. 46-105, Bonaventura fa l'elogio di Domenico, v. 106-111, esaltazione di Francesco fondatore del proprio ordine, v. 112-126, deplorazione dei francescani degeneri.

<sup>43</sup> Attestazione del medesimo intento, poi biografia che si suddivide nell'evocazione del luogo di nascita, evidenziazione delle virtù specifiche, assicurazione dell'obbedienza all'autorità ecclesiastica, evocazione delle opere principali.

<sup>44</sup> *Pd XII*, 144, Tommaso d'Aquino fu santificato nel 1323, due anni dopo la morte di Dante. Neanche Bonaventura era stato canonizzato all'epoca del poeta, lo sarà solo nel 1482.

<sup>45</sup> Su questo concetto di « inversione », appare illuminante l'ultimo contributo ai canti del Sole e, in particolare, a quelli dei due santi, di Marina MARIETTI (*L'umana famiglia. Studi sul Paradiso*, Roma, Aracne, 2011, V. *Nel cielo del Sole. «Paradiso» X-XIV*, p. 93-112). La studiosa si sofferma, in particolare, sull'analisi delle complesse strutture chiasmiche (lessicali, retoriche, sintattiche, narrative) che organizzano i canti, soprattutto nelle pagine 95-100.

## S. FERRARA

I commentatori danteschi notano che, nella lode chiasica, Dante applica una pratica storica seguita dai due ordini che, nelle rispettive feste dei due fondatori<sup>46</sup>, incaricavano un francescano del panegirico di Domenico e un domenicano di quello di Francesco; ma non è inimmaginabile che l'intento del poeta fosse anche quello di conciliare, in ambito paradisiaco, due ordini che, nella realtà, erano spesso in opposizione. Più generalmente, si può anche immaginare che, seguendo il principio di concordia sul quale si fonda tutta la costruzione del Paradiso – e del cielo del Sole in particolare, che nel progetto dantesco si configura come un Paradiso a scala ridotta –, Dante intendesse proporre al lettore una visione della realtà osservata dal punto di vista divino, spesso divergente da quello umano<sup>47</sup>. Quest'impressione è valida per i due ordini, ma anche per il risalto particolare dato da Tommaso, nell'enumerazione degli spiriti della prima corona, a Sigieri di Brabante, di cui nella vita fu acerrimo avversario<sup>48</sup>; o, parallelamente, per la menzione, da parte di Bonaventura, del « “calavrese abate Gioacchino” », contraddistinto dallo « “spirito profetico” » che egli aveva tanto osteggiato in vita<sup>49</sup>.

La costruzione di questi episodi, assai articolata, riassume la chiara volontà di trasmettere al lettore un modello di accordo e l'esempio di un'alterità che trova affiatamento e rispetto reciproco nell'obiettivo unico; esempio tutt'altro che teorico o poetico, tanto più se lo si legge nel disegno generale della *Commedia* proposta come “opera di verità”<sup>50</sup>. Per merito di

---

<sup>46</sup> 4 ottobre per Francesco e 7 agosto per Domenico. Cf. Vittorio SERMONTI, *Il “Paradiso” di Dante*, Milano, Rizzoli, 1993, p.180.

<sup>47</sup> Basti ricordare, proprio in questi canti, il monito che Tommaso rivolge a Dante invitandolo ad essere guardingo nel giudicare, soprattutto, l'opera divina, *Pd XIII*, 112-142. Sul concetto di riproposizione in chiave sapienziale, nel cielo del Sole, del progetto di armonia e di adattamento al volere divino proprio dell'intero Paradiso, vd. Teodolinda BAROLINI, *La «Commedia» senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2003 (1<sup>a</sup> ed. americana 1992), 9. *Agiografia dantesca: la meditazione dantesca narrativa nel cielo del Sole*, p. 269-299.

<sup>48</sup> *Pd X*, 133-138: «“Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo, / è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo : / essa è la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / sillogizzò invidiosi veri”». I due teologi scambiarono una coppia di libelli, il *De unitate intellectus* di Tommaso a cui Sigieri rispose con il *De anima*.

<sup>49</sup> *Pd XII*, 140-141.

<sup>50</sup> Sostiene questa nozione di veridicità della *Commedia* volutamente e ripetutamente offerta al lettore non come opera di finzione, la forte carica “profetica” o, diremo meglio, di tramite di cui Dante è investito da Cacciaguیدا (*Pd XVII*, 127-132), ma già prima di lui da Beatrice in *Pg XXXII*, 103-105 e in *Pg XXXIII*, 52-57. Sulla questione della storia o della

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

questa disposizione enunciativa, Dante-autore riesce a combinare messaggio e destinatario per un'unificazione di propositi che vuole consegnare l'immagine di una Chiesa pura e trascendente capace di vivere in armonia e condivisione. L'insistenza su questa alterità/concordia è resa, nell'assetto costitutivo dell'invenzione paradisiaca, grazie all'ingegnosità delle due corone di dodici anime che ruotano cantando e accordandosi perfettamente nel ritmo della danza e nelle note del canto. Ammettendo la propria difficoltà a rappresentare lo spettacolo di luci che gli si presenta nel cielo del Sole – già nel canto X risultavano inefficaci gli strumenti dell'artista, l'ingegno, l'arte e la pratica<sup>51</sup> –, allorché, nel canto XII, una seconda corona si forma intorno alla prima, per descrivere il fenomeno, Dante ricorre alla maestra per antonomasia dell'artista, la natura. Le due corone formatesi sotto gli occhi del pellegrino vengono trasfigurate dapprima nell'immagine del doppio arcobaleno in perfetta sintonia e vengono poi legate dall'autore al valore simbolico che l'iride assume nel racconto biblico, in quanto messaggio di pace e del patto concluso da Dio e gli uomini dopo il diluvio<sup>52</sup>. Come gli arcobaleni, anche le corone sono regolate dalla perfetta sincronia divina, così come Francesco e Domenico partecipano della stessa consonanza, in una spirituale *coincidentia oppositorum*. Le immagini naturali trasposte nel sacro assumono un significato nuovo che, se da una parte vuole affermare l'ineffabile poetico della divinità, dall'altro rivela proprio il fermo intento critico di “dire” la giusta condotta degli ecclesiastici e le regole che la Chiesa dovrebbe seguire.

Questa, probabilmente, è anche la ragion d'essere delle due allocuzioni di chiara polemica religiosa, che potrebbero non spiegarsi altrimenti nel cielo della sapienza. Domenicani e Francescani erano tra gli elementi più dinamici e operosi nelle università medievali, luogo di conoscenza per eccellenza. Ma come per il cielo di Venere, il cui amore salva perché trasformatosi da amore terreno in *caritas* cristiana, così la sapienza umana a nulla varrebbe se non fosse indirizzata verso l'unico fine che è Dio. In quest'ottica la parola delle due anime assume una pregnanza ancora maggiore perché è parola di dottrina, di comprensione e di saggezza attraverso la quale Dante-autore conferisce all'emozionalità dell'isotopia invettivale, che percorre il poema intero, la razionalità del discorso logico.

---

*fabula* nella *Commedia*, cf. T. BAROLINI, *La «Commedia» senza Dio*, op. cit., I. *Dante e la creazione di una realtà virtuale: realismo, ricezione e le risorse della narrativa*, p. 3-20.

<sup>51</sup> *Pd X*, 43-48.

<sup>52</sup> *Genesi*, 9, 8.

S. FERRARA

## « U' ben s'impingua se non si vaneggia »

I canti XI e XII, come si è visto, sono speculari e antitetici. Il panegirico del santo di Assisi e di Domenico sono stati oggetto di numerosi studi ai quali si rinvia per la loro analisi<sup>53</sup>; qui ci si limiterà a riprendere i tratti peculiari distintivi dei loro profili. Il primo viene caratterizzato dall'umiltà (*Pd* XI, 111) e dalla 'magnanimità'<sup>54</sup> – che permisero al frate di recarsi con dignità davanti a pontefici (v. 91-93 e 97-99) e davanti al Sultano (v. 100-102) –, ma soprattutto dall'intenzione di accettare come regola di vita la povertà evangelica, simboleggiata dall'immagine delle mistiche nozze<sup>55</sup>. La povertà organizza, nel ritratto dantesco, l'intero

---

<sup>53</sup> Erich AUERBACH, *San Francesco d'Assisi nella "Commedia"*, in IDEM, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 221-235; Bruno NARDI, *Il canto di Francesco*, in « L'Alighieri. Rassegna dantesca », 5/2, 1964, p. 9-20; Niccolò MINEO, *La "vita" di San Francesco nella "festa di Paradiso"*, in *Lectura Dantis Metelliana. I primi undici canti del "Paradiso"*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 223-230. Sulle vicissitudini del francescanesimo dopo la morte del fondatore osservate dal punto di vista dantesco nei canti XI e XII del *Paradiso*, vd. Giuliana ANGIOLILLO, *Canto XII. San Domenico*, in EADEM, *La nuova frontiera della tanatologia. Le biografie della "Commedia"*, Firenze, L.S.Olschki, 1996, vol. 3 *Paradiso*; p. 129-147; Lucia BATTAGLIA RICCI, *Scrittura e riscrittura: Dante e Boccaccio "agiografi"*, in *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, Napoli, 22-25 ottobre 1997, Roma, Viella, 1998, p. 147-175; Lodovico CARDELLINO, *Le due ruote nel cielo dei sapienti: Francesco "alter Christus" e Domenico "alter Baptista"*, in IDEM, *Dante e la Bibbia*, Bornato in Franciacorta, Sardini, 2007, p. 65-80; Francesco BAUSI, *"Laus Dominici"*, in IDEM, *Dante fra scienza e sapienza. Esegese del canto XII del Paradiso*, Firenze, L. S. Olschki, 2009, p. 25-74 e M. MARIETTI, *L'umana famiglia, op. cit.*, VI. *Le tribolazioni del francescanesimo*, p. 113-128.

<sup>54</sup> Si intende per magnanimità il giusto mezzo tra la « viltà » e la « superbia », che permette di avere una reale coscienza di sé senza sottovalutarsi e senza esaltarsi. Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 7.

<sup>55</sup> Cf. *Pd* XI, 55-78. Il tema, proprio della letteratura mistica francescana, ebbe un grande successo nelle prime biografie di Francesco (vd. la *Vita secunda* di Tommaso da Celano, e la *Vita Sancti Francisci* di Bonaventura) tanto che ispirò l'anonimo testo *Sacrum commercium beati Francisci cum domina povertate* (cf. Umberto COSMO, *Le mistiche nozze di frate Francesco con Madonna Povertà*, in « Giornale Dantesco », VI, 1898, p. 49-82 e 97-111) e fu ripreso a proprio conto dalla mistica spirituale nella lunga diatriba che divise l'Ordine alla morte del Santo. Vd. *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, a cura di Diego QUAGLIONI, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, XI, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 1994; Roberto LAMBERTINI, *La povertà pensata: Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*,

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

personaggio di Francesco e il suo posto lo si comprende senza sforzo se inserito nella grande isotopia dantesca della polemica politico-religiosa. L'insistenza sulla virtù evangelica della povertà, a cui Dante dedica tre terzine di forte intensità tracciandone la storia da Cristo a San Francesco, vuole opporsi, per antitesi, all'evocazione della cupidigia imperante con cui si apre il canto<sup>56</sup> e marcare così lo scarto tra mondo terreno e mondo celeste, ma soprattutto la mancata adeguazione degli uomini ai precetti divini. In questo senso Tommaso, accentuando i tratti del frate di Assisi che lo accostano a Cristo e al Vangelo, rende visibile la vocazione di Francesco, l'*imitatio Christi*, alla quale tutti gli uomini dovrebbero aspirare<sup>57</sup>.

Come Francesco offre al lettore il modello di povertà e di carità<sup>58</sup>, così Domenico, nelle parole del francescano Bonaventura da Bagnoregio, è « l'amoroso drudo / della fede cristiana, il santo atleta / benigno ai suoi ed a' nemici crudo »<sup>59</sup>, il combattente dell'ortodossia e il nemico di ogni eresia. Ed è proprio la semantica usata da Dante che lascia trasparire il carattere bellico di Domenico. Se Francesco fu sposo della Povertà, Domenico lo fu della fede e se il primo fu « tutto serafico in ardore », il secondo « per sapienza in terra fue / di cherubica luce uno splendore »<sup>60</sup>. Il riferimento alla grande sapienza e alla dottrina di Domenico non deve essere considerato solo in sé, ma piuttosto nell'ottica che impregna questi due canti e, quindi, nella visione più generale del traviamiento ; queste virtù sono infatti citate in relazione al frate spagnolo principalmente per sottolineare, ancora una volta, il carattere disinteressato della sua azione, cioè la determinazione di divenire dottissimo solo per combattere i movimenti eterodossi e non per acquistare

Modena, Mucchi, 2000 ; Raul MANSELLI, *I primi cento anni di storia francescana*, Milano, San Paolo, 2004.

<sup>56</sup> *Pd XI*, 1-12 .

<sup>57</sup> Vd. E. AUERBACH, *San Francesco d'Assisi nella "Commedia"*, in IDEM, *Studi su Dante*, *op. cit.*, p. 227-235.

<sup>58</sup> Ancora una volta si vuole sottolineare la consonanza con il cielo di Venere dove si celebra l'amor/*caritas* ; qui è Francesco che offre, con la sua propria vita, l'esempio di un'esistenza votata ai precetti divini e all'amore verso il prossimo.

<sup>59</sup> *Pd XII*, 55-57.

<sup>60</sup> *Pd XI*, 37-39. Giuseppe LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di San Domenico ("Par. XII, 31-114")*, in « L'Alighieri. Rassegna dantesca », 47, n.s. XXVII, 2006, p. 105-125. In realtà T. Barolini dimostra come il linguaggio usato da Dante per descrivere i due santi e che i critici hanno, giustamente, ma forse un poco semplicemente, catalogato in "amoroso" per Francesco e "bellico" per Domenico, si intreccia e che Dante considera entrambi tanto "campioni" quanto "amorosi", cf. T. BAROLINI, *La «Commedia» senza Dio*, *op. cit.*, 9. *Agiografia dantesca : la meditazione dantesca narrativa nel cielo del Sole*, p. 275-276.

gloria e denaro. L'atteggiamento di Domenico è in completo contrasto con i costumi contemporanei al poeta, e da lui esecrati, che sottoponevano la cultura e il sapere alla vanità e al guadagno o li piegavano a un interesse personale. E ancora una volta ritroviamo il filo conduttore che aveva guidato il lettore sin dal canto IX, nel quale Folchetto esclama indignato : « Per questo [il maladetto fiore] l'Evangelio e i dottor magni / son derelitti, e solo ai Decretali / si studia, sí che pare a' lor vivagni. / A questo intende il papa e' cardinali : / non vanno i lor pensieri a Nazarette, / là dove Gabriello aperse l'ali » (v. 133-138). Lo stesso filo conduttore si ripresenta nell'apostrofe iniziale del canto XI (v. 1-12), « O insensata cura de' mortali, / quanto son difettivi sillogismi / quei che ti fanno in basso batter l'ali ! / Chi dietro a iura e chi ad amforismi / sen giva, e chi seguendo sacerdozio, / e chi regnar per forza o per sofismi, / e chi rubare e chi civil negozio, / chi nel diletto de la carne involto / s'affaticava e chi si dava a l'ozio », dove l'esecrazione per i giuristi, per i medici, per chi mirava al sacerdozio al solo scopo di lucro e per tutti coloro che si affannavano a perseguire obiettivi vani<sup>61</sup>, l'esecrazione, dunque, si combina, per antifrasi, con l'evocazione dell'ascesa al cielo del *viator*. L'esaltazione della vera sapienza compiuta nel canto X sottolinea, nel successivo, il violento contrasto tra la vera missione degli uomini — elevarsi fino a Dio — e il loro inane affannarsi per i beni terreni<sup>62</sup>. D'altronde, l'insistenza su questo concetto si ripercuote anche nell'uso del lessico ; se nell'invettiva il poeta si serve del verbo « affaticarsi » (v. 9) – che ricorda il « già non *m'affatico* come dianzi »<sup>63</sup> del pellegrino che supera la fatica pensando al progredire del proprio viaggio,

---

<sup>61</sup> La maggior parte dei critici cita come fonte possibile dell'*incipit* LUCREZIO, *De Rerum Natura*, II 21 : « O miseris hominum mentes, o pectora coeca », autore tuttavia sconosciuto al poeta fiorentino, e PERSIO, *Satura* I 1 : « O curas hominum ! o quantum est in rebus inane ! ». A noi sembra comunque più appropriato, anche per il tono generale di questi canti, *Ecclesiaste*, I, 14-15 : « Ho veduto tutte le cose che si fanno sotto il sole e ho constatato che tutto è vanità e inutile affanno. Infinito è il numero degli stolti ».

<sup>62</sup> Dante si mantiene coerente, nella ricorrente isotopia nozionale della vanità delle attività terrestri e dell'uso improprio che gli uomini fanno della scienza e della sapienza, con l'epoca del *Convivio* quando scriveva : « Nè si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilitate, sì come sono li legisti, [li] medici e quasi tutti li religiosi, che non per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitate ; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrastarebbero a lo studio » (III, ix, 10). Vd. anche *Pg* XII, 95-96 : « O gente umana, per volar sì nata, / perché a poco vento così cadi ? » e « nati a formar l'angelica farfalla » (*Pg* X, 125).

<sup>63</sup> *Pg* VI, 50.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

anche spirituale, e al proprio approssimarsi a Beatrice –, nel canto XII Bonaventura usa l'affine « affannarsi », applicandolo a coloro che studiano per raggiungere fama e onori : « Non per lo mondo, per cui mo s'*affanna* / di retro ad Ostiense e a Taddeo, / ma per amor de la verace manna / in picciol tempo gran dottor si feo » (v. 82-85).

Il tono polemico, annunciato nel canto X e ripreso in questi versi, evidenzia la continuità nozionale che accomuna i canti del cielo del Sole, ma nello stesso tempo sottolinea il rapporto alla dinamica della salvezza e della dannazione del verbo « affannarsi ». Un rapido percorso lessicologico permetterà d'altronde di notare come questa forma verbale e l'aggettivo corrispondente siano sovente associati alla dimensione salvifica. Il lettore si imbatte nell'aggettivo nella prima e intensa similitudine del poema, quella del naufrago sfuggito al pericolo, a cui il pellegrino, smarrito nella selva oscura, si paragona per avere evitato la morte dell'anima<sup>64</sup>. « Affannate », e dannate, sono anche le anime di Paolo e Francesca a cui il pellegrino desidera parlare in Inferno<sup>65</sup>, e sempre « affannata » è l'anima del *viator*, questa volta, che giunto infine sulla spiaggia purgatoriale, domanda all'amico Casella di cantare per allietare e consolare « l'anima mia, che, con la sua persona / venendo qui, è *affannata* tanto ! »<sup>66</sup>. E se il senso proprio del verbo riporta il lettore alla fatica fisica del viaggio con il peso del corpo, è indubbio che, dopo l'attraversamento della voragine infernale, la stanchezza provata è anche, se non soprattutto, spirituale. Il presupposto dell'appartenenza del verbo al campo semantico e nozionale della salvezza e del suo contrario, la perdizione, è sostenuto dalla parafrasi del *Pater noster* che i superbi recitano nel canto XI del *Purgatorio* – dove peraltro è ripresa l'immagine biblica della « manna » di *Pd XII*. Ai versi 13-15 Dante-autore fa intonare alle anime : « “Dà oggi a noi la cotidiana manna, / senza la qual per questo aspro deserto / a retro va chi più di gir s' *affanna*” » : solo con il cibo spirituale è possibile superare le difficoltà, senza il quale torna indietro chi più si affatica ad andare avanti. Anche il tropo della « manna » per significare la grazia divina, di evidente derivazione biblica<sup>67</sup>, non solo

<sup>64</sup> *If I*, 22-27 : « E come quei che con lena *affannata*, / uscito fuor del pelago a la riva, / si volge a l'acqua perigliosa e guata, / così l'animo mio, ch'ancor fuggiva, / si volse a retro a rimirar lo passo / che non lasciò già mai persona viva ».

<sup>65</sup> *If V*, 82-84 : « Sì tosto come il vento a noi li piega, / mossi la voce : « “O anime *affannate*, / venite a noi parlar, s' altri nol niega !” ».

<sup>66</sup> *Pg II*, 110-111.

<sup>67</sup> *Esodo*, 16, 31-35, ma vd. anche *Pd XXXII*, 130-132.

annuncia la seconda parte di questo canto purgatoriale, consacrata all'appassionata meditazione della vanità della gloria terrestre, ma crea anche un'ulteriore connessione nozionale con il XII del *Paradiso* in cui il lessema è ripreso, e accentuato dall'aggettivo di forte pregnanza semantica « verace », per indicare il giusto obiettivo del sapere, opposto al falso dettato dalla vanità terrestre.

È da queste verità scaturite dalle narrazioni biografiche dei due santi che prorompono, in modo simmetrico tra il canto XI e il canto XII e antinomico all'interno di ciascuno dei due, prima la lode del proprio maestro e poi la critica del proprio ordine, come si diceva all'inizio. Tommaso e Bonaventura usano entrambi delle metafore per definire i loro fondatori: Domenico, nelle parole di Tommaso, è la seconda guida della nave della Chiesa agitata dal mare del mondo con i suoi tempestosi pericoli<sup>68</sup>, mentre Francesco è una delle due ruote del carro della Chiesa<sup>69</sup>. Ed è la posizione preminente dei due santi che rende ancora più pungente la condanna dei due ordini: gli uni, i domenicani, "s'impinguano", non di beni spirituali per acquistare meriti per la vita eterna, ma « di nova vivanda », onori e alte cariche, e quindi "vaneggiano"; gli altri, i francescani, si allontanano dalla regola in due direzioni opposte, ma entrambe sbagliate, riferimento evidente alla divisione tra spirituali e conventuali. Se quindi la frase pronunciata da Tommaso nella sua presentazione (X, 96), incompresa da Dante e genesi della sotto-isotopia della decadenza degli ordini mendicanti – ripresa dallo stesso in XI, 25 e in XI, 139 –, se, quindi, la frase di Tommaso accompagna l'intero discorso del domenicano sui domenicani, essa può ben essere applicata, nella sua significazione più ampia di deviazione dal giusto cammino della Chiesa, anche alla degenerazione dei Francescani.

L'origine di questa deviazione è sempre quella che viene evocata all'inizio del poema, la cupidigia, che tanto più si manifesta quanto più le è lasciato spazio dal vuoto causato dalla mancanza di un potere politico forte, di un imperatore, che nel pensiero politico dantesco terrebbe a freno la « lupa ». La soluzione resta quella che Dante propone costantemente, e la rispiritualizzazione del mondo ecclesiastico, in tutte le sue manifestazioni, non può passare che attraverso il ristabilimento di un potere temporale,

---

<sup>68</sup> *Pd* XI, 118-120. L'immagine della navicella di Pietro simbolo della Chiesa era già presente in *Pg* XXXII, 129 e la prima guida è naturalmente Francesco.

<sup>69</sup> Vd. *Pd* XII, 106-108 e *Pg* XXIX, 107.

« U' ben s'impingua se non si vaneggia » (*Paradiso X*)

imperiale, forte e l'abbandono da parte della Chiesa di ogni prerogativa secolare. Ciò significa ricondurre le due istanze, l'Impero e la Chiesa, alle loro rispettive funzioni, garantendo così agli uomini il conseguimento di quei due fini, teorizzati nella *Monarchia*<sup>70</sup>, ai quali essi possono e devono aspirare.

**Sabrina FERRARA**

Université François Rabelais (Tours)

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance UMR 7323

---

<sup>70</sup> Dante ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009 (Edizione nazionale delle opere di Dante, 5), III, xv, 7: « Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et caritatem ».