

Emilio Pasquini

(Università di Bologna)

*Fra gli archetipi danteschi:  
dal tema della paternità a quello del colloquio coi morti\**

Per chi voglia sondare le ragioni profonde del fascino che Dante esercita e continuerà ad esercitare sugli uomini del terzo millennio, appare quasi obbligatorio puntare l'obiettivo su temi di valenza archetipica, come quelli che compaiono nel titolo di questo mio discorso, i quali per giunta rivelano in Dante profonde connessioni autobiografiche. Ed è proprio in questo incrocio fra i silenzi della biografia e le epifanie dell'archetipo che a me pare di ravvisare il dono perenne della *Commedia*.

In un mio volume di qualche anno fa (*Dante e le figure del vero. La fabbrica della "Commedia"*, Milano, B. Mondadori, 2001, pp. 263-268) già mi ponevo il problema della consapevolezza che affiora in Dante, sia pure in forma mediata e mai esplicita, di certe sue carenze di tipo affettivo, che oggi riassumiamo in formule quasi inflazionate, come "il padre assente" o il "rifiuto delle responsabilità domestiche, primariamente quella nei confronti dei figli" (accantoniamo qui una presunta ma intuibile estraneità al dovere di una *maritalis affectio*). Entrava in gioco, così, un libro innovativo come *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia e attualità del padre* di Luigi Zoja (Torino, Bollati Boringhieri, 2000), che affronta il tema dell'evoluzione culturale della figura paterna fino alla crisi odierna (almeno nella società occidentale) del modello positivo di paternità consapevolmente accettata ed esibita inaugurato dal celebre episodio dell'*Iliade*: quando Ettore incontra la moglie Andromaca e il piccolo Astianatte alle porte Scee, si toglie l'elmo piumato che aveva spaventato il figlioletto, e lo palleggia in aria augurandogli un destino ancora più roseo e glorioso che quello di lui, padre.

Sappiamo purtroppo dall'*Odissea* e dall'*Eneide* quale triste sorte sia toccata ad Astianatte, scagliato giù brutalmente dalle mura di Troia, quasi a scontare le colpe del padre, anche se né in Omero né in Virgilio trova sviluppi quella teoria della "nemesi storica" che attraversa la nostra cultura, culminando in Italia nel nostro Carducci, ma che aveva già conosciuto una tappa importante nel poema dantesco. Non alludiamo tanto all'accenno polemico, nel discorso di Giustiniano, a proposito degli eredi di Carlo I d'Angiò e delle illusioni della parte guelfa (*Par.* VI 109-11).

Molte fiata già pianser li figli  
per le colpe del padre...

quanto piuttosto ai grandi episodi di Farinata e Ugolino, letti in controluce come confessione mediate dello stesso Dante. Non vi è dubbio infatti che la chiave politica e antagonistica che domina l'incontro fra l'Alighieri e l'Uberti consenta di leggere certe filigrane autobiografiche dietro il velenoso rinfaccio del guelfo al ghibellino (X 49-51):

«S'ei fur cacciati, ei tornar d'ogne parte»,  
rispuos'io lui, ««l'una e l'altra fiata;  
ma i vostri non appreser ben quell'arte»

ma ancor meglio dall'amara dichiarazione del secondo, che sembra dimenticare le pene infernali di fronte al tormento dei suoi discendenti, esclusi da ogni ritorno in patria (vv. 77-78):

«S'elli han quell'arte», disse, «male appresa,  
ciò mi tormenta più che questo letto...»

Che poi il trauma di Montaperti o di una consimile sconfitta militare non possa riguardare Dante nei confronti dei Neri, poco conta né sminuisce le analogie fra le due situazioni. Dante era ben consapevole che le disgrazie dei suoi consanguinei dipendevano dalla propria resistenza morale sorda ad ogni compromesso. Non occorre arrivare al 1315 e al rifiuto orgoglioso del *rebannimentum* al prezzo di (per lui) intollerabili umiliazioni, quando i figli avevano ormai abbondantemente superato quel limite d'età (i quattordici anni). Certo già all'altezza cronologica della stesura del X canto quel limite era (o stava per essere) alle spalle: secondo Umberto Bosco (*Dante vicino ecc.*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1966, pp. 178-179) è assai probabile che i figli o «i maggiori fra essi già nel 1302 avessero superato o stessero per superare quell'età». Ed è merito del Barbi (cit. dallo stesso Bosco) l'aver ricordato che già allora si era provveduto alla nomina di un ufficiale che aveva come suo compito principale quello di scacciare dalla città “filios masculos et nepotes et descendentes masculos ex linea masculina”. In ogni caso, che Dante rivivesse nella sorte di Farinata esule e causa di tanti esilii familiari, il proprio dramma personale e domestico, viene confermato dal tono affettuoso con cui egli augura a Farinata, che pur gli ha predetto senza mezzi termini l'esilio, un destino meno avverso per i suoi discendenti (“Deh, se riposi mai vostra semenza...”) e dall'atteggiamento *smarrito* più che meditabondo con cui ripensa “a quel parlar che *gli* pareva nemico” (vv. 123 e 125), non soltanto come individuo ma anche come padre e marito, non ignaro dell'ingiustizia patita da tanti innocenti, fra gli Uberti come fra gli Alighieri.

Solo in apparenza sembra difficile intravedere la vicenda personale di Dante dietro la tragedia così truce di Ugolino della Gherardesca. Tanto più che il viator, che pure ha sollevato il sipario su questo incontro con le battute quasi incoraggianti che chiudono il XXXII canto (“O tu che mostri per sì bestial segno...”), si chiude in un silenzio quasi innaturale, al punto che il dannato si induce a scuoterlo quasi non potesse far a meno di un cenno di riscontro o di partecipazione (“Ben se' crudel se tu già non ti duoli...”). Ma è poi la voce dell'autore a inveire contro Pisa “vituperio de le genti / del bel paese là dove 'l si suona”, deprecando l'iniquità della sorte toccata a figli e nipoti per via delle colpe del padre (“Innocenti facea l'età novella...”); e in questa voce non poteva non riflettersi il dramma di Dante padre, ingiustamente costretto a diventare il responsabile del destino della sua famiglia.

La conferma definitiva di questa sorta di confessione mediata si ha nell'incontro con Ulisse, nel XXVI dell'*Inferno*, fin dai vv. 19 ss., in cui l'autore, ripensando al proprio stato d'animo di viaggiatore ultraterreno, in quel luogo dell'ottavo cerchio, ammonisce nuovamente se stesso a porre dei limiti ad ogni forma di superbia intellettuale, compreso l'ardore di conoscenza quando giunge a far tabula rasa di ogni altro sentimento (“*Allor* mi dolsi, e *ora* mi ridoglio / quando drizzo la mente a ciò ch'io vidi, / e più lo 'ngegno affreno ch'io non soglio, / perché non corra che virtù nol guidi...”). Tutto si fa chiaro, però, nell'esordio celeberrimo del racconto di Ulisse (“... né dolcezza di figlio, né la pietà / del vecchio padre, / né 'l debito amore / lo qual dovea Penelopè far

lieta, / vincer potero dentro a me l'ardore / ch'io ebbi a divenir del mondo esperto / e de li vizi umani e del valore..." che Petrarca (nella *Famil.* XXI 15) e Boccaccio (nelle due redazioni del *Trattatello in laude di Dante*), molti secoli prima dei moderni, ci hanno insegnato a leggere in riferimento a Dante uomo, nelle sue carenze di padre, figlio e marito. La cosa è del tutto evidente soprattutto in Petrarca che, scrivendo a Boccaccio nel 1359, contrappone l'atteggiamento del proprio padre Petracco, capace di rinunciare ad ogni ambizione personale per proteggere la famiglia a quello di Dante, "quel non civium iniuria, non exilium, non paupertas, non simultatum aculei, *non amor coniugis, non natorum pietas ab arrepto semel calle distraheret*".

Accanto a questo filone si sviluppa, complementare, una linea che potremmo definire nei termini di un rifiuto del padre anagrafico e della ricerca di padri ideali. Si parte dall'unico luogo dell'opera dantesca in cui affiora in controluce la figura del padre, la tenzone con Forese Donati; ed è proprio Forese, ribattendo all'irridente attacco di Dante nel primo sonetto (*Chi udisse tossir la malfatata*) a chiamare in causa spregiosamente Alighiero con l'oscura allusione a un nodo (probabilmente fra l'usura e la viltà) che lo costringe a vagare "tra le fosse", di una chiesa o d'un cimitero. È significativo che nella replica, denunciando in Forese il peccato di gola e il suo oscillare tra i furti e i debiti, Dante non prenda in alcun modo le difese del padre; che invece riemerge, dopo le feroci schermaglie di *Va' rivesti San Gal prima che dichì* (con un Dante immaginato all'ospizio) e *Bicci novel, figliuol di non so cui* (con Forese figlio illegittimo e insieme "pluvico ladron" con "la faccia fessa") nella ritorsione finale *Ben so che fosti figliuol d'Alighieri*, che in altro momento non si è assunto l'onere di vendicare il padre (non si sa di quale offesa), ma implicitamente ha appena dimostrato questa sua innata viltà: che è piuttosto vergogna di chi avverte presenti nel padre due vizi per lui intollerabili, specie l'usura (il XVII dell'*Inferno* ne è buona conferma).

Non stupisce quindi che la grande palinodia del poema metta in scena una galleria di figure paterne esemplari, appunto di padri ideali: a cominciare da quel Brunetto Latini che Dante-agens si stupisce di trovare fra i violenti contro natura (*Inf.* XV 22 ss.), ma del quale non può non rievocare con affettuosa nostalgia "la cara e buona immagine paterna / di voi quando nel mondo ad ora ad ora / m'insegnavate come l'uom s'eterna...": con quell'aggettivo che resterà esclusivo di questo personaggio e del suo compimento paradisiaco, "quello amor paterno / chiuso e parvente del suo proprio riso" (*Par.* XVII 35-36). Una paternità politico-morale, che si configura quale complementare alla paternità poetica riconosciuta dal viator a Guido Guinizzelli (*Purg.* XXVI 97-99), "il padre / mio e de li altri miei miglior che mai / rime d'amor usar dolci e leggiadre" (una paternità, s'aggiunga, non avallata da nessuno degli altri cosiddetti stilnovisti). Più complesso ma anche abbastanza scontato il discorso sulla "paternità" ideale di Virgilio, che nel mio libro del 2001 dichiaravo essere al centro dell'icona paterna nell'intera *Commedia* fino a debordare genialmente (non solo grazie all'indizio del sintagma "lo più che padre" in *Purg.* XXIII 4) nel campo metaforico della "maternità".

La novità maggiore, forse, entro la *transumptio* paterna, andrà ravvisata nel nesso intratestuale che è dato istituire fra la sintesi dell'esistenza di Cacciaguida a *Par.* XV 25 ss., messa in bocca allo stesso, e analogo riepilogo, nella voce di san Tommaso per ciò che riguarda un personaggio apparentemente lontanissimo dal trisavolo di Dante, Severino Boezio. Non è un caso, insomma, che all'esito finale della morte gloriosa nella seconda Crociata (*Par.* XV 145-148):

Quivi fu' io da quella gente turpa

disviluppato dal *mondo fallace*,  
lo cui amor molt'anime deturpa;  
e venni dal *martiro* a *questa pace*

corrispondano identici sintagmi nei versi che suggellano, con la gloria del pensatore nel cielo del Sole, la dolorosa fine di Boezio decapitato nel carcere di Teodorico a Pavia e sepolto nella basilica di San Pietro in Ciel d'oro (*Par.* X 121-129):

Per vedere ogne ben dentro vi gode  
l'anima santa che 'l *mondo fallace*  
fa manifesto a chi di lei ben ode.  
Lo corpo ond'ella fu cacciata giace  
giuso in Cieldauto: ed essa da *martiro*  
e da essilio venne a *questa pace*...

Tanto meno appare casuale il parallelismo oppositivo fra i meriti acquisiti da Cacciaguida, come eroe dell'azione, armato cavaliere presso l'imperatore Corrado III di Svevia ("ed el mi cinse de la sua milizia, / tanto *per bene ovrar* li venni in grado") e quelli, di eroe del pensiero, riconosciuti a Boezio, riassunti nel sintagma *per vedere ogne ben*, "per la capacità di contemplare, già in terra ma ora senza schermi, il *Summum Bonum*, Dio" (ciò spiega anche perché solo per Boezio ricorra, per questa valle di lacrime, il termine *essilio*). Si tratta di un complesso di nessi unico in tutto il poema: *mondo fallace* per "vita terrena", *martiro* per "morte eroica", *questa pace* per "la beatitudine celeste". Dunque, questi due personaggi, se hanno percorso un analogo itinerario, sia pure in ambiti diversi ma complementari (vita attiva e vita contemplativa, Lia e Rachele, per dirla con Dante), debbono possedere un elemento di fondo comune. E questo non può essere altro che una paternità ideale, la quale – per una quasi fatale proprietà transitiva – si trasmette a Boezio da Cacciaguida, per Dante padre ideale per eccellenza, come dimostrano i tanti indizi sparsi nel trittico XV-XVII del *Paradiso*, vero e proprio colloquio fra padre e figlio, a partire dal paragone iniziale che apre l'incontro col trisavolo (XV 25-27):

Sì pia l'ombra d'Anchise si porse,  
se fede merta nostra maggior musa,  
quando in Eliso del figlio s'accorse...

cui segue non a caso l'unica terzina del poema tutta in latino:

*O sanguis meus, o superinfusa  
gratia Deï, sicut tibi cui  
bis unquam celi ianua reclusa?*

Se s'aggiunge la sequenza *paterna festa* (XV 84) e *quello amor paterno* (XVII 35), cui – si è visto – fa riscontro nel poema la sola *immagine paterna* di Brunetto Latini (le altre tre occorrenze spettano a *Convivio* II xxiv 15 e 18 più II xxv 8), non potranno sorgere dubbi sulla centralità di questo nesso, anche alla luce dei luoghi in cui Dante, direttamente o mediatamente, fra il *ben far* del discepolo che per Brunetto sta all'origine dell'inimicizia dimostratagli dall'"ingrato popolo maligno" di Firenze (*Inf.* XV 64) o il *ben fare* di Romeo da Villanova controfigura di Dante anche nell'iniquità dell'esilio

(*Par.* VI 132) e il “dulcissimas veritates [...] speculari ubique sub celo” dell’epistola all’amico fiorentino. Ma vorrei concludere con il richiamo al Pascoli della *Mirabile Visione* (in parte anche dell’abbozzo di un libretto per musica mai giunto alle scene, *L’anno Mille*), nelle pagine che riguardano il duplice viaggio di Dante nella *Commedia*, alla ricerca della donna amata e insieme del padre, con l’analogia Dante-Enea e Beatrice-Anchise: intuizione forse paradossale ma non priva di un barlume di verità, specie se l’Anchise di Dante si identifichi con Cacciaguida.

Ma veniamo ora all’altro e ancora più decisivo archetipo genialmente rivisitato da Dante, il desiderio di conoscenza del mondo ultraterreno e l’invenzione conseguente di un viaggio nell’aldilà, “il paese non ancora scoperto dal cui confine nessun viaggiatore ritorna” (Shakespeare, *Amleto*, atto III). Il punto di partenza va ravvisato, io credo, in una straordinaria intuizione di Charles Fauriel, nel postumo *Dante et les origines de la langue et de la littérature italiennes* (Paris, Durant, 1854, I, p. 502):

Dans toutes [les narrations de Dante] il y a un côté public, notoire, sur le quel il glisse, avec une sorte d’impatience et de dédain; mais dans toutes aussi il y a, ou bien il invente, un côté mystérieux, secret, par lequel elles tiennent déjà à l’autre vie. C’est de ce côté qu’il s’empare pour le mettre en saillie. En un mot, les événements auxquels il s’arrête n’intéressent et n’émouvent son imagination qu’autant qu’il décide du sort éternel des acteurs, qu’autant qu’ils font transition de ce monde à l’autre.

Attilio Momigliano nel suo commento utilizzava questa formula, pionieristicamente, in calce a Pia de’ Tolomei (*Purg.* V 130-136), ma sarebbe per noi agevole estenderne l’applicazione a Francesca da Rimini, specie per il desiderio espresso da Dante di conoscere quanto le cronache non potevano offrire (*Inf.* V 118-120); oppure a Ulisse, a partire dalla preghiera di Virgilio sul mistero della sua scomparsa, “l’un di voi dica / dove, per lui, perduto a morir gissi” (*Inf.* XXVI 79 ss.); o ancora a Boezio (*loc. cit.*) e a Sigieri di Brabante, che non vedeva l’ora di morire per uscire dalle contraddizioni fra verità di fede e verità di ragione (*Par.* X 133-138). Ma soprattutto è l’incontro con Ugolino a chiarire e confermare questo nodo, con la netta contrapposizione (resa ancora più evidente dalla interpunzione adottata) fra ciò che è notorio, quindi non vale la pena di ripetere, e invece la rivelazione, per la prima e unica volta, del modo atroce della morte, anche a giustificare l’odio feroce verso l’arcivescovo Ruggieri degli Ubaldini (*Inf.* XXXIII 16-21):

Che per l’effetto de’ suo’ mai pensieri,  
fidandomi di lui, io fossi preso  
e poscia morto, dir non è mestieri;  
però quel che non puoi avere inteso,  
ciò è come la morte mia fu cruda:  
udirai, e saprai s’e’ m’ha offeso.

In altre parole, solo il mondo dei morti offre risposte che la vita e la cronaca non possono dare: situazione diametralmente opposta a quella che emerge dai due grandi precedenti antichi. In questo senso è lecito partire da un testo che Dante non ha mai letto, se non forse per l’episodio della fuga finale dalla Gorgone, almeno stando alla tesi di Giovanni Cerri (*Dante e Omero. Il volto di Medusa*, Lecce, Congedo, 2007), ma che avrà conosciuto attraverso notizie indirette, magari attinte da florilegi o enciclopedie: la

*nèkuia* omerica, ossia la “discesa nell’Ade” sviluppata nel X e soprattutto nell’XI libro dell’*Odissea*. Ulisse ha affrontato le soglie dell’Erebo senza penetrarvi, seguendo le istruzioni di Circe; gli sono apparse, l’una dopo l’altra, le anime note di personaggi ancora legati alle dolorose memorie terrene, ma accomunati da una ferma svalutazione dell’orribile soggiorno nell’oltretomba. Così il vate Tiresia, che gli predice il ritorno a Itaca ma poi, per placare l’ira di Nettuno (padre di Polifemo), un nuovo viaggio fino a un popolo misterioso; la madre Anticlea, che lo ragguaglia sugli eventi toccati alla famiglia durante la sua assenza da Itaca; Agamennone, che rievoca la ferocia di Clitemnestra e di Egisto; Ercole, non dimentico delle terribili fatiche impostegli in terra dagli dei; Aiace, che gli serba eterno rancore per via delle armi di Achille che gli erano state negate; infine Achille stesso, che pronuncia la più terribile condanna dell’oltretomba: “Non consolarmi della morte [...]. Io preferirei essere lo schiavo del più indigente dei bifolchi che regnare su tutto il mondo dei defunti” (traduzione del Festa).

Ma anche nella discesa agli inferi del VI libro dell’*Eneide*, testo che Dante dominava per intero e in profondità, l’incontro coi morti serve a sottolineare l’importanza della vita terrena, transeunte quanto si vuole, rispetto all’eternità che attende gli uomini oltre la soglia della vita. Dopo il rito del ramo d’oro, i funerali di Miseno e l’ingresso con la Sibilla nel regno dei morti, Enea scorge nel vestibolo diversi mostri, l’Acheronte, il Cocito e la palude Stigia con Caronte e Cerbero; incontra le ombre di Palinuro insepolto, poi, nel pre-inferno, quelle di Didone e di Deifobo: lei chiusa in un silenzio ostinato e rancoroso, in un atteggiamento non diverso da quello tenuto nelle ultime ore di vita dopo la partenza di Enea; lui ancora ossessivamente legato agli incubi della notte fatale di Troia. Oltre le mura di Dite e il Flegetonte, Enea penetra nella reggia di Plutone, col Tartaro sullo sfondo, e successivamente nei Campi Elisi, dove spicca l’incontro col padre Anchise, che gli profetizza un destino glorioso, in funzione del trionfo futuro di Roma. Dunque, anche in Virgilio come in Omero tutto resta legato alla dimensione umana, e la terra è più importante dell’oltremondo: le ombre dei morti sembrano impoverite rispetto al ruolo che i singoli hanno avuto sulla terra.

Una situazione che si capovolge nella *Commedia*, dominata da una concezione che comporta il compimento della “figura” terrena nell’aldilà. In Dante, cioè, la vita è importante solo per quel tanto che decide della sorte eterna di ogni individuo; ma soprattutto il segreto della vita riposa nella rivelazione che ne offrono i morti. Anche da questo punto di vista ci pare lecito affermare che forse potrebbe imporsi, finalmente, un nuovo modo di lettura della *Commedia*, non più legato unicamente ai riti scolastici, ma capace di riconquistare una popolarità non istituzionale: come, del resto, auspicava Gianfranco Contini nella celebre intervista a Ludovica Ripa di Meana (*Diligenza e voluttà*, Milano, Mondadori, 1989, pp. 217-228). Se mi si consente, infine, il rischio di una confessione personale, un possibile mio terzo libro su Dante potrebbe proprio incardinarsi su questo tema. Ed esso dovrebbe forse suggerire come all’insegnamento della *Commedia* si rifaccia l’intera tradizione umanistica occidentale, pur sostituendo al colloquio diretto coi morti il colloquio coi libri, voci di morti più vive e rivelatrici di quelle dei nostri contemporanei, troppo spesso inchiodate alla cronaca del presente. In tale luce parrebbe che solo le radici nel passato diano un senso alla vita di oggi.

\* *Leggere e rileggere la Commedia*, a cura di Barbara Peroni, Milano, Unicopli, 2009, pp. 233-242.