



Luca Ciucci

Da Luni al cielo di Mercurio: osservazioni sulla storia dell'impero nella visione politica dantesca e sul VI canto del Paradiso *

1 Introduzione

Lo scopo di questo articolo non è quello di proporre un commento o una lectura Dantis del VI canto del Paradiso, compito già ampiamente svolto dalla critica, bensì quello di presentare una serie di ipotesi su alcuni punti legati direttamente o indirettamente al VI canto, o comunque alla visione politica dantesca, sui quali gli studi esistenti, a mio parere, non si sono soffermati o lo hanno fatto in maniera insufficiente. Si partirà dal significato del numero sei, per mostrare che la stessa

* Quanto si dirà nel presente articolo deriva da alcune proposte interpretative contenute nella mia tesi di laurea specialistica «Il VI canto del *Paradiso* come rappresentazione finale della dottrina politica dantesca», discussa presso l'Università di Pisa il 26 febbraio 2008. Desidero ringraziare calorosamente il mio relatore, Prof. Piero Floriani, e il mio correlatore, Prof. Mirko Tavoni. Alcune idee su Luni provengono da una ricerca dal titolo «Luni e Dante: genesi, evoluzione e significati di un toponimo della *Commedia*», da me effettuata nell'a. a. 2006/07 nell'ambito di un corso seminariale tenuto dal Prof. Fabrizio Franceschini, al quale pure va il mio ringraziamento. Vorrei ringraziare anche Alice Cavinato, Emanuele Saiu e Claudia Tardelli. Naturalmente sono il solo responsabile di tutti gli eventuali errori o omissioni contenuti in questo articolo.

Per il testo della *Commedia* si farà riferimento all'edizione Petrocchi, mentre per la *Monarchia* si farà riferimento al testo curato da P. G. Ricci per l'Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana, Milano, 1965. I testi dei commentatori antichi sono tratti da Procaccioli (1999). Per il testo della *Nuova Cronica* di Giovanni Villani si seguirà l'edizione critica a cura di G. Porta: Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, Parma, Fondazione Pietro Bembo / Guanda Editore, 1991. Salvo quando detto altrimenti, per i testi in latino citati nel presente articolo si farà riferimento a LLT = P. Tombeur (ed.), Library of Latin Texts – Series A / B. Turnhout, Brepols Publishers, edizione elettronica: <<http://apps.brepols.net/BrepolsPortal/>>. Per ragioni di semplicità il *Bellum civile* sarà citato come *Pharsalia*, gli *Etymologiarum sive Originum libri XX* come *Etymologiae* e i *Prodigiorum libri quae exstant* come *Prodigiorum liber*, le opere di Virgilio saranno citate come *Eneide* e *Georgiche*.

struttura numerica alla base della perfezione di questo numero emerge nella struttura dei versi in cui Dante parla del Veltro (§2) e veniva offerta dalla storia a Dante nell'esito del duello tra Orazi e Curiazi (§3). Nel XX canto dell'Inferno vi è un indovino, Aronta, che in vita ha presagito parte degli avvenimenti descritti nel VI canto del Paradiso, vale a dire la vittoria di Cesare su Pompeo, in seguito alla quale viene fondato l'impero. La figura di Aronta deve pertanto essere rianalizzata in quest'ottica (§4). Si effettuerà poi una breve digressione sul luogo in cui ha vissuto Aronta, Luni, la cui presenza nella Commedia ha un significato politico (§5). Tra gli avversari di Cesare ve ne è uno particolarmente apprezzato da Dante, Catone. Si mostrerà che l'esaltazione dell'Uticense non solo non è estranea a motivi politici, ma è perfettamente coerente con l'ideologia imperiale di Dante (§6). In (§7) si discuterà l'impiego dell'espressione «lito rubro» nel VI canto del Paradiso. Si faranno poi alcune riflessioni sull'immagine di Tiberio nel Medioevo (§8).

2 I sestî canti e il Veltro

È noto che i sestî canti della Commedia sono canti politici e che il numero sei è associato alla perfezione dell'istituzione che secondo Dante dovrebbe reggere le sorti politiche dell'umanità: l'impero.

Per quanto riguarda la ragione dell'assegnazione della materia politica ai sestî canti delle tre cantiche, essa va ricercata nelle idee di assetto ed ordine etimologicamente connesse al numero sei (dove: assestare, volgere il sesto ecc.), nell'equivalenza di Politica–ordinato governo, e nell'attributo della «perfectio» riconosciuto al numero sei, per i motivi addotti da Isidoro, *Etymologiae*, III, 5. (Mattalia, commento al VI canto del *Paradiso*)

L'impero, governato da un solo uomo, così come Dio governa l'universo dall'Empireo («in tutte le parti impera e quivi regge» *Infèrno* I, 127), rappresenta la perfezione dell'ordine terreno, retto dalla figura 'perfetta', in quanto moralmente incorruttibile, del monarca universale. Nelle sue *Etymologiae*, Isidoro di Siviglia cerca di calarsi nel mistero del significato profondo dei numeri:

QVID PRAESTENT NVMERI. Ratio numerorum contemnenda non est. In multis enim sanctarum scripturarum locis quantum mysterium habent elucet. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est:

«Omnia in mensura et numero et pondere fecisti». Senarius namque [numerosus] qui partibus suis perfectus est, perfectionem mundi quadam numeri [sui] significatione declarat.¹

Il sei è il primo dei numeri che secondo Isidoro rappresenterebbero la perfezione del mondo; nel capitolo successivo, trattando della divisione dei numeri, spiega che il numero sei è perfetto perché corrisponde somma delle sue parti ($1 + 2 + 3 = 6$).

Perfectus numerus est, qui suis partibus adinpletur, ut senarius; habet enim tres partes, sextam, tertiam, [et] dimidiam: sexta eius unum est, tertia duo, dimidia tres. Haec partes in summam ductae, id est unum et duo et tria simul eundem consummant perficiunt que senarium.²

Sin dal primo canto Dante profetizza la venuta di un «veltro», probabilmente un imperatore o una figura legata all'impero. Per Dante «nomina sunt consequentia rerum»,³ cosicché la scelta di questa figura allegorica non è casuale. La missione del Veltro, cacciare la cupidigia rappresentata dalla lupa, si sovrappone alla struttura grafematica del nome, perché il numero delle lettere che compongono la parola *veltro* è sei. Come già osservato da Solmi (1922: 93-94), nella scelta di rappresentare la venuta di un nuovo potere imperiale mediante il Veltro aveva giocato un ruolo rilevante il fatto che la questa parola fosse formata da sei lettere. Ma vi è di più: quando Dante descrive il Veltro, ricrea lo schema numerico che rende perfetto il numero sei ($1 + 2 + 3 = 6$).

Questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza, amore e virtute. (*Inferno* I, 104-105)

Nei due versi in cui sono descritte le qualità del Veltro, il discorso procede da un'unità: «questi». Isidoro di Siviglia, per il quale il numero è una «multitudo ex unitatibus constituta»,⁴ afferma che il numero uno «semen numeri esse, non numerum».⁵ Il Veltro, come ogni individuo dotato di libero arbitrio, è padre delle proprie azioni ed è responsabile delle sue qualità morali, così come l'uno è il 'seme' degli altri numeri, in quanto tutti i numeri sono originati a partire dall'uno. Al Veltro segue la sua qualità essenziale, quella di essere libero dalla cupidigia, la cui mancanza

1 Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* III, IV, 1-2.

2 Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* III, V, 11.

3 *Vita Nuova* XIII, 4.

4 Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* III, III, 1.

5 *Ibidem*.

è descritta prima in negativo, indicando due elementi che il Veltro non bramerà («terra» e «peltro»), poi in positivo, elencando tre elementi ai quali il Veltro agognerà («sapienza», «amore» e «virtute»)⁶. Grammaticalmente parlando un soggetto agente (un ‘seme’) ha prima due e poi tre complementi oggetti coordinati e separati dalla congiunzione avversativa *ma*. In altre parole, il Veltro è perfetto quanto la struttura dei versi che lo caratterizzano, poiché si è venuto a creare uno schema numerico che procede per uno, due e tre; la somma di questi elementi è sei ($1 + 2 + 3 = 6$).

3 «Che i tre a' tre pugnar per lui ancora»

Quando Dante accenna al duello tra Orazi e Curiazi, la storia offriva spontaneamente lo stesso schema numerico. Per Dante il duello ha un valore sacrale: purché vi si ricorra soltanto quando ogni altra soluzione è divenuta impossibile, si tratta di un momento ispirato dall'alta giustizia divina che mediante una grazia speciale consente all'uomo di comprendere il suo volere.⁷

E non puose Iddio le mani proprie a la battaglia dove li Albani con li Romani, dal principio, per lo capo del regno combattero, quando uno solo Romano ne le mani ebbe la franchigia di Roma? (*Convivio* IV, V, 18)

Osserviamo adesso quello che Dante scrive sul duello tra Orazi e Curiazi nella *Monarchia* o ciò che poteva leggere in Sant'Agostino:

Cumque duo populi ex ipsa troyana radice in Ytalia germinassent, romanus videlicet et albanus, atque de signo aquile deque penetibus aliis Troyanorum atque dignitate principandi longo tempore inter se disceptatum esset, ad ultimum de comuni assensu partium, propter iustitiam cognoscendam, per tres Oratios fratres hinc et per totidem Curiatios fratres inde in conspectu regum et populorum altrinsecus expectantium decertatum est: ubi tribus pugilibus Albanorum peremptis, Romanorum duobus, palma victoriae sub Hostilio rege cessit Romanis. Et hoc diligenter Livius in prima parte contextit, cuius Orosius etiam contestatur. (*Monarchia* II, IX, 15)

A Romanis tres Horatii, ab Albanis autem tres Curiatii processerunt; a Curiatiiis tribus Horatii duo, ab uno autem Horatio tres Curiatii superati et extincti sunt. Ita Roma extitit uictrix ea clade etiam in certamine extremo, ut de sex unus rediret domum. (Sant'Agostino, *De Civitate Dei* III, 14)

⁶ Sul trinomio «sapienza, amore e virtute», si veda Martinelli (2009: 112).

⁷ Si veda Diurni, in *ED*.

I contendenti sono sei (numero perfetto per la tradizione medievale codificata da Isidoro di Siviglia, v. *supra*). Le sorti del combattimento vedono uccisi i tre fratelli della parte sconfitta e due della parte vincente; un superstite determina la vittoria dei Romani e si ha quindi $6 = 3 + 2 + 1$, che è la stessa struttura che ritroviamo nei versi in cui si descrive il Veltro. La numerologia di questo duello mostra la perfezione (il sei) e il motivo di quella perfezione ($1 + 2 + 3 = 6$).⁸

Come Dante scrive nel *Convivio* (v. *supra*), nel duello tra Orazi e Curiazi, un solo combattente (guidato dalla volontà divina) ha determinato la vittoria di Roma. Egli corrisponde al numero uno che per Isidoro di Siviglia è «semen numeri [...], non numerum».⁹ Come questo ‘seme’ origina i numeri, così l’uomo, «principio e padre delle proprie azioni» per Aristotele (*Etica Nicomachea* III, 5, 1113b 15-20), può cambiare il corso della storia contribuendo a portare l’umanità verso la perfezione di un ordine terreno voluto da Dio, come fa il Romano sopravvissuto al duello e come farà il Veltro.

Come già notato dai commentatori, la sacralità del duello è accentuata anche dal fatto che nella terzina Dante evidenzia l’elemento numerico *tre*, già anticipato da *trecento*.

Tu sai ch’el fece in Alba sua dimora
per trecento anni e oltre, infino al fine
che i tre a’ tre pugnar per lui ancora. (*Paradiso* VI, 37-39)

Se l’esito di questo duello è quindi espressione della volontà divina, non possono sussistere dubbi su come l’esito finale schema numerico dovesse essere interpretato dal lettore ideale di Dante. Del resto, come scrive Isidoro nel terzo libro delle *Etymologiae*, considerato uno dei fondamenti teorici per le considerazioni numerologiche dantesche, «tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt».¹⁰

8 Come è possibile osservare nelle citazioni riportate sopra, Dante non cita mai tutti gli elementi numerici del duello tra Orazi e Curiazi in un solo passo, come invece avviene in Agostino: nel *Convivio* parla solo dell’unico sopravvissuto. In maniera complementare nella *Monarchia* non si riferisce espressamente al vincitore del duello, limitandosi a dire che, su sei *pugiles*, alla fine «tribus pugilibus Albanorum peremptis, Romanorum duobus, palma victoriae sub Hostilio rege cessit Romanis». Anzi, secondo la definizione isidoriana di ‘uno’ (v. *supra*) si potrebbe dire che nel *Convivio* non appare l’elemento numerico, che è invece esclusivo della *Monarchia*, dove non compare nessun riferimento all’‘uno’, che propriamente non è un numero. È possibile che questa complementarità nei riferimenti sia stata espressamente ricercata da Dante, quanto meno per motivi stilistici.

9 Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* III, IV, 1.

10 Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* III, IV, 4.

4 Un nesso tra il XX canto dell'*Inferno* e il VI canto del *Paradiso*: Aronta e il suo vaticinio proibito sulla soglia di una nuova era

Quando si è ormai vicini alla *plenitudo temporis* (si veda San Paolo, *Lettera ai Galati* 4,4) il mondo deve essere preparato per il momento eccezionale in cui il figlio di Dio si fa uomo.

Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle
redur lo mondo a suo modo sereno,
Cesare per voler di Roma il tolle. (*Paradiso* VI, 55-57)

Cesare, che nel *Convivio* (IV, V, 12) è chiamato «primo prencipe sommo», è per Dante il fondatore dell'impero. La Provvidenza ha affidato al popolo romano la missione di formare il primo impero universale della storia. Il mondo diviene pertanto «sereno» quando trova la pace che solo la perfezione dell'ordine imperiale è in grado di assicurare sulla Terra.

In uno dei momenti salienti della fondazione dell'impero, il duello tra Cesare e Pompeo, bisogna delineare una connessione spesso poco notata tra il VI canto del *Paradiso* e il XX canto dell'*Inferno*, dove, tra gli indovini, Aronta sconta la sua condanna. Se il VI canto è una rappresentazione celeste della dottrina politica dantesca, l'aruspice etrusco – caso unico in tutta la *Commedia* e che solo per questo sarebbe degno di menzione – per primo scruta parte di quegli eventi, finendo all'*Inferno* per aver visto quello che Giustiniano dirà nel *Paradiso*. Questo è un episodio emblematico e costituisce un interessante caso di come le implicazioni generali della dottrina politica dantesca possano essere impiegate per meglio intendere alcune idee del poeta che sono celate in varie parti dell'opera «sotto 'l velame de li versi strani». ¹¹ Aronta è colto in un momento di svolta epocale, poiché sta per nascere l'impero in cui avrà luogo un mutamento completo della storia dell'umanità, che porterà alla fine del paganesimo; ¹² l'episodio vive in un tessuto di idee contrastanti che possono emergere da un'attenta osservazione. In primo luogo si cercherà di

¹¹ *Inferno* IX, 63.

¹² Si noti che, mentre la porta del Purgatorio si apre davanti al poeta, è rievocato un altro episodio della guerra civile tra Cesare e Pompeo, per la precisione il momento in cui Cesare si impadronisce del tesoro pubblico (*Purgatorio* IX 136-138). Anche questa è un'altra associazione di idee che fa comprendere come la guerra civile, il 'duello' finale tra Cesare e Pompeo, abbia rappresentato un momento di svolta nella storia, con la conseguente nascita dell'impero e la sua importanza per la salvezza dell'umanità.

ricostruire l'immagine di Aronta come doveva apparire ad un lettore ideale del poema, osservando in quei versi un contrasto tra antico e nuovo, che ha una precisa valenza politico-religiosa (§4.1); in seguito si mostrerà che, intendendo condannare il rito dell'aruspicina nel XX canto dell'*Inferno*, Dante sceglie Aronta tra altri possibili candidati per motivi politici (§4.2), e che i primi commentatori non hanno prestato adeguata attenzione alle fonti letterarie (§4.3). Si rifletterà poi sul contrasto tra profezie pagane e cristiane (§4.4). Dopo alcune osservazioni generali sul valore politico dell'episodio (§4.5), si effettuerà una digressione su Luni, città dove secondo Dante avrebbe vissuto l'indovino (§5).

4.1 Aronta: la visione 'proibita' di Cesare

Tra i passi della *Commedia* che si svolgono, per così dire, all'ombra di Cesare, facendo da contorno alla breve ma densissima epifania delle gesta cesariane, quale è la loro narrazione nel VI canto del *Paradiso*, vi è l'episodio di Aronta, uno spiraglio aperto nell'*Inferno* sul canto dell'impero. Siamo nella quarta bolgia dell'ottavo cerchio, dove maghi e indovini scontano il loro castigo eterno. Tra coloro che hanno la testa voltata sulla schiena, in maniera tale che il pianto bagni loro le natiche, proprio accanto a Tiresia, vi è Aronta (o Arunte o Aronte).

Aronta è quel ch'al ventre li s'atterga,
che ne' monti di Luni, dove ronca
lo Carrarese che di sotto alberga,
ebbe tra' bianchi marmi la spelonca
per sua dimora; onde a guardar le stelle
e 'l mar non li era la veduta tronca. (*Inferno* XX, 46-51)

Contrariamente a Tiresia, che invece appartiene alla leggenda, Aronta è un indovino, personaggio appartenente a tempi storici. Egli non esisterebbe letterariamente se non fosse per Lucano, che nel primo libro della *Pharsalia* affronta le cause della guerra. In un'Italia stravolta da funesti presagi di distruzione, in una Roma ormai impaurita, si compie un antico rito etrusco. E in quel momento l'indovino vede la vittoria di Cesare.

In Dante, Aronta è un personaggio appena citato, abbozzato, e le due terzine a lui dedicate sembrano più indicare il trapasso, la distanza temporale che intercorre tra il suo passato ed il presente; vengono ricordati i monti di Luni, dove esercitò per la maggior parte della sua vita le arti magiche, e Carrara. Sono due luoghi vicini ma antitetici: da un lato la vita contemplativa dell'indovino isolato sulle montagne,

dall'altro la vita attiva, dinamica, dei nuovi abitanti dei dintorni. Ne scaturisce un senso di vertigine per il divario tra il solitario antro sui monti e la pianura dove una comunità industriosa trasforma il territorio e partecipa al processo, in un divenire dal quale Aronta, figura ormai legata al passato, è escluso. Per chi legge la *Commedia*, Aronta non si trova più su un monte, ma il rapporto tra le altitudini si è completamente ribaltato: dalle vette delle Apuane Aronta è sprofondato fino agli abissi infernali, mentre gli spiriti attivi (e cristiani) giungeranno fino alle plaghe celesti. Come si può vedere, non era certo intenzione di Dante affiancare all'indovino etrusco un mero abbozzo paesaggistico del mondo a lui coevo. Il contrasto tra presente e passato rende la distanza tra il moto di quella storia che l'aruspice ha osservato in uno dei suoi momenti chiave e l'ineluttabilità della sua condanna eterna. Aronta ha vissuto in un periodo di transizione, alle soglie della nuova era che si stava aprendo all'umanità. L'immutabilità eterna del loro triste fato è il dramma comune a tutti i dannati, ma per qualcuno, come Farinata, brilla ancora la scintilla delle passioni politiche. Si può esitare a definire 'passato' quanto è legato a Farinata degli Uberti, ma non è così per Aronta: la sua era si è spenta per sempre, allorché la Provvidenza volle «reduc lo mondo a suo modo sereno». ¹³ Per osservare Aronta in rapporto al VI canto bisogna prescindere dai particolari: più che chiedersi quale sia l'esatto significato di *ronca*, come hanno fatto quasi tutti i commentatori, bisogna tener conto che l'insieme degli elementi si inquadra in un disegno politico più complesso, che i commentatori non hanno avuto modo di notare.

Passato e presente sono perciò, come si vedrà, un importante elemento di contrapposizione. Se in tutta la storia il punto di svolta è la nascita del Salvatore, sul piano terreno l'impero prepara il mondo per la sua venuta. Con l'ascesa di Cesare inizia il tramonto del «tempo de li dei falsi e bugiardi»: ¹⁴ Aronta non è che un profeta empio in un'età di numi in declino. Ma un profeta che vede oltre e che trova la dannazione eterna vedendo Cesare, scorgendo l'epifania cesariana del *Paradiso*. In una bolgia dell'*Inferno* si trova un dannato che in vita ha visto la volontà della Provvidenza. Dante crea un dramma che se ben letto fornisce uno slancio emotivo per andare oltre piccoli elementi in sé poco significativi come quelli su cui la critica si è soffermata, tra cui una presunta ironia di Dante (si veda Parodi 1908: 193-194). Ma le chiavi di lettura non sono in Dante. Nella *Commedia* si possono cogliere al più riferimenti intertestuali di cui solo il lettore ideale di Dante, che conosce la biblioteca

¹³ *Paradiso* VI, 56.

¹⁴ *Inferno* I, 72.

dell'autore e cerca di impossessarsi della sua *Weltanschauung*, può capire alcune implicazioni profonde. Le chiavi del passo di Aronta bisogna cercarle in Lucano. Cesare ha già varcato il Rubicone e sta invadendo l'Italia, veloce come una freccia scagliata da un Parto; una serie di prodigi inquietanti sconvolge la penisola: sono i segnali dell'imminente sciagura.

Haec propter placuit Tuscos de more vetusto acciri vates. Quorum qui maximus aevo	585
Arruns incoluit desertae moenia Lucae, fulminis edoctus motus venasque calentis fibrarum et monitus errantis in aere pinnae, monstra iubet primum quae nullo semine discors protulerat natura rapi sterilique nefandos	590
ex utero fetus infaustis urere flammis. Mox iubet et totam pavidis a civibus urbem ambiri et festo purgantes moenia lustrò longa per extremos pomeria cingere fines pontifices, sacri quibus est permissa potestas.	595
Turba minor ritu sequitur succincta Gabino, Vestalemque chorum ducit vittata sacerdos, Troianam soli cui fas vidisse Minervam. Tum, qui fata deum secretaque carmina servant et lotam parvo revocant Almone Cybeben	600
et doctus volucres augur servare sinistras septemvirque epulis festus Titiique sodales et Salius laeto portans ancilia collo et tollens apicem generoso vertice flamen. Dumque illi effusam longis anfractibus urbem	605
circumeunt Arruns dispersos fulminis ignis colligit et terrae maesto cum murmure condit datque locis numen; sacris tunc admovet aris electa cervice marem. Iam fundere Bacchum cooperat obliquoque molas inducere cultro	610
inpatiensque diu non grati uictima sacri, cornua succincti premerent cum torva ministri, deposito victum praebebat poplite collum. Nec cruor emicuit solitus, sed vulnere laxo diffusum rutilo dirum pro sanguine virus.	615
Palluit attonitus sacris feralibus Arruns atque iram superum raptis quaesivit in extis. Terruit ipse color vatem; nam pallida taetris	

viscera tincta notis gelidoque infecta cruore
 plurimus asperso variabat sanguine livor. 620
 Cernit tabe iecur madidum, venasque minaces
 hostili de parte videt. Pulmonis anhelii
 fibra iacet, pravusque secat vitalia limes.
 Cor latet, et saniem per hiantis viscera rimas
 emittunt, produntque suas omenta latebras. 625
 Quodque nefas nullis inpune apparuit extis,
 ecce, videt capiti fibrarum increscere molem
 alterius capitis. Pars aegra et marcida pendet,
 pars micat et celeri venas movet improba pulsu.
 His ubi concepit magnorum fata malorum 630
 exclamat: «Vix fas, superi, quaecumque movetis,
 prodere me populis; nec enim tibi, summe, litavi,
 Juppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri
 inferni venere dei. Non fanda timemus,
 sed venient maiora metu. Di visa secudent, 635
 aut fibris sit nulla fides, sed conditor artis
 finxerit ista Tages». Flexa sic omina Tuscus
 involvens multaque tegens ambage canebat.
 (Lucano, *Pharsalia* I, 584-638)

A causa degli eventi prodigiosi che si stavano manifestando in quel periodo, Aronta, il più anziano degli aruspici etruschi, al culmine di un rituale complesso e minuziosamente descritto da Lucano, scruta le viscere degli animali, quindi esprime la sua disperazione, preludio della sua tragedia eterna.

4.2 La condanna di una tradizione e l'importanza della politica nella scelta di Aronta

Come tutte le condanne dell'*Infèrno*, anche quella di Aronta è esemplare: in Lucano egli è il più anziano rappresentante della tradizione dell'aruspicina. Non ci vuol molto a immaginare la suggestione che doveva suscitare la civiltà etrusca, con la sua lingua che, indecifrata fino al XVIII secolo, accresceva il carattere di mistero di un popolo i cui indovini potevano forse essere noti a Dante anche attraverso Svetonio:¹⁵

15 Bisogna qui sottolineare che si sta lavorando su un'ipotesi, perché la conoscenza di Svetonio da parte di Dante è discutibile, anche se ci sono alcuni passi (tra cui il celebre verso «Cesare armato con li occhi grifagni», *Infèrno* IV, 123) in cui, direttamente o indirettamente, il poeta dipende da Svetonio. Sui rapporti tra Dante e Svetonio, si veda Brugnoli, in *ED*.

Sed Caesari futura caedes euidentiis prodigiis denuntiata est. Paucos ante menses, cum in colonia Capua deducti lege Iulia coloni ad extruendas uillas uetustissima sepulcra dis[s]icerent id que eo studiosius facerent, quod aliquantum uasculorum operis antiqui scrutantes reperiabant, tabula aenea in monumento, in quo dicebatur Capys conditor Capuae sepultus, inuenta est conscripta litteris uerbis que Graecis hac sententia: quandoque ossa Capyis detecta essent, fore ut illo prognatus manu consanguineorum necaretur magnis que mox Italiae cladibus uindicaretur. Cuius rei, ne quis fabulosam aut commenticiam putet, auctor est Cornelius Balbus, familiarissimus Caesaris. Proximis diebus equorum greges, quos in traiciendo Rubiconi flumini consecrat ac uagos et sine custode dimiserat, comperit pertinacissime pabulo abstinere ubertim que flere. Et immolantem haruspex Spurinna monuit, caueret periculum, quod non ultra Martias Idus proferretur. Pridie autem easdem Idus auem regaliolum cum laureo ramulo Pompeianae curiae se inferentem uolucres uarii generis ex proximo nemore persecutae ibidem discerpserunt. Ea uero nocte, cui inluxit dies caedis, et ipse sibi uisus est per quietem interdum supra nubes uolitare, alias cum Ioue dextram iungere; et Calpurnia uxor imaginata est conlabi fastigium domus maritum que in gremio suo confodi; ac subito cubiculi fores sponte patuerunt. Ob haec simul et ob infirmam ualitudinem diu cunctatus an se contineret et quae apud senatum proposuerat agere differret, tandem Decimo Bruto adhortante, ne frequentis ac iam dudum opperientis destitueret, quinta fere hora progressus est libellum que insidiarum indicem ab obuio quodam porrectum libellis ceteris, quos sinistra manu tenebat, quasi mox lecturus commiscuit. Dein pluribus hostiis caesis, cum litare non posset, introiit curiam sprete religione Spurinnam que irridens et ut falsum arguens, quod sine ulla sua noxa Idus Martiae adessent: quanquam is uenisse quidem eas diceret, sed non praeterisse. (Svetonio, *Diuis Iulius* 81)

Mentre vari segni precedono la morte di Cesare, l'aruspice Spurinna presagisce ciò che sta per accadere e consiglia a Cesare di guardarsi dalle idi di marzo. È significativo il fatto che la vittoria di Cesare su Pompeo sia scrutata da un aruspice etrusco, così come Cesare è avvertito dell'imminente pericolo di morte da un altro esponente di quel *mos uetustum* che era il rito dell'aruspicina. Se supponiamo che Dante abbia scelto un personaggio esemplare per condannare i riti pagani dell'antica Etruria, Aronta è stato preferito a Tage o a Spurinna per la drammaticità del contesto letterario in cui si trova. Spurinna avrebbe rappresentato l'opzione meno efficace per motivi così comprensibili «che 'l tacere è bello»,¹⁶ inoltre, come avremo modo di notare, Dante osserva un rispettoso silenzio sulla morte di Cesare. Tage, citato anche nel *De diuinatione*¹⁷ di Cicerone, opera probabilmente sconosciuta a Dante, aveva il

16 Non è certo che Dante conosca direttamente Svetonio e qualora non lo conoscesse non saprebbe nulla di Spurinna: i nomi di Aronta e Tage li conosceva invece da Lucano.

17 Cicerone, *De diuinatione* II, 23: «Sed quid plura? Ortum uideamus haruspicinae; sic facillime quid habeat auctoritatis iudicabimus. Tages quidam dicitur in agro Tarquiniensi, cum terra araretur et sulcus altius esset impressus, exstitisse repente et eum adfatus esse qui arabat. Is autem Tages, ut in libris est Etruscorum, puerili specie dicitur uisus, sed senili fuisse prudentia. Eius adspetu cum obstipisset

vantaggio dell'antichità: era un personaggio mitico come Anfiarate, Tiresia e Manto. Inoltre, se l'intento di Dante fosse stato quello di condannare una tradizione pagana nata sotto l'«aere toscano», nulla sarebbe stato in apparenza più appropriato che condannare quello che per Lucano era il *conditor artis*. Dante non avrebbe avuto nessun problema a creare un personaggio a partire da poco più che un nome: non era in fondo il nome già di per sé *consequentia rerum*?

Nessuna opzione era dunque scontata in partenza. Se Tage si trova all'origine di questa teoria di aruspici, Aronta ne è al centro, seguito da Spurinna.¹⁸ La disperazione che spinge Aronta a voler rinnegare l'arte dell'aruspicina, che lo porterà alla dannazione, può sembrare al lettore ideale della *Commedia* una condanna già proclamata da Lucano. E per Dante quello sconforto, causato da ciò che Aronta scorge nel futuro, è avversione alla volontà divina e quindi, indirettamente, diventa una condanna anche politica.

C'è molto più, quindi, di un bozzetto paesaggistico: alla base della scelta di Aronta ci sono le passioni politiche dantesche che si aprono ad un orizzonte più vasto, molto al di là delle stelle e del mare, per guardare i quali «non li era la veduta tronca». La stella scrutata da Aronta è l'astro di Cesare, mosso dalla Provvidenza, e la sua veduta è la visione 'proibita' della durezza delle guerre civili e della vittoria di Cesare. Il momento in cui Aronta diviene consapevole della futura sconfitta di Pompeo rappresenta un momento di solitudine interiore, un dramma così grande che nessuno ottiene di fatto alcuna rivelazione da Aronta, nondimeno egli è consapevole di quel che avverrà in futuro.

4.3 L'incomprensione dei primi commentatori danteschi

I commentatori del passo dell'*Inferno* in cui si parla di Aronta si concentrano per lo più sul rito e, per motivi che vedremo in seguito, sul luogo in cui l'indovino sarebbe vissuto. Qualcuno semplicemente rimanda ai passi della *Pharsalia* o li cita, ma non sempre con esattezza, come nel caso di Jacopo della Lana:

bubulcus clamoremque maiorem cum admiratione edidisset, concursus esse factum, totamque brevi tempore in eum locum Etruriam convenisse. Tum illum plura locutum multis audientibus, qui omnia verba eius exceperint litterisque mandarint. Omnem autem orationem fuisse eam qua haruspicinae disciplina contineretur; eam postea crevisse rebus novis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis. Haec accepimus ab ipsis, haec scripta conservant, hunc fontem habent disciplinae».

18 Questo vale supponendo che Dante abbia letto il passo di Svetonio in cui si parla di Spurinna (v. *supra*), cosa per nulla certa; in caso contrario Aronta sarebbe l'ultimo aruspice etrusco di cui Dante ha notizia, accentuando così il suo carattere di personaggio 'liminare' tra età pagana e cristiana.

Questo fu uno grande auguro nel tempo delle battaglie di Cesare e di Pompeo, *sicome tratta Lucano in lo secondo libro*; e innanzi che battaglie fosse tra essi *fu dimandato se verrebbero a battaglia insieme*. Costui tolse uno vitello e *apropriò la parte destra a Cesare, la sinistra a Pompeo*; poi l'aperse nel ventre, e trovò tutti li interiori dal lato sinistro putridi, verdi e puzzolenti, dal lato destro l'opposito. *Per la qual visione elli predisse tutte le loro convenienze*.¹⁹

Egli dimostra di conoscere l'episodio, ma erra nella citazione del libro di Lucano (che è il primo, non il secondo). La sua lettura del testo – qualora la sua conoscenza sia di prima mano – è perlomeno superficiale, in quanto attribuisce al testo di Lucano ben più di quello che effettivamente dice, per il semplice fatto che Aronta non predice niente a nessuno (v. *infra*), benché sia consapevole di ciò che accadrà. Tuttavia, così facendo si contribuisce a creare una *vulgata* interpretativa che si ritrova anche nei commentatori successivi. Molti commentatori antichi si limitano a riprendere quanto scritto da Jacopo della Lana. Soltanto nel XVI secolo commentatori quali Vellutello, Castelvetro e Bernardino Daniello citano direttamente il passo lucaneo.²⁰

Tra i commentatori antichi per i quali Aronta avrebbe predetto la vittoria di Cesare a Pompeo, vi è Graziolo de' Bambaglioli:

Iste Aronta fuit quidam agur in partibus Tuscie qui latebat et habitabat in montibus et partibus Lunisane, et iste fuit qui *predixit Pompeio* suis temporibus omnia que ipsi Pompeio poterant evenire.²¹

Lo stesso si legge nelle Chiose Latine:

Dicit auctor quod Aronte fuit quidam augur in Tuscia qui *predixit Pompeio* que futura erant. Et latebat in montibus Lune, idest in Lunigiana, et ibi auguriabatur.

Arrons sive Aronta fuit quidam augur in Tuscia quid *predixit populo romano ea que sibi ventura erant* propter Cesarem et Pompeium.²²

Talvolta si vede una diretta richiesta di Pompeo, che il testo di Lucano non menziona, come nell'Ottimo:

19 Corsivo nostro.

20 Tra i commentatori anteriori al XVI secolo spicca un'eccezione significativa, ossia il figlio del poeta, Pietro Alighieri, che forse non a caso cita testualmente Lucano (*Pharsalia* I, 584-586).

21 Corsivo nostro.

22 Corsivo nostro.

Pompeo domandò da lui, se verrebbe a battaglia con Cesare, e chi vincerebbe: tolse un vitello, e appropriò la parte destra a Cesare, e la sinistra a Pompeo, poi l'aperse dentro, e trovò tutte l'intiora dal lato sinistro putride e verdi, dal lato destro tutto il contradio; per la qual veduta antidisce tutte le conseguenze della battaglia.²³

L'intervento diretto di Pompeo Magno, che chiede ad Aronta un responso su quanto sarebbe accaduto; la bipartizione delle viscere dell'animale e la successiva attribuzione della sinistra a Pompeo e della destra a Cesare sono circostanze che non possono essere giustificate da una lettura scrupolosa del testo di Lucano, ma erano tali nell'immaginario collettivo e hanno influenzato schiere di lettori danteschi. Pompeo in quest'episodio non è neppure nominato da Lucano, come del resto Cesare. L'antico rito che sfigurerà Aronta per tutta l'eternità non è chiaro, lineare, come appare dai primi commentatori; è un rito complicato ed ambiguo, che non si svolge secondo lo schema binario esposto sopra: le due parti delle viscere non sono espressamente attribuite né a Pompeo né a Cesare, ma è il contesto, o meglio la conoscenza della storia, che fa capire al lettore come si svolgeranno gli eventi. Lucano tace perché il lettore sa, accentuando così il carattere misterioso del rito.

Chi legge conosce l'esito degli eventi presagiti in quel rito misterioso. In Dante quell'esito è parte del cammino provvidenziale della storia del mondo, che qui si compie grazie a Cesare con la fondazione dell'impero descritta nel VI canto del *Paradiso*. Come, dunque, la lettura del passo di Lucano presuppone la consapevolezza della vittoria di Cesare, così le due terzine di Aronta, dove l'elemento dato è poco più di un nome, hanno bisogno del VI canto del *Paradiso* per essere comprese in pieno.

Aronta, come si capisce, scorge quanto accadrà in futuro. Una corretta interpretazione del passo deve tener conto di un punto fondamentale: bisogna cioè vedere che cosa egli riveli effettivamente e chi si avvalga di quella rivelazione. La domanda potrebbe sembrare retorica per chi conosce il testo lucaneo. Aronta dimostra di conoscere il volere del fato, ma non rivela nulla, cosa che evidentemente mal s'intona con alcuni commenti riportati sopra, secondo i quali Aronta avrebbe predetto a Pompeo o al popolo romano ciò che stava per avvenire. Aronta più che predire scruta il fato e si limita a conoscerne i voleri, al limite a mostrare la sua angoscia per quanto sta per accadere, ma questa conoscenza non ha alcun destinatario e rimane limitata all'indovino: si tratta in fondo di una rivelazione superflua per il lettore che

23 Corsivo nostro.

conosce l'andamento della storia, ma la sua assenza non è trascurabile nell'interpretazione del testo di Lucano, soprattutto per chi come Dante ha letto attentamente la *Pharsalia* e vi fa spesso riferimento.

A causa delle omissioni che si trovano in Lucano, i commentatori, per motivi di chiarezza, si sono sentiti in dovere di aggiungere informazioni che Lucano non fornisce, come un responso chiaro nelle parole di Aronta, che non si ha nella *Pharsalia*. La conseguenza è quella di fornire al lettore un'immagine di Aronta che è probabilmente diversa da quella che appariva a Dante.

4.4 La profezia nel paganesimo e la semantica della profezia dei tempi nuovi

Una volta appurato questo, l'uso del verbo *predire* dovrebbe essere accantonato se riferito ad Aronta. Eppure, effetto di una *vulgata* interpretativa consolidata, ancora nei commenti moderni si afferma che Aronta 'predisse', con le distorsioni che ciò comporta.²⁴ Il vaticinio è incompleto, Aronta parla con tortuosi giri di parole per non rivelare nulla; produce un messaggio che non ha niente della rivelazione; cela tutto ciò che ha potuto conoscere. È un vaticinio oscuro più che una rivelazione.

Benché continuino a non mancare le semplificazioni e non sia stata prestata la dovuta attenzione a questo punto, alcuni commentatori antichi avevano colto in pieno la questione. I primissimi commentatori non notano questo particolare, di non secondaria importanza, cosa che invece accade poco dopo, con l'evolversi dello studio dei classici: si vedano i commenti di Benvenuto da Imola e dell'Anonimo Fiorentino.²⁵ In seguito, soprattutto con la diffusione della stampa, i commentatori effettueranno richiami sempre più sintetici alla fonte letteraria, ormai più facile da conoscere e da consultare direttamente.

Iste Aruns tempore belli civilis vocatus est Romam ut exploraret eventum belli, qui veniens purgavit urbem prodigiis, caerimonias et processiones fecit: tandem fecit sacrificium de tauro Iovi optimo maximo, et partem intestinorum deputavit Pompeio, partem vero Caesari; et breviter per signa apparentia perpendit partem Caesaris praevalituram, *sed vaticinium obscurum fecit sub ambiguo verborum involucro, sicut est de more divinatorum*, et hoc facit secundum artem Tagis, qui primus in Tuscia adinvenit artem divinandi, sicut scribit Tullius in suo libro de Divinatione. In Tuscia namque

24 In molti commenti moderni si legge, ad esempio, che Aronta «predisse la guerra tra Cesare e Pompeo e la vittoria di Cesare» (Sapegno), similmente per Chiavacci Leonardi l'indovino etrusco «predisse la guerra civile e la vittoria di Cesare». Ad ogni modo, non si citeranno qui tutti i commenti in cui appare questa inesattezza. Nella voce *Aronta* dell'*Enciclopedia Dantesca*, Padoan utilizza invece, correttamente, il verbo *intuire* («[Aronta] intuì le grandi sciagure che si sarebbero scatenate sull'Urbe»).

25 Corsivi nostri.

olim multum vigerunt auguria, sacrificia, et omnia spectantia ad religionem; unde antiqui Romani a principio mittebant in Tusciam pro informatione sacrorum, sicut scribit Valerius circa principium. (Benvenuto da Imola)

Aronta è quei. Scrive Lucano nel primo libro che in Lunigiana, presso alle montagne di Lucca, fue uno grande àuguro, nome Aruns; onde i Romani, spettando l'avvenimento di Cesare per molte meraviglie che apparvono a Roma, come egli scrive in quello medesimo libro, mandorono i Romani per questo Aruns. Questi era grande maestro nell'arte degli àuguri, in conoscere nelle viste degli animali et nelle loro interiora et nelle loro vene le cose ch'essere doveano. Fece costui, giunto a Roma, aprendere uno toro; et quel toro egli stesso non sforzato inchinò il collo, et fedito il toro, della piaga uscì sangue non vivo, ma pallido et macchiato: onde egli forte sbigottì et spaventò del mal segno. Cerco l'ira degli Dii nelle interiora del toro. Erono le interiora macchiate et tinte d'uno sangue gelato et livido: prese il cuore e 'l fegato del toro, et vidde dalla parte che assegnò per Cesare sangue chiaro et vivo; per la parte di Pompeo il contrario; e 'l polmone senza vena: *et poiché, per questi cotali segni concepette Arons i mali ch'essere doveano, gridò; et ultimamente con ambage, cioè con parole dubbiose et non chiare, disse a' Romani gran parte della loro avversità.* (Anonimo Fiorentino)

Tornando ai due commenti di cui sopra, è evidente il progresso rispetto ai primi (riportati nelle pagine precedenti). Il progredire delle competenze e la nuova sensibilità umanistica spiega la maggiore accuratezza del commento dell'Anonimo Fiorentino. Egli scrive che l'indovino «disse a' Romani gran parte della loro avversità» «con ambage, cioè con parole dubbiose et non chiare». *Ambage* è un *hapax legomenon* nelle opere in volgare di Dante²⁶ ed un latinismo introdotto nella lingua italiana proprio dall'autore della *Commedia*. Per tale motivo quasi tutti i commentatori antichi sentono l'esigenza di glossarlo. La corrispondente parola latina (*ambages*) si trova in Virgilio e in Lucano, autori dai quali Dante la fa sua. *Ambages* viene usato anche nei versi lucanei a cui fa riferimento l'Anonimo: «flexa sic omina Tuscus / inuoluens multaque tegens ambage canebat».²⁷ Qui si può intravedere la necessità di ricollegarsi all'unica occorrenza della parola *ambage* in Dante, uno dei molti latinismi che impreziosiscono il linguaggio del *Paradiso* (XVII, 31).

Né per ambage in che la gente folle
già s'invischiava pria che fosse anciso
l'Agnel di Dio che le peccata tolle,

²⁶ Su *ambage*, si veda Duro, in *ED*. La parola si trova in *Paradiso* XVII, 31 (v. *infra*). Il corrispondente termine latino viene impiegato una volta nel *De Vulgari Eloquentia* (I, X, 2): «Videlicet Biblia cum Troianorum Romanorumque gestibus compilata et Arturi regis ambages pulcerrime et quamplures alie ystorie ac doctrine».

²⁷ Lucano, *Pharsalia* I, 637-638.

ma per chiare parole e con preciso
 latin rispuose quello amor paterno
 chiuso parvente del suo proprio riso. (*Paradiso* XVII, 31-36)

Nel XVII canto, il canto in cui è profetizzato l'esilio dantesco, Dante, che ha avuto molti presagi negativi sul futuro della sua esistenza terrena, chiede a Cacciaguida di conoscere quale sorte incomba su di lui. Prima di riferire la risposta dell'avo, la contrappone ai responsi degli oracoli pagani e degli indovini, che proferivano parole ambigue ed oscure. Nelle parole chiare di Cacciaguida è marcato un contrasto tra il mondo pagano, lontano dalla grazia di Dio, e il mondo cristiano. Il lemma *ambages*, che Dante impiega per designare il modo d'esprimersi (o, a seconda dei punti di vista, per non esprimersi) degli oracoli antichi, lo troviamo, tra l'altro, in Virgilio nel VI libro dell'*Eneide*, riferito al responso della sibilla cumana:²⁸

Talibus ex adyto dictis Cumaea Sibylla
 horrendas canit ambages antroque remugit,
 obscuris uera involuens: ea frena furenti
 concutit et stimulos sub pectore vertit Apollo. (Virgilio, *Eneide* VI, 98-101)

Se questa è indubbiamente l'attestazione più nota del termine, in Lucano *ambages* compare due volte ed è riferito a vaticini. Oltre al primo libro, lo si trova nel settimo libro della *Pharsalia* (vv. 21-22), dove si parla di *ambages solitas*: «per ambages solitas contraria visis / vaticinata quies».

Nel lungo elenco dei segnali inquietanti che precedono e che motivano il vaticinio di Aronta sono comprese le profezie della sibilla: «Diraque per populum Cumanae carmina vatis / volgantur».²⁹ Della profezia della sibilla non si dice altro, ma il suo carattere oscuro lo si intuisce dalla necessità del vaticinio di Aronta, che ha fatto parte a pieno titolo di questo mondo di maghi e indovini. Costoro hanno voluto vedere ciò che non era loro concesso e per questo sono stati puniti, ma al contempo non hanno voluto (o potuto) rivelare la verità. Alcuni, per motivi inspiegabili, scorgono quello che ad altri è precluso, ma vi è un grande divario tra l'oscurità delle rivelazioni del

28 Generalmente nei commenti moderni si preferisce rimandare il lettore a questo passo, indubbiamente significativo perché la parola è usata in un contesto analogo a quello in cui la usa Dante. Il termine compare altre due volte in Virgilio (*Eneide* I, 342 e *Georgiche* II, 46), al quale si farà riferimento in seguito; in Lucano compare anche nel contesto di un sogno ingannevole di Pompeo Magno (VII, 21, v. *infra*).

29 Lucano, *Pharsalia* I, 564.

modo pagano e la chiarezza della IV ecloga virgiliana, che annuncia il ritorno della giustizia portata dall'autorità imperiale e dall'avvento del Salvatore. Se Virgilio nelle *Georgiche* scrive: «non hic te carmine ficto / atque per ambages et longa exorsa tenebo»,³⁰ questo può indubbiamente essere significativo per Dante, che gli fa dire: «La mia parola è piana».³¹ Il contesto di *ambages* in Lucano o nel summenzionato verso virgiliano è simile all'impiego che ne fa Dante nel XVII canto del *Paradiso*. Le «chiare parole» e il «preciso latin» sono i segni di un'umanità nuova, di una semplicità e di una chiarezza proprie di chi compie il volere di Dio.

Con la sua ambiguità, la 'rivelazione' di Aronta mostra di provenire dall'evocazione di forze maligne: è proprio per questo che non è dato di sapere che cosa accadrà in futuro, benché la verità contemplata sia la stessa descritta nel *Paradiso*. Così come nel *Vangelo* l'albero si vede dai frutti (cf. *Vangelo secondo Luca* 6,43-6,49), le rivelazioni divine non possono aver luogo sullo sfondo agghiacciante dei sacrifici ordinati da Aronta, frutto del peccato di chi, agli occhi di un contemporaneo di Dante, ammette di essersi rivolto alle potenze infernali («nec enim tibi, summe, litavi, / Juppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri / inferni venere dei» *Pharsalia* I, 632-634). La 'visione' di Aronta è dunque 'proibita' perché iniqua e il vaticinio è ambiguo perché proibito, proibito perché ambiguo.

4.5 Il significato politico di Aronta

La disperazione che Aronta prova quando apprende ciò che accadrà in futuro lo pone dalla parte politica dei Pompeiani, ma non è l'essere avverso a Cesare che può essere condannato: la teoria del duello è conciliante in termini di memoria storica, perché assolve l'avversario, che ha partecipato ad un rito divino. Anche Pompeo, l'avversario di Cesare, è infatti esaltato nel VI canto del *Paradiso* (VI, 53). L'atteggiamento di chi si accosta al duello è quello di chi vuol avere una risposta, ed in quel momento storico ciò significava voler procedere verso l'ordinamento stabilito da Dio, indipendentemente dalla propria fazione politica. Aronta ha la risposta che sarà trovata solo dopo anni di dure lotte, ma non è intenzionato a seguire la volontà divina. L'indovino etrusco rappresenta ciò che vi è di negativo in un mondo che non conosce ancora l'età imperiale e la salvezza che verrà tra gli uomini anche grazie a quella costruzione politica. Egli non vuole guardare avanti, anche se ha saputo vedere per primo nel volto della Provvidenza. L'eccezionalità del personaggio, quale doveva

30 Virgilio, *Georgiche* II, 46.

31 *Purgatorio* VI, 34.

apparire a Dante, è nel suo carattere ‘liminare’, nel contrasto tra antico e nuovo, tra ambiguità e chiarezza, che si manifesta con il giungere imminente dell’età imperiale. Alla confusione e al malgoverno di un mondo retto da più sovrani, l’impero antepone la semplicità e il conseguente buongoverno di un solo uomo, secondo il principio: «Quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura».³²

L’opposizione e quindi l’associazione tra la voluta oscurità di Aronta, che così facendo si oppone all’idea imperiale, e Virgilio, cantore di quell’idea e profeta della venuta di Cristo, si potrebbero scorgere anche nel XX canto, in cui subito dopo Aronta si parla di Manto, la maga dalla quale prende il nome Mantova, che evidentemente riconduce a Virgilio.

Se si escludono Bruto e Cassio, il cui peccato è di una gravità eccezionale, tra i dannati dell’*Inferno* ve ne è un altro vissuto nello stesso momento storico di Aronta: si tratta di Curione (*Inferno* XXVIII, 96-99), anch’egli dannato per un atto compiuto all’inizio delle guerre civili, ma dall’altra parte politica, quella cesariana. Entrambi hanno un ruolo nella storia narrata nel VI canto, benché quello dell’indovino sia spesso appena menzionato: Curione, inducendo Cesare a superare il Rubicone, lo spinge ad agire; Aronta ne aveva già visto gli esiti dell’azione; la Provvidenza ne aveva scritto la trama.

Quel che fé poi ch’elli uscì di Ravenna
e saltò Rubicon, fu di tal volo,
che nol seguiteria lingua né penna. (*Paradiso* VI, 61-63)

5 Una digressione su Luni

C’è un dettaglio che non sarà sfuggito al lettore: nella *Pharsalia* Aronta vive a Lucca («Arruns incoluit desertae moenia Lucae»), mentre Dante lo pone a Luni.³³ Ciò è dovuto al fatto che in alcuni codici di Lucano la lezione è corrotta e leggiamo *Lunae*

³² *Monarchia* I, XIV, 1.

³³ Attualmente sulle Apuane – ne dà notizia Mazzini (1909: 117-118) – esiste una località denominata *Grotta di Aronte*, ma si tratta di una tradizione posteriore a Dante (anzi dovuta alla suggestione dei versi danteschi). Se ne ha infatti notizia solo a partire dal XV secolo: la scoperta in tale località di un’edicola di marmo con tre divinità romane (probabilmente Giove, Eracle e Bacco) ha portato ad identificare il luogo come l’antica dimora dell’indovino.

invece di *Lucae*. Tale ‘errore’ della *Commedia* sfugge a molti commentatori, in parte anche per il fatto che alcuni leggevano *Lunae* nei codici a loro disposizione.³⁴

La Luni che Dante conosce è una città ormai distrutta e disabitata, anche se formalmente esiste ancora un vescovo di Luni. La città nel medioevo aveva subito incursioni da parte dei Saraceni (848), dei Normanni (860) e quindi ancora dei Saraceni (1016), ma decisivi dovettero risultare il clima malarico e l’interramento del porto.³⁵ Anche dopo l’ultima distruzione ad opera dei Saraceni la città doveva essersi ripresa, se in una bolla di Federico I al vescovo di Luni leggiamo: «Civitatem lunensem cum fossatus et suburbiis suis, cum ripa et teloneo et mercato».³⁶ Successivamente, a causa della malaria, si tenta di trasferire la diocesi a Sarzana già sotto Gregorio VIII, ma l’improvvisa morte del pontefice fa in modo che il vescovado si trasferisca a Sarzana solo nel 1204 con una bolla di Innocenzo III: «Cum Lunensis civitas sic suos habitatores devoret et consumat, quod pauci vel nulli commorantur in ea, nec sit populus qui iura et libertates ecclesie vestre protegat et defendat».³⁷ Questo è l’atto di morte della città, ribadito in una bolla del 1263 di Urbano IV: «Locus de Sarzana in quo lunensi civitate destructa capitulum Lunensis Ecclesie commorantur».³⁸ Dante avrà rapporti con il vescovato di Luni: nell’undicesima epistola menziona il vescovo di Luni come unico uomo giusto: «Non caritas, non Astrea, sed filie sanguisuge facte sunt tibi nurus; que quales pariant tibi fetus, preter Lunensem pontificem omnes alii contestantur» (*Epistolae* XI, 14).

Sebbene questi siano i fatti storici, l’abbandono città era avvolto da un alone di mistero. Per Benedetto da Imola la città era disabitata da mille anni («Luni, idest, civitatem Lunae, quae fuit olim magna et potens civitas, tamen deserta iam sunt mille anni»)³⁹. In effetti, le leggende medievali sulla distruzione di Luni danno l’impressione di riferirsi ad eventi molto remoti. Una di queste leggende è citata nel commento di Francesco da Buti:

34 Già nel 1242 in un testo del notaio Ursone, che celebra la vittoria genovese su Federico II, si parla di «desertae cultor Lunae», colto richiamo a Lucano (Mazzini 1909: 111), benché effettuato in base alla stessa lezione corrotta che poteva leggere Dante: «desertae moenia Lucae» era divenuto «desertae moenia Lunae».

35 Si veda Cecilia, in *ED*.

36 Mazzini (1909: 110).

37 Mazzini (1909: 111).

38 Mazzini (1909: 111).

39 Benvenuto da Imola, commento a *Paradiso* XVI, 46-81.

Se tu; cioè Dante, dice messer Cacciaguida, riguardi Luni; questa fu una antica città posta in su la marina a la fine di Toscana, in verso ponente allato a la foce de la Magra presso al monte che si chiama il Corbo, et era in piano e fu antica città, e fu disfatta perché una donna d'uno grande signore, che vi passava con essa, li fu tolta con nuovo e mirabile inganno alloppiata, sicché parve morta, e data a la sepultura fu fatta tornare in vita, poi che lo signore si fu partito; ma, saputosi poi da quel signore, vi venne con grande esercito e disfece la detta città, e rimendòsene la donna sua; la quale città mai non si rifece poi, perché l'aire v'è infermo e corrotto, et anco per la moltitudine de le serpi che v'abbondono e sonovi ancora: unde si dice: In misera Luna morti nox sufficit una; cioè chi vi sta pure una notte è morto. (Francesco da Buti, *Commento a Paradiso* XVI 73-sgg.)

Alcuni scrittori duecenteschi, tra cui Gervasio di Tillebur negli *Otia Imperialia*, la dicono maledetta.⁴⁰ Esiste anche un'altra versione in cui non trova spazio la componente erotica, ispirata dal saccheggio dei Vichinghi avvenuto nell'860: si narra che la città fosse stata scambiata per Roma dai Normanni, i quali sarebbero stati ingannati dal fasto dei palazzi. Il detto latino che riporta Francesco da Buti («In misera Luna morti nox sufficit una») è valido anche in questo caso: si narra infatti che il loro capo, un certo Hasting, avrebbe accettato il battesimo dal vescovo e, fintosi morto, sarebbe stato trasportato nella cattedrale, da cui avrebbe ordinato il saccheggio della città.⁴¹ Tuttavia la versione di Francesco da Buti è la più nota e viene riecheggiata dagli autori successivi. La sua fonte è probabilmente la *Nuova Cronica* di Giovanni Villani, che, anteriore di cinquant'anni, comprende un capitolo in cui si parla di Luni.

Della città di Luni.

La città di Luni, la quale è oggi disfatta, fu molto antica, e secondo che troviamo nelle storie di Troia, della città di Luni v'ebbe navilio e genti a l'aiuto de' Greci contra gli Troiani; poi fu disfatta per gente oltramontana per cagione d'una donna moglie d'uno signore, che andando a Roma, in quella città fu corrotta d'avoltero; onde tornando il detto signore con forza la distrusse, e oggi è diserta la contrada e malsana. E nota che lle marine erano anticamente molto abitate, e quasi infra terra poche città avea e pochi abitanti, ma in Maremma e in Maremma verso Roma a la marina di Campagna avea molte città e molti popoli, che oggi sono consumati e venuti a niente per corruzione d'aria: che vi fu la grande città di Popolonia, e Soana, e Talamone, e Grosseto, e Civitaveglia, e Mascona, e Lansedonia che furono co la loro forza a l'assedio di Troia; e in Campagna Baia, Pompeia, Cumina, e Laurenza, e Albana. (Giovanni Villani, *Nuova cronica*, 2,13)

Anche una tradizione successiva a Dante ricollega la fine della città ad un adulterio. Il Petrarca canta i «palatia Lunaee» nell'*Africa*; in una lettera al cardinale Giovanni

40 Mazzini (1909: 111).

41 Mazzini (1909: 112).

Colonna la chiama «nudum et inane nomen»,⁴² ma risulta più interessante quanto scrive nell' *Itinerarium Syriacum*:

Ruinas Lunae iacentis aspicias, si famae fides est, aliud enim hac in parte nihil habeo magnum exemplum fugiendae libidinis, quae saepe non modo singulorum hominum, sed magnarum urbium et locupletium popularum, ac regnum fortunas pessundedit, licet huiuscae rei exemplum maius et antiquitas Troia sit. (Petrarca, *Itinerarium Syriacum*, citato in Mazzini 1909: 113-114)

Fazio degli Uberti, nel *Dittamondo*, così si rivolge alla «lussuria senza legge, matta e sconcia»:

Noi fummo a Luni, ove ciascun t'accusa
che sol per tua cagion veracemente
fu nella fine disfatta e confusa.
(*Dittamondo* III, 4, citato in Mazzini 1909: 113)

Dante si era recato in Lunigiana, forse giungendo dal Veneto, per concludere per conto dei Malaspina la pace con il vescovo di Luni, ed in questi luoghi ha trovato ispirazione, come ci riferisce la tradizione locale di un Dante che peregrinava per quei luoghi in cerca di atmosfere suggestive per il suo poema, in particolar modo nel paesaggio desolato di Luni. La città è menzionata anche nel XVI canto del *Paradiso*, in cui emerge sullo sfondo crepuscolare delle città decadute o in decadenza:

Se tu riguardi Luni e Orbisaglia
come sono ite, e come se ne vanno
di retro ad esse Chiusi e Sinigaglia,
udir come le schiatte si disfanno
non ti parrà cosa nova né forte
poscia che le cittadi termine hanno. (*Paradiso* XVI, 73-78)

Nella scelta di Luni, c'è però qualcosa di più; il sedicesimo canto del *Paradiso* continua con i seguenti versi:

Le vostre cose tutte hanno lor morte,
sì come voi; ma celasi in alcuna
che dura molto, e le vite son corte.
E come 'l volger del ciel de la Luna

42 Mazzini (1909: 114-115).

cuopre e discuopre i liti senza posa,
così fa di Fiorenza la fortuna. (*Paradiso* XVI, 79-84)

La *Luna* è un'allusione a *Luni*. È estremamente difficile che Dante non conoscesse le leggende sulla distruzione della città, che secondo la versione più nota sarebbe stata causata da un peccato di lussuria (v. *supra*). In questo *Luni* rappresenta indirettamente Firenze, perché in maniera analoga l'origine dei mali politici di Firenze sarebbe stata dovuta a Buondelmonte dei Buondelmonti, che avrebbe dovuto sposare una giovane della famiglia degli Amidei, ma proprio nel giorno in cui si sarebbero dovute celebrare le nozze prese in moglie una Donati. Non è un caso che proprio nel canto in cui Dante ricorda questo episodio, egli menzioni *Luni*.

La casa di che nacque il vostro fletto,
per lo giusto disdegno che v'ha morti
e puose fine al vostro viver lieto,
era onorata, essa e i suoi consorti:
o Buondelmonte quanto mal fuggisti
le nozze sùe per li altrui conforti!
Molti sarebb'er lieti che son tristi,
se Dio t'avesse conceduto ad Ema
la prima volta che a città venisti. (*Paradiso* XVI, 136-144)

Luni è una città disabitata, mentre Firenze si avvia al declino: in entrambi i casi ciò è una conseguenza della lussuria. A questo punto è legittimo chiedersi se i dati in nostro possesso permettano di formulare quantomeno un'ipotesi sull'origine di questa leggenda legata a *Luni*.

Nel *Prodigiorum liber* di Giulio Ossequente, raccolta degli eventi prodigiosi narrati nell'opera di Tito Livio, troviamo notizia di un fatto accaduto a *Luni*, che sarebbe altrimenti ignoto:

L. Metello Q. Fabio Maximo coss. [n.d.r. 142 avanti Cristo] fames et pestilentia cum essent, per decemvros supplicatum. Lunae androgynus natus praecepto aruspicum in mare deportatus. Tanta fuit Lunensibus pestilentia, ut iacentibus in publicum passim cadaveribus qui funerarent defuerint. (Giulio Ossequente, *Prodigiorum liber* 22)

Un ermafrodito nato a *Luni* viene sacrificato su ordine degli aruspici. Segue una tremenda epidemia. Questi fatti potrebbero aver contribuito alla formazione della leggenda medievale nota a Dante, riportata dal Villani e da Francesco da Buti:

l'ermafroditismo potrebbe essere stato associato in seguito alla lussuria⁴³ e l'epidemia ad una delle varie distruzioni della città. Le altre invasioni che Luni subì nel medioevo ed il suo abbandono faranno il resto. I tragici eventi narrati da Tito Livio non furono dimenticati. In Tertulliano si trova un richiamo a quegli eventi.

Alii contra magis et masculum et feminam dicunt ne apud solos Lunenses Hermaphroditum existimet
annalium commentator Fenestella. (Tertulliano, *Adversus Valentinianos* 34)

Tertulliano si riferisce a Fenestella, la cui opera è purtroppo andata perduta. Ai fini del nostro discorso, l'elemento interessante è che i fatti riferiti da Giulio Ossequente dovevano aver avuto una qualche notorietà in epoca antica, e questo permette di ipotizzare che il loro ricordo, rielaborato nel corso dei secoli, abbia contribuito ad una delle leggende su Luni.

In conclusione, Luni compare in due contesti tanto eterogenei a livello tematico, quanto intimamente connessi tra loro nell'indicare quella decadenza che il nome è in grado di evocare, riferita ora all'inizio delle discordie politiche a Firenze nel XVI canto del *Paradiso*, ora alla fine del mondo pagano nel XIX canto dell'*Inferno*.

6 Catone

Se Cesare è il fondatore di un impero voluto dalla provvidenza, egli è stato spesso contrapposto ad una personalità che gli è politicamente avversa, ma non inferiore in virtù: Catone l'Uticense. Nella *Commedia* egli è il guardiano del *Purgatorio*. Questa figura è stata oggetto di un enorme dibattito, incentrato sul motivo per il quale un pagano, per di più suicida, sia stato collocato da Dante in una posizione di tale rilievo.⁴⁴ Ai fini di questo lavoro interessa soltanto analizzare il rapporto di Catone rispetto a Cesare, per valutare se nel modo in cui Dante considera i personaggi sia possibile riscontrare un'effettiva coerenza di pensiero in termini politici.

Nella letteratura del tempo Cesare e Catone sono stati spesso visti come due figure antitetiche: spesso si sono prese le difese dell'uno o dell'altro a seconda della parte politica che si intendeva sostenere. Catone era esaltato per stabilirne un primato

43 Si veda anche il verso di Dante «nostro peccato fu ermafrodito» (*Purgatorio* XXVI, 83), benché ovviamente non vi sia alcun collegamento tra questo verso e la storia di Luni.

44 Non tutti i commentatori sono d'accordo sullo status di Catone dopo il giudizio universale: sulla questione si veda Hollander (2010).

rispetto a Cesare: «Longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris».⁴⁵ Può sembrare pertanto contraddittorio che in Dante sia Cesare sia Catone suscitino l'ammirazione del poeta. Bisogna notare che Dante non giustappone mai i due protagonisti di questa ideale tenzone letteraria, che godono pertanto di vita autonoma nel poema: il fatto che due uomini che si sono combattuti in vita siano entrambi apprezzati da Dante è giustificato dalla sua idea di duello. Entrambi si erano sottoposti al giudizio di Dio che aveva scelto Cesare. Un serio rischio di incoerenza è rappresentato semmai dalle idee di Catone, che assimilava l'imperatore ad un tiranno. Si potrebbe pensare che la questione sia di scarsa importanza, in quanto frutto di una mera invenzione poetica. Tuttavia il fatto che la *Commedia* sia un poema didascalico scritto «in pro del mondo che mal vive» (*Purgatorio* XXXII, 103) limita la possibilità di tali invenzioni, che rappresenterebbero una seria contraddizione. Inoltre, anche ammettendo che la presenza di Catone nel *Purgatorio* non richieda alcuna giustificazione politica, bisogna tuttavia spiegare perché l'Uticense sia celebrato nella *Monarchia* (II, V, 15-17), dove è presentato come l'instauratore della vera libertà, «ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta».⁴⁶

Accedit et illud inenarrabile sacrificium severissimi vere libertatis tutoris Marci Catonis. Quorum alteri pro salute patrie mortis tenebras non horruerunt; alter, ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit dum e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa. Horum omnium nomen egregium voce Tullii recalescit. [...] In hiis vero que *De officiis*⁴⁷ de Catone dicebat: «Non enim alia in causa Marcus Cato fuit, alia ceteri qui se in Affrica Cesari tradiderunt. Atque ceteris forsitan vitio datum esset si se interemissent, propterea quod levior eorum vita et mores fuerunt faciliores; Catoni vero cum incredibilem natura tribuisset gravitatem, eamque perpetua constantia roborasset, semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum ei potius quam tyrampni vultus aspiciendus fuit». (*Monarchia* II, V, 15-17)

Qui il problema concerne il rapporto tra impero e libertà. Dante giustifica il suicidio di Catone come un tentativo di conquistare la libertà, ma quella libertà la trova fuggendo dal primo imperatore: colui che è mostrato come esempio di instauratore della libertà, raggiunge la libertà al di fuori di quell'impero che ha come fine quello di assicurare la libertà all'uomo. Se le cose stessero davvero così saremmo di fronte ad un paradosso insostenibile, tale da far vacillare l'impalcatura concettuale

45 Agostino, *De Civitate Dei* V, 12.

46 *Purgatorio* I, 71-72.

47 Cicerone, *De Officiis* I, 112.

che il poeta ha edificato. Dante stesso però fornisce una chiave interpretativa quando nella *Monarchia* (I, XII, 1-6) definisce la libertà.

Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt nanque usque ad hoc: ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium. Et verum dicunt; [...] Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo proveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur. [...] Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in Paradiso Comedie iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii. (*Monarchia* I, XII, 1-6)

Quando il giudizio, che fa da termine medio tra l'apprendere e l'appetire, è applicato alla volontà, vi è libertà; l'uomo che riesce a bloccare l'impeto degli appetiti che scaturiscono dalle proprie passioni è libero. Nella percezione di Catone (v. *supra*), Cesare era un tiranno, come lo era per Bruto e per Cassio, anch'essi animati da forti passioni che non sono riusciti a bloccare con il termine medio del giudizio. La volontà dell'Uticense è stata più forte delle passioni e le ha vinte. Prima di poter sperimentare la clemenza di Cesare, dopo aver visto il crollo dell'ideale per cui aveva combattuto, ha preferito togliersi la vita per non cadere vittima delle proprie passioni attentando alla vita del «primo principe sommo»; in questo modo ha mantenuto la propria libertà e quella del genere umano, evitando cioè di attentare all'istituzione preposta a questo scopo. Per questo motivo Catone è additato come esempio in Dante. Bisogna supporre che, se Catone non si fosse tolto la vita dopo il giudizio divino che vedeva la sua fazione sconfitta in duello, spinto dalle proprie passioni politiche sarebbe stato al fianco dei cesaricidi, che insieme a Giuda sono sbranati da Lucifero. Il primato negativo tra i peccatori è detenuto proprio da coloro che hanno osato compiere un atto di tradimento contro le due istituzioni che nel disegno divino hanno il compito di reggere l'umanità: contro Cristo che ha fondato la Chiesa e contro Cesare che ha fondato l'impero (*Inferno* XXXIV, 61-67).

Bruto con Cassio da una parte e Catone dall'altra rappresentano due scelte contrastanti. Ma il loro giudizio eterno mostra in maniera esemplare le conseguenze delle diverse scelte. La tremenda dannazione dei tirannicidi è un monito di cui si deve tener conto per comprendere il Catone dantesco. Lo scopo per il quale Dante nella *Monarchia* celebrava Catone, pur con i rischi suesposti, poteva essere benissimo

quello di procurarsi la simpatia di quanti, avversando l'impero, apprezzavano Catone, ricollocandolo in quella schiera di personaggi virtuosi che hanno fatto la storia di Roma e dell'impero. Catone muore per non permettere alle proprie passioni di ostacolare l'impero e la felicità umana che ne deriva: non si capirebbe altrimenti l'esortazione al figlio a sottomettersi a Cesare. Si trattava di un'incoerenza per Sant'Agostino,⁴⁸ ma non per Dante. Se Dante avesse considerato incoerente questo atteggiamento, non avrebbe avuto molto senso celebrare come esempio di virtù un uomo tanto egoista da anteporre la sua libertà a quella del figlio. Se Catone avesse pensato che il figlio avrebbe vissuto senza libertà sotto Cesare, l'avrebbe certamente esortato a seguirlo nell'oltretomba, ma, nella visione di Dante, ciò era assurdo: mentre Catone era prigioniero delle passioni politiche legate ad una guerra che aveva sconvolto il mondo, il figlio avrebbe trovato, come tutto il genere umano, quella libertà che Catone cercava per sé stesso e che poteva ormai ottenere soltanto togliendosi la vita, ma che il cielo aveva concesso al mondo grazie alla costruzione dell'impero.

7 «Infino al lito rubro»: l'impero universale

Uno dei caratteri di eccezionalità del principato augusteo consiste nel fatto che il pensiero politico dantesco trova in esso la sua realizzazione concreta. In particolare per quanto riguarda il principato di Augusto, Dante ha prove per poter affermare che il suo dominio si estendeva su tutta la Terra. Virgilio lo aveva fatto predire ad Anchise nel VI libro dell'*Eneide* (vv. 789-800), quando aveva mostrato ad Enea l'anima di colui che avrebbe riportato sulla Terra l'età dell'oro stabilendo un dominio universale:

[...] hic Caesar et omnis Iuli
 progenies magnum caeli ventura sub axem.
 Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
 Augustus Caesar, divi genus, aurea condet
 saecula qui rursus Latio regnata per arva
 Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
 proferet imperium (iacet extra sidera tellus,
 extra anni solisque vias, ubi caelifer Atlas
 axem umero torquet stellis ardentibus aptum).
 Huius in adventum iam nunc et Caspia regna
 responsis horrent divom et Maeotia tellus

48 Agostino, *De Civitate Dei* I, 23.

et septemgemi turbant trepida ostia Nili. (Virgilio, *Eneide* VI, 789-800)

Quando Dante nella *Monarchia* dimostra che i Romani avevano costruito un impero universale, non menziona il VI libro dell'*Eneide*, ma invoca comunque per prima la testimonianza di Virgilio:

Certe hinc Romanos olim volventibus annis,
hinc fore ductores, revocato a sanguine Teucris,
qui mare, qui terras omnis dicione tenerent.
(Virgilio, *Eneide* I, 234-236, citato in *Monarchia* II, VIII, 11)

Testimonianze fornite da *auctoritates* del mondo antico attestano dunque che i Romani avrebbero dominata la Terra. In tal senso Dante cita anche Lucano e Boezio:

Dividitur ferro regnum populi que potentis
que mare, que terras, que totum possidet orbem
non cepit Fortuna duos [...].
(Lucano, *Pharsalia* I, 109-111, citato in *Monarchia* II, VIII, 12)

Hic tamen sceptro populos regebat,
quos videt condens radios sub undas
Phebus extremo veniens ab ortu,
quos premunt septem gelidi triones,
quos nothus sicco violentas estu
torret, ardentis recoquens arenas.
(Boezio, *De Consolatione Philosophiae* II, VI, 8-14,
citato in *Monarchia* II, VIII, 12)

Questi tre testi passano comunque in secondo piano rispetto ad un'altra fonte (citata subito dopo) che non può lasciare alcun dubbio sull'effettiva ampiezza del dominio di Roma: il *Vangelo secondo Luca*.⁴⁹

Hoc etiam testimonium perhibet scriba Cristi Lucas, qui omnia vera dicit, in illa parte sui eloquii: «Exivit edictum a Cesare Augusto, ut describeretur universus orbis»; in quibus verbis universalem mundi iurisdictionem tunc Romanorum fuisse aperte intelligere possumus. (*Monarchia* II, VIII, 14)

⁴⁹ *Vangelo secondo Luca* 2,1 (v. *infra*).

Dopo la battaglia di Azio, con la sconfitta di Cleopatra Augusto può disporre, nella visione di Dante, di un impero universale. Allora l'aquila romana «con costui corse infino al lito rubro». ⁵⁰ Si è giustamente notato il riferimento al verso virgiliano «victor ab Aurorae populis et litore rubro». ⁵¹ I commentatori si limitano in generale a segnalare che la corsa fino al *lito rubro* indica la presa di possesso dell'Egitto in seguito alla conquista. Questa è sì un'interpretazione storica corretta, ma in questo verso c'è probabilmente molto di più se si vuol tener conto dell'effettiva visione dantesca. Con l'espressione *lito rubro* Dante allude a Virgilio, una delle *auctoritates* che testimoniano che Augusto era un imperatore universale. Ovviamente un lettore moderno sa che Virgilio magnifica i domini di Ottaviano Augusto, finendo per attribuirgli territori che storicamente non hanno mai fatto parte dell'impero romano, ma Dante annovera i dati forniti dai versi virgiliani tra le prove a sostegno della sua dottrina politica (v. *supra*). Se si tiene conto del contesto da cui Dante ha tratto l'espressione *lito rubro*, vediamo che chi interpretava il testo alla lettera attribuiva ad Antonio un dominio territoriale notevolmente superiore alla sua portata effettiva; in particolare da Virgilio si potevano evincere imprese belliche vittoriose contro i popoli dell'Aurora e del Mar Rosso, in seguito alle quali Antonio doveva aver accresciuto il suo potere.

Hinc ope barbarica variisque Antonius armis,
victor ab Aurorae populis et litore rubro,
Aegyptum viresque Orientis et ultima secum
Bactra vehit, sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx.
(Virgilio, *Eneide* VIII, 685-689)

Per chi leggeva questi versi con l'ottica del tempo, era naturale aspettarsi che la sconfitta di Antonio e Cleopatra portasse in dote a Ottaviano un dominio immenso. Gli uomini che fin dai remoti – quanto inventati – confini della Battriana avevano seguito Marco Antonio erano poi diventati sudditi di Augusto per chi vedeva in quest'ultimo un individuo in grado di esercitare il suo potere su tutta la Terra. È corretto dunque scorgere dietro all'espressione *lito rubro* l'annessione dell'Egitto, ma bisogna anche cogliervi l'eco di quello che il contesto della citazione poteva significare per Dante, vale a dire l'allusione non solo all'Egitto, ma anche all'immensità dei domini che formavano un impero universale.

⁵⁰ *Paradiso* VI, 79.

⁵¹ Virgilio, *Eneide* VI, 686.

8 «Con occhio chiaro e con affetto puro»: Tiberio nel Medioevo

Sotto il principato di Augusto l'impero romano è divenuto universale, toccando quindi il suo culmine da un punto di vista meramente terreno. Durante il regno di Tiberio l'impero romano giunge all'acme della propria gloria anche sotto il profilo spirituale.

Ma ciò che 'l segno che parlar mi face
fatto avea prima e poi era fatturo
per lo regno mortal ch'a lui soggiace,
diventa in apparenza poco e scuro,
se in mano al terzo Cesare si mira
con occhio chiaro e con affetto puro;
ché la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'i' dico,
gloria di far vendetta a la sua ira.⁵² (*Paradiso* VI, 82-90)

Tiberio è un personaggio ancora in ombra nel Medioevo che, ignorando Tacito e Velleio Patercolo, ne recepisce da Aurelio Vittore la descrizione di un principe «subdulus et occultior».⁵³ Il giudizio negativo sulla sua personalità passa in secondo piano perché la sua immagine viene ricreata. Egli in quanto «terzo Cesare» è il 'Cesare' a cui fanno riferimento i Vangeli⁵⁴ divenendo quindi uno strumento della Provvidenza divina ed entrando a far parte del ciclo della *Vindicta Salvatoris*.⁵⁵

Bisogna poi parlare del significato dell'espressione «con occhio chiaro e con affetto puro». È evidente come qualunque azione compiuta nel corso della storia passi in secondo piano rispetto alla morte e risurrezione di Cristo, atto con il quale si compie la salvezza dell'umanità. Tale espressione potrebbe significare che la passione di Cristo, un piccolo fatto da un punto di vista umano, non si può cogliere se non si è dotati di un affetto puro e di una visione limpida. Non c'è ragione di mettere in dubbio questa interpretazione meramente religiosa, che è quella generalmente accettata, ma si può pensare di integrarla con un'interpretazione politica, perché qui Dante sta

⁵² *Paradiso* VI, 82-87.

⁵³ Aurelio Vittore, *Liber de Caesaribus* 2,1.

⁵⁴ *Vangelo secondo Matteo* 22, 16-22; *Vangelo secondo Marco* 12, 13-17; *Vangelo secondo Luca* 20, 19-26.

⁵⁵ Per la figura di Tiberio nel Medioevo si fa riferimento a Pastore Stocchi, voce *Tiberio*, in *ED* e a Graf (1923: 285 ssg.).

rappresentando la storia dell'impero, che dovrebbe servire come dimostrazione della validità delle sue idee politiche. Tale proposta interpretativa deve partire dall'immagine di Tiberio nel Medioevo: benché prevalessse indubbiamente la visione provvidenziale del suo governo, rimaneva una macchia, quella di un suo presunto dispotismo.⁵⁶ Aurelio Vittore, ad esempio associa a Tiberio un elenco di qualità negative:

Dein Claudius Tiberius Nero, in Augusti liberos e privigno redactus arrogatione, ubi, quae metuebantur, satis tuta animadvertit, imperium complexus est, cuius nomen astu abnuebat: subdolos et occultior, hisque saepe simulando infensus, quae maxime cuperet, et insidiose deditus, quae odio erant; ingenio ad repentina longe acriore; bonis initiis deinde perniciosus, quaesitissimis in omnem fere aetatem sexumque libidinibus, atque atrocius puniens insontes noxios, suos pariter externosque. (Aurelio Vittore, *Liber de Caesaribus* 2,1)

Ma vi sono anche altre fonti che devono essere prese in considerazione e che possono spiegare ed addirittura giustificare queste qualità negative, alle quali potrebbe rimandare l'espressione «con occhio chiaro e con affetto puro», oltre che alla passione di Cristo. I primissimi commentatori, forse dando per scontato la conoscenza di Orosio, non citano esplicitamente lo storico, finché nel commento di Cristoforo Landino leggiamo: «dice Orosio che Tiberio volle che 'l senato descrivessi Christo nel numero de' loro idii, et nollo ottenendo si volse a ogni furore». Sotto si riporta il passo di Orosio.

At postquam passus est Dominus Christus atque a mortuis resurrexit et discipulos suos ad praedicandum dimisit, Pilatus, praeses Palaestinae provinciae, ad Tiberium imperatorem atque ad senatum retulit de passione et resurrectione Christi consequentibusque uirtutibus quae uel per ipsum palam factae fuerant, uel per discipulos ipsius in nomine eius fiebant, et de eo, quod certatim crescente plurimorum fide deus crederetur. Tiberius cum suffragio magni fauoris retulit ad senatum, ut Christus deus haberetur. Senatus indignatione motus cur non sibi prius secundum morem delatum esset ut de suscipiendo cultu prius ipse decerneret, consecrationem Christi recusauit edicto que constituit, exterminandos esse Vrbe Christianos; praecipue cum et Seianus praefectus Tiberii suscipiendae religioni obstinatissime contradiceret. Tiberius tamen edicto accusatoribus Christianorum mortem comminatus est. Itaque paulatim immutata est illa Tiberii Caesaris laudatissima modestia in poenam contradictoris senatus: nam regi, quaecumque uoluntate faciebat, uoluptas erat, atque ex mansuetissimo principe saeuissima bestia exarsit. (Orosio, *Historiarum aduersum paganos libri VII*, 4, 5-7)

⁵⁶ La storiografia moderna è invece concorde nel dare una valutazione positiva dell'operato di Tiberio.

A riprova di come queste informazioni fossero ben note nel Trecento, il passo è ripreso fedelmente dall’Ottimo, pur senza mentovare la fonte:

Ma poi che Cristo nel tempo suo fu crucifisso, e risuscitato da morte a vita, e mandò li suoi discepoli a predicare per tutto il mondo; Pilato, preside della provincia Palestina, a Tiberio imperadore ed al Senato fece sapere della passione, morte, e resurrezione di Cristo, e de’ miracoli che per li suoi discepoli si faceano nel nome di Gesù Cristo; e che da loro, e da’ fedeli era adorato per Dio. Il Senato per disdegno mosso, perché non furon richiesti in prima secondo ch’era usato, acciò che prima giudicassero di ricevere la fede o no, e’ perciò la consacrazione della fede di Cristo recusarono; e però comandamento fermaro, che li Cristiani della città di Roma si dovessero cacciare; ma Tiberio per suo bando disse, che metterebbe a morte tutti quelli che cacciassero li Cristiani. Questo Tiberio, da mansuetto ed umile principe, in crudele bestia s’accese.

Secondo la narrazione di Orosio, Tiberio e il senato avrebbero appreso da Pilato «de passione et resurrectione Christi consequentibusque uirtutibus»; ovviamente sono informazioni completamente fantasiose, ma bisogna considerare che per Dante si trattava di verità indiscutibili. Tiberio è dunque al corrente degli eventi salvifici che hanno avuto luogo in Palestina. Addirittura vorrebbe che fosse riconosciuta in senato la natura divina di Cristo. Non ci vuole molto per capire come potesse essere letto questo passaggio tenendo conto della tradizione medievale: poteva addirittura essere interpretato come un tentativo di conversione al cristianesimo ostacolato dal senato romano. Agli occhi di un contemporaneo di Dante che conosceva il passo di Orosio, ciò avrebbe rappresentato una possibilità di cambiare il corso della storia. Tuttavia l’opposizione dei senatori al riconoscimento della verità causa un periodo di dura repressione, tale che l’imperatore «ex mansuetissimo principe saeuissima bestia exarsit». Si trattava di un incrudelimento giustificato; in caso contrario vi sarebbe un rischio palese per Dante: poiché il cardine dell’ideale politico dantesco era la figura dell’imperatore universale, resa perfetta dall’ampiezza illimitata del suo dominio, che lo rendeva immune dalla cupidigia, il fatto di poter ammettere che chi doveva amministrare equamente la giustizia in terra sarebbe potuto diventare un tiranno avrebbe seriamente inficiato la validità della costruzione politica dantesca.

Gli impedimenti del senato potevano essere letti come una sorta di ribellione al volere imperiale. Si tenga anche conto del fatto che tra Tiberio e Tito vi sono le persecuzioni di Nerone, di cui Dante non parla e che potrebbero porre un altro problema di coerenza in merito alla perfezione della giustizia imperiale. Se però si osserva la cosa nell’ottica suggerita da Orosio, «con occhio chiaro e con affetto puro», ogni dubbio viene meno, perché si vede un imperatore che vorrebbe far riconoscere

che Cristo è Dio e che viene ostacolato dai suoi sottoposti, senza contare il fatto che le persecuzioni contro la Chiesa non avrebbero mai avuto luogo se a Tiberio fosse stato dato il dovuto ascolto. In altre parole, l'invito a guardare a ciò che fece l'aquila in mano a Tiberio «con occhio chiaro e con affetto puro» potrebbe avere sia un'interpretazione religiosa, sia un'interpretazione politica che riscatta Tiberio dall'accusa di aver avuto atteggiamenti tirannici e salva la coerenza del pensiero politico dantesco.

Riferimenti Bibliografici

- P. AMOROSO, *Lectura Dantis: il Canto VI del «Paradiso» letto nella Sala della Pontificia Accademia Tiberiana in Roma*, Napoli, Libr. Criscuoli e C. Tip. Americana Schiavone, 1931.
- G. ARNALDI, *Il canto di Giustiniano*, in «La Cultura» XL, 2, 2002. 211-220.
- E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- O. BACCI, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Lectura Dantis», Firenze, Sansoni, 1904.
- M. BARBI, *Per un nuovo commento della «Divina Commedia»*, in «Studi Danteschi», XIX, 1935. 5-55.
- M. BARBI, *L'ideale politico-religioso di Dante*, in ID., *Problemi fondamentali per un nuovo commento della «Divina Commedia»*, Firenze, Sansoni, 1955. 49-68.
- M. BARBI, *L'Italia nell'ideale politico di Dante*, in ID., *Problemi fondamentali per un nuovo commento della «Divina Commedia»*, Firenze, Sansoni, 1955. 69-90.
- M. BARBI, *Impero e Chiesa in Dante*, in ID., *Problemi fondamentali per un nuovo commento della «Divina Commedia»*, Firenze, Sansoni, 1955. 91-114.
- S. BELLOMO, *Contributo all'esegesi di «Par.» VI*, in «Italianistica», XIX, 1990: 9-26.
- A. BENEDETTI, *Giovanni Sforza, Dante e la Lunigiana*, in «L'Alighieri», XXXVI, 2010. 125-139.
- P. BREZZI, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Lectura Dantis Scaligera», Firenze, Le Monnier, 1964.
- P. BREZZI, *Letture dantesche di argomento storico-politico*, Napoli, Ferrario, 1983.
- P. BREZZI, *«I buoni spirti che son stati attivi»: Giustiniano («VI Par.»)*, in «L'Alighieri», XXXIII, 1992. 23-41.
- G. BRUGNOLI, voce *Svetonio*, in ED, vol. XV. 283.
- O. CAPITANI, *«Monarchia»: Il pensiero politico*, in «Cultura e Scuola», 13-14, 1965. 722-738.
- S. CARRAI, *Canto VI*, in «Lectura Dantis Turicensis», III: «Paradiso», Firenze, Cesati, 1999/2003. 95-106.
- U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004, 2 voll.
- A. CECILIA, voce *Luni* in ED, vol. XI. 13.

- V. CIAN, *Sulle orme del Veltro: studio dantesco*, Messina, Principato, 1897.
- C. T. DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- C. T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, traduzione italiana di R. Librandi, Bologna, il Mulino, 1988 (ed. or. inglese 1984).
- S. DE BENEDETTI, *Chiose ad un passo del canto di Giustiniano*, in «Studi Danteschi», IV, 1921. 99-107.
- C. DI FONZO, *La legittimazione dell'Impero e del Popolo Romano presso Dante*, in «Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», VI, 2009. 39-64.
- G. DIURNI, voce *Duello*, in ED, vol. VIII. 350-352.
- A. DURO, voce *Ambage*, in ED, vol. V. 306.
- ED = *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, 16 voll. (ed. or. 1970-1978, 6 voll.).
- F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, 2 voll., Milano, Edizioni Alpes, 1927.
- A. FIORAVANTI, *Attorno al VI canto del «Paradiso»*, in AA.VV., *Nel VI Centenario della «Divina Commedia»: Messina, 31 marzo 1900*, Messina, Tipografia D'Amico, 1900. 42-60.
- S. FRASCINO, *Cesare, Catone e Bruto nella concezione dantesca*, in «Civiltà Moderna», II, 1930. 850-874.
- F. FURLAN, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Studi danteschi» 73, 2008. 81-94.
- A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo; con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, Torino, Chiantore, 1923.
- R. HOLLANDER, *Ancora sul Catone dantesco*, in «Studi danteschi» 2010, 75. 187-204.
- F. KELSEN, *La teoria dello stato in Dante, con un saggio di V. Frosini su Kelsen e Dante*, Bologna, M. Boni Editore, 1974.
- F. LANZANI, *La «Monarchia» di Dante: studi storici*, Milano, Pio Istituto di patronato, 1864.
- A. LA PENNA, *Una nota su Dante e Seneca («Purg.» XI 103-108) e una postilla su «Par.» VI 66*, in «Studi italiani», VIII, 1996. 5-7.
- S. MARIOTTI, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Nuove letture dantesche», III, Firenze, Le Monnier, 1972. 375-404.

- B. MARTINELLI, *Genesi della «Commedia»: la selva e il veltro*, in «Studi danteschi» 74, 2009. 79-126.
- C. MASI, *A proposito dei sestî canti della «Commedia»*, in «L'Alighieri», XXXVII, 1996. 91-94.
- A. C. MASTROBUONO, *Essays on Dante's Philosophy of History*, Firenze, Olschki, 1979.
- U. MAZZINI, *Luni, i monti di Luni e Carrara*, in G. SFORZA 1909. 109-130.
- F. MAZZONI, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Lecture classensi», IX-X, Ravenna, Longo, 1982. 119-159.
- B. NARDI, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967 (ed. or. 1930). 239-306.
- B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967 (ed. or. 1930). 307-346.
- B. NARDI, *Filosofia e Teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta*, in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1966. 3-109.
- B. NARDI, *Note alla «Monarchia»*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Ist. Graf. Tiberino, 1944. 91-106.
- B. NARDI, *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Ist. Graf. Tiberino, 1944. 207-246.
- B. NARDI, *Dante profeta*, in ID., *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949 (ed. or. 1942). 336-416.
- A. NERI, *Bibliografia dantesca in relazione alla Lunigiana*, in G. Sforza 1909. 551-582.
- G. PADOAN, voce *Arona*, in *ED*, vol. V. 598.
- G. PADOAN, *Roma nel pensiero di Dante*, in ID., *Il lungo cammino del «Poema sacro»: studi danteschi*, Firenze, Olschki, 1993. 127-139.
- E. PARATORE, *Il canto VI del «Paradiso»*, in «Studi Danteschi», XLIX, 1972. 49-77.
- E. G. PARODI, *La critica della poesia classica nel XX canto dell'«Inferno»*, in «Atene e Roma», XI, 1908. 183-195, 237-250.
- A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico*, in ID., *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955 (ed. or. 1952). 37-126.

- M. PASTORE STOCCHI, «*Monarchia*»: *Testo e cronologia*, in «Cultura e Scuola», 13-14, 1965. 714-721.
- M. PASTORE STOCCHI, voce *Augusto*, in *ED*, vol. V. 693-695.
- M. PASTORE STOCCHI, voce *Giulio Cesare*, in *ED*, vol. IX. 586-592.
- M. PASTORE STOCCHI, voce *Tiberio*, in *ED*, vol. XV. 439-440.
- P. PROCACCIOLI (ed.), *I Commenti Danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, Roma, Lexis, edizione elettronica, 1999.
- G. RAFFA, «*Paradiso*» VI, in «Lectura Dantis Virginiana», 16-17, 1995. 91-106.
- A. REGIS, «*E sua nazon sarà tra Feltro e Feltro*», in «Studi Danteschi», IV, 1921. 85-98.
- P. G. RICCI, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale*, in AA.VV., *Dante e la cultura veneta, atti del Convegno di studio organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini. Venezia, Padova, Verona, 30 marzo-5 aprile 1966*, Firenze, Olschki, 1966. 367-371.
- P. G. RICCI, voce *Impero*, in *ED*, vol. X. 142-156.
- P. G. RICCI, voce *Monarchia*, in *ED*, vol. XI. 391-406.
- E. SCHANZER, *Dante und Julius Caesar*, in «Medium Aevum» XXIV, 1955. 20-22.
- F. SCHNEIDER, *Der VI. Gesang des «Paradiso», ein Gesang von Geschichte und Politik*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», 39, 1961, pp. 122-136.
- G. SFORZA (ed.), *Dante e la Lunigiana: nel sesto centenario della venuta del poeta in Valdimagra 1306-1906*, Milano, Ulrico Hoepli, 1909.
- G. SOLARI, *Il pensiero politico di Dante. Rassegna critica delle pubblicazioni del secentenario*, in «Rivista Storica Italiana», XL, 1923. 373-455.
- A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante. Studi storici*, Firenze, La Voce, 1922.
- V. VIANELLO, *I segni della storia e i segni del testo: le maschere autobiografiche nel VI canto del «Paradiso»*, in «L'Alighieri», 13, 1999. 53-73.
- K. VOSSLER, *La «Divina Commedia» studiata nella sua genesi e interpretata*, volume I, parte II, *La genesi etico-politica*, seconda edizione riveduta, Bari, Laterza, 1927.