

## FOSCOLO E PASCOLI: DUE ESEMPI DI RIVALUTAZIONE DELL'OPERA DANTESCA

Massimo Seriacopi<sup>1</sup>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

**Sintesi:** nel tentativo di proporre un confronto tra interpretazione foscoliana e pascoliana del dettato e delle intenzioni dantesche, il presente saggio offre una serie di indagini testuali sia riferiti al commento foscoliano alla *Divina Commedia*, che alla ricerca delle fonti e all'interpretazione pascoliana per come affiora da appunti finora inediti e dallo scrivente recentemente recuperati e pubblicati. Essi comprendono indicazioni inerenti alla realtà figurale.

**Parole chiave:** Egesi dantesca, Interpretazione risorgimentale, Fonti, Inediti pascoliani, Interpretazione figurale.

**Abstract:** In the effort of propose a comparison between the foscolian and pascolian interpretation of Dante's text and intentions, this essay offers a series of textual investigations related to Foscolo's commentary to the *Divine Comedy* and to the search of sources and to Pascoli's interpretation as it emerges from clipboards until now unpublished and recently recovered from the person that now is writing. They include indication concerning figural meaning.

**Key words:** Dante's Exegesis, Risorgimentale Interpretation, Sources, Unpublished Pascolian Writings, Figural interpretation.

**S**e si vuole ripercorrere la storia della fortuna dantesca nel corso del Risorgimento italiano, di quel periodo cioè che nella realtà dei fatti prepara i suoi presupposti già alla fine del XVIII secolo e che prolunga i suoi effetti ben avanti nel XX secolo, non si può trascurare il rilievo dato all'opera dell'esule fiorentino da due poeti del livello di Foscolo e di Pascoli, che un così grande e approfondito sforzo interpretativo dedicarono al pensiero e all'opera consegnata ai posteri dall'Alighieri.

Il primo ci offre non pochi spunti di riflessione nei suoi scritti sulla *Commedia*, che inizialmente avrebbero dovuto intitolarsi *Storia della vita, de' tempi e del poema di Dante*, e che ebbero vita editoriale assai travagliata<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Massimo Seriacopi è un Docente di Lettere, Dottore di Ricerca in Filologia Dantesca presso l'Università degli Studi di Firenze, Vicedirettore della rivista "Letteratura Italiana Antica", Direttore della Collana "Minima Dantesca" della Aracne di Roma e Direttore della Collana Dantesca e della Collana di Poesia Medioevale della LibreriaChiari/FirenzeLibri, autore di numerosi volumi di studi danteschi e di edizioni critiche di commenti inediti a Dante trecenteschi, quattrocenteschi e pascoliani. Collabora con varie riviste italiane, spagnole ed statunitensi.

<sup>2</sup> Dopo una prima, parziale pubblicazione del testo avvenuta nel febbraio 1818 sulla rivista "Edinburgh Review", l'edizione commentata dell'intero poema dantesco fu ostacolata dall'editore Pickering. Quello che sarebbe stato il testo introduttivo al progetto di commento esaustivo del poema venne pubblicato, in edizione molto trascurata, nel 1825 e poi, con il titolo *La "Commedia" di Dante illustrata*, in due volumi nel 1827 (anno della morte di Foscolo) dalla casa editrice Vannelli di Lugano, sempre con poca cura. Nel 1842, finalmente, grazie a Giuseppe Mazzini, fu pubblicata la parte fino allora inedita del commento e una redazione ben più accurata delle precedenti di quello che

All'interno di questo complesso percorso esegetico foscoliano si può notare come venga sottolineato innanzitutto il bisogno di continua meditazione considerata necessaria alla comprensione dei sensi più reconditi di un'ardua opera poetica uscita vincitrice, nella conservazione e nella diffusione, dai tentativi di censura operati nel tempo da governi e movimenti religiosi reazionari e costrittivi.

Per l'indagatore dell'opera dantesca appare ineludibile il fatto che essa è figlia di un'età durante la quale «la poesia primitiva sgorgava spontanea da quelle epoche singolari insieme e brevissime, e più meritevoli d'osservazione, nelle quali i fantasmi dell'immaginazione erano immedesimati nelle anime, nella religione, nella storia, e in tutte le imprese, e per lo più nella vita giornaliera de' popoli»;<sup>3</sup> questo sostiene Foscolo, aggiungendo che bisogna esaminare, per la comprensione del dettato dantesco, «ogni pensiero ed immagine che il poeta concepisca, ogni vocabolo o sillaba ch'ei raccolga, muti e rimuti», meditando «la verità morale che ne risulta», e, nella discettazione della tecnica compositiva, quel «vedere e tentare una perfezione che ad altri non è dato d'intendere né d'ideare», alla ricerca espressiva del «sommo dell'immaginazione poetica».

A proposito delle indicazioni metodologiche, inoltre, l'esegeta avverte: «a' versi non mi soffermerò se non in quanto il richiegga il valore delle varie lezioni; e osserverò solo que' Canti dove la poesia e la storia s'illustrano maggiormente fra loro. A' necessitosi d'interpretazione continua, moltissimi hanno oggimai provveduto. So ch'altri invocano un critico che faccia ad essi di passo in passo sentire i pregi della composizione; e vi provvederanno gli estetici».

Sembra quasi di confrontarsi con i germi di quella suddivisione in metodo storico-filologico ed estetico continuamente in contrasto e

---

diventerà il *Discorso sulla «Commedia» di Dante*. Fu l'editore Pietro Rolandi a comprare ed editare il manoscritto che aveva rintracciato nel Regno Unito e acquistato per quattrocento sterline: lo utilizzò anche con intenti di propaganda patriottica, il che gli costò censure in vari stati italiani, *in primis* nello Stato della Chiesa. Solo nel 1850 il testo integrale, con i suoi 211 paragrafi, viene pubblicato a Firenze con il titolo completo *Discorso sul testo e sulle opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della «Commedia» di Dante* e con, di seguito, un detto introduttivo e "dedicatorio" di Cicerone, nonché con precisi riferimenti alla ripresa attuata di Giambattista Vico nella concezione del "poeta primitivo" che Dante sarebbe stato.

<sup>3</sup> Oggi si può consultare FOSCOLO [1981]. Le citazioni saranno tratte, salvo diversa indicazione, da FOSCOLO [1999: 25].

raramente in dialogo nella critica letteraria tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, con una parte dell'impresa tra l'altro destinata a un tentativo di studi codicologici per vagliare la bontà delle lezioni attestate e la possibilità di essere promosse a testo secondo le intenzioni attribuibili all'autore.

Né mancheranno confronti storici e testuali per la datazione della composizione delle varie parti del poema e un profilo di storia della critica dantesca tra fine Settecento e inizi Ottocento, arricchito da considerazioni inerenti alla magnanimità da riconoscere all'Alighieri con finalità di esaltazione patriottica.

Tra le notazioni di ambito ecdotico, non inseribili certo in un sistema rigorosamente costituito, ma comunque di un certo interesse, va senz'altro sottolineato il proposito di «dimostrare come Dante, non che aver mai dato al mondo il poema per lavoro compiuto, intendeva di alterarlo e sottrarre ed aggiungere molti versi fino all'estremo della sua vita. Però», sostiene ancora Foscolo, «dianzi accennai che tutti i testi scritti e stampati derivano da due o tre originali smarriti. Or se fosse avverato che l'autore non decretò finito il lavoro, e non lo fe' pubblico mai, ne risulterebbe emendazione ed interpretazione guidate da storiche norme. Le varianti non s'avranno da apporre ad interpolazioni ed errori altrui tutte quante; bensì parecchie, e le più luminose, al poeta. E in fatti le si dividono, a chi le guarda, in tre specie chiaramente distinte. La prima consiste di accidenti di penna o di stampa, innestati invisibilmente nel testo. La seconda, di glossemi ne' codici antichi, che sottentrarono spesso alle vere lezioni. La terza, di alterazioni notate dall'autore, intorno alle quali, o si rimaneva perplesso, o la morte gl'impedì di cancellarle da' suoi manoscritti, per adottare le sole ch'ei s'era proposto di scegliere. Ed oltre all'utilità che l'emendazione e l'arte derivano dall'esame della terza specie di varianti, tutte le difficoltà di penetrare nella mente dell'autore non si rimarranno prossime alla impossibilità; e tutte le illustrazioni avranno mèta più certa».

Con un'apprezzabile e accorta disposizione d'intenti, si nota anche che molte distorsioni nell'esegesi secolare della *Commedia* sono dovute

al fatto di non aver applicato “la storia” ad un “Poema essenzialmente storico”; che è quanto poi, in modo più approfondito e sistematizzato, sosterrà Pascoli a fine secolo, quando, in una nota del paragrafo contenuto in *Intorno alla Minerva Oscura*, intitolato *Il “corto andare” e l’“altro viaggio”*<sup>4</sup>, sottolineerà il fatto che al commento della *Commedia* «non fu ancora data una base scientifica, sulla quale i maestri e manovali continuino a lavorare sicuramente».

Dunque, prosegue il poeta romagnolo, «perché questa base ci sia, bisogna trovare a ogni simbolo di Dante la parola esatta di Dante che lo interpreti, a ogni concetto di lui la postilla di lui. E poi ché non resta di lui un commento alla Comedia, come c’è di lui alle quattro canzoni conviviali, bisogna raccogliarlo dalla Comedia stessa e dalle altre sue opere, in primo luogo, e, in secondo, dai libri che si possa accertare che erano nelle sue mani, e da ciò che faceva scienza per lui e per i suoi uguali. Or io lavoro appunto intorno a questa base dell’interpretazione di Dante», concludeva lo studioso, rispondendo alle critiche di quanti avevano mostrato, in occasione del mancato conferimento del premio dei Lincei, di non aver compreso il senso delle sue indagini dantesche.

Già Foscolo, anche se in misura meno chiara, si proponeva di inserire la lettura e l’esegesi del poema nel suo intreccio con le vicende autobiografiche dell’esule fiorentino, e con gli avvenimenti storici dei quali la poesia viene riconosciuta spesso non solo mezzo di riflessione, ma vero e proprio “filtro” di interpretazione degli avvenimenti; e già erano presenti, nell’opera critica foscoliana, cenni alle valenze per così dire “storiografiche” del dettato dantesco con la ridefinizione della società nella quale visse e con la documentazione e valutazione offerta da un punto di vista “assoluto”, *sub specie aeternitatis*.

Ciò si vede anche nel corso del riconoscimento del ruolo di protagonista assunto dal pellegrino, nel suo progressivo fortificarsi e

---

<sup>4</sup> Questo primo paragrafo, stampato come articolo alle rivista «Flegrea» del 20 dicembre 1899 [PASCOLI 1899: 425-48], e poi come opuscolo a sé stante dallo Stabilimento Tipografico Pierro e Varaldi di Napoli, pur con la medesima datazione al 1899, contiene già una lucida sintesi programmatica del metodo esegetico da applicare all’opera dantesca.

rendersi esperto e sapiente in rapporto ai personaggi e agli avvenimenti narrati.

Inoltre, al letterato ed esegeta va riconosciuta una certa capacità di analisi dei codici che poteva esaminare<sup>5</sup> e grazie ai quali recepisce e valorizza alcune fondamentali *lectiones* del poema, storicizza testimoni incerti e lacunosi, cerca di comprendere il “peso ecdotico” dei singoli manoscritti e di integrare il dato storico documentariamente fondato con l’interpretazione testuale secondo un processo biunivoco di chiarificazione tra documento e contesto.

In più, viene recepita, all’interno del percorso interpretativo, l’unità strutturale che sta alla base della costituzione dell’opera dantesca sia nelle sue valenze e componenti storico-politiche, che letterarie, nonché morali e religiose.

Questi aspetti dimostrano anche la comprensione del sistema di lettura complesso e articolato su più livelli proposto da Dante stesso, quando fornisce una chiave di lettura ai sensi sovrapposti e compresenti che informano di sé il testo: ciò è verificabile quando Foscolo parla di riutilizzo da parte del fiorentino, *mutatis mutandis*, di vocaboli uguali o strettamente corrispondenti in punti – e a livelli – diversi del poema, nella riapplicazione sistematica attuata dall’autore; né si tralascino cenni alle notazioni inerenti alla percezione di un preordinato reticolato strutturale e morale-concettuale al quale le “spie linguistiche” di cui si è detto rimandano.

Se si riflette e si cerca tra le carte foscoliane, si vedrà che già nel 1818 è attestata con una certa chiarezza la concezione interpretativa a cui si arriva distesamente nell’opera complessiva, e secondo la quale il poeta medioevale va spiegato alla luce della cultura, delle passioni e delle vicende dei suoi tempi; si veda infatti la considerazione critica pubblicata quell’anno sulla già ricordata «Edinburgh Review», che rivela anche quanto rimane da fare nel “pellegrinaggio esegetico<sup>6</sup>”: «Il poema di Dante è come un’immensa foresta, che desta venerazione per la sua

---

<sup>5</sup> Ad esempio il “codice Roscoe”, ora Egerton 2567, di mano anonima, del British Museum di Londra; il non più identificabile “codice Mazzucchielli”; ma anche il testo delle edizioni Nidobeatina, Aldina, della Crusca, ecc.

<sup>6</sup> La citazione è tratta dall’intervento anonimo pubblicato nel numero del febbraio 1818 a p. 454 della rivista.

antichità e stupore per la mole degli alberi, che sembrano avere raggiunto la loro gigantesca statura d'un tratto, per la forza della natura aiutata da un'arte misteriosa. È una foresta affascinante per la vastità, ma spaventosa per la sua oscurità e i suoi intrichi. I primi viandanti che tentarono di attraversarla hanno dovuto aprirsi una strada. I successivi l'hanno allargata e illuminata: ma la strada resta la stessa e la maggior parte di questa foresta è ancora, dopo le fatiche di cinque secoli, avvolta nella sua primitiva oscurità».

Ulteriore arricchimento sarà costituito, all'interno del volume foscoliano, da una storia delle edizioni e dei commenti della *Commedia*, dalle polemiche con esegeti danteschi a cavallo tra Settecento e Ottocento, dal quadro storico dell'Italia delineato dai tempi di papa Gregorio VII a quelli di Dante: verrà di séguito sottolineato come il poema rappresenti la “voce poetica” di quell'era sospesa a mezzo tra la barbarie e la civiltà, tra lo slancio mistico e la violenza, e tra la delicata sensibilità e le lacerazioni delle squassanti passioni.

Ritornando poi all'esegesi dantesca messa in atto da Pascoli, risulta spesso sorprendente (e produttivo) il risultato che si ottiene nel riprendere in mano le carte contenenti inediti vergate dal poeta e critico romagnolo, molte delle quali amorevolmente custodite presso Casa Pascoli a Castelvecchio.

Penso, volendo proporre un caso importante, a quanto ha fruttato in questo senso un lavoro curato da Alice Cencetti, concernente il carteggio epistolare del letterato con il conterraneo (e lontano parente) Gaspare Finali,<sup>7</sup> ulteriore testimonianza di quante pazienti ricerche ci siano ancora da fare all'interno del materiale che risulta appunto, ad un attento esame, ancora inedito.

Va notato che il percorso esegetico attuato da Pascoli non venne quasi mai compreso appieno, e, ora che ci è possibile accedere anche a materiale rimasto ancora inedito, possiamo aggiungere che sicuramente non vennero mai comprese fino in fondo le potenzialità insite nel suo

---

<sup>7</sup> CENCETTI [2008]. Della stessa autrice si veda anche il valido CENCETTI [2009]. Sulla questione dell'esegesi dantesca di Pascoli e per precisi riferimenti bibliografici, oltre che per i testi inediti pubblicati, si può vedere oggi SERIACOPI [2009].

sistema di metodologia interpretativa, oltre ad alcune notevoli acquisizioni puntuali e ad alcuni spunti interpretativi che sotterraneamente si sarebbero rivelati tanto fruttuosi nel ventesimo secolo.

Così, se già nella *Prolusione al «Paradiso»*<sup>8</sup> Pascoli mostrava di avere intuizioni non certo isolate, ma coerentemente inserite in un saldo e consequenziale sistema interpretativo (che a sua volta rendeva conto della presa di coscienza del fatto di star interpretando un poema che costituiva la risultante di un sistema preordinatamente organizzato), che, come si diceva, sarebbero poi diventate linfa vitale per la critica dantesca più accorta e fruttifera del XX secolo, e anzi anche degli inizi di questo XXI, solo negli ultimi decenni si sta indagando a fondo e rivalutando la figura di Pascoli come esegeta dantesco, a realizzazione del suo quasi profetico aspettarsi futuri migliori riconoscimenti dai suoi “eredi” lontani che non dai suoi contemporanei: un risarcimento necessario, questo, alla scarsa stima e comprensione tributati allo studio durissimo che per tanti anni accompagnò lo sforzo esegetico pascoliano.

Varrà quindi la pena di riportare un brano al quale faccio riferimento in tale contesto, per rivolgersi poi ad una parte del materiale inedito conservato, come dicevo, a Castelvecchio, presso Barga, in casa Pascoli, nella cassetta numerata 66 contenente sette cartelle riunificate sotto la denominazione di *Scritti danteschi*, costituiti questi da ben 517 carte di vario formato e di spesso difficile lettura.

Quanto al primo, va notato come nella *Prefazione* alla già citata *Prolusione al «Paradiso»* lo studioso, alla ricerca della chiave interpretativa della corrispondenza fisico-strutturale e morale dell’aldilà dantesco aveva saputo sottolineare il ruolo reciprocamente complementare del Dante “attore” e del Virgilio “maestro” presentati nel corso dell’*itinerarium ad Deum* che costituisce l’ossatura del poeta.

Se Dante manca della guida imperiale, nota Pascoli, e si riduce a vagolare (misero stato della vita umana attuale) in una *selva oscura*

---

<sup>8</sup> Cfr. PASCOLI [1915: 163-164].

come conseguenza diretta del peccato originale e della confusione politica, Virgilio è stato capace di illuminare chi venne dopo di lui su un messaggio che non ha saputo far giovare a se stesso, quello cristiano.

È l'unione di queste due "potenze", conoscenza e adesione al messaggio cristiano per Dante (che non trova corrispondenza in Virgilio) e sperimentazione ed esaltazione della valenza unificatrice e quindi pacificatrice dell'Impero in Virgilio (assente invece per l'uomo del Medioevo), che permette al pellegrino di ripercorrere tutti i gradi necessari per ricostituire sé e il genere umano sviato secondo la similitudine divina, per mezzo proprio della composizione del *sacrato poema*; a sostegno di tali affermazioni, continui sono i rimandi sia a testi biblici, patristici e scolastici, sia ad altre parti dell'opera dantesca.

Nel testo della *Prolusione* vera e propria Dante autore-attore viene definito "il peregrino del pensiero medioevale" che riporta, invece dei segni del pellegrinaggio in Terrasanta, quelle "parole di sapienza" che costituiscono, nel loro graduale accrescimento e perfezionamento, l'intera sua opera, e sono testimonianza e nutrimento vitale per la cristianità sviata.

Sùbito viene delineato, quindi, il ruolo fondamentale del "duplice" presentarsi di Dante, *agens* e *scriba*, e del percorso attuato dalle due "essenze" dall'inizio del viaggio all'approdo paradisiaco; vita mortale e vita eterna vengono dunque considerate in tale contesto, alla luce del *Tract. 124 in Ioan.* di Agostino, in modo contrastivo: una è "in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria; una in opere actionis, altera in mercede contemplationis [...]".

Seguendo Virgilio, in questo percorso Dante finisce per configurarsi, secondo Pascoli, "al Cristo, e fa un esercizio di vita attiva": applica quindi l'*imitatio Christi*, così cara alla concezione medioevale, e l'esegeta getta in tal modo le basi per la concezione del poeta-pellegrino



come *figura Christi*, come quasi cinquant'anni dopo “ripeterà” Auerbach<sup>9</sup>.

Scelta del personaggio Dante diviene quindi quella di non vivere più la vita umana, sottolinea lo studioso: grazie alla progressiva acquisizione della *prudencia* legata al procedere della costituzione del poema, come attesta *Paradiso* [I 70] avverrà la transumanazione, e successivamente si attuerà un fulmineo salire “levato su di lume in lume dagli occhi della sua donna”; verrà quindi superata anche la felicità attingibile in questa vita, *per terrestrem Paradisum figurat[a]*, a rigore di *Monarchia* [III 15], e ci si rivolgerà verso la fruizione della *visio Dei*.

Proprio a questo punto, nel passaggio tra Paradiso terrestre e Paradiso celeste «tanto nella realtà che nella figura», Pascoli sottolinea come Dante sia così «disposto alla vita eterna e disposto alla contemplazione di cui esso Paradiso è figura», aggiungendo poi che «Dante, nel cammino, giù per l'abisso e su per il monte, ha esercitata la sua vita mortale al fine e in modo d'esser degno della vita eterna. Ma alla vita eterna somiglia la vita speculativa (*Co.* 2, 5), come la civile alla mortale. Dunque egli ha significato d'avere esercitate le virtù della vita attiva o civile e di governo e del mondo, per disporsi alla vita più *eccellente e più divina* (*Co. Ib.*) della contemplazione o speculazione».

Le tappe del percorso di salvezza vengono esaminate puntualmente, con un continuo parallelismo tra punto di partenza e fine ultimo, e con la riconferma offerta dai vari “piani intermedi” che sempre rispecchiano, traslati su diversi livelli, la concezione così unitaria e strettamente interconnessa dell'intera trama.

Insistendo sui concetti relativi alle simbologie connesse all'Eden, Pascoli sente il bisogno di approfondire quelli di “azione” e di “contemplazione”, e sostiene, nella nota alle pp. 146-147, che «la vita contemplativa deve essere preceduta da un esercizio di vita attiva, il quale *disponga* a lei. Quest'esercizio Dante lo fa in visione, vedendo, cioè *contemplando*, e ne riesce contemplativo».

---

<sup>9</sup> Cfr. PASCOLI [1915: 144-146, *passim*].

In definitiva, sostiene l'esegeta, anche la vita di Dante, dopo la visione (che precede il poema che di questa si sostanzia), è un'azione contemplativa, la quale consiste nella stesura del poema, «da cima a fondo opera di speculazione», mezzo di riscatto, nel suo costituirsi stesso, dalla misera condizione dell'uomo dopo il peccato originale allegorizzato nella *selva oscura* all'arrivo verso la luce liberatrice della *foresta viva e spessa* dell'Eden: all'ingresso in quest'ultima, infatti, il sole riluce in fronte al viandante, a significare il suo ritorno alla felicità originaria, quella che caratterizzava la vita dell'uomo primigenio.

Brillante anche l'utilizzo della *Epistola a Cangrande*, in uno dei primi utilizzi esegetici attuati per il poema dantesco, con la ammirevole cautela che fa definire a Pascoli «il punto di partenza del poema» quella *pietà* o miseria provata da Dante nella *selva selvaggia* come conosciuta o intuita facilmente da «l'autore dell'ep. a Cane, che dichiara così il fine [della *Commedia*]: *removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis*».

Coerentemente, la *selva* viene interpretata dallo studioso come lo stato di immaturità che l'*anima parvoletta che sa nulla* sperimenta inoltrandosi per il *diverticulum deviationis* come Adamo [*Monarchia* I 18]; e nel caso che da questo *basso stato della puerizia* [*Convivio* IV 23] non sappia uscire, l'uomo è venuto al mondo invano, senza meritare né biasimo, né lode; intrappolato nella *selva oscura*, non si rende capace di uscirne attraverso la scelta tra inclinazione viziosa o virtuosa.

Attraverso una cogente serie di comparazioni con passi conviviali viene ripercorsa, a chiarire le raffigurazioni simboliche utilizzate dal poeta, la valenza delle immagini evocate in precedenza della *selva* e della *foresta*; viene dunque ripercorsa la similitudine radice-seme, e quella fiore-frutto dell'anima nelle sue potenze, vegetativa, sensitiva e razionale, per tracciare il percorso duro da attuare per divenire «un albero perfetto, a cui può assomigliarsi una perfetta anima»; se invece usiamo solo la potenza vegetativa, senza elezione tra bene e male, restiamo semplici piante, *arbori che non hanno vita di scienza e d'arte*, come Dante scrive in *Convivio* [II 1 e III 2].

Al contrario, usando *quella fine e preziosissima parte dell'anima che è Deidade*, cioè ragione e mente, diventeremo (esattamente come il pellegrino-anima purificato dal suo ritorno all'Eden) *come piante novelle/rinnovellate di novella fronda*, nel luogo in cui l'umana radice fu innocente: la divina foresta, la selva antica.

Da qui questo *tallo* retto può fruttificare e servire di esempio all'umanità sviata, se risponde rettamente all'operato delle stelle e all'intervento della Grazia divina; mentre in terreno non colto si farebbe maligno e *silvestro*, non vivrebbe uomo, perché non userebbe la ragione: avrebbe questa base vegetativa sola, che è pure presente nell'uomo edenico, ma sviluppata, qui, a livello quasi divino di felicità riconquistata.

Si può ancora sottolineare come il seme-amore naturale pur presente nella *selva* venga correlato alle sue possibili evoluzioni ed involuzioni (per cui si confronti il testo conviviale e quello attinente lungo le tre cantiche del poema): continuo è infatti il confronto con il dettato dantesco utilizzato per confermare tanto la sistematica interpretazione, quanto, in dipendenza da questa, la corrispondenza precisa di tematiche e di lessico, di struttura e di categorie morali.

E questo seme, che nel percorso salvifico fiorisce nel volere e fruttifica nel bene, prima dello smarrimento registrato all'inizio dell'opera maggiore, viene tra l'altro riconosciuto come già "educato" dagli occhi della giovane Beatrice, poi sviato, ma comunque aiutato anche nella selva dalla luce della Grazia divina simboleggiata nella luna, come ricorda Virgilio (che, diventato nell'ultimo passaggio dell'itinerario superfluo, sparirà) all'altezza di *Inferno* [XX 127].

Pur essendo sotto il giogo del peccato originale, l'anima era anche *fedele* della Grazia, come attestato a *Inferno* [II 98], e in virtù di questo esce dalla miseria della condizione umana attuale: già Agostino, ricorda Pascoli, sosteneva che *qui se agnoscit in vera esse miseria, erit etiam in vera felicitate*.

Si riprende poi in considerazione l'intreccio di similitudini che spiegano le varie immagini proposte dal testo dantesco, con anche una

puntuale esercitazione filologica sui passi fondamentali del primo canto infernale, e ci si sofferma sull’emblema-Virgilio: contestualmente, egli è «seme d’ogni nobiltà, ma che non germinò, non frondeggiò, non fiorì, non recò il dolce frutto della felicità. È nella *miseria* (*Inf.* 2 92) del peccato originale», nonostante la sua innegabile magnanimità, e nonostante sia guida alla sapienza delle anime che lo seguirono e lo seguono; assurge a simbolo dell’amore del bene che «è sementa di ogni virtù», ma rimasto vano.

Questa è quindi la risultante dell’analisi così arricchita, ormai, nella conoscenza di ulteriori sfaccettature: il vivo (Dante) e la “sostanza separata” (Virgilio) sono il genere umano dopo e prima della Redenzione evocata nell’Eden purgatoriale in forma allegorica con le immagini dell’albero dispogliato e poi germogliante per intervento del Grifone-Cristo.

I passi edenici vengono puntualmente ripercorsi secondo queste direttrici, e in tal senso si approfondisce ulteriormente la considerazione della “complementarità” tra Dante, uomo vivo che attende sperando il *Dux*, il *Veltro* venturo, e Virgilio (non casualmente considerato il primo annunciatore pagano di tale avvento), che tale guida conobbe, e non conobbe però “l’alto sole”, restando nelle tenebre, ma al contempo aiutando chi, come Dante, da solo non potrebbe arrivare a tale livello e “rovinerebbe” *in basso loco*.

Al morto mancò il contatto con il Salvatore; al vivo manca l’esperienza-guida verso la felicità almeno terrena costituita dall’Impero; perciò secondo Pascoli Dante ha posto a stretto contatto «in figura del genere umano prima e dopo Cristo due anime perfette, due semi che ebbero tutto ciò che era necessario perché il tallo fiorisse e fruttasse: l’uno, il pagano, fu profeta inconsapevole del Cristo, l’altro, il cristiano, è profeta mediato del veltro e del duce: l’uno ebbe tutte le virtù possibili allora, l’altro ha le virtù teologiche in modo perfetto, specialmente la speranza della salvezione, quale niun altro [...]. Infine l’uno ebbe delle due condizioni essenziali, quella di essere nato *sub Iulo*, d’esser vissuto sotto il buon Augusto, d’esser stato il cantor d’Enea che fu eletto

nell'empireo cielo per padre di Roma; l'altro, quella *d'esser così cristiano, da configurarsi al Cristo, seppellendosi come lui sotterra, dimorando negli inferi il tempo ch'egli vi dimorò, discendendo per ascendere, nel cielo, come pianta novella*<sup>10</sup>.

Intuizioni notevolissime, come si può facilmente vedere; spingono infatti ad interpretare, per così dire, *Dante con Dante* e a ricercare il “motore mentale-morale” che ha messo in moto l'apparato dantesco; se a ciò si unisce la chiara percezione della sistematicità preorganizzata ravvisata nel poema, della riapplicazione di modelli, situazioni, personaggi, strutture e lessico attuata, ci si renderà conto di quanto possa essere fruttuoso indagare il percorso esegetico dantesco esperito da Pascoli.

Tanto più si rimane ammirati se si pensa che tali indagini risalgono alla fine del XIX secolo, indubbiamente; varrà quindi davvero la pena di vedere cosa è possibile recuperare riguardo alla genesi del sistema interpretativo enucleato, un “insieme ermeneutico organizzato” e sviluppato già in queste carte, e poi anche in studi successivamente ampliati e rivisitati, dal poeta ed esegeta romagnolo.

Come ho avuto modo di notare spesso, molte osservazioni assai stimolanti nascono, all'interno delle riflessioni pascoliane su Dante, in risposta ad accuse, misconoscimenti o fraintendimenti che egli avverte da parte di critici nei confronti dei quali pur mostra di nutrire grande stima.

È proprio in questo ambito che rintraccio la prima serie consequenziale e organizzata di osservazioni all'interno delle carte esaminate; all'altezza del foglio numerato (modernamente) 20 contenuto nel primo dei sette plichi destinati agli *Scritti danteschi* è infatti presente una risposta alle osservazioni e alle latenti o espresse critiche mosse da Fraccaroli a Pascoli<sup>11</sup>, il quale ultimo nota che secondo lui le

---

<sup>10</sup> Nell'ultimo periodo, corsivo mio.

<sup>11</sup> Per valutare le prese di posizione del critico amico, cfr. almeno le recensioni di G. Fraccaroli comparse in FRACCAROLI [1899: 364-376, 1901: 398-428]. Effettivamente, con sensate contestazioni, ma anche con sostanziale comunanza di vedute, Fraccaroli è il primo a mettere in rilievo certe valide disquisizioni dell'analisi pascoliana; perde però di vista, soffermandosi sulle singole puntualizzazioni, il disegno complessivo del sistema esegetico proposto: e vorrei insistere sul fatto che proprio su di esso, invece, vale la pena di appuntare la nostra attenzione.

differenze tra i loro due pensieri riguardo all'ordinamento morale dell'aldilà per come Dante lo concepisce sono essenzialmente queste:

“Tutti e due crediamo che i tre amori del Purgatorio equivalgano (ma proporzionalmente, però) alle tre disposizioni dell'Inferno: ma il Fraccaroli, al contrario di me, ment <pare> pur ammettere che l'amor soverchio del purgatorio e l'incontinenza dell'inferno si spicciolano nell'uno e nell'altro luogo in peccati capitali, non ammette che si spicciolino allo stesso modo gli altri due amori e le altre due disposizioni. Nel purgatorio, anzi, sì [...]; nel purgatorio sì e nell'inferno no. [...] Insomma, qual che sia questo sunto per esattezza e chiarezza, io deduco da tutto quel che ammette, <c>he il Fraccaroli ammetterebbe anche il resto se <s>i potesse persuadere che i conce<tt>i <c>he Dante si fa di superbia, lussuria e ira, dipendono dai peccati dirò <c>osì tipici, dei primi peccati del primo angelo <e d>ei primi uomini. Quando di ciò si persuadesse, egli vedrebbe dileguare oltre <alle> difficoltà secondarie, la primaria sua difficoltà che è questa, di ammettere con me che “sempre la superbia si espliciti in tradimento, e <h>e il tradimento abbia sempre per sua origine la superbia”, e così l'invidia si espliciti in frode tra uomini, contro sé, <con>tro Dio. Perché il tradimento di Dante, ripetiamolo, <c>onsiste in *alzar le ciglia contro Dio*”.

È a questo punto che, partendo dalle osservazioni relative alle “vicinanze e distanze” con Fraccaroli, Pascoli introduce quei due aspetti fondamentali del suo sforzo esegetico ai quali ho fatto precedentemente riferimento (Dante spiegato con chi per lui e i suoi contemporanei “faceva scienza”; Dante spiegato “dalla lettera di Dante”): di séguito a quanto appena riportato, si trovano infatti considerazioni degne di riflessione, e un confronto tra situazione infernale e purgatoriale ben articolato, a mio parere:

“Dante solo? Forse no: e già nei miei Prolegomeni accennai qualche fonte, citai un mistico il quale afferma: *Superbia dicit, Deum non bonum esse, Invidia et Ira dicunt non benefecisse: illa, quia alii bonum contulit, ista, quia sibi malum intulit*. Nelle quali affermazioni si vede presente lo spirito, per così dire, del primo dramma, tra Dio e l’uomo. Quando trovassimo chi più chiaramente ancora si accordi con ciò che io affermo aver Dante pensato, niuno dubiterebbe più; ma io credo che sin d’ora niuno debba dubitare, quando ciò che affermo è ricavato (non ostante la negativa de’ miei critici) dalla lettera di Dante”.

Questo per quanto riguarda lo sforzo autoapologetico; dopodiché si prosegue appunto nella direzione accennata con queste parole:

REVISTA DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS DE LENGUA Y LITERATURA

“Né mi si dica che nel purgatorio il concetto dei <p>eccati non è più questo: lo sperare eccellenza, il temere di perdere potere e ciò che segue, l’adontarsi per ingiuria sta a tradimento e frode e violenza, come causa ad effetto; e il sopprimere il vicino, il mettere in [+++] altrui, il compiere la vendetta, è appunto questo effetto. Ora nel purgatorio quest’effetto si è solo amato, e nell’inferno s’è compiuto. Basta questa <di>fferenza per stabilire che la superbia e l’invidia e <l’>ira del purgatorio non siano quelle dell’inferno? No e poi no e poi no. Io dico che e nell’inferno <e> nel purgatorio si è avuto di mira la causa dei peccati, in quanto che lì e qui sono puniti e purgati atti provenienti da superbia, invidia e ira; desiderii nel purgatorio, fatti nell’inferno. [...]. La risposta <c>erta non si può dare con la nostra [+++] ma con la lettera di Dante.”

Con opportune citazioni relative a *Purgatorio* [XIV 82 ss., XV 49 ss., XIII 133 ss.], Pascoli offre conferma delle sue affermazioni; dopo di che, pone una “pregiudiziale” che illumina ancor meglio la divaricazione tra la realtà infernale e quella inerente al secondo regno pur mantenendo quest’ultimo una correlazione speculare con il primo: l’invidia punita in Malebolge, al contrario di quella purgata in vista di un’ascensione finale, prevede che l’ingiuria sia stata effettivamente compiuta, non solo pensata. Nell’Inferno essa è dunque punita, quando è solo “accidiosità del male”, invece che azione effettiva, “male cacciato dall’appetito, e non fatto”, nello Stige; e qui l’invidia di tal fatta si trova con l’ira e la superbia, *quodam modo*.

Queste distinzioni riprese dal Dottore, sostiene l’esegeta, dobbiamo ammettere che Dante le pensasse,

“poiché egli ammette il fatto che i peccatori odiino sé stessi e Dio e la teorica che non odiino mai né Dio né sé stessi. Dunque non odiano Dio *per se loquendo*; odiano *per accidens*. Non odiarono Dio quando lo vedevano *per essentiam* e per certi suoi *effectus*; l’odiarono e lo odiano come inibitore e punitore dei peccati. Ma questa restrizione e distinzione vale solo per l’inferno; non vale per il purgatorio”.

Notazioni non di poco conto, che contribuiscono alla connotazione di un sistema interpretativo ricco di prospettive e di spunti di riflessione, soprattutto se si tiene presente anche quanto segue (e basterà pensare a quanto, nel corso del secolo appena passato, gli studiosi si siano soffermati sulle “corrispondenze matematiche” e sui calcoli evidentemente presenti all’interno del poema):

“E qui procedendo ci accorgeremo di essere nei regni della matematica, tanto è indubitabile quello che scocca da ben posti principii. Perché la punizione e ancora (*et etiam*) il divieto dei



peccati fanno che i peccatori possano odiar Dio? Perché quella e quello ripugnano alla volontà depravata mediante il peccato (*Summa* 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> 34, 1). È intuitivo, eh? Che codesta volontà depravata non sia nelle anime del purgatorio. E se non bastasse l'intuito, basterebbe leggere: quante volte quelle anime dicono e mostrano di essere avvolontate per ricongiungersi a Dio! Ma non basta nemmeno codesto. Che cosa purgano quelle anime? Un'*inordinatio* nella volontà? Mai più. Sì, un'*inordinatio* nell'appetito sensitivo. Tutte? Tutte, almeno quelle che salgono il santo monte. Lo dice esplicitamente Dante? Lo dice. Ciò che le anime purgano è l'*errar dell'amor d'animo* (*Purg.* XVII 91 e segg.). L'*animo* è qui, come in Dante spesso, se non sempre, appetito sensitivo. L'amore, come dice san Tommaso (*Summa* 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> 26, 1) “è malizia che appartiene all'appetito”. E questo appetito è quello sensitivo, differente dal naturale e differente dal razionale o intellettivo (= volontà); è quell'appetito che negli uomini, a differenza dei bruti, partecipa della ragione, in quanto alla ragione ubbidisce. E come questo appetito è concupiscibile e irascibile, così del concupiscibile è l'amore per rispetto al bene assolutamente, e dell'irascibile rispetto all'arduo (*Summa, ibid.*). L'amore poi d'*animo*, o appartenente all'appetito, è causa di timore, gaudio, drama e tristizia”.

Ora, a ben vedere, alla stringente coerenza del sistema individuato e ripercorso si abbina la conoscenza non banale della “fonte” costituita dall'Aquinate e l'opportuno riferirsi al testo dantesco stesso per motivare quanto del suo “disegno” (e della sua progettazione e preordinazione) viene recepito. Già si gettano le basi, tra l'altro, per sottolineare quella distinzione tra *aversio* e *inordinata conversio* nei confronti del Creatore che risulta essere una delle acquisizioni più valide del sistema interpretativo pascoliano.

Con ulteriori riferimenti al pensiero e alle opere sia di sant'Agostino che di san Tommaso, si nota subito dopo che le "passioni o moti" dell'animo (ricollegabili al concetto di appetito, non a quello di volontà) cui si è accennato sono ciò che costituisce il "peso" dal quale le anime del Purgatorio cercano di liberarsi: "nemmeno per sogno odio di Dio" è presente, e l'opportuna disamina del XVII canto purgatoriale dimostra in modo ineccepibile la rispondenza anche lessicale con l'enumerazione delle quattro passioni in esame denominate "gaudio e tristezza, speranza e timore".

Ai versi 115-123 del canto chiamato in causa si leggerà appunto: "È chi per esser suo vicin soppresso/ *spera* eccellenza, e sol per questo *brama*/ ch'e' sia di sua grandezza in basso messo;/ è chi podere, grazia, onore e fama/ *teme* di perder perch'altri sormonti,/ onde *s'attrista* sì che il contrario *ama*;/ ed è chi per ingiuria par che *adonti*/ sì che si fa della vendetta *ghiotto*,/ e tal convien che il mal altrui impronti".

Così, se davvero ciò che in noi si volge al bene corporale è il solo appetito (*inordinata conversio* a un mutevole bene), non avremo in Purgatorio "reità dello spirito, ma solo reità dell'appetito", continua l'esegeta; e, di conseguenza, solo di quest'ultima parte hanno da purgarsi i peccati spirituali: ma, ci si chiede,

"la reità dell'appetito è nei peccati spirituali più grave che in quelli carnali? Poiché Dante ha messo più a basso gli spirituali e più in alto i carnali, con una chiara gradazione di gravità".

Valido il confronto tra "il pensiero di Dante" e la "dottrina tomistica" che segue per dirimere tale questione: riprendendo appunto le indicazioni del teologo, Dante mostra, osserva Pascoli, come per lui

"i tre peccati spirituali sono più gravi dei carnali, anche quando tra loro sia rimosso ogni disordine d'altro che di appetito, sono, ripeto, più gravi anche così, perché le passioni dell'appetito da

purgarsi, oltre la speranza dell'eccellenza, il timor di perdere il suo bene, l'adontarsi per l'ingiuria, sono la brama del sopprimere, la tristizia e il conseguente amor dell'abbassamento, l'avidità della vendetta - ma contro il prossimo solo, non contro Dio",

come ben dimostra l'opportuno riferimento, all'interno del canto XVII del *Purgatorio*, ai versi 112-113: "resta, se dividendo bene estimo,/ che il mal che s'ama è *del prossimo*".

La "lezione del *Purgatorio*" viene ulteriormente scandagliata per quanto concerne il concetto di *inordinatio* dell'appetito, di *lento amore* e del suo estremo contrario. Anche il *lento amore* viene riconosciuto come *quaedam passio: est enim species tristitiae*, a rigore di *Summa* [2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> 35, 1]; "la passione è dell'appetito, la tristizia della sua potenza concupiscibile", aggiunge ancora Pascoli, analizzando poi ulteriormente le motivazioni costituenti delle passioni del concupiscibile e dell'irascibile, le prime rappresentate dal *triforme amore* e dal *lento amore* ricordati da Virgilio, le seconde dall'amor del male; e, costituendo queste ultime peccato di tal fatta, "sono nel purgatorio collocate più basse di quelle, perché più gravi".

Delineato con ancor maggiore chiarezza il concetto di incontinenza, si aggiunge:

"Non importa che io dica, come questa sia la lettera e lo spirito di Dante. [...]. I peccatori sino a Dite, sono bestie, oltre che non vivi o ciechi. Gl'incontinenti sono bestie, stornelli, gru, cani, lupi, porci. Hanno invero, sommessamente la ragione al talento cioè appetito; la ragione in cui è anche la volontà. Di tutto il loro essere non sornuotò che l'appetito sensitivo, concupiscibile in quelli del secondo, terzo e quarto cerchio, irascibile in quelli del quinto. Dunque ai sette peccati del purgatorio corrispondono questi dell'inferno? Sì, e lo dissi e ora lo ripeterò, con una

<di>fferenza però, che nel purgatorio sono purgate le *passiones* dell'appetito sensitivo, e nell'infer<no> è punita l'incontinenza”.

Conferma ulteriore viene ricercata nella lezione dell'Aquinate, con ripresa di quanto egli sostiene sempre in [*Summa* 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> 35, 1]; queste parole riporta infatti lo studioso romagnolo:

“Dice S. Tomaso: “le passioni dell'appetito sensitivo e possono essere in sé peccati veniali e inchinano l'anima a peccato mortale”. Ora l'anima dei peccatori infernali d'incontinenza, fu inchinata al peccato mortale da quelle passioni: nei peccatori purgatoriali o non ci fu quell'inchinamento o fu rimosso dalla penitenza. Ma insomma corrispondono, come è chiarissimo per i tre peccati carnali, che sì come incontinenza e sì come passioni, hanno lo stesso nome e nell'inferno e nel purgatorio, e come è chiarissimo nello stesso modo per i tre spirituali [...]”.

Sostanziale appare la distinzione, inoltre, tra “l'amor del male di Dio” e “l'amor del bene non vero”, a fare da spartiacque tra le due realtà oltremondane.

Proseguendo nella disamina di quanto esposto in queste carte, all'altezza del foglio 31 si rintracciano ulteriori tentativi di razionalizzazione del sistema fisico-morale preorganizzato dal poeta nel corso del suo *itinerarium*:

“I sette peccati capitali, direbbe Dante, sono d'incontinenza, e Dio per essi è meno crucciato. I peccati che odio veramente acquistano in cielo, sono violenza, frode e tradimento. Ora dei sette, tre hanno luogo a sé in tre gironi, gli altri quattro, non estrinsecandosi in una vera ingiuria, sono *in certo modo* tutti e quattro accidia; ma preparando pur essi l'ingiuria, conducendo

essi all'ingiustizia, sono nel vestibolo, per dir così, di Dite che punisce tre peccati d'ingiustizia che *in certo modo* sono l'ira, l'invidia e la superbia *in azione* [quest'ultimo corsivo mio]. Sì, l'apparenza in verità è grande. Eppure non è la verità: per la verità, bisogna togliere quelli *in certo modo*. Bisogna dir così: vi sono sette peccati capitali. Questi sono veniali o mortali. Si distinguono in carnali e spirituali. I carnali veniali sono un soverchio amore di bene che non è bene; i carnali mortali, sono incontinenza. Gli spirituali veniali sono un amor del male del prossimo; gli spirituali mortali sono malizia, che può <ess>ere contro il prossimo sé e Dio [...]. C'è poi un peccato medio che è un non fare e un non vedere, un non essere mai stati, o che è dei peccati di malizia come la preparazione e non altro che la preparazione. Questa ultima è l'incontinenza d'irascibile; ed è mortale”.



REVISTA DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS DE LENGUA Y LITERATURA

Riconoscere la logica dantesca, viene poi opportunamente sottolineato, significa anche rendersi conto che essa “doveva ubbidire a una necessità formale, quella della tradizione”. Attraverso indagini che si irradiano essenzialmente secondo queste due direttive, ricordate all'inizio della presente trattazione, Pascoli ricerca “il fondamento [...] della costruzione morale del poema sacro”, processo utile perché “Dante non perde nulla a essere inteso”, e con il percorso così prospettato si rende indispensabile capire che “di un poema di dottrina è necessario conoscere questa dottrina”, e che

“tanto è assurdo trascurare l'allegoria nella Divina Comedia quanto era stolido cercarla, per esempio, nell'Eneide; che in un poeta non è morto ciò che non si crede più o più non si usa, ché anzi, al contrario, ciò è più vivo, che è più morto [...]”.

Convincente esempio di tali affermazioni viene ricercato nella discussione relativa al “traviamento proprio a principio del poema”, all’altezza del foglio 59, che ben si ricollega a certi passi ricordati in apertura del presente intervento:

“È chiosa antichissima, che risale forse a Dante, che la selva è “lo stato di miseria” (conoscenza e dubbio sulla paternità dantesca dell’*Epistola a Cangrande*). Altri chiosatori fin dai primissimi tempi aggiunsero “del vizio”, “in peccato”, e intesero “li peccati”, la “vita viziosa” insomma [...]. Io ho levate queste giunte, e ho detto, che cosa? che la selva è “stato di miseria”, cioè la vita umana che i cristiani e Dante con loro credevano e credono resa misera dal peccato originale, dalla umana colpa indiscutibile. Così la selva oscura è l’antitesi perfetta della divina foresta. Immaginate Adamo che ha mangiato il pomo, non Caino che uccide il fratello. Pensate al peccato e a tutti i peccati, se volete; ma peccato e peccati in potenza, non in atto. Pensate a un uomo che non è più di sé, che è servo; che non ha più lume, che è cieco; che a trentacinque anni è come un fanciullo impotente e ignorante; che è nullo, che salvo che a peccare, non si sente disposto e pronto a niente; che, se non si lascerà andare alle sue peggiori disposizioni, almeno almeno come senza infamia, così vivrà senza lodo”.

Quest’ultima condizione viene opportunamente ricondotta al concetto del “vegetare”, e altrettanto opportunamente paragonata agli alberi “della trista selva [...] simili essi, suicidi della volontà, ai suicidi della vita!”: la selva viene così a significare, in questo percorso di illuminazione reciproca, “Dante con Dante”, lo “stato vegetale o vegetativo dei più degli uomini”:

“La selva è, considerata psicologicamente, la potenza vegetativa dell’anima. Dante afferma, certo più con enfasi terribile di poeta e d’oratore che con severità di filosofo, che i più degli uomini vivono come se avessero sola quella potenza, cioè non vivono uomini ma *arbori* senza *scienza e arte*. La selva, essendo la miseria di nostra vita corrotta dal peccato originale, è il peccato in potenza, *non in atto*: il peccato *attuale* deriva dall’*originale*, cioè le *fiere* derivano dalla *selva*. Le tre fiere sono il peccato *attuale* che Dante, seguendo Aristotele, fa nascere da tre male disposizioni”.

Osservazioni, queste, che mi sembrano molto acute, a completamento di quanto ho già similmente rilevato in precedenza, e che non si interrompono qui, ma anzi proseguono con lucida consequenzialità e con proposte esplorative che ancora oggi ci possono far riflettere per meglio intendere la complessa *intentio auctoris*:

“Per queste tre disposizioni l’uomo può da *arbore* senza *scienza e arte* divenir *bestia*: bestia di tre gradazioni: stornello e colomba, cane, lupo che abbaia e non morde, porco, ranocchio, lasciarsi portar dal vento, abbaiare, gorgogliare, vivere all’aperto sotto la pioggia, starsi nel brago; quand’egli *segua come bestia l’appetito*: semifero e *semihomo*, mezzo bestia e mezzo uomo, se persegua bensì un fine, e mostri così volontà, ma si lasci condurre dal cieco appetito; se usi, cioè, *bestialmente l’umana potenza* che si chiama volontà: simile a dimon cornuto, a diavolo dalle male branche, a mostro serpentino con faccia d’uom giusto e branche pilose, a lupo rapace in vesta di pastore, a vispistrello con tre capi; se in verità usi a danno della gente che non vi può far riparo, il suo *volere* congiunto alla *possa* giovandosi anche dell’*argomento della mente*; se in verità operi come opera il diavolo, <c>on *mal volere*; con *volere* che non chiede se non il

male degli altri, e con *intelletto*, oltre che con la *virtù* della sua natura, con la sua possa, con l'appetito che governa il moto del suo corpo. Per queste tre disposizioni, in altri termini, l'uomo diventa o bestia o semifero o diavolo”.

Ulteriori osservazioni vengono dedicate alle valenze assunte, alle “inclinazioni” rappresentate dalle tre fiere, ma ancora maggiore interesse riveste, credo, quanto affermato a proposito dei dannati immersi nella palude Stigia; all'interno di essa,

“i fitti nel limo sono certo accidiosi: *assai la voce lor chiaro*, se non l'*abbaia*, lo gorgoglia. Il loro inno è l'ampliamento di questo detto di Gregorio Nysseno, che è nella Somma (1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> 35, 80): *Accidia est tristitia vocem amputans*; la qual proposizione è così illustrata da S. Tomaso: *ideo autem specialiter accidia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, ut affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus*. Dunque i fitti nel limo, accidiosi, come Dante stesso dice e perché *tristi* e perché hanno la parola amputata, *non integra*. Non c'è nulla da aggiungere, non è vero? Da chi vuole non illustrare un singolo passo, ma riconoscere il sistema generale [...]. Questa è geometria, <cr>edo”.

Lo credo anch'io, convinto che prima di allora nessun critico avesse enucleato con tanta chiarezza appunto la “sistematicità preorganizzata” che sta alla base della concezione dantesca, gettando così le fondamenta per comprendere come vada analizzata la rielaborazione attuata dal poeta rispetto alla tradizione a lui offerta dai suoi studi e come ogni singolo



passo del poema vada ricollegato ad un contesto complessivo, una volta comprese le “fonti ideologiche”.



REVISTA DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS DE LENGUA Y LITERATURA

## BIBLIOGRAFIA

- FOSCOLO, Ugo, *Studi su Dante*. Vol. I: *La "Commedia"*. Vol. II: *Articoli della "Edinburgh Review"*. *Discorso sul testo della "Commedia"*, G. da Pozzo & G. Petrocchi [a c. di], Firenze: Le Monnier, 1981.
- FOSCOLO, Ugo, *Discorso sul testo e sulle opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della "Commedia" di Dante*, Torino: Nino Aragno Editore, 1999.
- PASCOLI, Giovanni, *Conferenze e studi danteschi*, Bologna: Zanichelli, 1915.
- FRACCAROLI, Giuseppe, *Recensione a Giovanni Pascoli*, in "Il Giornale Storico della Letteratura Italiana", XXXIII (1899), pp. 364-376, e XXXVIII (1901), pp.-398-428.
- CENCETTI, Alice [a c. di], *Un Epistolario dell'Ottocento. Le lettere di Gaspare Finali a Giovanni Pascoli (1892-1912)*, Saggio introduttivo di Marino Biondi. Istituto per i Beni artistici, culturali e naturali della Regione Emilia-Romagna. Soprintendenza per i Beni librari e documentari, Bologna: Editrice Compositori, 2008.
- CENCETTI, Alice, *Giovanni Pascoli. Una biografia critica*, Firenze: Le Lettere, 2009.
- SERACIOPPI, Massimo, *Pascoli esegeta di Dante*, Firenze: Le Càriti, 2009.



REVISTA DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS DE LENGUA Y LITERATURA