

## Dante, Faetonte, Ippolito. Genitori e figli in *Pd* XVII

Claudia Fernández Speier<sup>1</sup>

Ricevuto: 23 febbraio 2021 / Accettato: 14 aprile 2021

**Riassunto.** Nell'episodio di Cacciaguida sull'esilio Dante appare paragonato a Fetonte e a Ippolito. I due personaggi classici sono ricordati in contiguità con i loro genitori, proprio nel contesto dell'incontro tra il pellegrino cristiano e il suo antenato. In questo lavoro si esamina il *topos* dei due diversi triangoli familiari di cui Dante fa parte lungo il viaggio nell'aldilà, e lo si mette in rapporto con la fortuna dell'esule e il destino del poeta. Si tenta inoltre di illuminare, attraverso lo sviluppo del legame filiale di Dante con Virgilio, Beatrice e Cacciaguida, il senso dell'apparente contraddizione tra l'annuncio dal poeta latino in *If* X 132 e l'effettivamente accaduto in *Pd* XVII. Infine, si analizza lo slittamento semantico che comporta il passaggio dalla analogia del pellegrino con Fetonte a quella con Ippolito.

**Parole chiave:** Fetonte; Ippolito; Dante; Cacciaguida; Paradiso.

### [en] Dante, Phaeton, Hyppolitus. Parents and sons in *Pd* XVII

**Abstract.** In the episode of Cacciaguida's prophecy, Dante is compared to Phaeton and Hyppolitus. Both characters are mentioned together with their parents, precisely in the context of the meeting of the Christian pilgrim with his ancestor. This paper examines two family triangles in which Dante is involved during his travel and it connects this with his exile in Earth and his destiny as a poet. It also attempts to shed light, through the development of Dante's filial relationship with Virgil, Beatrice and Cacciaguida, on the apparent contradiction between the announcement of *If* X 132 and the real facts in *Pd* XVII. Finally, it analyzes the shift in meaning implied by the passing from Dante as Phaeton to Dante as Hyppolitus.

**Keywords:** Phaeton; Hippolitus; Dante; Cacciaguida; Paradise.

**Sommario:** 1. Dante tra Fetonte e Ippolito 2. Dante figlio, tra Virgilio e Beatrice 3. L'esilio di Ippolito 4. Conclusioni,

**Come citare:** Fernandez Speier, Claudia (2021): «Dante, Faetonte, Ippolito. Genitori e figli in *Pd* XVII», *Cuadernos de Filología Italiana*, 28, pp. 189-207.

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de La Plata. Olleros 3836 (1427) Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

E-mail: [lecturadantis@yahoo.com](mailto:lecturadantis@yahoo.com).

Per Mariano Pérez Carrasco

## 1. Dante tra Fetonte e Ippolito

L'episodio della profezia di Cacciaguida sull'esilio presenta due analogie classiche: Dante come Fetonte (*Pd* XVII 1-3), Dante come Ippolito (*Pd* XVII 46-48). In entrambe sono presenti i legami familiari dei giovani, proprio nel contesto dell'incontro tra il pellegrino cristiano e il suo antenato. Tenterò in queste pagine di cogliere la pregnanza dell'episodio per quel che riguarda il ruolo di Dante come figlio, in rapporto con la propria «famiglia» dell'aldilà.

### 1.1. Un'apparente incongruenza

La progressiva rivelazione dell'esilio che attende Dante presenta, com'è noto, un'apparente contraddizione: mentre le parole di Virgilio di *If* X 132 («da lei saprai di tua vita il viaggio») sembrano promettere che sarà Beatrice a informare il pellegrino sul corso della sua vita, è invece Cacciaguida a pronunciare le solenni parole che riguardano sia i colpi di ventura che egli riceverà, sia la gloria cui è destinato.

Il problema, non rilevato direttamente dagli antichi, era implicitamente cancellato con l'assegnare alla preposizione *da* il valore di *attraverso* o *appresso di* o *in compagnia di* (Ottimo Commento, Benvenuto da Imola, Guiniforto delli Bargigi, Alessandro Velutello)<sup>2</sup>, o col considerare Beatrice solo secondo il suo valore simbolico di Teologia (Buti, Landino). È il gesuita Pompeo Venturi a porre per la prima volta la contraddizione, in termini di «smemoraggine» di Dante. A partire dal suo intervento, le interpretazioni si sono diversificate: secondo alcuni, nello scrivere il *Paradiso* Dante avrebbe cambiato idea (Dino Provenzal, Manfredi Porena); altri attribuiscono il divario alla limitatezza del poeta pagano (Francesco Torraca, Nicola Fosca) di fronte alla Teologia simboleggiata da Beatrice (Trifon Gabriele, Niccolò Tommaseo, Raffaello Andreoli, Ernesto Trucchi), che secondo altri, invece, sarebbe nominata da Virgilio per rincuorare Dante: la tesi, già proposta dal Boccaccio, è ripresa da Momigliano. Infine, sulla scia dei commenti antichi, i più (Baldassar Lombardi, Gabriele Rossetti, Giuseppe Campi, Giacomo Poletto, Raffaello Andreoli, Paolo Costa, Enrico Mestica, Tommaso Casini – S. A. Barbi, Carlo Grabher, Giovanni Fallani) hanno “difeso” Dante assegnando alle parole di Virgilio un senso coerente con quel che effettivamente accadrà nel cielo di Marte: «attraverso Beatrice, indirettamente, conoscerai il viaggio della tua vita»<sup>3</sup>.

Al carattere indiretto dell'intervento di Beatrice è inoltre stato precocemente assegnato un valore simbolico: secondo alcuni commentatori antichi, il triangolo Dante-Beatrice-Cacciaguida ricrea volontariamente quello che Fetonte – oggetto dell'analogia di *Pd* XVII 1-3 – formava insieme a Climene e Apollo:

<sup>2</sup> Citiamo i commenti danteschi dal sito del *Dartmouth Dante Project* (<https://dante.dartmouth.edu/>). Tranne indicazione in contrario, i passi citati rinviano al commento *ad locum*.

<sup>3</sup> Lo Scartazzini, nel suo commento a *Pd* XVII 1-30, prende una posizione a sé stante: in risposta all'ipotesi secondo cui Dante nell'invecchiare avrebbe voluto adornare la sua famiglia di nobiltà, sostiene che «da una contraddizione, in fondo assai irrilevante, non è lecito dedurne conseguenze sì gravi. Contraddizioncelle di simil genere si trovano in tutti i sommi scrittori».

Modo ad propositum vult dicere autor: sicut Phaeton filius solis turbatus, eo quod improperatum fuerat sibi ab aemulo suo, recurrit ad Clymenem matrem suam, ut certificaretur de re produbia multum pungente animum suum, et illa remisit eum ad solem; ita ad propositum dicit autor, quod ipse tamquam verus filius solis, quia sapientissimus, turbatus eo quod fuerat sibi improperatum a multis adversariis, recurrit nunc ad Beatricem matrem suam, quae remisit eum ad antiquum patrem suum, ut declararetur de re sibi dubia et suspecta valde cruciante animum eius (Benvenuto da Imola, commento a *Pd XVII* 1-6)<sup>4</sup>.

Si tornerà su questa considerazione – che non è stata in genere seguita dai commentatori moderni<sup>5</sup> – giacché permette di cogliere un profondo significato dell'episodio dantesco. Basti per ora ricordare il carattere complementare che da ben presto è stato assegnato al rapporto tra Beatrice e Cacciaguida nei confronti di Dante, il quale assume dalla similitudine un innegabile ruolo di figlio.

## 1.2. Una significativa divergenza

Se, come si afferma fin dal Trecento, le parole pronunciate da Virgilio nel sesto cerchio infernale sono compatibili con l'accaduto in Paradiso, sembra probabile, comunque, che Dante abbia voluto enfatizzare la distanza fra entrambi i momenti. Si consideri che l'affermazione di Virgilio è ripresa dal Dante pellegrino, che nel riferire a Brunetto l'intenzione di rimandare al cielo il chiarimento delle profezie ricevute afferma senza alcuna esitazione:

Ciò che narrate di mio corso scrivo,  
e serbolo a chiosar con altro testo  
a donna che saprà, s'a lei arrivo. (*If XV* 88-90).

Ma mi pare indubbio che lo scrittore abbia voluto sottolineare la divergenza tra quel che aveva capito e quello che sarebbe invece avvenuto in Paradiso; non sembra casuale, a questo proposito, la ripresa puntuale della metafora della glossa da parte di Cacciaguida, in allusione appunto al chiarimento sull'esilio: «Figlio, queste son le chiose / di quel che ti fu detto» (*Pd XVII* 94-95). Non basta cioè osservare la convenienza del personaggio di Cacciaguida – rappresentante della virtuosa Firenze antica – per profetizzare a Dante il suo esilio dalla corrotta Firenze contemporanea; bisognerebbe anche cogliere il senso che deriva dalla differenza tra l'aspettativa che si crea nell'*Inferno* e quel che accade in Paradiso. Come cercherò di mostrare, dall'analisi degli episodi coinvolti emerge una discordanza lieve ma significativa, probabilmente mirata a suggerire un'analoga discordanza tra la condizione del pellegrino nell'*Inferno* e quella che avrà acquistato in Paradiso, ormai in compagnia dei suoi genitori ideali.

<sup>4</sup> L'osservazione su questa analogia è anche nei commenti di Pietro di Dante, le Chiose Vernon e l'Anonimo Fiorentino.

<sup>5</sup> Cfr. per esempio i commenti di Luigi Bennassuti, Luigi Pietrobono, Attilio Momigliano, Manfredi Porena, secondo i quali Climene è nei confronti di Fetonte analoga a Cacciaguida nei confronti di Dante. Sapegno invece fa coincidere Beatrice e Cacciaguida nella figura di Climene.

Il problema è stato affrontato, tra gli altri,<sup>6</sup> da Marguerite Mills Chiarenza (1983), in *Time and Eternity in the Myths of Paradise XVII*. La studiosa avanza l'ipotesi che il divario tra l'annuncio di Virgilio e l'episodio di Cacciaguida miri a riprodurre quello che è nell'*Eneide* tra l'annuncio di Eleno e l'effettivamente accaduto a Enea negli Elisei. L'augure profetizza all'eroe che sarà la Sibilla a rivelargli il futuro – «Ipsa canat, vocemque volens atque ora resolvat. Illa tibi Italiae populos venturaque bella, et quo quemque modo fugiasque ferasque laborem, Expediet, cursusque dabit venerata secundus» (*En* III 458-460) – mentre è invece il padre, com'è noto, ad avverare la profezia. Lo stesso Anchise, inoltre, appare in sogno a Enea e conferma il ruolo fondamentale della Sibilla che lo porterà all'Averno: «huc casta Sibylla Nigramm multo pecudum te sanguine ducet; tum genus omne tuum et quae dentur moenia disces» (*En* V 735-737).

Condivido l'idea centrale di Mills Chiarenza sul carattere deliberato della “discordanza” dantesca, e la probabile intertestualità con quella virgiliana, e intendo in queste pagine esaminare le divergenze fra entrambi gli episodi, per mettere in evidenza i significati che emergono dalla decisione puntuale di Dante di attribuire al caro maestro, e alla sua fiducia di pellegrino, una certezza che verrà precisata o corretta in cielo. Va infatti considerato che, mentre il personaggio di Eleno nell'*Eneide* è in qualche modo estraneo alle vicende di cui Enea è protagonista, Virgilio svolge una funzione talmente centrale nella *Commedia* che ogni suo discorso deve per forza rispondere ai diversi piani di significato dell'enorme personaggio. Se Dante ha voluto che noi lettori associassimo la divergenza del suo testo all'esempio virgiliano, è probabile che abbia anche voluto suggerire la divergenza esistente tra il triangolo pagano Enea-Sibilla-Anchise e quello proprio, cristiano e celeste, Dante-Beatrice-Cacciaguida; in confronto con il quale, com'è evidente, si definisce quello che il pellegrino conformava prima con le sue due principali guide: Dante-Virgilio-Beatrice. Non può essere casuale, in questo senso, la coincidenza ideologica e lessicale tra Virgilio e Cacciaguida come “padri” di Dante. È a mio avviso il legame tra queste due paternità, mediate dalla donna *il cui bell'occhio tutto vede*, quel che va esaminato se si vuole cogliere il senso del percorso ora evidenziato: dalla profezia di Farinata e l'annuncio di Virgilio, alla profezia di Cacciaguida, motivata dalla mediazione di Beatrice.

La volontà del poeta di sottolineare quest'opposizione emerge a mio avviso dalla presenza dei miti addotti a rendere lo stato d'animo del pellegrino davanti a Beatrice nei vv. 1-6 di *Pd* XVII e alla sua condizione dell'esule nei vv. 46-48: le vicende di Fetonte e di Ippolito presentano infatti dei triangoli familiari, analoghi a quello ideale di Dante ma opposti per quel che riguarda i ruoli del padre e della madre, che appaiono determinanti per il destino del figlio.

## 2. Dante figlio, tra Virgilio e Beatrice

L'epiteto (e vocativo) «padre» è, durante il viaggio nell'Inferno e il Purgatorio, uno dei più frequenti con cui Dante si riferisce a Virgilio. E come tale vi si rapporta infatti il maestro, spaziando dalla tenerezza dei gesti nei momenti di paura del discepolo

<sup>6</sup> Cfr. per esempio Tardelli (2013); anche lei considera deliberata la contraddizione di Dante, cui attribuisce la volontà di diminuire l'attendibilità di Virgilio. Come si vedrà, non condivido quest'interpretazione.

al rigore del rimprovero davanti ai suoi errori morali. In un passaggio, tuttavia, una celere reazione di Virgilio di fronte al pericolo del pellegrino viene paragonata a quella di una madre che salva il bambino dalle fiamme (*If* XXIII 37-45); e ancora – quel che è qui più significativo – l’atteggiamento di Dante nei suoi confronti, anzi nei confronti della sua ignorata scomparsa, si presenta come analogo a quello del «fantolin che corre alla mamma / quando ha paura o quando elli è afflitto» (*Pg* XXX 44-45). Non sembra casuale, a proposito della condizione di Dante-figlio, che proprio quando sente il bisogno di una consolazione che sembra di ridurre la sua appena riconquistata libertà di uomo in una fragilità puerile, proprio quando il suo solito atteggiamento di figlio di fronte al padre diventa quello di un bambino di fronte alla mamma<sup>7</sup>, Virgilio non ci sia più. Come neanche deve essere un caso che alcuni versi dopo (*Pg* XXX 79) sia Beatrice a presentarglisi come una «madre superba», a causa appunto della propria immaturità: in questo senso, l’intero episodio di contrizione e confessione di Dante (*Pg* XXX 55-XXXI 90) può essere letto come un processo di crescita in cui lui, alzando «la barba», può finalmente riconoscersi.

## 2.1. Dante, da Fetonte a Ippolito

Nell’itinerario che stiamo tracciando, il fatto che Beatrice –paragonata a una madre in *Pd* I 102 e XXII 4– subentri a Virgilio nel magistero di Dante può essere interpretato, oltre che nella considerazione dei tradizionali valori simbolici assegnati alle due guide, come la separazione del pellegrino dal padre pagano, quel solo maestro e autore che egli riconosce nella selva, per consegnare il proprio destino alla madre cristiana, quella che, sull’esempio di Maria, può mediare tra Dio e la sua creatura per riportarlo a casa. A casa del Padre.

Se Dante, come singolo uomo fiorentino e come simbolo dell’umanità, sta tornando a casa del padre che l’ha generato e dal Padre che l’ha creato, è chiaramente Cacciaguida quello che impersona il primo: a differenza di Dio, vero padre che solo in sé si intende, il padre “umano” di Dante, analogo all’Anchise di Enea, fa parte di una famiglia in cui la madre ha, anch’essa, un ruolo fondamentale<sup>8</sup>.

Secondo la mia ipotesi, il nuovo triangolo celeste Dante-Beatrice-Cacciaguida si propone come ideale di famiglia cristiana, in cui ognuno svolge il proprio ruolo con amore e determinatezza; così il destino di Dante come figlio può felicemente opporsi a quello di Fetonte, e meritare l’analogia – non a caso in bocca di Cacciaguida – con Ippolito.

<sup>7</sup> È anche significativo che lo scrittore si serva qui del termine più familiare (quello che nel *De Vulgari Eloquentia* annovera tra quei *vocabula puerilia*, inadatti al volgare illustre: DVE II VII 4), che oltre a un suo uso metalinguistico in *If* XXXII 9 e a un’altra attribuzione a un *fantolin* (*Pd* XXIII 121), è solo in bocca di Stazio in riferimento all’*Eneide* (*Pg* XXI 97): si tratta anche lì, come ho cercato di mostrare altrove (cfr. Fernández Speier 2012), di un contesto di relativa immaturità del personaggio nei confronti di Virgilio.

<sup>8</sup> Il particolare rilievo della figura di Cacciaguida (nonché, in questo contesto, quella di Beatrice) è chiaramente legato alla totale assenza di un qualsiasi cenno, nell’intero poema, ai “veri” genitori del Dante biografico; è appunto quest’assenza, su cui non mi sembra rilevante soffermarmi, quella che permette la costruzione dei triangoli familiari qui analizzati. A proposito dei tratti che rendono Cacciaguida idoneo a svolgere il ruolo profetico, cfr. Forti (1970); e tra i diversi commenti citati, cfr. in particolare quello di Attilio Momigliano e di Anna Maria Chiavacci-Leonardi, che sottolineano gli aspetti familiari dell’episodio qui preso in esame.

## 2.2. Il dubbio di Fetonte

Dopo aver ascoltato il discorso sull'azione della Fortuna a Firenze e la violenza delle divisioni politiche (*Pd* XVI 153-154), il pellegrino è trepidante: vuole sapere in che modo si avvererà il male profetizzatogli più volte durante il viaggio. Il suo stato d'animo è paragonato, dal Dante poeta, a quello di Fetonte davanti a Climene.

L'analogia tra Dante e il giovane cui era stato detto che non era veramente figlio di Apollo si fonda appunto su questo stato d'animo<sup>9</sup>: entrambi hanno sentito un parlar nemico (*If* X 123), e sono davanti a colei che lo può confermare o meno. Ma la loro condizione, prima ancora dell'inizio dell'episodio in cui si rivelerà anche il diverso esito delle due vicende, è significativamente differente: mentre Fetonte vuole rassicurarsi della sua provenienza divina, Dante vuole conoscere con precisione l'esilio che lo attende nel mondo<sup>10</sup>. La similitudine fra entrambi, dunque, ha un'implicazione di solito non rilevata dai commenti<sup>11</sup>: essa fa coincidere di fatto, non a caso in contiguità con la profezia dell'esilio in terra e della gloria in cielo, il proprio destino con la propria origine.

La coincidenza non è banale, se Brunetto aveva legato la probità di Dante, causa dell'avversione dei fiorentini, alla «sementa santa» dei romani; e la certezza del «glorioso porto» alla volontà di Dante di seguire la sua stella (*If* XV 55-78). Ormai in cielo, insieme al suo avo e consapevole del carattere provvidenziale della ministra divina in terra, il pellegrino vorrebbe sapere quale «fortuna» gli si avvicina.

Il termine *fortuna* appunto, come sanno il pellegrino e i lettori dopo la spiegazione di Virgilio (*If* VII 73-96), riguarda solo gli eventi del mondo sublunare; Dante conosce infatti il proprio destino di salvezza eterna fin dall'inizio del viaggio (*If* III 91-93, 127-129). La distinzione tra *fortuna* e *destino* comporta un superamento cristiano del mito pagano di Fetonte, la cui sorte è legata all'accondiscendenza del padre nella scena qui allusa. Per il nostro pellegrino l'esilio profetizzatogli riguarda solo la sua vicenda mondana, mentre il viaggio verso il Paradiso cui egli è per sempre destinato si presenta non a caso, nello stesso episodio di Brunetto, come un ritorno alla vera patria: «e reducemmi a ca' per questo calle» (*If* XV 54). Se per ogni pellegrino cristiano esiste questo possibile divario tra la sorte della prima vita e quella della vita vera, per l'individuo Dante il vincolo fra entrambe è al centro del proprio viaggio: è la sua probità la causa dell'esilio nel mondo (*If* XV 64), la stessa probità che gli consentirà il ritorno in cielo. E nell'esilio del mondo, assecondando la vocazione delle sue gloriose stelle, dovrà scrivere il poema e affrontare tutti i mali che ne deriveranno. A differenza dalla vicenda di Fetonte, nel cui errore giovanile si oppongono l'onore

<sup>9</sup> Dante non si sofferma sulla descrizione del proprio stato d'animo. Nella sua richiesta a Cacciaguida (vv. 13-27) è esplicita la fermezza delle proprie convinzioni di fronte al male che l'attende. A proposito dei sentimenti di Dante nei confronti dell'esilio, cfr. Varela-Portas (2011). La sua tesi su Dante come martire appare particolarmente consona all'idea della continuità filiale tra Dante e il suo antenato, che venne «dal martiro a questa pace» (*Pd* XV 148).

<sup>10</sup> Che si tratti infatti dell'esilio era stato indubbiamente espresso da Farinata nella sua seppur oscura profezia, attraverso la coincidenza dell'arte che secondo Dante i ghibellini non appresero bene e l'arte il cui peso conoscerà Dante stesso (*If* X 79-81). Proprio perciò Cacciaguida enfatizzerà le cause ingiuste di quell'esilio evocando quello di Ippolito, e i dolori che ne deriveranno.

<sup>11</sup> La discordanza tra i dubbi di Fetonte e Dante è stata notata dal Tommaseo, che tenta di risolverla attribuendo il desiderio del secondo alla volontà di sapere se egli era «figliuolo degno di quegli *alti Fiorentini* che non erano *bestie fiesolane* ma *sementa santa* di Romà».

desiderato e la pena cui egli va insensatamente contro – «deprecor hoc unum, quod vero nomine poena, non honor est: poenam, Phaethon, pro munere poscis! quid mea colla tenes blandis, ignare, lacertis?» (*Met* II, 98-100) –, nella vita di Dante c'è un rapporto causale tra l'onore e le pene. È l'onore che gli riserba la fortuna a creargli dei nemici (*If* XV 70-72); e le pene che nell'esilio emergeranno dalla verità denunciata nel poema sono esse stesse causa di onore:

Questo tuo grido farà come vento,  
che le più alte cime più percuote;  
e ciò non fa d'onor poco argomento. (*Pd* XVII-133-135)

L'identità tra origine e destino suggerita dall'accostamento tra Dante e Fetonte viene emblematicamente impersonata da Cacciaguida, unico antenato di Dante che è salvo in cielo, sangue del proprio sangue nella comune patria del ritorno cristiano. Ed è Beatrice, come aveva annunciato Virgilio, quella che invita Dante a mandar fuori la vampa del desiderio, come era stata Climene a inviare Fetonte dal padre affinché avesse una prova della sua origine.

Dal parallelismo tra questi due triangoli – che, come si è accennato, appariva in alcuni dei primi commenti al poema – emergono alcune differenze fra essi: il loro esame permette di cogliere meglio la portata dello stesso superamento cristiano implicato dal diverso destino di Fetonte e di Dante, che è a mio avviso alla base dell' analogia successiva tra Dante e Ippolito.

Innanzitutto, l'atteggiamento dei due figli differisce notevolmente. Mentre Fetonte esige una prova (*pignus*) visibile agli altri della sua filiazione, Dante tace: il suo desiderio verrà espresso solo dopo l'invito di Beatrice, e solo perché a lui sarà utile esprimerlo (*Pd* XVII 10-12). Questo diverso atteggiamento, che continuerà a manifestarsi nel seguito dei due episodi, connota Fetonte di immaturità e superbia<sup>12</sup>; quella superbia che è più volte nel poema associata al volo, e che Dante ha durante il viaggio imparato a «appianare» (*Pg* XI 119). È infatti significativo che rivolgendosi appunto a Cacciaguida il pellegrino abbia dichiarato, umilmente, la propria incapacità di esprimere la gratitudine provata verso la sua «paterna festa» (*Pd* XV 73-84)<sup>13</sup>, giacché come mortale la propria voglia e l'argomento «diversamente son pennuti in ali»: l'associazione tra l'umiltà e la prudenza del volo metaforico acquisterà tragica concretezza nell'analogia con Fetonte di *Pd* XVII.

Anche nei confronti di Beatrice, durante l'intero episodio di Cacciaguida, Dante si comporta con la reverenza del figlio. Prima ancora di conoscere l'identità della luce che scende dalla croce, egli si volge alla donna e nella sua bellezza crede di toccar «lo fondo del suo paradiso» (*Pd* XV 32-36). La bellezza quindi di Beatrice è puntualmente legata all'importanza che avrà l'incontro di Dante con Cacciaguida: il piacere che da esso deriva è talmente adeguato al desiderio del pellegrino che egli sente di averlo esaurito. Ed è infatti in quest'incontro che si esaurirà il suo itinerario storico, lo stesso in cui si pronuncia il reciproco riconoscimento tra padre e figlio:

<sup>12</sup> A proposito del contrasto tra Dante e Fetonte, cfr. Mercuri (2009), secondo la cui tesi Fetonte è nel poema dan-tesco un esempio di «magnanimità negativa».

<sup>13</sup> Sull'uso del termine *paterna*, che solo appare in *If* XV e *Pd* XV, Simone Marchesi (2016) osserva come anche in *Pg* XV (89-92) sia presente l'argomento del rapporto filiale nel perfetto triangolo in cui la madre è esempio di dolce mansuetudine.

«Io fui la tua radice» (*Pd XV 89*); «voi siete il padre mio» (*Pd XVI 16*). Quando poi Cacciaguida invita Dante a parlare, egli guarda Beatrice come chiedendone il permesso, e lei risponde con un gesto di cui il poeta solo indica l'effetto che ebbe in lui: «arrisemi un cenno che fece cresce l'ali al voler mio» (*Pd XV 71-72*). La metafora del volo per il desiderio – che secondo Luca Socci (2011) è da associare appunto all'analogia tra Dante e Fetonte di *Pd XVII 1-3* – è alquanto significativa in contiguità con la evidente manifestazione del carattere gerarchico tra Dante e Beatrice: è proprio il permesso umilmente ricevuto a rendere il pellegrino in grado di innalzarsi. Infine, è sempre la vigile Beatrice quella che, con un sorriso, “corregge” la vanagloria di Dante sulla nobiltà del suo avo (*Pd XVI 13-15*). La scena della profezia dell'esilio è dunque preceduta da più momenti in cui il vincolo tra Dante e Cacciaguida è armonicamente integrato dagli autorevoli interventi di Beatrice, “madre” nel triangolo ora preso in esame.

È anche bene ricordare, quanto appunto alla figura della madre, che l'offesa ricevuta da Fetonte mirava non solo a insultare lui ma a mettere in forse anche la fedeltà di Climene: la parola della madre, mista di indignazione per la propria infamia (*ambiguum Clymene precibus Phaethontis an ira / mota magis dicti dibi criminis*) non basta quindi a rassicurare il figlio: deve essere la salda fiducia di Febo a conferirle credibilità<sup>14</sup>. Nel caso di Beatrice, è chiaro che le cose stanno diversamente. Come sia Virgilio che Dante mostrano di sapere, lei avrebbe potuto benissimo dare al quesito una risposta esauriente. Se decide invece di svolgere un'amorevole mediazione tra Dante e Cacciaguida, fungendo anche da anello tra l'antico padre pagano e quello celeste, lei si trova, in confronto della verità cui il pellegrino vuole accedere, sullo stesso piano del padre: lo stato d'animo del figlio «era sentito e da Beatrice e da la santa lampa» di Cacciaguida. Mentre dunque Fetonte per accertarsi della propria origine dovette parlare, e Climene dovette indicargli di recarsi dal padre, nella scena del cielo la tacita intesa tra le anime, comprese quelle di Cacciaguida e Beatrice, dipende dal comune amore in Dio, quella carità che cresce nell'essere individualmente chiamati ad aiutare Dante.

In virtù di questo compito provvidenziale, la donna aveva fatto parte di un triangolo iniziale con Virgilio, destinato a riscattare il pellegrino dall'imminente rovina. In quel primo triangolo Dante-Virgilio-Beatrice il rapporto tra il carissimo padre e la madre che inizialmente «al figlio par superba» era stato complementare: l'esito ascendente dell'itinerario del figlio si doveva alla consapevole limitatezza della conoscenza di Virgilio; quella che egli manifesta appunto nel rimandare la profezia dell'esilio alla conoscenza trascendente di Beatrice. Ora lei, nel promuovere il vincolo padre-figlio tra Dante e Cacciaguida, non cede alcunché del proprio statuto: continua a svolgere il suo ruolo di guida celeste, il che viene esplicitamente riconosciuto da Cacciaguida nel poter ricevere Dante «mercé di colei /ch'al alto volo ti vestí le piume» (*Pd XV 53-54*); nel cospetto di Dio e della verità che ne deriva, entrambi i genitori sono uguali e collaborano nella formazione del figlio. Ma nell'invitare il pellegrino a esprimere il suo bisogno individuale davanti al proprio avo, Beatrice sceglie di rimettere il riconoscimento del suo destino nell'asse della generazione umana, secondo il modello Anchise-Enea. Attraverso il ricordo – nell'intero

<sup>14</sup> Il diverso statuto dei genitori si manifesta anche nel mito ovidiano nella ascendente progressione con cui si esprime il dubbio di Fetonte, il quale nel subito avviarsi verso la reggia del Sole ha già il cielo nella mente: «Emicat extemplo laetus post talia matris / dicta suae Phaethon et concipit aethera mente» (*Met 1 776-777*).



episodio di Cacciaguida – del libro VI dell’*Eneide*, si stabilisce una linea paterna tra Virgilio e Cacciaguida, che Beatrice precede fin dal suo compito angelico, abbraccia nella scena più pregnante per Dante come individuo nel canto centrale del *Paradiso*, e supera innalzandolo verso l’Empireo: «muta pensier: pensa ch’i’ sono / presso a colui ch’ogni torto disgrava» (*Pd* XVIII 5-6). Del resto, analoga alla gerarchia che si stabilisce tra il padre Cacciaguida e il vero Padre è quella tra Beatrice e Maria, la vera Madre dei cristiani e del Figlio stesso<sup>15</sup>: la catena al femminile Beatrice-Lucia-Maria che ha riscattato Dante dalla selva trova dunque in questo episodio l’integrazione della filiazione maschile che iniziava con Virgilio. E sono Beatrice e Cacciaguida, così individualmente pregnanti per la persona di Dante, a configurare la perfezione della famiglia che gli darà la forza di affrontare l’esilio.

La figura del padre, infine, si profila alquanto divergente nei personaggi di Febo e di Cacciaguida. Il primo, alluso attraverso il monito che deriva dalla sua imprudenza («quei ch’ancor fa li padri a’ figli scarsi»), è sottoposto come tutti gli dei pagani al giuramento sullo Stige, da lui stesso incautamente pronunciato nell’occasione; il secondo, “padre” di Dante al pari di Anchise padre di Enea, unisce la propria volontà, senza possibili divergenze, a quella del vero Dio, Padre di tutte le creature. È appunto l’unione della virtuosa volontà umana nella volontà divina a evitare ogni divergenza, sia del desiderio di Dante che della risposta di Cacciaguida. Diversi sono anche, chiaramente, le condizioni di Febo e di Cacciaguida nei confronti della verità dei fatti che riguardano i figli: mentre l’imprudenza del primo è conseguenza della mancata previsione sulla richiesta di Fetonte, il secondo – come ricordano padre e figlio in *Pd* XVII 13-18 e 37-39 – vede in Dio tutto quel che è accaduto, accade e accadrà: è infatti per questo che Dante si confida con lui; da questo deriva appunto la sua autorità.

Nel triangolo Dante-Beatrice-Cacciaguida, dunque, il legame tra padre e figlio fa parte di una catena nella quale il ruolo della madre è circostanzialmente relegato – in un contesto in cui è centrale la storia fiorentina – a quello di mediatrice fra entrambi; come Maria mediò tra Dio e le creature nell’Incarnazione, e continua a mediare con il suo soccorrere e precorre anche nel presente (*Pd* XXXIII 16-18). Visto questo carattere da “mediatrice” della madre nella scena qui analizzata, è doveroso soffermarsi ancora sul rapporto tra padre e figlio, quello più significativo nella linea ascendente di filiazione che si oppone al vincolo tra Fetonte e il Sole<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Uno dei cenni danteschi al carro di Fetonte è proprio in rapporto con Maria. A proposito di questo, cfr. Soggi (2011: 64): secondo la sua tesi «è proprio la protezione speciale che Maria accorda a Dante che gli consente di solcare incolume quei cieli che respinsero Fetonte».

<sup>16</sup> La centralità del rapporto padre e figlio in relazione con l’esilio, sia nei miti pagani che nel testo dantesco, è analizzata da Juan Varela-Portas (2011: 422) in questi termini: «El exilio de Dante, es decir, su separación del cuerpo social, es presentado como una disputa con el padre: en el primer caso [quello di Fetonte], como duda acerca de la propia filiación; en el segundo, directamente como un conflicto paterno-filial [quello di Ippolito]». Secondo lo studioso, il fatto che la profezia dell’esilio sia fatta da Cacciaguida e non da Beatrice significa «que la recuperación de la confianza en la original filiación celeste del hombre sólo puede venir dada, en última instancia, directamente por Dios a través de la fe. Es lo que significa que sea Cacciaguida-Apolo y no Beatriz-Clíemene el que reconforta a Dante-Faetón.» Il dubbio di Dante davanti a Cacciaguida riguarderebbe la propria filiazione con Firenze, che verrebbe confermata dall’avo: «Apolo le asegura su filiación celeste. Cacciaguida asegura a Dante que, a pesar de su exilio, seguirá siendo parte del cuerpo social, pues será ayudado por príncipes y su obra será reconocida, es decir, lo reconforta acerca de su identidad social-natural en el orden universal divino. La fe en Cristo asegura al hombre su filiación celeste pues lo reconcilia con Dios».

### 2.3 Apollo e Cacciaguida, due padri per due destini

Se padri e figli delle due scene messe a confronto hanno fin dall'inizio caratteristiche diverse, lo sviluppo dei due episodi ne mostra l'evoluzione. Il rapporto con il padre si rivela alquanto determinante nel diverso esito dell'impresa del figlio.

Innanzitutto, va ricordato che prima del paragone di *Pd XVII* 1-3, l'incontro tra Dante e Cacciaguida contrasta con l'accaduto tra Fetonte e Febo. Il confronto sembra legittimato dall'eco ovidiana che risuona nei versi 13-21 di *Pd XV*, in rapporto con il movimento di Cacciaguida nella croce, non a caso poi ricordato nella perifrasi «la santa lampa che pria per me avea mutato sito» (*Pd XVII* 5-6); com'è stato notato da più studiosi<sup>17</sup>, la similitudine dantesca tra la luce dell'avo e una stella cadente guardata dal basso richiama la caduta di Fetonte verso la foce dell'Eridano: «At Phaethon rutilos flamma populante capillos volvitur in praeceps longoque per aera tractu fertur, ut interdum de caelo stella sereno, etsi non cecidit, potuit cecidisse videri» (*Met II* 319-322). Il gesto amorevole di Cacciaguida, analogo al movimento di tutte le anime che scendono dall'Empireo per ricevere Dante, consiste in un simbolico “abbassamento” verso il discendente il quale, com'è chiaro, non riconosce alcun'anima della croce e non potrebbe mai, ad ogni modo, raggiungerla. Come mostrano i vv. 47-48, l'emozione dell'avo è anche – e forse soprattutto – di gratitudine verso l'ammirevole piano divino; si tratta quindi di un atteggiamento umile, che non intacca in alcun modo il rapporto gerarchico consanguineo padre-figlio, sussistente all'interno di quello Padre-figli. Febo invece si è subito mostrato debole nei confronti del figlio, deponendo la corona di raggi il cui splendore l'avrebbe accecato (*Met II* 41-42)<sup>18</sup>; la lettura dell'intero episodio ovidiano fa emergere il drammatico dubbio se non sarebbe stato meglio che egli conservasse quel simbolo divino: esso infatti impone ai mortali un limite fisico che è, nel contempo, avvertimento e protezione.

Dopo la differente richiesta dei due figli cui si è accennato, Cacciaguida conferma la diversa condizione che lo separa da Dante e in seguito, «con preciso latin» e senza alcuna esitazione, espone al futuro esule quel che a lui arriva da Dio come «dolce armonia da organo»<sup>19</sup>: mitigando cioè fin dall'inizio della profezia «col dolce l'acerbo» (*Pd XVIII* 3), sempre fedelmente legato alla verità sulla fortuna e il destino di Dante.

Quindi mentre Febo, dovendo semplicemente negare l'immeritata offesa ricevuta dal figlio, giura sullo Stige che farà quel che Fetonte gli chiederà, Cacciaguida segna i limiti tra lui e Dante, con dolcezza rassicurante ma anche con determinazione. La schietta risposta, efficacemente costruita sulla metafora dell'arco e la freccia di cui lo stesso Dante si era servito (v. 27), induce il pellegrino a domandare un consiglio. L'umiltà di quest'atteggiamento è significativa per più motivi: primo, perché mostra quanto Dante senta il bisogno di avere ancora una guida; secondo, perché egli, consapevole della propria fragilità, domanda sulla breve vita mortale che deve ancora attraversare prima di raggiungere la condizione del padre; infine, perché il suo dubbio comporta paura e quindi necessità di previsione. Sembra quasi che l'autorità salda

<sup>17</sup> Cfr. Ledda (2015), che contiene un elenco delle lecturae di *Pd XV*.

<sup>18</sup> «at genitor circum caput omne micantes / deposuit radios propiusque accedere iussit amplexuque dato» (*Met II* 40-42).

<sup>19</sup> L'analogia di connotazione piacevole per l'oggetto doloroso della profezia, com'è noto, è stata oggetto di perplessità da parte di più studiosi e commentatori. A proposito del problema, cfr. Fernández Speier (2020).

del padre possa educare alla capacità di innalzarsi, mentre la mancata adeguatezza di Febo al proprio ruolo ha reso il figlio del tutto inidoneo a valutare le proprie forze davanti al pericolo. Egli infatti, nel guidare il carro del padre, assume indebitamente una responsabilità che lo eccede, analoga all'incauto assoggettamento del padre al suo insensato desiderio. Questa sovversione dei ruoli tra il padre e il figlio è sottilmente segnalata da Ovidio nell'attribuire a Febo l'inconsueto rimprovero a Fetonte per quel che gli ha fatto fare: «'temeraria' dixit 'vox mea facta tua est'» (*Met* II 50-51). Così, la continuità genetica e formativa dalla tradizionale direzione padre-figlio si capovolge, e la temerità tipica della giovinezza si trasmette a colui che dovrebbe esserne immune per educare: l'esito di questo capovolgimento è tragico.

È quindi chiara la pregnanza dell'epiteto attraverso il quale si allude a Fetonte, quasi scagionandolo dalla colpa giovanile, e suggerendo l'apprendimento che dovrebbe derivare dalla sua sciagura: «quei ch'ancor fa li padri ai figli scarsi» continua, nel presente della scrittura, a suggerire la probità di chi, come Cacciaguida, è in grado di annunciare la durezza della fortuna, rassicurando il figlio dell'onore che merita l'integrità di fronte ad essa. Certo a differenza del mito ovidiano, l'intera scena dantesca si svolge in Paradiso: il pellegrino cristiano, che sa ormai da tempo di essere destinato alla salvezza, sta volando.

Il volo, dunque, che è disubbidienza da parte di Fetonte, è in Dante segno della straordinaria grazia di cui gode. Il suo *topos* si iscrive, com'è noto, in una complessa e ricca rete semantica che coinvolge più personaggi, episodi e figure retoriche, e che è naturalmente oggetto di innumerevoli riflessioni critiche. Basterà in questa sede soffermarsi sul ruolo che padri e madri svolgono nella condizione dei figli, atti a volare o meno.

Di fronte infatti ai diversi atteggiamenti paterni, i figli rispondono con notevole coerenza: Fetonte con la disubbidienza folle, e il terrore che ne deriverà; Dante con un cauto timore sulla propria vita e la propria missione. Il primo precipita; il secondo cresce, si innalza nel progetto di un libro che onorerà lui e il padre.

Va ricordato che nel mito ovidiano il mancato riconoscimento dei limiti da parte di Fetonte si accompagna, inizialmente, allo struggente desiderio di fare, un giorno, quel che il padre fa ogni giorno: la sua tragica vicenda versa dunque anche sulla rovina di una spinta virtualmente positiva. La genuina volontà giovanile di imitare il padre fa meritare a Fetonte, da parte di Ovidio, l'epiteto «magnanimus Phaethon» (*Met* II 111), e alla sua impresa fallimentare l'analogo «magnis ausis» (*Met* II 327-328). L'iniziale grandezza d'animo del figlio, dunque, si scontra con il mancato compito del padre, che l'avverte dei pericoli della follia solo dopo essersi incautamente sottomesso al giuramento fatale<sup>20</sup>. Il contrasto tra la tragica sconfitta di questo nobile figlio diseducato e la gloriosa vittoria del pellegrino cristiano si rivela dunque nel *trasumanar* di quest'ultimo, cui è stato dato di ascoltare i consigli di un padre autorevole e di avviarsi inequivocabilmente nella strada del vero Padre.

Fra gli studiosi che si sono occupati del confronto tra il mito di Fetonte e il volo di Dante in Paradiso, quelli che più si sono concentrati sugli aspetti legati al rapporto filiale sono Brownlee (1984) e Meschiari (1992). Il primo sottolinea l'importanza

<sup>20</sup> «Sors tua mortalīs, non est mortale, quod optas. plus etiam, quam quod superis contingere possit, nescius adfectas; placeat sibi quisque licebit, non tamen ignifero quisquam consistere in axe me valet excepto» (*Met* II 56-60). La portata simbolica di queste parole, in un'interpretazione cristiana del mito, diventa particolarmente pregnante se si ricorda la frequente analogia presente nel poema dantesco, e nel *Convivio*, tra il sole e Dio.

della guida di cui gode Dante, a differenza di Fetonte, in ogni fase della sua ascesa; la seconda sottolinea invece la superbia di Fetonte, che si oppone all'umiltà che permette a Dante di sollevarsi in cielo. Le due ipotesi, di solito considerate divergenti<sup>21</sup>, a me non sembrano affatto incompatibili: credo che dall'esame dei due episodi emerga un'idea di umiltà che è, innanzitutto, riconoscimento della propria filiazione, come per il contrario la superbia di Lucifero consistette nell'alzare le ciglia verso il creatore (*If* XXXIV 35), in contrasto con «quelli che furon modesti / a riconoscer sé da la bontate / che li avea fatti a tanto intender presti» (*Pd* XXIX 58-60). L'umiltà di Dante, umiltà che in Fetonte non è stata favorita dall'atteggiamento del padre, comporta la consapevolezza che il proprio essere dipende dall'essere altrui. L'autorità del padre, nel senso etimologico del termine *AUCTOR* (presente in *If* I 85 nei confronti di Virgilio) non è messa in discussione: né sembra casuale che il vocativo che sta con più frequenza a indicare nel poema l'umile correzione di una gerarchia tra umani sia *frate*, cioè 'figlio di uno stesso padre'. Se quindi Dante e Fetonte possono inizialmente condividere la volontà di innalzarsi al livello del padre, la diversa sorte di entrambi dipende dal diverso atteggiamento dei loro padri: sono loro a portare l'uno alla morte e l'altro alla vita.

Un aspetto non secondario del contrasto tra il fallimentare volo di Fetonte e il riuscito volo di Dante riguarda le loro conseguenze nel mondo<sup>22</sup>. La tragedia di Fetonte rischia di trascinare con sé l'intera creazione, e richiede perciò l'intervento eccezionale di Giove; né è un caso che in un altro cenno a Fetonte il Dante poeta alluda alla sua impresa ricordando come il dio pagano fu «arcanamente giusto» (*Pg* XXIX 120). La vittoria di Dante, che potrà vedere direttamente il Sole intellettuale senza bruciarsi, è sua sí, ma gli è soprattutto concessa in virtù della favilla della gloria divina che egli potrà lasciare alla futura gente (*Pd* XXXIII 71-72). Se dunque Fetonte nel suo precipitare diventa un pericolo di annientamento del creato, impedito infine dalla somma deità pagana, l'ascesa di Dante fino al bene supremo fa parte di un piano provvidenziale in cui ogni gerarchia ha svolto il proprio compito in ordine e armonia. E si tratta di un piano volto a riscattare il mondo dal suo stato di infelicità. La pericolosità di Fetonte sta dunque nel non aver seguito la via del padre, fatto individuale che, nel sovvertire un ordine generazionale, può alterare l'intera vita del pianeta; e anche se a causa del soccorso di Giove la distruzione non è totale, nell'universo rimangono tuttora le tracce di un evento così significativo. Ed è appunto per via delle conseguenze che l'agire di Dante avrà nel mondo che Cacciaguada gli indica di scrivere tutto quel che vide. Le conseguenze che il proprio viaggio avrà nel mondo, in opposizione al volo di Fetonte, fanno parte dell'ordine – o mancato ordine – politico-religioso. Non è infatti casuale che Dante si serva dello stesso mito ovidiano in discorsi che riguardano il traviamiento della Chiesa, sia in *Pg* XXIX 118-120 che nell'epistola XI indirizzata ai Cardinali: se nel primo – come si è accennato – il poeta ricorda l'eccezionale giustizia di Giove verso il malguidato carro del Sole, nel secondo il carro della Chiesa trascinato dai simoniaci appare, come quello di Fetonte, destinato a precipitare se non viene salvato da un intervento provvidenziale.

Tra gli episodi danteschi cui l'incauto volo di Fetonte è ricordato per via delle

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio Socci (2011: 7-10).

<sup>22</sup> Tra i tanti riferimenti danteschi al mito di Fetonte (*Rime* XCV 3-4, *Pg* IV 71-72, *Pg.* XXIX 115-120, *Pd* XXXI 124-125), in *Cv* II XIV 5 e *If* XVII 108 (cui ci si tornerà in breve) vi si allude attraverso delle perifrasi che riguardano gli effetti persistenti della sua caduta.

tracce che ha lasciato in cielo, quello piú attinente all'episodio ora preso in esame è nei versi di un altro canto XVII, quelli in cui Dante paragona il proprio terrore sulla groppa di Gerione a quello che sentirono appunto Fetonte e Icaro:

Maggior paura non credo che fosse  
 quando Fetonte abbandonò li freni,  
 per che 'l ciel, come pare ancor, si cosse;  
 né quando Icaro misero le reni  
 senti spennar per la scaldata cera,  
 gridando il padre a lui «Mala via tieni!» (*If* XVII 106-111)

Le terzine citate sono state oggetto di piú interventi che pongono in relazione il volo di Dante verso Malebolge e i due voli pagani della similitudine<sup>23</sup>. Quel che qui piú conta, in rapporto con l'analogia di Pd XVII ora presa in esame, è non solo il presente («come pare ancor») che rende contemporaneo al lettore l'effetto del volo temerario, ma anche la responsabilità di Fetonte stesso: non sembra casuale che nel viaggio che porta il pellegrino al cerchio della frode – cerchio tragicamente illuminato dalla fiamma di Ulisse – l'azione attribuita al folle giovane sia quella di «abbandonar li freni». Se i lettori trovano questo riferimento al mito di Fetonte e alle sue semipiternie conseguenze del tutto privo di un ricordo del padre, è l'accostamento a Icaro quello che illumina l'analogia, con la drammatica inclusione di un discorso diretto («Mala via tieni!»), che avverte sul pericolo – comune ai due pagani – di non seguire la strada del padre. La condizione di Icaro appare infatti particolarmente significativa per quel che riguarda l'idea di paternità, giacché il monito che il Dante scrittore attribuisce a Dedalo non appartiene alla fonte ovidiana: in essa le raccomandazioni paterne non coesistono con il volo del figlio ma lo precedono (*Met* VIII 202-206).

È bene ricordare, a questo punto, che il volo di Dante in Paradiso è possibile grazie a Beatrice. Mentre nei miti pagani presi come termini di similitudini la madre è manchevole o addirittura assente, nei diversi episodi attraverso i quali Dante viene a conoscenza del suo destino egli è protetto dai due “genitori”: in *If* X 130-132 Virgilio include Beatrice nel futuro chiarimento, in *Pd* XVII 7-12 Beatrice indirizza Dante verso Cacciaguida. Il divario tra le parole di Virgilio e l'accaduto nel cielo di Marte sembra dunque sottolineare la perfetta concordanza tra madre e padre nella educazione del figlio a un destino onorevole. E questa sottolineatura viene non a caso presentata dopo i discorsi di *Pd* XV e *Pd* XVI: essi non solo giustificano lo stato d'animo del pellegrino, ma riguardano anche, appunto, la rovina delle famiglie che nella Firenze antica erano armoniose.

Come continuità tra l'aspetto familiare dell'episodio e quello politico della profezia, appare nel discorso di Cacciaguida una nuova (nuova per il lettore, come si dirà in breve) analogia che riguarda la condizione di Dante: quella dell'ingiusto esilio di Ippolito, causato dalla «spietata e perfida noverca» (*Pd* XVII 47).

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio Mercuri (1984); Picone (1994); Brownlee (2014).

### 3. L'esilio di Ippolito

Cacciaguida inizia la profezia dell'esilio con un paragone che riprende puntualmente l'inizio del canto: «Qual si partio Ipolito d'Atene / Qual venne a Climené per accertarsi». Così, dopo la scena in cui il triangolo Dante-Beatrice-Cacciaguida presenta la condizione del pellegrino e del padre di fronte al contingente, il v. 46 appare al lettore come un nuovo inizio, segnato anch'esso dal confronto tra Dante e un personaggio classico. Questo è però l'ordine della narrazione. Nell'ordine degli eventi, è Cacciaguida a pronunciare prima le parole davanti al pellegrino, il quale una volta tornato dal viaggio associa, nello scrivere il poema, il proprio stato d'animo a quello di Fetonte: come se nel ricordare l'incontro più pregnante per la conoscenza del suo destino lo scrittore avesse voluto riallacciare la propria retorica a quella del suo padre celeste.

La presenza di Ippolito in quest'episodio è esplicitamente giustificata dal suo esilio immeritato. Ma così come nella prima similitudine appare la condizione di Fetonte come figlio di fronte a Climene, e Febo è alluso attraverso la sua paternità fallimentare, in questa viene solo nominata «la spietata e perfida noverca» (*Pd* XVII 47), causa appunto dell'esilio. Se si mettono a confronto i triangoli familiari delle due analogie, emerge subito l'assenza del padre nel caso di Ippolito: è evidente che lo scrittore ha voluto sottolineare la responsabilità di Fedra, cancellando quella del re di Atene, che è invece presente, com'è noto, in più passaggi del poema. L'assenza di Teseo in questi versi viene in qualche modo "compensata" dal nome della patria perduta da Ippolito e da Dante. L'identità tra il padre e la patria non sembra soltanto etimologica: nella realtà cristiana tornare in patria è appunto tornare dal Padre.

Questo schema Ippolito-Fedra-Teseo illumina ulteriormente il contrasto finora stabilito tra la condizione di Dante e di Fetonte nel seno delle due famiglie che sembrano di segnare i loro destini.

La matrigna di Ippolito, che nell'*Eneide* è tra i lussuriosi (*En* VI 445), è caratterizzata nei versi esaminati come *spietata* e *perfida*, due aggettivi che riprendono i termini ovidiani («*sceleratae fraude novercae*», *Met* XV 498)<sup>24</sup>, chiaramente miranti a sottolineare la falsità dell'accusa che provocò l'esilio del giovane. Non vi è alcun cenno, nei passi danteschi, alla perversione erotica di Fedra, la quale tuttavia era senz'altro nota ai lettori come colei che tentò di sedurre Ippolito in assenza del padre, e dal padre lo allontanò poi con la calunnia<sup>25</sup>.

Il contesto politico dell'episodio ha fin dall'inizio della tradizione spinto più commentatori<sup>26</sup> a vedere in Fedra un'allusione a Firenze, causa dell'esilio di Dante come lei dell'esilio di Ippolito. Tuttavia, siccome Firenze stessa è presente nei versi in questione, altri hanno associato Fedra solo ai fiorentini guelfi neri (l'Ottimo commento, Francesco da Buti, seguiti da Paolo Costa, Niccolò Tommaseo, Luigi Barrassuti, Giorgio Fallani) o ai barattieri (l'Anonimo Fiorentino), tentando di mantenere la differenza che è in altri luoghi del poema tra gli abitanti corrotti della città

<sup>24</sup> Lo stesso passo ovidiano contiene l'espressione «*immeritumque pater proiecit ab urbe*», che può essere alla base dell'epiteto dantesco *exul inmeritus* delle epistole III, V, VI e VII.

<sup>25</sup> Tutti i commenti antichi si riferiscono infatti a questa perversione: cfr. ad esempio Pietro Alighieri, Iacopo della Lana, l'Ottimo Commento, Benvenuto da Imola, il Buti, l'Anonimo Fiorentino.

<sup>26</sup> l'Anonimo Fiorentino, Benvenuto da Imola, le Chiose Ambrosiane, seguiti tra gli altri da Baldassarre Lombardi, G. A. Scartazzini, Giuseppe Campi, Dino Provenzal, Daniele Mattalia, Carlo Grabher, Anna Maria Chiavacci-Leonardi. Bosco e Reggio vedono invece un'analogia tra Firenze e Teseo, che diede credito alle false accuse.

partita e la nobile patria cui il poeta ha sempre l'anelito di tornare. Altri infine – primo dei quali Pietro Alighieri – hanno associato Fedra alla Chiesa (o a Bonifacio VIII), identificazione che trova appoggio, nonché nell'interpretazione medievale di Teseo come figura di Cristo<sup>27</sup>, nell'altro solo contesto in cui appare il termine *noverca*, sempre in bocca di Cacciaguida e anche là in rima con *cerca e merca*: in *Pd XVI 57-98* esso si riferisce «alla gente ch' al mondo più traligna», tradizionalmente identificata con la curia romana, e lo si oppone alla «madre benigna» che essa dovrebbe invece essere nei confronti di Cesare, l'imperatore.

Al di là di queste diverse interpretazioni, quel che qui più conta è la contiguità tra il ricordo del triangolo familiare e la situazione politica. Come Ippolito dovette andar via a causa della perversione della matrigna e la mancata fiducia del padre, Dante dovrà andar via da Firenze perché gli abitanti della città stessa – o i membri della Chiesa – hanno perversamente infranto il suo legame filiale-materno, e non c'è un padre che creda in lui e lo protegga. Anche nel canto XVI, come si è appena osservato, l'immagine di un improbo triangolo familiare è legata alla decadenza della stessa Firenze che – saprà ora il pellegrino – lo caccerà dal nido. È palese come nei tre canti centrali del *Paradiso* l'antenato di Dante, protagonista del solo vero incontro familiare del viaggio, spazia dalla stirpe del pellegrino ai quartieri della città, dalla decadenza dei costumi al mancato ordine politico universale, legando l'ambito storico al destino individuale del pellegrino attraverso il *topos* della famiglia: l'armonia della Firenze antica è ritratta dentro le case in cui convivono in pace le diverse generazioni (*Pd XV 121-126*); l'innocente esule dalla Firenze contemporanea appare come il figlio senza madre di un padre succube della nuova moglie qual è Ippolito, ma confortato dalla sua famiglia celeste (Beatrice e Cacciaguida) sul suo certo destino di riunirsi in cielo, per sempre, con il vero Padre.

Se la prima terzina del canto condensa il mito di Fetonte tra il suo stato d'animo di fronte alla madre e il monito che deriva dall'imprudenza del padre, quella su Ippolito è del tutto concentrata sul suo esilio immeritato. Dalla perifrasi che indica Fedra emergono non solo l'innocenza dell'esule, ma anche – com'è stato notato fin dai primi commentatori –<sup>28</sup> la sua integrità di fronte alle disoneste proposte di chi alla fine, proprio perché egli non vi acconsentì, ne provocò l'infausta fine.

Sono gli stessi tratti che caratterizzano il Dante esule fin dall'incontro con Brunetto, e che vengono ribaditi appunto nella risposta del pellegrino a Cacciaguida. In *If XV* il maestro dannato aveva aggiunto alla profezia di Farinata l'importante monito di rendersi immune dalla corruzione dei concittadini: «dai lor costumi fa che tu ti forbi» (*If XV 69*); e il discepolo l'aveva solennemente assicurato sulla propria futura integrità morale (vv. 91-96). Ora, di fronte all'antenato e probabilmente memore di quell'incontro infernale, Dante chiarisce fin da subito che si sente «ben tetragono ai colpi di ventura» (*Pd XVII 24*), sicché l'informazione da lui desiderata non sarà

<sup>27</sup> L'equanimità del regno di Teseo e la sua opposizione alle forze diaboliche avevano infatti favorito l'interpretazione medievale del suo nome secondo una pseudo etimologia *Theos + eu*, cioè 'buon Dio': cfr. Padoan (1977).

<sup>28</sup> Tra cui l'Anonimo Fiorentino e il Vellutello, seguiti da Pompeo Venturi, Luigi Portirelli, Brunone Bianchi. Cfr. in particolare il commento di Scartazzini, che riassume i problemi collegati alle possibili proposte che ricevette Dante dai suoi concittadini barattieri. A proposito di quest'aspetto, si ricordi il carattere appiccicoso della pece dove sono immersi i barattieri, e che l'episodio dei diavoli di Malebolge suggerisce la connivenza tra i peccatori e chi li dovrebbe controllare. Anche tra coloro che ritengono che Fedra indichi la Chiesa, ci sono state interpretazioni che sfruttano quest'aspetto del mito ovidiano: Varela-Portas (2011) sostiene ad esempio che qui si suggerisce che la curia romana aveva fatto a Dante proposte inaccettabili.

in alcun modo usata per evadere dal proprio compito ma solo per prepararsi meglio al colpo che l'attende: «ché saetta previsa vien piú lenta». La fortezza dichiarata è frutto della consapevolezza non solo del proprio dovere, ma anche del premio che gli spetta in Paradiso, che non a caso gli è stato anch'esso ricordato da Brunetto in rapporto con la sua opera: «se tu segui tua stella / non puoi fallire a glorioso porto»<sup>29</sup>. Anche in questo senso, l'analogia con Ippolito è significativa.

La storia di Ippolito infatti non finisce con il suo esilio. Nelle fonti cui attinge Dante – il quale probabilmente non conosce la *Phaedra* di Seneca – appare una seconda vita dell'eroe. Nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* è lo stesso Ippolito, ormai in seconda vita, a raccontare la propria tremenda morte – che tra l'altro rassomiglia a quella di Fetonte<sup>30</sup> – e il suo ritorno in vita come un dio minore, per opera di Esculapio (*Met XV* 497-546), con il nome di Virbio. Né sembra casuale che la vicenda venga narrata per consolare il pianto altrui: «‘siste modum’, dixit ‘neque enim fortuna querenda sola tua est’; similes aliorum respice casus: mitius ista ferēs, utinamque exempla dolentem non mea te possent relevare! sed et mea possunt» (*Met XV* 493-495). Anche nell'*Eneide* inoltre appare *Virbius, Hippolyti proles pulcherrima bello* (VII 761): il figlio omonimo di Virbio racconta il ritorno del padre dalle ombre infernali; e nel commento di Servio, il nuovo nome dell'eroe è etimologicamente analizzato come *quasi bis vir*.

La rinascita di Ippolito, che fu interpretata cristianamente come figura di martirio e resurrezione, doveva essere ben nota ai lettori cui Dante si rivolgeva, se essa viene con naturalezza attribuita dai commentatori antichi allo stesso poeta, per analogia, come esito positivo della sua futura vicenda al mondo (Jacopo della Lana<sup>31</sup>, seguito tra gli altri quasi testualmente dall'Anonimo Fiorentino, e poi da Cristoforo Landino e il Vellutello). Loro legarono probabilmente la fine del mito ovidiano ai vv. 67-69 del canto, in cui Cacciaguida annuncia la sanguinosa sconfitta dei nemici di Dante, e ai vv. 97-99, dove profetizza l'infuturarsi della vita di Dante molto oltre il punir delle loro perfidie<sup>32</sup>. Il fatto che Virbio sia definito da Ovidio come «minoribus unus numine» (*Met XV* 545-6) e soprattutto l'interpretazione cristiana del mito, suggeriscono però non solo un ritorno alla prima vita, analogo a quello di Dante dopo il viaggio nell'aldilà, ma anche la sua salvezza. Quel che ad ogni modo preme qui sottolineare è l'idea del ritorno alla vera casa dopo l'ingiusta punizione familiare: se nel mondo Dante sarà privato della patria e dovrà lasciare ogni cosa diletta piú caramente, egli verrà accolto, nella patria dei cristiani, dalla carità familiare che gli è stato dato di assaggiare essendo ancora in prima vita.

<sup>29</sup> Che il glorioso porto coincida con la salvezza (e non, come qualcuno ha invece interpretato, con la fama nel mondo) mi pare evidente se si considera la gravidanza che hanno i termini *porto* e *gloria* nell'opera dantesca: cfr. Muresu (2002).

<sup>30</sup> Le due scene delle *Metamorfosi* hanno infatti molti elementi in comune, tra cui non è minore che siano entrambe il risultato dell'errore di un padre: cfr. Schanpp (1991).

<sup>31</sup> «Qui introduce una favola politica a dimostrare che si come molte volte le persone vogliono essere sedotte a fare uno vizio, e se non si piegano a volerlo, lo seduttore li adovra male secondo sua possanza, ed essere già portato di grandi ardui, ma infine lo benivolo Creatore restituisce tali incontinenti in grazia [...] Or vuole dire messer Cacciaguida: si come Ippolito si parti d'Atene perchè non volle osservare la seduzione della sua matrigna, e morì e poi resuscitò, così tu Dante perchè non vorrai consentire agli barattatori del tuo Comune, serai fatto esulo di Fiorenza, e dopo molta briga tu vedrai tal vendetta de' tuoi nemici, che serai restituito in le tue ragioni e stato» (*fonte della citazione*).

<sup>32</sup> A proposito di questo passo, Mills Chiarenza (1966), in un articolo che studia il vincolo tra il mito di Ippolito e l'episodio dell'esilio dantesco, nota il rapporto etimologico tra i termini *perfidia* del v. 47 attribuito alla noverca, e le *perfidie* punite dei fiorentini (v. 99).



## Conclusioni

Il ruolo di Cacciaguida si definisce dunque nella scena di *Pd XVII* in opposizione al padre di Fetonte. Se Febo cedette, vincolato al proprio incauto giuramento, di fronte alle suppliche del figlio, egli è invece l'ineccepibile padre che, lungi dal confortare Dante attraverso improbabili lusinghe, lo informa con inequivocabile schiettezza dei colpi che l'attendono; e lungi dal consigliargli la *medietas* pagana, gli indica di affrontare tutti gli effetti che deriveranno dalla denuncia della verità. Di conseguenza anche il figlio diventa meritevole del destino che gli si prepara. Mentre Fetonte si allontana dalla strada indicatagli, il fatto che stiamo leggendo la *Commedia* prova che Dante ha portato a termine, nell'esilio annunciatogli, la missione che Cacciaguida gli affidò.

È ormai evidente che Dante, nel suo viaggio nell'aldilà, è provvidenzialmente assistito dalla protezione che ogni sua fase richiede. Virgilio, perfettamente esauriente in ben due terzi del cammino, è fin dall'inizio consapevole del proprio limite e del fatto che l'esilio che attende il pellegrino ha un aspetto che eccede la propria conoscenza. Il problema sulla divergenza tra quel che si annuncia in *If X* e *If XV* e ciò che accade in *Pd XVII* può essere a questo punto illuminato dallo sviluppo del *topos* familiare lungo gli episodi che riguardano l'esilio. Da quella divergenza emerge infatti una sorte di evoluzione tra la condizione del pellegrino di questo mondo e quella del figlio nel perfetto triangolo che egli conforma in cielo: se la profezia dell'esilio eccedeva la funzione del padre Virgilio, il quale perciò la rimanda alla madre Beatrice, lei rimette Dante in un vincolo paterno-filiale ormai sotto il cospetto del vero Padre che armonizza tutti i rapporti.

Attraverso le analogie con i personaggi classici aventi famiglie inidonee a proteggere i figli, il Dante scrittore sottolinea l'idoneità dei suoi protettori provvidenziali, e la propria condizione nel venire amorevolmente accolto dalla sua famiglia celeste nel momento cruciale del proprio viaggio: se fin dall'incontro con Farinata egli sta covando l'angoscioso dubbio sul suo esilio, è solo davanti all'atenato che Beatrice lo invita a esprimere il suo desiderio, ed è solo da lui che egli vuole un consiglio: da chi *vede e vuol dirittamente e ama*. Secondo il provvidenziale piano divino Dante viene a conoscenza dell'avversa fortuna che l'attende una volta che la dolcezza della compagnia familiare è riunita. Durante il viaggio in Inferno e Purgatorio, egli dovette abbandonare Virgilio per darsi a Beatrice; nella pace del Paradiso, quasi come promessa della gioia che gli si prepara in eterno, riceve le più dure notizie del viaggio in mezzo alla sua famiglia celeste, unitasi per la sola volta nel cielo di Marte in virtù della sua missione di figlio.

Come in altri episodi, lo scrittore riprende qui un *topos* pagano per superarlo in termini cristiani. Questa volta però si tratta di due personaggi, chiaramente legati dal proprio vincolo con il pellegrino stesso: Fetonte e Ippolito rappresentano, nell'episodio preso in esame, aspetti diversi della condizione di Dante.

Il pellegrino timoroso della propria sorte si sente Fetonte; il suo stato d'animo, dopo gli annunci del male che l'attende, lo avvicina a chi erroneamente dubita della propria origine, e per l'errore del padre rovina il proprio destino. Dante quindi non è Fetonte: si sentiva in quel momento come Fetonte davanti a Climene. Ma Dante ha un vero padre, Cacciaguida, che insieme a Beatrice percepisce in Dio questo stato d'animo del figlio, e lo corregge. Nell'annunciare l'esilio nella perfetta armonia familiare che non ebbero i due personaggi classici, Cacciaguida fa slittare l'analogia con Fetonte sentita da Dante a quella con Ippolito, l'esule innocente che rinacque in

Virbius. Con un atteggiamento analogo a quello con cui Virgilio guarisce Dante dalla viltà che lo spingeva a rifiutare il viaggio (*If* II 43-126), Cacciaguida gli fa capire che egli non è Fetonte ma Ippolito.

Come Fetonte, Dante voleva conoscere il proprio destino, che coincide con la propria origine. A differenza di Fetonte, Dante ha un padre idoneo che adegua la sua volontà a quella del Padre, e di conseguenza riesce nei suoi voli (sia su Gerione che in Paradiso). Come Ippolito, Dante sarà esiliato ingiustamente per la perfidia dei suoi concittadini nel mancato ordine armonico tra la Chiesa e l'Impero, ma è destinato a rinascere. A differenza di Ippolito, però, gli è stato dato ancora in vita di conoscere la sua famiglia virtuosa, e di sapere da essa quale fortuna gli si prepara; anche i mali della vita, con la consapevolezza della propria probità e dell'affetto familiare, diventano più sopportabili.

L'episodio di Cacciaguida, che unisce il *topos* della famiglia a quello della decadenza politica e il destino individuale di Dante, insegna al pellegrino –e ai lettori– l'importanza dell'affetto dei consanguinei nella definizione della propria identità. Così come la felicità nel mondo –quella persuasi irremediabilmente nell'Eden a causa del peccato originale ma che l'istituzione imperiale può ragionevolmente perseguire– è preparazione e promessa della felicità eterna del Paradiso, nello stesso modo il rapporto probò e armonico tra padre e figlio è propedeutico per l'incontro definitivo con il Padre.

Nel mondo Dante sembra destinato all'abbandono e la solitudine; nell'aldilà i padri Virgilio e Cacciaguida lo educano per sopportarla con integrità, fidandosi della materna protezione di Beatrice, Lucia e Maria.

## Riferimenti bibliografici

- Brownlee, Kevin (1984): «Phaeton's fall and Dante's ascent», *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, 102, pp. 135-144.
- Brownlee, Kevin (2014): «Dante's transfigured Ovidian models. Icarus and Daedalus in the *Commedia*», in R. Howard Bloch, Alison Calhoun, Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Joachim Küpper, Jeanette Patterson (eds), *Rethinking the New Medievalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 162-180.
- Fernández Speier, Claudia (2012): «Stazio e Virgilio nel "Purgatorio": un incontro provvidenziale», *Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología*, XIII, pp. 165-186.
- Fernández Speier, Claudia (2020): «La felicidad polifónica. Música y justicia en el Paraíso dantesco», *Hablar de poesía*, 41, pp. 7-16.
- Forti, Fiorenzo (1970): «Cacciaguida» in Umberto Bosco (comp.), *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Ledda, Giuseppe (2015): «Canto XV. Dante e Cacciaguida nel Cielo di Marte: i modelli, il martirio, la città», in Enrico Malato, Andrea Mazzucchi (a c. di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 1. Canti I-XVII. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Roma, Salerno, pp. 430-458.
- Marchesi, Simone (2016): «Dante's Fatherlands», in George Corbett, Heather Webb (eds.), *Vertical Readings in Dante's "Comedy"*, Vol. 2, Cambridge, Open Book Publisher, pp. 77-99. <http://dx.doi.org/10.11647/OBP.0100.05>

- Mercuri, Roberto (1984): *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella "Commedia" di Dante*, Roma, Bulzoni.
- Mercuri, Roberto (2009): «Ovidio e Dante: le "Metamorfofi" come ipotesto della "Commedia"», *Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, VI, pp. 21-37, <[www.jstor.org/stable/26480966](http://www.jstor.org/stable/26480966)>.
- Meschiari, Maria Cristina (1992): «Un idolo poetico: Fetonte nella "Commedia"», *Studi e Problemi di Critica Testuale*, XLV, pp. 93-102.
- Mills Chiarenza, Marguerite (1966): «Hyppolitus' exile. Paradiso XVII, vv. 46-48», *Dante Studies*, 84, pp. 65-68.
- Mills Chiarenza, Marguerite (1983), «Time and Eternity in the Myths of Paradiso XVII» in A.S. Bernardo, A.L. Pellegrini (eds.), *Dante, Petrarch, Boccaccio. Studies in the Italian Trecento in Honor of C.S. Singleton*, Binghamton (N.Y.), Center for Early Medieval and Renaissance Studies, pp. 133-150.
- Muresu, Gabriele (2002): *Tra gli adepti di Sodoma. Saggi di semantica dantesca* (terza serie), Roma, Bulzoni.
- Padoan, Giorgio (1977): «Teseo "figura Redemptoris" e il cristianesimo di Stazio», in Giorgio Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, pp. 125-150.
- Picone, Michelangelo (1994): «Dante argonauta. La ricezione dei miti ovidiani nella "Commedia"», in Michelangelo Picone, Bernhard Zimmermann (Hrsg.), *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, Stuttgart, M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung, pp. 173-202. [https://doi.org/10.1007/978-3-476-04215-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04215-6_7)
- Schnapp, Jeffrey T. (1991): «Dante's Ovidian self-correction in "Paradiso" 17», in Rachel Jacoff, Jeffrey T. Schnapp (eds.), *The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's "Commedia"*, Stanford, Stanford University Press, pp. 214-223. <https://doi.org/10.2307/2865020>
- Socci, Luca (2011): *Ovidio e Dante: Il mito di Fetonte nella Divina Commedia*. Tesi di laurea triennale in Lettere Antiche presentata all' Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. <https://independent.academia.edu/LucaSocci>
- Tardelli, Claudia (2013): «Da lei saprai di tua vita il viaggio. Nota sulle diverse letture di *Inf.* X, 127-32», *L'Alighieri*, 42, pp. 143-152.
- Varela-Portas de Orduña, Juan (2011): «El exilio de Dante como construcción ideológica», *Revista de filología románica*, Anejo VII, pp. 415-423.