

CONCETTO MARTELLO

*Éros e letteratura amorosa nella Commedia dantesca.  
Vie d'accesso alla natura umana (If V e Pg XXVI)*

In

*Natura Società Letteratura*, Atti del XXII Congresso  
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),  
a cura di A. Campana e F. Giunta,  
Roma, Adi editore, 2020  
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>  
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

CONCETTO MARTELLO

*Éros e letteratura amorosa nella Commedia dantesca.  
Vie d'accesso alla natura umana (If V e Pg XXVI)*

*Nella Commedia la lussuria è asservimento della ragione alla concupiscenza; essa è tuttavia vista come il più umano tra i peccati, non solo ricerca del piacere fine a se stesso ma anche espressione della donazione di sé e dell'aspirazione a realizzare la natura sociale dell'uomo. Da essa traspare l'umanesimo di Dante, basato su due fondamentali teorici: la centralità dell'uomo nell'universo e la valorizzazione della corporeità.*

## 1. L'uomo di Dante

In Dante si incontrano e si intrecciano, fino a integrarsi, due prospettive teoriche di diversa estrazione, cioè espressione di tradizioni culturali e filosofiche risalenti all'età classica e in origine alternative tra loro, l'una facente capo a un'idea di filosofia come ascesi sapienziale, l'altra fondata sulla valenza epistemologica della scienza dell'essere come filosofia prima; due punti di vista che la sensibilità sincretista, se non conciliazionista, del tardo medioevo ha riconosciuto come complementari, sulla scia dello "sfruttamento" di gran parte del patrimonio filosofico antico operato dai platonici della tarda antichità<sup>1</sup> e della successiva ricezione di questo modello teoretico in tutte le aree culturali e linguistiche del bacino del Mediterraneo<sup>2</sup>. Egli quindi condivide con i più avanzati uomini colti della sua generazione e delle precedenti a lui più prossime questo atteggiamento, che peraltro non è una novità assoluta nell'Occidente medievale, in quanto un fenomeno analogo si è già verificato, e da tempo, nell'ambito degli studi logico-linguistici, segnato dalla convergenza delle due principali e confliggenti correnti antiche, cioè della logica formale, terminista e apodittica e di quella proposizionale e ipotetica promossa da Boezio e consolidata nell'alta manualistica dei secoli XIII e XIV<sup>3</sup>. Non c'è quindi da stupirsi se nel pensiero dell'Alighieri, accanto alla visione gerarchica e partecipativa dell'universo, espressione di una teoresi trascendentista e spiritualizzante, caratterizzata da un residuo di "apofasi" e da un'evidente valorizzazione della ragion d'essere soprannaturale di tutte le creature e del destino ultraterreno delle intelligenze tra esse, è presente, particolarmente evidente nelle sue conseguenze etico-politiche, una concezione integralmente naturalistica dell'essere.

Secondo tale impostazione l'uomo trova la sua piena e soddisfacente realizzazione secondo due diverse direttrici: da un lato tende verso la perfezione dei modelli ideali e in tal modo persegue la felicità ultramondana dell'anima promessa ai giusti nella rivelazione scritturale, dall'altro lato attua le proprie potenzialità attraverso la ricerca del benessere e dell'appagamento dei bisogni naturali, condizioni della felicità mondana. Va letta in questo

<sup>1</sup> Sulla ricezione della tradizione filosofica da parte dei filosofi tardoantichi e sull'uso in questo ambito della nozione di "sfruttamento" cfr. A.C. LLOYD, *Neoplatonic and Aristotelian Logic*, «Phronesis» I (1955-1956), 58-72, 156-60; ID., *The assimilation of Aristotle's Logic*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A.H. Armstrong, Cambridge, Univ. Press, Cambridge 1967, 319-22; R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, 24-144; F. ROMANO, *Lo sfruttamento neoplatonico di Aristotele*, in ID., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli, Guida, 1983, 34-47; ID., *Il neoplatonismo*, Roma, Carocci, 1998, 43-63.

<sup>2</sup> Sull'uso del modello teorico trascendentista all'interno del paradigma scientifico tardomedievale cfr. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 2000; W.J. HANKEY, *Thomas' Neoplatonic Histories: His following of Simplicius*, «Dionysius» XX (2002), 153-78; A. KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford, Univ. Press, 2002; R. Wood-L. Honnefelder et alii (eds.), *Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West. From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, (collection of essays in German and English), Münster, Aschendorff, 2005; A. VELLA, "Secundum viam Philosophi". *Gli aristotelismi nel tardo medioevo latino (1250-1362)*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014, 19-80.

<sup>3</sup> Per quanto riguarda l'integrazione, promossa da BOEZIO, della logica proposizionale nell'alveo della terminista mi limito a citare, del Patrizio romano, il *De syllogismis hypotheticis*, PL 64, coll. 831-76; esempio emblematico degli studi logici tardomedievali sono le *Summulae logicae* di PIETRO ISPANO, edite da L.M. de Rijk, *Tractatus Called Afterwards Summulae Logicales*, Van Gorcum & Company, Assen 1972, e la *Summa logicae* di GUGLIELMO DI OCKHAM, edita da Ph. Boehner, G. Gal, S. Brown, New York, Univ. Franciscan Institute St. Bonaventure, 1974; a questo proposito cfr. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Univ. Press, 1988, e in essa in particolare B.G. DOD, *Aristoteles latinus*, 45-79, C.H. LOHR, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, 80-98; S. EBBESEN, *Ancient Scholastic Logic as a Source of Medieval Scholastic Logic*, 101-127.

senso la presa di posizione di Dante nella *Monarchia* in ordine al duplice fine dell'uomo, l'eterna contemplazione di Dio da parte della sua anima, per meritare la quale necessita della guida e degli insegnamenti ecclesiastici, e la pretica delle virtù conseguita autonomamente e collettivamente, in quanto ente razionale e sociale, grazie agli insegnamenti filosofici e sotto la guida di una monarchia universale<sup>4</sup>. Il medesimo schema è proposto nel canto proemiale della *Commedia*, che, nel tracciare gli indirizzi tematici del poema, lo collega a queste conclusioni. Il percorso di redenzione che è qui prefigurato culmina infatti nella visione della luce divina, opportunità riconosciuta al Poeta in virtù dell'intercessione di Beatrice, rappresentazione letteraria della fede e della rivelazione della Verità, e dalla conseguente innaturale ascesa all'Empireo da parte di una creatura sensibile lungo la gerarchia dei cieli e degli angeli, che li governano<sup>5</sup>; e tuttavia tale tratto ultraterreno del viaggio è reso possibile dal precedente tragitto ascendente, in questo caso naturalmente, dal peccato alla virtù morale e politica sotto la guida di Virgilio/ragione<sup>6</sup>. Dante ci rende consapevoli che si tratta di due "movimenti" che convergono e si incontrano nel punto in cui le due prospettive teoriche che costituiscono lo sfondo filosofico del suo pensiero, la pratica e naturalistica e la teoretica, trascendentista e spiritualizzante, la prima espressione della capacità autonoma dell'uomo di realizzare pienamente la propria natura mondana di sostanza razionale e sociale (anche attraverso il contributo delle funzioni corporee), la seconda condizione della sua partecipazione del principio divino, in quanto momento mediano del *descensus* attraverso cui si costituisce l'ordine dell'essere creato, rendono palese la coerenza dell'*universitas rerum*, il legame simpatetico che avvicina, in quanto espressione dello stesso principio e dello stesso ordine, esigenze spirituali e bisogni corporei, così come la "politeia cosmica" e il "cosmo politico"<sup>7</sup>.

I temi etico-politici e le istanze teologiche convergono nell'opera dantesca e si integrano nella delineazione di un'immagine di uomo, concepito come ente composto, la cui *ratio essendi* è dovuta all'insieme delle sue componenti<sup>8</sup>. In questo senso si può dire che l'antropologia di Dante è espressione dell'aristotelismo delle fonti filosofiche che ha alle spalle e che condivide con i suoi interlocutori, cioè con i maestri dello studio bolognese e delle scuole di Firenze<sup>9</sup>: in quanto sostanza, la creatura sensibile razionale non è concepibile se non come "sinolo" di anima e corpo, quest'ultimo materia dell'anima, grazie al quale, attraverso la sensibilità, è possibile la conoscenza. Nel *Convivio* la natura umana è colta nella sua funzione unificante, come una sorta di *copula mundi*, dell'intero universo, in quanto contiene tutte le qualità delle creature inferiori e la razionalità, che condivide con le sostanze angeliche. Nell'VIII capitolo del II trattato menziona un non meglio specificato "duodecimo de li Animalì" di Aristotele, che dovrebbe corrispondere al II libro del *De partibus animalium* dello Stagirita e da cui ricava che "l'uomo è perfettissimo di tutti li animali"<sup>10</sup>. E più avanti dedica il III capitolo del III trattato a un ampio *excursus* sulla centralità dell'uomo nell'universo, in quanto possiede e "sintetizza", per così dire, nel suo essere e nella sua essenza tutte le qualità delle creature sensibili e le perfezioni delle immateriali, manifestandosi quindi come autentico microcosmo. L'uomo ha nell'anima razionale la nobiltà degli angeli [*li uomini hanno loro proprio amore alle perfette ed oneste cose*] ma ciascuno di essi pur avendo un'unica forma, in quanto è un'unica sostanza [*E però che l'uomo avegna, che una sola sostanza sia*], compendia in sé le proprietà naturali e le qualità essenziali delle realtà sensibili [*la forma, per*

<sup>4</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, III, xvi 3: «Ad huius autem intelligentiam sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a philosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emiseriorum», ed. a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, vol. IV delle *Opere di Dante* riedite in occasione del VIII centenario della morte del Poeta, Roma, Salerno editrice, 2013, p. 228; ed. a cura di D. Quaglioni, in *Opere*, dir. M. Santagata, vol. II (*Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*), Milano, Mondadori, 2014, 1392-4.

<sup>5</sup> DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, in *La divina commedia*, ed. G. Petrocchi, Torino, Einaudi, 1975, I, vv. 64-142, 283-4.

<sup>6</sup> ID., *Inferno*, in *La divina commedia*... [= I], I, vv. 61-136, 6-8.

<sup>7</sup> Le felici espressioni, a proposito della filosofia di Platone, in F. ADORNO, *La filosofia antica*, Milano, Feltrinelli, vol. I, 233.

<sup>8</sup> Il riferimento più pertinente a questo proposito mi sembra il *De ente et essentia* di TOMMASO D'AQUINO, a cura di P. Porro, Milano, Bompiani, 2002, 2, 80: «In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur»

<sup>9</sup> Cfr. G. FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, G. Fioravanti, Bologna, Il Mulino, 2016, 91-122; ID., «Fare filosofia», *ibid.*, 123-61.

<sup>10</sup> DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta [= C], in *Opere*, dir. M. Santagata, vol. II, cit., II, VIII 10, 280; qui il curatore puntualizza in sede di commento (p. 281) che nella raccolta di scritti zoologici di Aristotele, che è tradotta da Michele Scotto dall'arabo col titolo di *Libri de animalibus* e cui probabilmente si riferisce Dante in questo caso, ma anche poco prima (*ibid.* II, III 2, 228), il dodicesimo libro corrisponde al secondo del *De partibus animalium* e in particolare il brano evocato a II 10, 365 a 3-8.

la sua nobilitate, ha in sé e la natura d'ognuna di queste cose] ed è attirato dalle stesse realtà naturali [tutti questi amori puote avere e tutti li ha]<sup>11</sup>. In quanto ente corporeo, egli ha la tendenza a cadere verso il basso<sup>12</sup>; in quanto frutto della mescolanza di elementi semplici, condivide con tutti gli esseri viventi sensibili il legame con il luogo e il tempo in cui è nato<sup>13</sup>; in conseguenza della sua natura vegetativa, “ha l'uomo amore a certo cibo” e lo seleziona in base alle qualità nutrizionali di esso<sup>14</sup>; in virtù delle sue funzioni sensitive egli ricerca il piacere, “massimamente del gusto e del tatto” e necessita quindi di una guida che ne governi i comportamenti<sup>15</sup>; e questa guida è la sua razionalità, che condivide con le nature angeliche<sup>16</sup>.

L'idea dell'uomo/microcosmo non è certo originale né peculiarmente aristotelica; l'ampia letteratura che la riguarda, le cui radici affondano nella cultura tardoantica, e che la sensibilità intellettuale dell'età di Dante recepisce attraverso il filtro costituito dalla letteratura ecclesiastica altomedievale e dalla produzione filosofica del medioevo centrale<sup>17</sup>, è certo ben presente all'Alighieri, che ne può cogliere una manifestazione autorevole nelle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno<sup>18</sup>, la cui puntualizzazione riguardante il possesso da parte dell'essere umano delle specificità di tutti gli esseri creati e di una razionalità che lo rende affine agli angeli è ripresa nello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, risalente alla seconda metà del XII secolo e nel passato attribuito al monaco cistercense Alchero di Clairvaux, testo noto e ampiamente utilizzato nei decenni successivi<sup>19</sup>. E comunque la concezione antropologica di Dante si riflette sulla sua etica, saldamente fondata sulla struttura concettuale della filosofia pratica di Aristotele, palese della definizione e nella classificazione dei peccati contenute nelle prime due cantiche della *Commedia*. In particolare nell'XI canto della prima Virgilio ricorda che nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che indica a Dante come matrice della sensibilità morale del Poeta, le azioni riprovevoli, in quanto contrarie alla volontà di Dio, sono l'incontinenza, la malizia e l'irragionevole violenza [non ti rimembra di quelle parole / con le quali la tua etica pertratta / le tre disposizion che 'l ciel non vole, / incontinenza, malizia e la matta / bestialitate], aggiungendo che la prima offende meno il Creatore ed è quindi punita in modo meno severo [e come incontinenza men Dio offende / e non biasimo accatta]<sup>20</sup>. Se si escludono quindi i peccati connessi alla violenza o, ancor peggio, alla frode, che non possono essere in alcun caso emendati, gli altri, identificabili nei sette tradizionali peccati capitali, lo sono in conseguenza dell'incontinenza, che si manifesta nella mancanza di equilibrio tra astinenza ed eccesso, cioè nell'incapacità di individuare e praticare il “giusto mezzo” tra la ricerca incontrollata del piacere e l'innaturale rifiuto di esso.

<sup>11</sup> C III, III 5, 384.

<sup>12</sup> C III, III 6, 386.

<sup>13</sup> C III, III 7, 386; cfr. ALBERTO MAGNO, *De natura loci*, ed. P. Hossfeld, in *Opera omnia, Editio Coloniensis*, vol. V 2, Münster, Aschendorff, 1980, I 2, 4, ll. 6-19.

<sup>14</sup> C III, III 9, 388.

<sup>15</sup> C III, III 10, 388; cfr. ARISTOTELE, *Ethica nicomachea*, III 10, 1118 a 25 - b 4.

<sup>16</sup> C III, III 11, 388.

<sup>17</sup> Mi riferisco all'*Asclepius*, traduzione latina, tramandata tra le opere di Apuleio, sebbene mai ascritta a lui, del testo ermetico greco, oggi perduto, che già Lattanzio ricorda col titolo di *Lógos téleios (Divinae Institutiones)*, IV 6, 4; VII 8, 13), tradotto altrove dallo stesso con *Sermo perfectus* (*ibid.*, II 15, 7; VI 25, 11), ed. e trad. it. a fronte di P. Scarpi, sulla base dell'ed. Moreschini (*Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*, vol. III, Stuttgart, Teubner, 1991), in *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. II, 83-95, 96-167; è altresì molto probabile che Dante conosca anche testi come le *Glosae super Platonem* di GUGLIELMO DI CONCHES, ed. É. Jeaneau, CCCM 203, Brepols, Turnhout, 2006, e il *De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus*, trattato noto anche come *Cosmographia*, di BERNARDO SILVESTRE, ed. C.S. Barach, J. Wrobel, Frankfurt a.M., Minerva, 1964; cfr. V. HUNINK, *Apuleius and the "Asclepius"*, «Vigiliae Christianae», L, (1996), 288-308; G. SPINOSA, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25-28 sett. 1995), a cura di C. Casagrande, S. Vecchio, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999, 207-30; P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2007, 49-324, in particolare *Il "Liber quattuor philosophorum" nella "Commedia" dantesca e nei suoi primi commentari* (235-64); C. MARTELLO, *Soul and Body in the Reflection on Man's Ages contained in the William of Conches' "Glosae super Platonem"*, in *Anima e corpo nella filosofia medievale*, Atti del Convegno di Studi (Catania, 19 ott. 2015), a cura di C. Martello-A. Vella, A&G-Catania, CUECM, 2017, 19-33; ID., *Postfazione. Il rapporto anima/corpo come punto di vista sulla loso a medievale*, *ibid.*, 163-75.

<sup>18</sup> GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, PL 76, II XXIX, 2, col. 1214A-B.

<sup>19</sup> Cfr. P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio" di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2010, 28-68.

<sup>20</sup> *If XI*, vv. 79-84, 47; cfr. ARISTOTELE, *Ethica nicomachea*, VII 1, 1145 a 12-22; F. MAZZONI, *Canto XI dell'"Inferno"*, Napoli, Loffredo, 1985.

Tenuto conto che nella prima cantica i peccati dei dannati che Dante incontra sono tanto più gravi quanto più si procede nella cavità infernale e nella seconda cantica al contrario sono viepiù lievi quanto più si sale sulla collina del Purgatorio, e anche se da questo punto di vista il parallelismo inverso tra le due cantiche non è perfetto<sup>21</sup>, va rilevato che, dopo il Limbo, collocato nel primo cerchio dell'Inferno e in cui non ci sono peccatori ma solo le anime di coloro che, pur giusti, sono stati privati, per il tempo o il luogo in cui sono vissuti, della conoscenza del vero Dio, nel secondo e nel terzo scontano la loro pena eterna rispettivamente i lussuriosi e i golosi, che ritroviamo in ordine inverso, cioè prima questi ultimi e dopo i primi, nelle due cornici sommitali, la sesta e la settima, del Purgatorio, appena sotto il paradiso terrestre, gli uni e gli altri preceduti dai prodighi, che scontano la loro pena nella quinta cornice. In questo senso l'ipotesi di lavoro che qui mi propongo di approfondire consiste nella tesi secondo cui prodigalità, gola e soprattutto lussuria, se scisse da atti di violenza, sono per Dante espressione emblematica dell'uomo, naturalmente incline alla ricerca del piacere, che non è di per sé peccaminosa ma può diventarlo qualora si espliciti attraverso comportamenti irragionevoli ed eccessivi e che comunque, anche quando lo è, non comporta la perdita di dignità umana e suscita compassione. E anche alla luce di tutto ciò si può dire che Dante è un "moderno", nel senso che partecipa attivamente al movimento della civiltà e delle idee degli anni della sua maturità letteraria e culturale, caratterizzata dalla crisi degli universalismi politici, dall'emergere di nuovi ceti e dalla messa in questione del valore morale e civile delle classi egemoni tradizionali, dal protagonismo culturale dei "laici", del quale egli è massima espressione, dei loro valori e dei loro bisogni, legati a una concezione "integrale", per così dire, dell'uomo e della natura umana, che la filosofia pratica di Aristotele esprime in modo congruo.

## 2. Moralità e passione amorosa nella *Commedia*

Come tutti i peccati di incontinenza, nella *Commedia* la lussuria consiste nella resa e nella sottomissione della ragione alla concupiscenza. Essa è in un certo senso un peccato dell'uomo contro la sua stessa natura, in quanto per il suo tramite egli contravviene a quanto è imposto dalla razionalità e dal carattere sociale della sua essenza; e tuttavia è il più umano tra i peccati, in quanto si collega da un lato all'istintiva ricerca di un piacere "dinamico", per così dire, cioè nella fattispecie consistente nel soddisfacimento della pulsione erotica, anche fine a se stessa, dall'altro lato a uno stato che travalica l'interesse materiale e sfocia nella donazione di sé all'altro, nell'affermazione dell'individualità come rinuncia all'egoismo e come aspirazione a realizzare il fine più alto della natura sociale di ciascuno. L'amore terreno, anche nei suoi aspetti meno conformi alla morale, esprime e rappresenta quindi l'uomo nella sua integralità e nella sua integrità, il suo essere sintesi armonica di istinto e ragione pratica, di desiderio e ordinata socialità, e per ciò stesso microcosmo, centro e immagine dell'*universitas rerum*. In questo senso l'incontro immaginato da Dante con Paolo Malatesta e Francesca da Polenta nel V canto dell'*Inferno* tra i lussuriosi, che scontano la pena eterna che è stata loro inflitta nel secondo cerchio, trascinati da un vento procelloso da un lato all'altro di esso<sup>22</sup>, esprime l'adattamento del Poeta al punto di vista di un uomo ancora vivente e invischiato nelle passioni terrene frutto della contrapposizione netta, teorica e teologica, tra bene e male; e in tale prospettiva l'adulterio dei due amanti è visto, oltre che come *vulnus* inferto all'ordine morale, attraverso la cui condanna Dante sconfessa in parte la poetica che in buona misura caratterizza la sua precedente produzione letteraria, come occasione perché essi si affranchino da una condizione e da un rapporto parentale imposti dalle opportunistiche strategie matrimoniali delle loro famiglie, tra le più influenti di Rimini e dell'intera Romagna, quindi come conseguenza di un bisogno di dignità e di autenticità che suscita la compassione di chi si accosta alla loro vicenda e ascolti le loro parole postume e la condivisione del disprezzo per il loro assassino, marito di lei e fratello del suo amante.

<sup>21</sup> Cfr. E. MOORE, *The Classification of Sins in the "Inferno" and "Purgatorio"*, in ID., *Studies in Dante*, Second Series, Oxford, Clarendon, 1899, 162-ss (152-209); trad. it. *La classificazione dei peccati nell'"Inferno" e nel "Purgatorio"*, in ID., *Studi su Dante*, a cura di B. Basile, Tomo II, Roma, Salerno editrice, 2015, 612-ss.

<sup>22</sup> *I/V*, vv. 31-3, 22.

In un certo senso l'amore adulterino tra i due appare quasi come il ripristino di, o l'aspirazione a, un ordine morale compromesso da un'etica meramente formale e violato da una volontà eteronoma, e per ciò stesso non legittimata dalle rivendicazioni di chi la nutre. Peraltro la "simpatia" di Dante per i due amanti si palesa già nelle parole "affettuose" con cui egli si rivolge loro [«*O anime affannate, / venite a noi parlar, s'altri nol niega*»]<sup>23</sup>, con e per le quali essi sono invogliati a rispondere con la medesima cordialità [«*O animal grazioso e benigno / che visitando vai per l'aere perso / noi che tignemmo il mondo di sanguigno, / se fosse amico il re dell'universo, / noi pregheremmo lui de la tua pace, poi ch'hai pietà del nostro mal perverso*»]<sup>24</sup>, anche se questo comporta il ricordarsi del tempo felice ne la miseria<sup>25</sup>, espressione con la quale Francesca sottolinea il loro indissolubile legame psicologico con la condizione mondana dell'essere umano, e di conseguenza il non poter trattenere il pianto mentre narra la sua dolorosa vicenda [«*ma s'a conoscer la prima radice / del nostro amor tu hai cotanto affetto, / dirò come colui che piange e dice*»]<sup>26</sup>, un'immagine compassionevole e tragica cui Dante ricorre anche altrove nella prima Cantica<sup>27</sup>. Francesca, che parla per entrambi, coglie quindi la pietà nella curiosità e nell'appello del Poeta e, riecheggiando il verso iniziale della canzone di Guido Guinizelli *Al cor gentil rempaira sempre Amore*, dopo essersi presentata, riconduce a quest'ultimo, reso quasi soggetto, la causa e il senso della loro relazione, ciò che ha determinato il peccato ma anche nel contempo la ragione dell'inevitabilità di quanto è successo e della sostanziale onestà, o quanto meno dell'autenticità, del loro comportamento in sette tra i versi più noti e struggenti dell'intero poema, che, al pari dell'implicito riferimento a quello che probabilmente Dante considera il maggiore esponente del movimento poetico tosco-emiliano della generazione che lo precede, tendono a elevare l'amore dei due adulteri, pur inequivocabilmente peccaminoso, a una dimensione paradigmatica e quasi spirituale, in cui possa essere riconosciuto come immagine, per quanto impropria, della Verità e della Grazia [«*Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende / prese costui de la bella persona / che mi fu tolta, e 'l modo ancor m'offende. / Amor, ch'a nullo amato amar predona, / mi prese del costui piacer sì forte, / che, come vedi, ancor non mi abbandona. / Amor condusse noi ad una morte*»]<sup>28</sup>.

Emergono a questo punto due questioni, connesse tra loro e inerenti al più generale tema della natura umana e di ciò che ne rimane dopo la morte alla luce della fede cristiana: è legittimo innanzitutto chiedersi se per Dante i dannati hanno piena coscienza e di conseguenza hanno conservato, o acquisito, una coscienza morale; e dalla risposta a questa domanda, che si può ricavare dalla lettura della prima cantica della *Commedia* sin dall'episodio riguardante Paolo e Francesca, scaturisce l'esigenza di capire se essi, come tutti i lussuriosi, hanno un'idea chiara dell'Amore come Verità ed essenza del tutto, che hanno disatteso rimanendo invischiati in un malinteso senso di appagamento affettivo, coincidente con il piacere erotico e con la rinuncia a qualsiasi mediazione della temperanza. A questo proposito mi pare si possa affermare che il grado di consapevolezza morale che essi esprimono e manifestano dipende dal loro stato attuale, che è in continuità con l'essere stati creature terrene, in quanto sono nell'impossibilità di elevarsi a una dimensione spirituale e autenticamente morale. Ma proprio per questo costituiscono un insostituibile tramite per giungere a una conoscenza avanzata dell'uomo, le cui passioni si traducono e si sublimano in una poesia tutta mondana e, pur incapace di elevarsi a una funzione profetica, peculiare cifra poetica della *Commedia* e della produzione matura del suo autore, perfettamente in linea con i temi e le modalità espressive dell'innovativa produzione letteraria in volgare toscano a cui Dante orgogliosamente riconosce in più occasioni nella sua opera di avere contribuito<sup>29</sup> e che è caratterizzata da una perfetta aderenza dell'immaginario

<sup>23</sup> *IfV*, vv. 80-1, 23.

<sup>24</sup> *IfV*, vv. 88-93, 23.

<sup>25</sup> *IfV*, vv. 122-3, 24.

<sup>26</sup> *IfV*, vv. 124-6, 24.

<sup>27</sup> *IfXXXIII*, vv. 4-9, p. 133; qui Ugolino, incontrato da Dante tra i traditori della Patria, così inizia la sua interlocuzione col Poeta: «tu vuo' ch'io rinovelli / disperato dolor che 'l cor mi preme / già pur pensando, pria ch'io ne favelli. / Ma se le mie parole esser dien seme / che frutti infamia al traditor ch'?' rodo, / parlar e lagrimar vedrai insieme».

<sup>28</sup> *IfV*, vv. 100-6, p. 23; cfr. G. INGLESE, *Francesca e le regine amorose. Per l'interpretazione di Inferno V 100-107*, «La Cultura. Rivista Trimestrale di Filosofia Letteratura e Storia» XLII (2004), 45-60.

<sup>29</sup> DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, in *La divina commedia...*, ed. G. Petrocchi, [= *Pg*], XXIV, vv. 49-62, p. 246; XXVI, vv. 92-114, 247-8; all'interno della sterminata bibliografia riguardante il riverbero nella *Commedia* della precedente esperienza poetica di Dante, cfr. F. SALSANO, *Il canto XXIV del "Purgatorio"*, in *Purgatorio*, Roma, Casa di Dante, 1981, 559-76; più volte ristampato, poi rielaborato col titolo *Forese e Bonagiunta*, in *Personaggi della "Divina Commedia"*, Cassino, Sangermano, 1984, 215-31 e ancora rivisto col titolo *Canto XXIV*, in *Lectura Dantis Frusinate dal Purgatorio*, Frosinone, Banca della Ciociaria, 1985, 73-94, e in

poetico al sentimento d'amore, inteso come dimensione affettiva e psicologica dell'essere umano atta a legittimare la passione erotica.

L'incontro con Paolo e Francesca può essere visto dunque da due prospettive diverse, e tuttavia complementari: da un lato è leggibile, ed è stato per lo più letto, nel quadro di una visione teologico-morale, secondo la quale Dante sottolinea la gravità del peccato attraverso il mancamento che subisce alla fine del racconto di Francesca, accompagnato dalle lacrime del suo compagno [*Mentre che l'uno spirito questo disse, / l'altro piangea; sì che di pietade / io venni men così com'io morisse. / E caddi come corpo morto cade*]<sup>30</sup>, per evidenziare cioè la tragedia esistenziale a causa della quale tanti individui inclini ad assecondare il loro "cuore gentile" si perdono<sup>31</sup>; e tuttavia dall'altro lato proprio da questo stato d'animo scaturisce la pietà e la compassione che il Poeta induce il lettore a condividere, in quanto la vicenda dei due amanti adulteri appare comprensibile, se non addirittura in una certa misura giustificabile, da parte degli uomini viventi, com'è quando scrive di essi Dante e chi ne fruisce la scrittura, configurandosi quasi ai loro occhi come la manifestazione di una sorta di "legittima difesa" dell'ordine e dell'armonia del creato.

L'Alighieri negli anni della maturità supera questa visione poetica ma non la rinnega, nel senso che essa appare essere il primo gradino dell'*Itinerarium in Deum* rappresentato nella *Commedia*, condizione di lontananza dalla santità, anche irrimediabile se viene a mancare un pentimento, anche *in extremis*, per il male commesso, ma anche riverbero della luce divina, espressione nell'imperfetto mondo sensibile dell'armonia dell'universo e dell'attrazione che il principio di tutte le cose suscita, purché la soddisfazione dei "cuori gentili" sia perseguita, oltre che con temperanza, in modo "onesto", per così dire, cioè senza malevolenza e/o cattiveria. A questo proposito mi pare si possa dire che anche i dannati per Dante sanno amare, seppure in modo imperfetto e fuorviato, in quanto ancorati alla loro integrale umanità. È il loro essere stati uomini nel mondo e il loro nostalgico attaccamento alla terra che li rendono capaci di capire, e di provare ancora, legami affettivi che coinvolgano non solo la ragione e l'intelletto ma anche il ricordo dei sensi, perduti insieme al corpo, anche se non conoscono e non sono capaci di nutrire l'amore disincarnato e spirituale, rappresentato emblematicamente nella *Commedia* dal sentimento che unisce Dante e Beatrice. L'adulterio compromette l'ordine morale, attraverso cui l'uomo riconosce il governo di Dio sulla società umana e che quindi corrisponde all'armonia tra tutte le cose; e tuttavia tale trasgressione può apparire agli occhi degli uomini, di chi la commette come di chi la giudica, coerente rispetto al disegno gratificante e armonizzante della creazione, nella misura in cui si configura come un dono assoluto alla persone al cui amore non si può rispondere se non con altrettanto amore.

Questa impostazione trova un completamento e una cornice teorica più ampia tra il XXIV e il XXVI canto del *Purgatorio*, in cui la narrazione di Dante, tesa a chiarire il senso teologico e morale delle pene inflitte agli incontinenti lungo il percorso di redenzione da lui compiuto nei primi due regni dell'aldilà, prende le mosse dall'apparizione nella VI cornice, dove si purificano dai loro peccati i golosi, dell'angelo della temperanza, il quale emblematicamente sancisce l'adesione del Poeta, evidentemente consolidata negli ambienti culturali che

---

*Lecturae Dantis*, Ravenna, Longo, 2003, 176-85; N. DEL SAL, *Guittone (e i guittoniani) nella "Commedia"*, «Studi Danteschi» LIX (1989), 109-152; B. GARAVELLI, *L'eredità stilnovistica nella "Commedia"*, in DANTE ALIGHIERI, *La Commedia. Inferno. Purgatorio. Paradiso. Guida alla Commedia*, a cura di B. Garavelli, supervisione di M. Corti, Milano, Bompiani 1993; C. CALENDÀ, *Ancora su Cino, la "Commedia" e lo "stilnovo" (Purg. XXIV e XXVI)*, in *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, a cura di L. Coglievina, D. De Robertis, Firenze, Le Lettere, 1998, 75-83; S. SARTESCHI, "Purgatorio", XXIV 49-53: Dante e il "dolce stil novo". *Verifica di una continuità ideologica*, «Filologia e Critica» XX (1995), 242-77, poi in EAD., *Per la "Commedia" e non per essa soltanto*, Roma, Bulzoni, 2009, 97-137; F. BRUGNOLO, *Appendice a Cino (e Onesto) dentro e fuori la Commedia. Ancora sull'intertesto di Purgatorio XXIV 49-63*, in *Leggere Dante*, a cura di L. Battaglia Ricci, Ravenna, Longo, 2004, 153-70; B. FULL, "Poeta fui". *Dante und Vergil*, «Deutsches Dante-Jahrbuch» XC (2015), 3-35.

<sup>30</sup> *I*fV, vv. 139-42, 24.

<sup>31</sup> Cfr. G. INGLESE, *Dante: guida alla Divina Commedia*, Roma, Carocci, 2012, 76.

frequenta<sup>32</sup>, alla teoria aristotelica del “giusto mezzo” come condizione imprescindibile delle virtù etiche<sup>33</sup>, e quindi come implicito riconoscimento della naturalità delle pulsioni del corpo, e culmina nell’incontro immaginato dall’Alighieri con Guido Guinizelli e Arnaut Daniel, nella VII cornice, la più alta della collina dei penitenti e più prossima al paradiso terrestre, nella quale si trovano i lussuriosi, a riprova che il loro peccato, punito nell’Inferno nel luogo più distante da Lucifero e scontato nel Purgatorio in quello più vicino al Paradiso, è considerato da Dante il meno ripugnante, seguito “a ruota” dal peccato di gola. Con tutta evidenza il Poeta si mostra propenso a riconoscere le attenuanti degli uni e degli altri (così come dei prodighi, incontrati nella V cornice del *Purgatorio*), perché probabilmente sente di condividere la loro debolezza di fronte alle tentazioni ma anche e soprattutto perché sembra riconoscere nell’incapacità di opporsi a esse, e in specie nella lussuria, comportamenti, seppur peccaminosi, in quanto conseguenza dell’incontinenza, che altera l’equilibrio morale del creato, ancorati al bisogno dell’uomo di realizzare integralmente la propria natura di sostanza razionale e sociale, composta di un principio egemonico e di un corpo organico. E a questo proposito appare significativo che tra gli incontinenti Dante immagina di incontrare prevalentemente poeti, già Ciaccio tra i golosi nell’Inferno, il goloso Bonagiunta Orbicciani e i lussuriosi Guido Guinizelli e Arnaut Daniel nel Purgatorio, accompagnato da Virgilio, suo maestro e Guida, e dal prodigo Stazio, poeta latino che l’Alighieri immagina convertito prima della morte e che, avendo concluso l’espiazione della pena inflittagli per il suo peccato di prodigalità, scontato nella V cornice, è diretto al paradiso terrestre. Evidentemente per Dante l’incontinenza espone all’eccesso l’esuberante e generosa passionalità dei “cuori gentili”.

Emblematico in questo senso l’incontro con Guido Guinizelli, che occupa gran parte del XXVI canto del *Purgatorio*, in cui Dante non nasconde l’emozione di dialogare con il principale ispiratore delle sue “rime d’amore” e l’ammirazione per lui [*Quali ne la tristizia di Ligurgo / si fer due figli a riveder la madre, / tal mi fec’io, ma non a tanto insurgo, / quand’io odo nomar se stesso il padre / mio e de li altri miei miglior che mai / rime d’amor usar docì e leggiadre*]<sup>34</sup>. E poco più avanti l’Alighieri motiva tale suo entusiasmo, riconducendolo ai versi e alla poetica di Guinizelli, che ha riconosciuto “padre” della generazione dei cosiddetti “stilnovisti” [*li dolci detti vostri, / che, quanto durerà l’uso moderno / faranno cari ancora i loro incontrì*]<sup>35</sup>. Ancora una volta Dante non rinnega, anzi elogia, la poesia d’amore, che ha praticato in gioventù e che ritiene, pur compromessa col peccato, o quanto meno suscitatrice di pensieri e azioni esposti al peccato, non peccaminosa in sé, quanto espressione della bellezza e della gentilezza che rendono la natura umana affine alla grazia divina e per quanto il suo approccio mondano vada superato nell’amore puro e spirituale di chi è capace di accotarsi alla fonte di ogni bene e verità, così come le virtù etiche, basate sulla ricerca del “giusto mezzo”, lo sono da parte delle dianoetiche e della beatitudine a esse connessa, che non hanno contrari e di conseguenza non comportano eccessi.

Non appare casuale che gli ulteriori penitenti che Dante immagina di incontrare sui tornanti della collina del Purgatorio, sono autori di versi amorosi, così come i primi peccatori incontrati nell’Inferno sono lussuriosi, indotti al loro peccato proprio dalla letteratura erotica. La narrazione dantesca del destino dei peccatori e la delineazione delle loro figure tracciano idealmente un cerchio, che si chiude nel XXVI canto della II cantica e, nel preludere a ulteriori percorsi, in qualche modo fissa le fondamentali coordinate teoriche in virtù delle quali è possibile mettere ordine nell’ampia e complessa rappresentazione dell’essere umano, e conseguentemente nell’implicita teorizzazione della sua natura, da parte del Poeta. E appare plausibile che una tale teorizzazione si incentri sulla rivalutazione del piacere sensoriale, pur nella necessaria temperanza, attraverso cui la ragione eviti gli eccessi. L’essenza morale della *Commedia* consiste nella convinzione che la beatitudine dei salvi e la consapevolezza profetica del santo e del poeta

<sup>32</sup> Sulle frequentazioni culturali di Dante, oltre ai contributi già citati, cfr. L. GARGAN, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, «Aevum. Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche» LXXXVI (2012), 667-90, poi in ID., *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Roma-Padova, Antenore, Roma-Padova 2014, 81-111; A. TABARRONI, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell’esilio: lo Studio bolognese di Arti e Medicina*, in *Dante. Fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Villa Altieri/Palazzetto degli Anguillara, 28 settembre-1° ottobre 2015), a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, vol. I, Roma, Salerno Editrice, 2016, 327-48.

<sup>33</sup> Cfr. D. BIGONGIARI, *Backgrounds of the “Divine Comedy” (including four lectures by Henry Paolucci)*, Dover (Delaware), Griffon House for the Bagehot Council, 2005; C. MARTELLI, *Aristotele in Dante*, «Le Forme e la Storia» n.s., IX (2016), 93-102 (75-103).

<sup>34</sup> Pg XXVI, vv. 94-9, 247.

<sup>35</sup> Pg XXVI, vv. 112-4, 248.

sacro conducono al superamento dell'amore terreno e al ridimensionamento del valore delle sue forme espressive, a vantaggio dell'amore spirituale, disincarnato e meramente intellettuale, e della capacità di recepire appieno la grazia divina. E tuttavia l'incontinenza del vivente, "sinolo" di anima e corpo, che pure rompe l'ordine morale del creato, suscita la pietà e la comprensione degli altri uomini, se non è appesantita da atteggiamenti o atti aggressivi. Addirittura la lussuria in alcuni casi può recepire e rendere avvertibile il "riverbero" dell'essenza dell'universo, di quell'Amore, proprietà divina, che gratifica di sé e vivifica tutte le creature, seppure lo corrompa e lo mescoli e con le passioni estrema. Può manifestare quindi un'esigenza di spiritualità e di moralità, anche se deviata.

### 3. L'umanesimo di Dante

Anche dal punto di osservazione costituito dalla concezione, che emerge nella *Commedia*, dei peccati di incontinenza nel quadro più ampio della filosofia morale di Dante è possibile quindi cogliere l'idea di uomo che il Poeta nutre, della sua natura e del suo ruolo nel creato. Ho sottolineato sopra, ma vale qui la pena di ribadire, che si tratta di una sorta di *copula mundi*, che si configura, unica tra le creature, come microcosmo, in quanto la sua natura contiene e sintetizza le qualità spirituali e le funzioni razionali dell'universo archetipo e consistenza e dimensione spazio-temporale del "corpo del mondo", manifestandosi all'intelligenza creaturale come immagine dell'uno e dell'altro, e quindi della totalità del reale. In questo senso si può legittimamente parlare di umanesimo di Dante, di una sua visione integrale dell'uomo come "cardine", per così dire, dell'universo creato, non ai margini di una realtà che esaurisce il proprio valore nelle qualità del suo principio primo e la cui scienza si riduce a una concezione meramente teocentrica ma principale beneficiario del disegno escatologico di Dio. E in questa visione si manifesta la ricezione da parte dell'Alighieri e l'influenza sul suo pensiero sia delle sue fonti antiche, appartenenti alla tradizione platonica e/o al cristianesimo platonizzante, sia dell'antropologia e della filosofia pratica aristoteliche. Tra le prime certamente Boezio, con la concezione della persona come sostanza individuale e razionale, in grado di avvicinare l'uomo a Dio<sup>36</sup>, e con la rappresentazione della filosofia come consolatrice dei dolenti e dei disperati, quindi come sapere finalizzato al benessere dell'uomo, oltre che sulla salvezza della sua anima e sulla gloria di Dio<sup>37</sup>, e Agostino, con il tema della natura trinitaria dell'uomo, analoga a quella di Dio<sup>38</sup>, e con l'evidenziazione della pratica della confessione come strumento di redenzione<sup>39</sup>. Non con altrettanta certezza ma con ogni

<sup>36</sup> M.A.S. BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München-Leipzig, Teubner, 2000, 3, 114, ll. 171-2; sull'influenza di Boezio nel medioevo latino cfr. C. ERISMANN, *The Medieval Fortunes of the "Opuscula Sacra"*, in *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. J. Marenbon, Cambridge, Univ. Press, 2009, 155-77.

<sup>37</sup> M.A.S. BOEZIO, *Consolatio Philosophiae*, in *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. cit., III 1, 1, 58, l. 1 – IV 7, 22, 134, l. 35; limitatamente al tema dell'influenza della *Consolatio* sulla *Commedia*, cfr. E. SCUDERI, *Boezio e Brunetto "maestri" di Dante*, in *Studi su Dante*, a cura di E. Scuderi, Catania, Marino, 1979, 53-62; D. BOMMARITO, *Boezio e Dante nella tradizione protrettica*, «Dissertation Abstracts International» XL (1979), 3336-7; ID., *Dalla "Consolatio" di Boezio alla "Commedia" di Dante: l'iter strutturale verso la "conoscenza vera" alla luce della tradizione "protrettica"*, *L'Alighieri. Rassegna Bibliografica Dantesca* 24 (1983), 12-28; ID., *Il mito di Ulisse e la sua allegorizzazione in Boezio e Dante. Ulisse: il tema dell'"homo insipiens"*, «Forum Italicum. A Quarterly of Italian Studies» XVII (1983), 64-81; G. BRUNETTI, *Guinizzelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*, a cura di L. Rossi, S. Alloatti Boller, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002, 155-191; I. SCIUTO, *La presenza di Boezio nell'opera di Dante*, in *Verità nel tempo. Platonismo, cristianesimo e contemporaneità*, a cura di A. Campodonico, Genova, Il Melangolo, 2004, 103-16; F. BRUGNOLO, *Il "nodo" di Bonagjunta e il "modo" di Dante. Per un'interpretazione di Purgatorio XXIV*, «Rivista di Studi Danteschi» IX (2009), 3-28; W. WETHERBEE, *The "Consolation" and Medieval Literature*, in *The Cambridge Companion to Boethius*, cit., 297-301 (279-302); L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La "Consolatio philosophiae" nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, 203-28, 245-431, 454-527; S. CARRAI, *Sul Boezio di Dante*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di Critica, Storia Letteraria, Filologia e Linguistica» n.s., XIII (2016), 24-30, poi in *Sulle tracce del Dante minore*, a cura di T. Persico, R. Viel, Sestante Edizioni, Bergamo 2017, 73-82.

<sup>38</sup> Sulla presenza di Agostino e dell'agostinismo in Dante in generale cfr. L.F. PIZZOLATO, *Presenza e assenza di Agostino in Dante*, in *Il centro e il cerchio* Atti del Convegno dantesco (Brescia, 30-31 ott. 2009), a cura di C. Cappelletti, *Testo. Studi di Teoria e Storia della Letteratura e della Critica*, n.s., XXXII (2011), 17-34.

<sup>39</sup> Sulla ricezione e sull'uso dell'interiorismo agostiniano da parte di Dante cfr. M. NUSSBAUM, *Augustine and Dante on the Ascent of Love*, in *The Augustinian tradition*, ed. G.B. Matthews, Los Angeles, University of California Press, 1998, 61-90; C. VASOLI, *Agostino nel "Convivio" e nella "Monarchia"*, «Moderni e Antichi, Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo» II-III (2004-2005), 263-84; I. SCIUTO, *Agostino fra Dante e Petrarca*, in *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, a cura di

probabilità i già citati esponenti del platonismo razionalizzante del XII secolo francese e le opere, sia antiche e da essi riscoperte, come l'*Asclepius*, traduzione latina del testo greco ermetico *Lógos téleios*, sia “moderne” e recepite da altri contesti culturali come il *Pantegni* di Costantino Africano e la traduzione dello stesso dell'*Isagoge ad Tegni Galeni* del medico arabo del IX secolo noto negli ambienti culturali latini col nome di Iohannitius<sup>40</sup>, che ne hanno arricchito la competenza filosofico-scientifica soprattutto sulla base dell'idea di uomo come microcosmo, cioè come *trait d'union* di universo archetipo e mondo sensibile, e quindi immagine della totalità. A queste vanno aggiunte le fonti antropologiche a lui più vicine, dal commento parafrastico al *De anima* aristotelico di Alberto Magno, teso all'interpretazione della psicologia dello Stagirità alla luce dell'interpretazione agostiniano-avicenniana dell'anima come sostanza, alla vasta opera di Tommaso d'Aquino, che invece, nel quadro teorico ricavato alla luce del modello aristotelico delle scienze biologiche, include l'eccezione sostanzialista della forma razionale come sussistente, conciliando così l'istanza scientifica e la teologica, senza rinunciare all'orizzonte umano e umanistico della filosofia pratica di Aristotele<sup>41</sup>.

L'umanesimo di Dante si basa dunque su due fondamenti teorici, che, seppure elaborati sulla base di fonti “ideologicamente” diverse, e perfino eterogenee, costituiscono un unico e organico aspetto del suo pensiero: la centralità ontologica e valoriale dell'uomo nell'universo, che rappresenta esaustivamente, e il riconoscimento del ruolo della corporeità e delle sue pulsioni in un'etica che trova ragion d'essere e base normativa nella natura, oltre che nella volontà di Dio, di cui comunque la natura è espressione uniforme, e di conseguenza la sua inerenza alla scienza, oltre che alla teologia. È quindi del tutto legittimo parlare di umanesimo di Dante, anche se va specificato che questo punto di vista è tutto e del tutto dentro la cultura del suo tempo, per quanto riconducibile agli ambienti più “avanzati” di essa, e non può essere ritenuto indizio di un'anacronistica anticipazione di esigenze e temi che si palesano in tempi successivi, in virtù di processi ancora immaturi o assenti negli anni in cui opera il Poeta, dalle innovazioni tecniche, che rendono più fragile il tradizionale equilibrio tra le classi, all'allargamento degli orizzonti geografici, attraverso cui appaiono passibili di essere messe in discussione le certezze fondate sulla tradizione culturale, né di conseguenza può essere condizione di una radicale messa in questione del modello storiografico secondo cui la civiltà europea proto-moderna dei secoli XV-XVI può essere definita, seppure solo approssimativamente e in parte, in e per opposizione ai connotati materiali e culturali della civiltà tardo-medievale. In altri termini il contesto intellettuale e valoriale in cui Dante è immerso e da cui trae gli stimoli e le domande suscitatrici della sua riflessione è caratterizzato da una crescita tendenziale di saperi e di esperienze (etiche, politiche, artistiche) ancora lontana dalla rottura e dal conseguente successivo emergere di nuove forme etico-politiche, letterarie e figurative, per cui sarebbe errato, e fonte di ulteriori errori, postulare una sostanziale affinità, o almeno un'ininterrotta continuità, tra la civiltà tardo-medievale e l'umanistico-rinascimentale, sulla base del riconoscimento del movimento, a tratti impetuoso, delle idee e della cultura nell'età di Dante, consapevolezza che peraltro garantisce di cadere nell'eccesso opposto, cioè di accogliere la tesi della modernità come rinascita per eccellenza,

---

L. Messinese, Ch. Göbel, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2006, 381-9; G. GUBBINI, *Radix amoris: Agostino, Dante e Petrarca (con Bernardo di Ventadorn)*, “Critica del testo” XIV (2011), 465-81.

<sup>40</sup> Mi riferisco a COSTANTINO AFRICANO, *Pantegni*, impr. Bartholomeus Trot in officina Johannis de Platea, Lugduni 1515; Iohannitius, *Isagoge ad Tegni Galeni*, ed. G. Maurach, *Sudhoffs Archiv* 62 (1978), 148-74.

<sup>41</sup> ALBERTO MAGNO, *De anima*, ed. C. Stroick, in *Opera omnia, Editio Coloniensis*, VII/1, Münster, Aschendorff, 1971; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, pars I, q. 75; ID., *Quaestiones disputatae de anima*, ed. C.B. Bazàn, Roma-Paris, Editio Leonina, 1996; cfr. B. MONDIN, *Il fine naturale della vita umana, quale fondamento ultimo della morale, nel “Comento alle Sentenze” di San Tommaso d'Aquino*, «Sapientia» XXVIII (1975), 383-92; G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita & Pensiero, 2001, 93-102; ID., *Aristotele e l'Empireo*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, a cura di L. Bianchi, Turnhout, Brepols, 2011, 25-36; F. BONI, *San Tommaso d'Aquino e Dante*, in *La Ciociaria tra letteratura e cinema*, a cura di Franco Zangrilli, Pesaro, Metauro, 2002, 327-44; A. GAGLIARDI, *Dante fra Sigieri e Tommaso*, in *Tommaso d'Aquino e Averroè. La visione di Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, 273-94; A. GHISALBERTI, *Dante Alighieri tra scienza e mitologia*, «Humanitas. Rivista Bimestrale di Cultura» n.s., LVIII (2003), 388-96; F. ADORNO, *Dante (1265-1321), tra San Tommaso (1225/26-1274) e San Bonaventura (1221-1274)*, in *Lecture classensi. Filosofi d'oggi per Dante*, a cura di N. Ancarani, Ravenna, Longo, 2005, 13-22; R. IMBACH, *Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante*, «Studi Medievali» s. III, XLIII (2002), 816-32; P. FALZONE, *Desiderio della scienza... 1-68*; G. ROSSI, “Ma come d'animal divegna fante”: *Dante tra Alberto Magno e Tommaso*, «Critica del Testo» 13 (2010), 191-209.

dopo le parziali precedenti nel corso della parentetica “notte” medievale, e quindi come “miracolo” senza radici<sup>42</sup>, tesi che paradossalmente giustifica la falsa e fuorviante percezione della modernità di Dante, così come di altri suoi contemporanei. L’umanesimo di Dante va ricondotto quindi alle sue letture, che si possono ricavare dai rimandi espliciti e impliciti nella sua opera e dai prodotti dei soggetti culturali con cui egli si rapporta, a partire dagli interessi coltivati da questi ultimi. Un lavoro in gran parte ancora da fare, anche se già proficuamente avviato<sup>43</sup>.

A questo proposito è rilevante che già negli anni Trenta del secolo scorso Étienne Gilson, padre nobile del medievismo filosofico, è testimone di un dibattito già in corso sui rapporti tra la cultura dei secoli che consideriamo conclusivi del medioevo e quella della fase iniziale della modernità e su tale questione, senza indulgere a una qualsiasi forma di “patriottismo” o di “revanscismo” disciplinare, egli riconduce l’umanesimo dei secoli XIII e XIV all’esito dello sviluppo civile che si è attuato nell’Occidente latino a partire dalla restaurazione politica e culturale dei Carolingi e dalla riscoperta e valorizzazione di ciò che rimane dei materiali culturali e della mentalità della tarda antichità<sup>44</sup>. Dante partecipa pienamente e autorevolmente a tali esiti maturi dei processi culturali di lungo periodo presi in considerazione da Gilson, impegnato com’è in una ricerca di un equilibrio tra un’idea di natura radicalmente autonoma dalla Grazia, il rifiuto della quale il Poeta, pur esponente di un’emergente intellettualità laica<sup>45</sup>, condivide con gli ambienti culturali, ancora pressoché esclusivamente clericali<sup>46</sup>, e una visione dell’essere creaturale del tutto e “occasionalisticamente”, per così dire, dipendente dalla Grazia<sup>47</sup>.

Gilson puntualizza che l’umanesimo medievale ha fundamentalmente e innanzitutto una cifra morale, che suscita l’esigenza di cercare e di cogliere nella cultura degli antichi un’attendibile scienza della natura umana, in grado di integrare la cultura del “moderni”, tesa alla salvezza di tale natura<sup>48</sup>. Su questa base, rafforzata dalla crescita dei saperi e dallo sviluppo delle *artes mechanicae*, si è via via consolidata una riflessione che a sua volta, attraverso il riconoscimento di un’autonomia, seppure parziale, della creatura razionale rispetto alla volontà di Dio e di conseguenza della scienza razionale rispetto alle ipoteche confessionali, ha promosso la valorizzazione della natura umana nella sua integralità o quanto meno una lucida presa d’atto della sua centralità e del suo ruolo mediatore tra spirito e materia nell’universo creato<sup>49</sup>. Dal canto suo Dante, attento e ricettivo rispetto non solo alle tradizioni

<sup>42</sup> Cfr. *The Scientific Renaissance: 1450-1630*, ed. by M. Boas Hall, New York, Harper & Brothers, 1962; *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971; G. FALLANI, *La letteratura religiosa in Italia*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1973, 11-87; E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1980<sup>3</sup>, 85-100; G.C. GARFAGNINI, *Da Chartres a Firenze. Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Pisa-Firenze, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2016.

<sup>43</sup> Vale la pena qui ricordare ancora la citata raccolta di saggi dal titolo *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di G. Fioravanti e C. Casagrande, a partire dalla quale è possibile ricostruire la biblioteca teologica, filosofica e letteraria degli ambienti scolastici e culturali nell’Italia centro-settentrionale; da questo punto vista, oltre ai saggi citati in precedenza, cfr. «Medici e filosofia» di C. CRISCIANI (37-90), «Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento» di R. LAMBERTINI (165-90), e «La filosofia dal latino al volgare» di S. GENTILI (191.224).

<sup>44</sup> E. GILSON, *Filosofia medievale ed Umanesimo*, Appendice in ID., *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950, 204-219: 206, trad. it dalla II ed. dell’originale *Héloïse et Abelard*, Paris, Vrin, 1938, in cui l’appendice citata riproduce il testo della comunicazione fatta al “XIIe Congrès de l’Association Guillaume Budé” (Nice, 23-27 avril 1935).

<sup>45</sup> Sulla filosofia dei laici nel tardo medioevo cfr. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et le laïc: initiation à la philosophie médiévale*, Paris-Fribourg, Editions du Cerf / Editions Universitaires de Fribourg, 1996; ID., *Des laïcs philosophant*, in, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie des laïcs au Moyen Âge?*, édd. R. Imbach, C. König-Pralong, Paris, Vrin, 2013, 33-98; C. KÖNIG-PRALONG, *Les laïcs dans l’histoire de la philosophie médiévale* in *Le défi laïque...* 11-32, già in *Laicità e medioevo*, Milano, CUEM, 2009, 169-97.

<sup>46</sup> Cfr. G. FIORAVANTI, «I filosofi e gli altri»..., 91-122.

<sup>47</sup> E. GILSON, «Filosofia medievale ed Umanesimo»..., 207.

<sup>48</sup> *Ibid.*; sul controverso tema dell’umanesimo di Dante cfr., dello stesso E. GILSON, anche *L’humanisme de Saint Thomas d’Aquin*, in *Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia* (5-9 maggio 1924), Napoli, Società Editrice F. Perrella, 1925, 976-89, e *Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les Idées et les Lettres*, Vrin, Paris 1932, 171-96; e ancora R. BIZZOCCHI, *La nobiltà in Dante, la nobiltà di Dante. Cultura nobiliare, memoria storica e genealogia fra Medio Evo e Rinascimento*, «I Tatti Studies» IV (1991), 201-215; L. GUALDO ROSA, *Préhumanisme et humanisme en Italie: aspects et problèmes*, in *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècles)*, ed. par I. Heullant-Donat, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 89-91, 93, 108; T. RICKLIN, *Les voies de l’invention. Les langues vernaculaires de la Méditerranée latine comme berceau du premier humanisme*, in *Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo / Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge / Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, Atti del XII Congresso Internazionale della “Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale” (SIEPM), a cura di A. Musco et alii, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, 291-308: 291-99; E. ROTUNDO, *Umanesimo cristologico. Riflessioni a partire da una lettura teologica della “Divina Commedia” di Dante Alighieri*, Roma, Aracne, 2016.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 208.

culturali ma anche alle più attuali suggestioni che emergono nel contesto letterario e filosofico in cui agisce e produce, applica il modello pratico e la sensibilità che scaturiscono da tali processi a un progetto letterario basato sul riconoscimento del contributo degli antichi alla cultura dei “moderni” e conseguentemente incentrato, oltre che sulla valenza profetica del suo contenuto teologico ed escatologico, sulla concezione della virtù etica e della giustizia mondana come realizzazione della natura umana, su un’idea di sapere razionale e profano olistica e inclusiva e sull’affermazione del valore morale e civile di tale scienza. In questo senso il rapporto dell’autore della *Commedia* con l’*éros* e la letteratura erotica è solo un indizio, ancorché significativo, tra i tanti presenti nella sua opera, di un atteggiamento può essere legittimamente definito umanistico e nel contempo espressione della cultura e della mentalità che caratterizzano la produzione letteraria e filosofica nell’Italia della prima metà del XIV secolo; un indizio significativo nella misura in cui tale rapporto contribuisce a sollecitare il Poeta a una riflessione sul peccato che tenga conto della natura composita dell’uomo e dell’onestà dei suoi sentimenti, in gran parte implicita ma inequivocabilmente manifesta nel suo tradursi in un atteggiamento di pietà e di compassione.