



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

## Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in  
Filologia Moderna  
Classe LM-14

Tesi di Laurea

«Quindi parliamo e quindi ridiam noi»  
(*Purg. XXV* 103).

L'anima (dalla creazione all'ombra) nelle  
opere di Dante

Relatore  
Prof. Emilio Torchio

Laureando  
Elisabetta Brighi  
n° matr. 2063130 / LMFIM

Anno Accademico 2023 / 2024



# INDICE

INTRODUZIONE .....	4
CAPITOLO I: FILOSOFIA ARISTOTELICA ED EMBRIOLOGIA MEDIEVALE NEL <i>CONVIVIO</i> DI DANTE .....	10
1.1 L'anima nelle opere di Dante .....	10
1.2 L'aristotelismo nel Medioevo.....	16
1.3 Lo studio filosofico e l'ispirazione del <i>Convivio</i> .....	22
1.4 Il dibattito sull'origine dell'anima: dalla patristica all'embriologia medievale .....	30
1.5 Il primo approccio di Dante all'embriologia aristotelica: il capitolo IV del <i>Convivio</i> e l'interpretazione di Alberto Magno. ....	37
CAPITOLO II: L'ANIMA NELLA <i>COMMEDIA</i> .....	45
2.1 Il viaggio di Dante: <i>Commedia</i> tra allegoria e senso letterale .....	45
2.2 Anima e dannazione nella scolastica del XII e XIII secolo: la teoria del corpo delle anime dei morti .....	50
2.3 <i>Purgatorio</i> III: l'impossibilità della ragione e il corpo aereo delle anime .....	56
2.4 <i>Purgatorio</i> XXV .....	60
2.5 <i>Convivio</i> IV xxi e <i>Purgatorio</i> XXV: il dibattito Nardi-Busnelli e la potenza della parola .....	72
CAPITOLO III: TRA SALVEZZA E «ETTERNO ESILIO» .....	79
3.1 <i>Purgatorio</i> XXI: Stazio e Virgilio, salvezza e dannazione .....	79
3.2 Il desiderio di conoscenza.....	90
3.3 Le anime dei beati in <i>Paradiso</i> .....	99
CONCLUSIONI .....	116



## Introduzione

Dall'antichità al medioevo, il pensiero filosofico e teologico si è soffermato a ragionare circa l'origine dell'anima umana e il suo destino dopo la morte. Da Platone ad Aristotele, da Sant'Agostino ad Alberto Magno e San Tommaso, le ipotesi che si sono susseguite nel tempo sono state diverse fra loro. Questo lungo dibattito, giunto nei secoli ad approdi sempre nuovi, interessò anche la produzione poetica di Dante. I due principali luoghi delle sue opere in cui egli si sofferma in termini filosofico-teologici a trattare della nascita dell'anima all'interno dell'uomo e della sua separazione dal corpo dopo la morte sono *Convivio* IV xxi e *Purgatorio* XXV. La finalità di questo elaborato è quella di offrire una visione di insieme sull'immaginario dantesco dell'anima e della sua corporeità o incorporeità dopo la prima morte, ragionando anche su quelle che sono le differenze e le affinità tra i due passi. Inoltre, si vorrebbe sottolineare il dialogo costante tra le opere dantesche, soprattutto il *Convivio* e la *Commedia* per quanto riguarda questo argomento, e il progredire del pensiero del poeta che rimane costantemente aperto al dialogo con i maggiori pensatori del suo tempo, ma che si nutre anche di invenzioni proprie.

Nell'esplorare il percorso dantesco che conduce dalle origini dell'individuo alle anime-ombre e alle anime-luce dei regni dell'aldilà, l'impegno è stato quello di analizzare il pensiero di vari commentatori e filologi, esaminando le contraddizioni e le similitudini del pensiero del poeta con le correnti filosofiche precedenti e contemporanee, al fine di fornire un quadro completo e diverse interpretazioni. L'elaborato è stato diviso in tre capitoli: il primo dedicato alla nascita, il secondo dedicato alla morte e il terzo dedicato alla possibilità di conoscenza e alla resurrezione.

Il primo tema che viene sviluppato riguarda il rapporto tra Dante e la filosofia. Il modello dantesco furono gli aristotelici. Essi ispirarono il pensiero filosofico delle maggiori correnti del XIII secolo e pensatori come San Tommaso e Alberto Magno, che i commentatori ritengono essere i principali maestri di Dante. Nel *Convivio* egli fa più volte riferimento ai Peripatetici e ad Aristotele. Anche per quanto riguarda la genesi dell'anima egli dichiara di riferirsi a tale dottrina. Nel *Convivio*, tuttavia, la trattazione

della genesi dell'anima è un argomento periferico, poiché il poeta se ne occupa per poter dimostrare come nasca la vera nobiltà nell'uomo. A questa altezza egli sembra prediligere la dottrina albertina che, al contrario di quella dell'Aquinate, sostiene che nell'uomo le tre anime, vegetativa, sensitiva e intellettuale, coesistono nella creazione di un individuo unico, ma formato da tre nature distinte. Aristotelica e teologica l'idea che l'ultima, l'anima intellettuale, al contrario delle prime due, giunga dall'esterno e cioè da Dio. La dottrina di riferimento è quella dell'*inchoatio formae*, per cui le forme sono già contenute in potenza nella materia. Tuttavia, dal momento che l'anima è una sostanza che proviene in parte da un principio intrinseco, in parte da un principio estrinseco, per trasformare la potenza in atto per le prime due non serve alcun intervento esterno, ma solo uno naturale interno, mentre per quanto riguarda l'anima intellettuale l'intervento è estrinseco, esterno, in quanto divino. Secondo Dante, l'anima che si crea può essere più pura o meno pura e questo dipende ancora una volta in parte dal seme del generante, cioè il padre, ma in altra parte da Dio. Quest'ultimo, infatti, decide se donare all'uomo il «seme di felicitate» cioè la nobiltà.

Il secondo capitolo si concentra su *Purgatorio XXV*. *Purgatorio XXV*, riprendendo l'embriologia aristotelica già utilizzata da Dante nel *Convivio* per parlare della genesi dell'anima dell'uomo, amplia la questione e risponde ad una domanda diversa: «Come si può far magro | là dove l'uopo di nodrir non tocca?» (*Purgatorio XXV*, 20-21), cioè come è possibile che i golosi appaiano magri se essi non hanno un corpo da nutrire. L'attenzione, qui, non è più tanto sulla nascita dell'anima, quanto più su che cosa succede dopo la morte del corpo, che cosa diventa quando viene separata dalla carne in cui inizialmente si è generata. Questa domanda è una domanda fondamentale per l'intero funzionamento del poema dantesco, poiché il viaggio stesso del poeta non sarebbe lo stesso se le anime e i luoghi dell'aldilà non avessero una natura in qualche modo sensibile e tangibile. Gli incontri di Dante, infatti, sono incontri molto simili a quelli che possono accadere sulla Terra e anche i luoghi che egli descrive e visita non si discostano dai paesaggi terrestri. Questo almeno per quanto riguarda le prime due cantiche, un discorso diverso è stato fatto per il *Paradiso*. Le anime che interagiscono con il poeta nell'*Inferno* e nel *Purgatorio* sono «ombre» di cui è possibile ancora riconoscere le sembianze umane. Questi spiriti-ombre subiscono per la giustizia divina pene più o meno dolorose a seconda del peccato che devono scontare. I castighi

infernali e purgatoriali sono spesso elaborati da Dante secondo la legge del contrappasso e non trovano riscontro nell'immaginario teologico del XIII secolo né in quello dei secoli precedenti. L'unica pena di cui si fa menzione nei testi sacri è la pena del fuoco. Il poeta-personaggio pone la domanda circa la corporeità o non corporeità delle anime solo in *Purgatorio* XXV. La maturazione di una domanda così importante è lenta. È una domanda che in realtà gli sorge spontanea in un altro luogo della *Commedia* (*Purgatorio* III), quando, però, egli non è ancora in presenza di un'autorità che gli sappia rispondere. La soluzione che immagina è quella di un corpo aereo, capace di subire le punizioni divine. Quando l'anima separata giunge nel regno a cui è destinata, la virtù informativa si risveglia e raggia nella materia circostante imprimendo un'immagine. Questa immagine è molto simile alle sembianze corporee che l'individuo ha avuto in vita, ma la materia che la costituisce è diversa da quella terrena perché è più sottile. Dante, quindi, immagina che l'anima separata diventi un composto nuovo, ilemorfico, congiunto ad un corpo aereo in grado di organizzare i sensi e le passioni. L'ultimo paragrafo di questo capitolo si occupa del confronto tra *Convivio* IV xxi e *Purgatorio* XXV. Il principale problema che il confronto tra i due passi crea è un problema che in realtà coinvolge tutto il pensiero filosofico dantesco: il suo coincidere o meno con la filosofia tomista. Secondo commentatori come Giovanni Busnelli, infatti, non c'è dubbio che la posizione dantesca sia conciliabile facilmente con quella dell'Aquinate. Altri, però, come Bruno Nardi, sostengono al contrario che Dante segua il pensiero di Alberto Magno. Se per quanto riguarda *Convivio* IV xxi anche Busnelli concede che l'ispirazione sia più che altro albertina, per quel che concerne l'interpretazione di *Purgatorio* XXV egli non ammette altre influenze se non quelle tomiste. L'altra questione che il confronto tra i due passi suggerisce è la possibilità affidata alla lingua volgare. Infatti, se nel *Convivio* essa viene vista ancora come lingua subordinata a quella latina – ciò si evince anche nel passo preso in esame, poiché Dante si giustifica di aver trattato un argomento così alto in volgare –, nella *Commedia* la lingua volgare non solo è utilizzata per raccontare l'aldilà, ma soprattutto è utilizzata per raccontare il *Paradiso* e i misteri divini.

Infine, è sembrato interessante trattare due argomenti strettamente legati a quello dell'anima. A partire da un problema che lo stesso *Purgatorio* XXV solleva, si è provato a ragionare circa la possibilità conoscitiva delle anime dannate e quella delle

anime destinate alla beatitudine eterna. Diversi commentatori si sono chiesti perché nel canto XXV sia affidato a Stazio il compito di rispondere alla domanda di Dante e non a Virgilio. Sebbene siano state avanzate diverse ipotesi, la più convincente sembra dipendere proprio da un argomento che Dante ha trattato nel *Convivio*: il naturale desiderio di conoscenza. Nell'ottica dantesca e cristiana la conoscenza non è solo un impulso naturale e meccanico che l'uomo deve soddisfare, ma è una tensione alla perfezione ultima che l'uomo può realizzare colmando il divario che lo separa dalla Verità di Dio. L'atto conoscitivo per l'uomo, dunque, è la realizzazione di sé stesso, il compimento del suo destino: l'essere fatto a immagine e somiglianza del suo creatore. Dante aggiunge un passaggio a questo ragionamento: conoscere è amare. La scienza diventa per il poeta la Sapienza amata da Salomone. Secondo San Paolo i tipi di scienza sono due: quella greca, che è pura conoscenza, e quella cristiana, in cui la conoscenza coincide con l'amore. Il soggetto, in quella cristiana, è doppio: chi ama e chi viene amato. Chi ama è anche amato e chi è amato ama a sua volta. Conoscere – e amare – presuppone l'essere attivi, ma anche passivi. Nel *Convivio*, ma soprattutto nella *Commedia*, l'atto gnoseologico è un rapporto tra la verità divina e l'uomo. Per questo Virgilio non può rispondere alla domanda di Dante circa uno dei massimi misteri divini, quello dell'incarnazione, perché Virgilio non conosce Dio, non ama Dio e per questo non è conosciuto e non è amato a sua volta. Nel *Convivio* Dante ammette la possibilità che con lo studio e la ricerca quotidiana si possa approdare alla Verità, tuttavia, studio e ricerca devono essere sempre atti della Fede. Questo riporta anche al discorso sulla nobiltà dell'anima e si lega a quello che è il destino esclusivo dei beati. Essi, infatti, non sono «ombre», ma sono «ardenti soli», raggi di luce, perché, a differenza delle anime segnate dal peccato, a loro è accordata la contemplazione di Dio e quindi la vera conoscenza. Dante, al contrario dei pensatori coevi, identifica la *claritas* come caratteristica propria delle anime separate dei beati. L'immagine che egli crea è molto suggestiva poiché la terza cantica è priva della materialità propria delle prime due e anche i personaggi che Dante incontra perdono progressivamente sempre di più le sembianze del corpo umano. Se il peccato e la lontananza dalla verità divina hanno reso «ombre» le anime dannate, la nobiltà dell'anima e la ricerca della conoscenza intesa come amore per Dio donano luminosità ai beati. Questa luminosità è destinata a



crescere, secondo Dante, con l'agognato ricongiungimento al corpo che si compirà dopo il Giudizio Universale.



# CAPITOLO I

## FILOSOFIA ARISTOTELICA ED EMBRIOLOGIA MEDIEVALE NEL *CONVIVIO* DI DANTE

### 1.1 L'anima nelle opere di Dante

Nell'*Enciclopedia Dantesca* (1970) alla voce "anima" Efrem Gettoni riporta le diverse accezioni del termine nelle opere dantesche. Spesso, l'anima è intesa come «"principio vitale" o "entelechia del corpo"»<sup>1</sup> suddivisa, secondo la lezione aristotelica, in anima vegetativa, sensitiva e intellettiva (se ne parla in questo modo in *Convivio* III ii 12, per esempio, in *Paradiso* VII, v. 139 e in *Inferno* XIII, v. 39). In altri luoghi, invece, designa propriamente la parte spirituale dell'uomo (*Convivio* II viii 6; *Purgatorio* X, vv. 124-126; *Inferno* X, v. 15); altrove sembra voler suggerire l'intelletto o la volontà (*Convivio* II vii 8; *Convivio* IV xii 15; *Paradiso* XXVI, v. 8). Ancora, può assumere il senso cristiano e indicare quella parte dell'uomo infusa da Dio, capace di macchiarsi del peccato o di innalzarsi con atti meritevoli e perciò destinata alla dannazione o alla beatitudine eterna (*Vita Nova* XIX vii 18; *Convivio* I i 3; *Purgatorio* X, v. 2)<sup>2</sup>. I principali luoghi in cui Dante si sofferma a ragionare su come essa si generi sono due: *Convivio* IV xii e *Purgatorio* XXV. Secondo Bruno Nardi:

Il problema dell'origine e della natura dell'anima umana è uno degli argomenti filosofici sui quali la mente di Dante si è più volte soffermata a meditare, e intorno ai quali ci ha fatto noto il frutto delle sue meditazioni. Eppure, oserei affermare, che intorno a nessun altro problema il suo pensiero è stato maggiormente e più stranamente franteso.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> E. Gettoni, voce *anima*, in *ED* 1970.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Nardi 1960b, p. 10.

Perché Nardi parla di fraintendimento? Innanzitutto, perché Dante fu spesso considerato un semplice tomista, il «poeta del tomismo»<sup>4</sup>. In secondo luogo, perché per molto tempo la conoscenza della pluralità delle opinioni che erano state formulate e che avevano circolato nel corso del XIII secolo fu parziale e sommaria e la mancanza di un quadro generale favorì equivoci.

In *Convivio* IV i 8 Dante racconta che, dopo la morte di Beatrice, il suo impegno fu volto allo studio della filosofia. Furono soprattutto le posizioni aristoteliche a interessarlo anche se esse gli arrivarono spesso mediate dai commenti e dalle riletture di altri pensatori cronologicamente più vicini, come Alberto Magno e San Tommaso<sup>5</sup>. Anche per quanto riguarda la questione della generazione dell'anima Dante si attiene alle posizioni aristoteliche, sia nel *Convivio*, sia nella *Commedia*. In *Convivio* IV in particolare, egli ripercorre i passi cruciali della genesi dell'individuo indicando i tre fattori impegnati nella formazione dell'anima dell'individuo e intendendo, come gli aristotelici, che essa è creata in parte dall'interno in parte dall'esterno.

E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè ne la matrice, esso porta seco la virtù de l'anima generativa e la virtù del cielo e la virtù de li elementi legati, cioè la complessione; e matura e dispone la materia a la virtù formativa, la quale diede l'anima del generante; e la virtù formativa prepara li organi a la virtù celestiale, che produce de la potenza del seme l'anima in vita. | La quale, incontanente prodotta, riceve da la virtù del motore del cielo lo intelletto possibile; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza è<sup>6</sup>.

Nella *Commedia* la spiegazione si amplia: Dante descrive il processo in maniera molto più dettagliata partendo dalle aristoteliche *digestio* (*Purgatorio* XXV, vv. 43-51), per poi soffermarsi sulle proprietà specifiche delle tre anime (*Purgatorio* XXV, vv. 52-57), fino ad arrivare al momento in cui la parca Lachesis non ha più filo da tessere e il corpo dell'individuo muore (*Purgatorio* XXV, vv. 79-84). In entrambi i luoghi il poeta

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Vasoli 1995, p. 55.

<sup>6</sup> *Convivio* IV xxi 4-5.

dimostra di conoscere l'embriologia greca e medievale, da Aristotele a Galeno ad Avicenna e Alberto Magno. Secondo Porro 2013, però, sembra essere sua l'invenzione del corpo aereo inteso come «una proiezione dell'anima sull'aria a lei circostante, per cui essa è ancora forma di un corpo, sia pure etereo, attraverso il quale sente e si esprime»<sup>7</sup> – sebbene, come si vedrà, fossero in circolazione posizioni diverse riguardo alla corporalità dell'anima nell'aldilà<sup>8</sup>. I confronti sui due luoghi dell'opera dantesca, per quanto riguarda la generazione, hanno portato i commentatori a pareri contrastanti. Come indicato da Pagani 2021, da una parte si schierano quelli che, come Bruno Nardi e Alessandro Raffi, sostengono che i due passi si illuminino a vicenda; dall'altra, commentatori come Nicola Fosca e Patrick M. Gardner sono dell'avviso che la lezione del *Convivio* e quella della *Commedia* siano incoerenti e discordanti<sup>9</sup>. Un'analisi accurata dei due passi mostra effettivamente alcune differenze importanti, come, per esempio, il fatto che nella prima opera Dante attribuisca scarso rilievo alla virtù informativa del seme, mentre nella *Commedia* essa è investita di un'importanza centrale; o il fatto che nella *Commedia* la «vertù celestiale» non venga affatto menzionata<sup>10</sup>. Questi aspetti si approfondiranno nel corso dei prossimi capitoli.

Intanto, è interessante delineare i confini principali delle due opere dantesche che, sebbene diverse per certi versi, mostrano a più riprese segni di continuità. Secondo Maria Simonelli, i primi quattro capitoli del *Convivio* sono sufficienti a dichiarare che il metodo che Dante segue in quest'opera è più poetico che dialettico. Soprattutto per quanto riguarda il IV trattato l'impostazione è scolastica, si parte da una *questio* che si discute nei vari *articula* fino ad arrivare a una *responsio* conclusiva. Il IV trattato, del resto, è quello che si concentra sulla nobiltà e in cui si trova la spiegazione di come si origina l'anima, ed è anche il luogo in cui Dante intende giustificare l'uso del volgare in un'opera «di nobile contenuto dottrinario»<sup>11</sup>. Simonelli, inoltre, osserva che, seppur con contenuto diverso, il *Convivio* «rappresenta una fase evolutiva dello stesso atteggiamento spirituale che aveva ispirato la *Vita Nuova*: resta cioè dominante il desiderio della confessione vista come esperienza edificante per sé e per gli altri»<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Porro 2013, pp. 239-240.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. Pagani 2021, p. 185. Pagani fa riferimento a Nardi 1960b; Gardner 2011; Raffi 2012; Fosca 2015.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 186.

<sup>11</sup> M. Simonelli, voce *Convivio*, in *ED* 1970.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Dante dimostra, quindi, di avere la volontà di creare una sorta di trama sottile fra le sue opere. Se il *Convivio* in qualche modo sembra portare avanti alcune questioni che si erano inaugurate già nella *Vita Nova* – come, per esempio, l’amore per la donna gentile – ancora Simonelli scrive che «non c’è dubbio che le posizioni filosofiche assunte da Dante nel *Convivio* rappresentano un chiarimento e un approfondimento delle intuizioni giovanili, mentre anticipano e spesso condizionano gli scritti posteriori»<sup>13</sup>. Il *Convivio*, secondo Simonelli, rappresenta il luogo in cui Dante intende illustrare i propri presupposti teorici prima di giungere a scrivere il lungo «poema sacro». L’inciso sulla nobiltà e la fama, per esempio, inaugura un metodo di logica ragionativa che diventerà la base della struttura argomentativa della *Commedia*. Secondo Boccaccio (*Trattatello in laude di Dante*) i primi sette canti dell’*Inferno* sarebbero stati composti da Dante negli anni precedenti all’esilio quando ancora viveva a Firenze<sup>14</sup>. Ora, i filologi che si sono occupati della questione non hanno trovato alcuna prova certa che permetta di collocare la stesura del poema prima del 1307 – anno in cui presumibilmente Dante interrompe la stesura del *Convivio* e del *De vulgari eloquentia* – anche se sembra essere verosimile il fatto che corrispondenti intimi del poeta avessero potuto leggere in anteprima qualche canto<sup>15</sup>. Secondo Inglese 2012, l’*Inferno* rimase in fase di correzione almeno fino all’aprile del 1314. Per quanto riguarda il *Purgatorio* un’allusione ad un fatto storico, la battaglia di Montecatini del 29 agosto del 1315, fa post datare la cantica (il riferimento si ha in *Purgatorio* XXIII, vv. 109-111). Infine, per la terza, il *Paradiso*, Boccaccio racconta ancora nel *Trattatello* che gli ultimi canti vennero messi in circolazione solo dopo la morte del poeta. Questo dato non ha trovato nel tempo elementi che lo smentiscano. Verosimilmente, quindi, Dante lavorò alla *Commedia* per almeno quindici anni e all’impegno che la stesura di questa opera gli richiese egli accenna in *Paradiso* XXV, vv. 1-3. Nel poema sacro l’anima del poeta intraprende un viaggio attraverso i tre regni dell’aldilà. Questo tipo di racconto era comune nel Medioevo<sup>16</sup> anche se una ispirazione più diretta, più che dai testi medievali, Dante la trae sicuramente dall’*Eneide*. Ancora Inglese scrive che «il personaggio di Dante

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. Inglese 2012<sup>2</sup>, p. 25.

<sup>15</sup> Sulla cronologia della *Divina Commedia* cfr. Petrocchi 1969, pp. 83-118; Inglese 2002, p. 25; Bellomo 2008, pp. 156-161.

<sup>16</sup> Il più famoso era la *Visio Pauli*, la cui versione latina risale al V secolo d. C.. Inglese riporta che a quel tempo fra le varianti più recenti di questo testo circolava quella di Alberico da Montecassino del XII secolo. Cfr. Inglese 2002, p. 28; per un approfondimento cfr. Dronke 1986.

considera il *descensus* di Enea come un evento reale, voluto da Dio per favorire la fondazione dell'Impero romano (If II, 13-27) – un evento cui la visionaria fantasia virgiliana ha dato forme immaginose»<sup>17</sup>. I rapporti tra *Eneide* e *Commedia*, come si vedrà nel prossimo capitolo, si troveranno anche in *Purgatorio* XXV. Per tornare, invece, alle connessioni che il «poema sacro» ha con il *Convivio*, attraverso gli interventi di specifici personaggi come Virgilio, Stazio e Beatrice, Dante approfondisce alcune questioni filosofiche che l'incompiutezza dell'opera precedente aveva lasciato in sospeso. La *Commedia* diventa così, tra le altre cose, «una piccola enciclopedia filosofica e teologica-filosofica»<sup>18</sup>.

Nel XIII secolo, come si approfondirà, gli scolastici cercarono di integrare le basi della teologia cristiana con quelle della filosofia aristotelica. Dante conosce Aristotele anche tramite le dottrine dei maggiori pensatori del suo tempo e anche per questo l'aristotelismo del poeta non è da considerarsi “puro”. Egli, come i filosofi contemporanei, subisce il fascino dei commentatori dello Stagirita, come Averroè, anche se resta fermamente fedele alle conclusioni aristoteliche più “ortodosse” quando si tratta di prendere una posizione riguardo le tesi radicali dell'averroismo circa l'intelletto unico e l'eternità del mondo. Del resto, Averroè è anche presente tra gli spiriti magni che si ritrovano nella città di luce del Limbo (*Inferno* IV, vv. 144) e uno dei massimi sostenitori dell'averroismo latino, Sigieri da Brabante, è ricordato con solennità in *Paradiso* X, vv. 133-138. Senza contare che, se per quanto riguarda la sintesi tra tesi peripatetiche e neoplatoniche egli predilige l'atteggiamento di Alberto Magno, «nella discussione teologica sul modo del rapporto fra i beati e Dio, Dante sceglie ancora Tommaso, che dà priorità all'intendere, al momento conoscitivo, sull'amare, che all'intendere consegue»<sup>19</sup>. È certo, secondo Inglese, che il poema, come del resto il *Convivio*, conferisca il primato allo Stagirita (*Inferno* IV, vv. 130-135), però occorre fare delle premesse. Fin dall'inizio del *Convivio* Dante cita Aristotele e i peripatetici mostrando apertamente il suo sostegno alla loro filosofia («sì come dice lo Filosofo, nel principio della Prima Filosofia, tutti gli uomini desiderano di sapere» *Convivio* I i 1; «ma però che ne la prima faccia paiono un poco lontane dal vero, non

---

<sup>17</sup> La corrispondenza tra *Commedia* ed *Eneide*, poi, non si esaurisce solo dal punto di vista narrativo, emblematico è il fatto che Dante sceglie Virgilio come sua prima guida, proprio a confermare il discepolato spirituale e poetico. Cfr. *ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 57.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 58.

secondo quelle procedere si conviene, ma secondo l'opinione d'Aristotile e de li Peripatetici» *Convivio* IV xxi 3). Tuttavia, come ricorda Vasoli 1995, a quel tempo il termine «peripateticus» indicava un insieme di autori e di testi molto vario<sup>20</sup>. Anche se è vero che il poeta fiorentino conosceva direttamente molte delle opere di Aristotele, fra tutte l'*Ethica Nicomachea*, non sempre risulta facile capire con quali traduzioni fosse venuto direttamente in contatto. Molti dei passi citati, indica Vasoli, risultano in diversi punti scarsamente esatti e quindi o frutto di una lettura non recente o di testi non troppo corretti o della mediazione di parafrasi e raccolte. Per esempio, per quanto riguarda la sua conoscenza dell'*Ethica* spesso le citazioni richiamano i commenti di Alberto Magno o l'*Expositio* di Tommaso d'Aquino<sup>21</sup>. In sostanza, è opportuno tenere a mente che il rapporto tra Dante e i testi aristotelici e peripatetici passò sicuramente attraverso diversi intermediari e che, se anche per la maggior parte il suo pensiero filosofico si conforma a quello dello Stagirita, in alcuni punti dimostra chiaramente di essere il frutto di riletture e commenti. Quindi, se è giusto definirlo di ispirazione aristotelica, altrettanto giusto è distinguere quale posizione di ispirazione aristotelica tra le altre Dante abbia preferito. Questo vale in particolar modo per quanto riguarda la trattazione del tema dell'origine dell'anima che, come si vedrà, certo trae origine dall'embriologia aristotelica, ma si rifà soprattutto al *De anima* di Alberto Magno. A questo proposito, occorre ricordare che, come indicato da Corti 1983, Alberto Magno nel XIII secolo rivestiva un ruolo ancora superiore per certi aspetti a quello dell'allievo Tommaso<sup>22</sup>. Inoltre, secondo Corti, Dante, durante la stesura del *Convivio*, tenne sempre vicino quell'edizione dell'*Ethica Nicomachea* tradotta da Roberto Grossatesta e mediata dal commento di Alberto. Quest'ultimo era solito parafrasare e aggiungere lunghe digressioni personali nei suoi commentari e questo *modus operandi* ispirò chiaramente anche quello di Dante. Ancora da Alberto Magno, il poeta fiorentino, «assume le citazioni della cultura araba, da Avicenna ad Algazel e al complesso dei cosiddetti peripatetici»<sup>23</sup> e soprattutto e più in generale il saper combinare il pensiero profano e quello scientifico al sapere teologico ed ecclesiastico. Le specifiche questioni dottrinarie che Dante sviscera in quei luoghi dell'opera considerati più “filosofici” come *Purgatorio* XXV, quindi, vanno studiate

---

<sup>20</sup> Cfr. Vasoli 1995, p. 56.

<sup>21</sup> Cfr. Corti 1983, pp. 94-98.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 97.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 110.



caso per caso, indagando le speculazioni precedenti e coeve per poter risalire alle fonti da cui traggono gli esiti danteschi. Inoltre, tali questioni non sono mai trattate per semplice interesse accademico, ma sono funzionali «all'asse etico del discorso» per cui diventano chiarimenti inevitabili per «fissare la posizione dell'uomo nel Creato»<sup>24</sup>. Quest'ultimo fatto si percepisce chiaramente anche da *Purgatorio* XXV. Infatti, il lungo discorso di Stazio sull'anima nasce da un dubbio che Dante ha vedendo le anime dei golosi malnutrite e la soluzione che viene data alla sofferenza inflitta dalle pene divine ai morti è soprattutto funzionale a fornire una sorta di legittimazione razionale all'intera narrazione.

## 1.2 L'aristotelismo nel medioevo.

Intorno al 1270 le correnti filosofiche-aristoteliche principali in circolazione erano quattro: il tomismo, l'agostinianismo, l'averroismo e l'avicennismo. L'aristotelismo di stampo tomista soprattutto, ma anche gli altri, influenzarono Dante e da queste dottrine egli trasse le principali idee filosofiche che si trovano nelle sue opere, tra cui quella della generazione dell'anima. Per comprendere la natura degli studi filosofici a cui egli accenna in alcuni passi del *Convivio*, che verranno analizzati nel paragrafo seguente, e anche la diversità delle dottrine che egli conosce e segue si ripercorrano i punti salienti della speculazione filosofica del XIII secolo. Già a partire dalla seconda metà del XII secolo il pensiero scolastico era venuto in contatto con il peripatetismo arabo che arrivava dalla Spagna e che esercitò in primo luogo la sua influenza sulla matematica, la medicina e l'astronomia. Con Ippocrate, Galeno, Euclide e Tolomeo iniziarono a circolare anche i primi libri di Aristotele di cui fino ad allora gli occidentali ignoravano l'esistenza. Nardi 1911 precisa che il fascino esercitato da queste posizioni era altissimo poiché i latini «non possedevano né una fisica, né una metafisica, né una psicologia»<sup>25</sup>. Soprattutto Aristotele e i suoi commentatori influenzarono i vecchi scolastici e i teologi

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>25</sup> Nardi 1911, p. 527.

perché rappresentavano la potenza della ragione e iniziarono ad essere considerati come *philosophi* da opporre ai *sancti*<sup>26</sup>. L'assimilazione dei "nuovi" materiali si dimostrò particolarmente rapida e nel 1210 il concilio di Parigi arrivò a proibire la lettura di alcune opere aristoteliche<sup>27</sup>. Gli scritti contro cui soprattutto si scagliava il concilio erano quelli fisici e metafisici di Aristotele, facevano eccezione dalla proibizione quelli logici e l'*Ethica*. Con tutta probabilità, dal momento che anche la lettura dei commenti venne vietata, altre opere proibite furono quelle di Avicenna, i pochi frammenti noti di Alessandro di Afrodisia e il *De scientiis* di Alfarabi<sup>28</sup>. Le autorità ecclesiastiche si opponevano in questo modo alle novità che la dottrina aristotelica introduceva soprattutto per quanto riguardava una concezione dell'uomo e del mondo che risultava essere estranea alla cultura tradizionale cristiana. Sulla fine del secolo Ruggero Bacone ricorderà che i testi di Aristotele e i commenti dei suoi seguaci «erano scomunicati a Parigi prima del 1237 per la dottrina dell'eternità del mondo e del tempo, per il libro della divinazione dei sogni, che è il terzo del *De sommo et vigilia*, e per molte altre cose erroneamente tradotte»<sup>29</sup>. Le proibizioni rimasero in vigore per diversi decenni. Questo fece sì che gli studiosi della Facoltà parigina delle Arti si dedicassero almeno fino al 1240 esclusivamente al commento dell'*Ethica* e degli scritti logici dello Stagirita. La situazione si dimostrò diversa in altri centri universitari. L'università di Tolosa, per esempio, assicurava piena libertà e nel 1229 essa si rivolgeva ai suoi accademici dicendo che « quanti vogliono scrutare a fondo la natura potranno colà leggere i libri naturali proibiti a Parigi »<sup>30</sup>. Le opere fisiche e metafisiche di Aristotele erano ampiamente studiate anche in ambiente inglese. Di particolare importanza fu il lavoro di Roberto Grossatesta che influenzò l'organizzazione degli studi a Oxford con il suo commento agli *Analitici* e alla *Physica* di Aristotele e le sue traduzioni del *De caelo* e dell'*Ethica Nicomachea*<sup>31</sup>. Inglese furono anche Ruggero Bacone, che a Parigi intraprese la lettura degli scritti fisici e metafisici dello Stagirita, e il maggiore traduttore di Averroè, Michele Scotto. Da una parte, quindi, la prima metà del XIII secolo fu un momento di profonda crisi nell'ambiente del sapere cristiano, dall'altra risalgono

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Sulla storia del pensiero cristiano nel XIII secolo, oltre alle opere di Gregory, cfr. Steenberghen 1972.

<sup>28</sup> Cfr. Gregory 1975, p. 4.

<sup>29</sup> Bacone, *Compendium studii theologiae*.

<sup>30</sup> Gregory 1975, p. 6. Sull'Università di Tolosa nel XIII secolo cfr. Smith 1958.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 7. Sul centro universitario di Oxford nel XIII secolo cfr. Russell 1943, pp. 1-73.

proprio a questo periodo le opere teologiche che mostrano le nuove prospettive e i nuovi sviluppi del pensiero. Progressivamente, poi, l'insegnamento teologico si spostò dalla *lectio* della Bibbia alla *questio* che si struttura secondo la tecnica dialettico-scientifica dello Stagirita. Questo portò all'affermarsi della dialettica anche in ambito teologico e alla propensione sempre più netta ad affidarsi per le lezioni al libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo e non più ai soli testi della Bibbia<sup>32</sup>. Non solo, ma la penetrazione della dottrina aristotelica impose sul sapere cristiano una nuova problematica e soprattutto una nuova terminologia:

così lentamente problemi, soluzioni, vocabolario della teologia mutano profondamente rispetto alla tradizione agostiniana, integrata e soppiantata dalla ben più "sistematica" filosofia aristotelica, con la sua dottrina del moto e delle cause, con il concetto di atto e potenza, di materia e di forma, con la sua concezione del mondo fisico, con la sua psicologia e la sua etica<sup>33</sup>.

Fu la nascita della scolastica.

In questo processo di assimilazione una figura centrale fu proprio quella di Alberto Magno, che più di altri sentiva la necessità di introdurre nella cultura del suo tempo quella di Aristotele e dei peripatetici. L'opera albertina è molto vasta e oltre ai commenti agli scritti dello Stagirita si arricchisce con lunghe digressioni personali. In questo modo Alberto Magno diede quindi una "filosofia" ai latini scagliandosi apertamente contro i teologi più tradizionalisti che vedevano in essa qualcosa di inconciliabile con la teologia<sup>34</sup>. Anche egli, in realtà, era consapevole dell'incompatibilità delle due materie visto che nella *Metaphisica* scrive: «le dottrine teologiche non si accordano con quelle della filosofia, quanto ai principi, perché si fondano sulla rivelazione e sulla divina ispirazione, e non sulla ragione; di esse dunque non possiamo discutere in filosofia»<sup>35</sup>. Quello che sostiene Alberto, però, è che le posizioni aristoteliche e peripatetiche sono da considerare vere nell'ambito "naturale" in cui vengono poste, senza doverle per forza piegare ad altri significati come alcuni suoi contemporanei facevano – si intravede in questo discorso anche una velata critica a San

---

<sup>32</sup> Cfr. Gregory 1975, p. 9.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>35</sup> Alberto Magno, *Metaphisica* XI, tr. 3, c. 7.

Tommaso<sup>36</sup>. L'aristotelismo albertino è di stampo neoplatonico-avicennistico, soprattutto per quanto riguarda la teoria della felicità, anche se, come ricorda Gregory 1975, le dottrine che lo influenzarono furono diverse. Anche pensatori come Giovanni della Rochelle ed Enrico di Gand sostennero un aristotelismo di stampo avicennista<sup>37</sup>.

La nuova apertura alla filosofia peripatetica metteva in crisi tutta una tradizione che concepiva la "sapienza cristiana" come *intellectus fidei* e fece insorgere i seguaci di Santo Agostino di Ipponia. L'esponente principale di questo movimento fu Bonaventura di Bagnoregio che dichiarava nei suoi scritti la sua massima fedeltà ai maestri agostiniani e ad Alessandro di Hales, opponendosi a quella che lui riteneva essere una vera e propria idolatria per i *quaterni philosophorum*<sup>38</sup>. Con gli scritti di Bonaventura e Alessandro di Hales, l'agostinismo si affermava soprattutto negli ambienti accademici parigini e in quelli dell'ordine francescano<sup>39</sup>. Come indicato da Gregory, quello del XIII secolo è ovviamente un agostinismo più ricco, non immune ad aperture neoplatoniche e aristoteliche, che tuttavia cercava di mantenersi il più fedele possibile agli insegnamenti di Agostino. In particolare, i sostenitori di queste posizioni, come Eustachio di Arras, Guglielmo di Baglione, Giovanni Pecham e altri, si scagliavano contro l'aristotelismo averroistico e l'aristotelismo "cristiano" di San Tommaso. La dottrina della volontà, parallela a quella dell'intelletto, saranno le caratteristiche più importanti di tutta la tradizione agostiniana e francescana<sup>40</sup>.

L'esperienza di San Tommaso si pone, in un panorama come questo, come una tra le più importanti esperienze speculative del medioevo. Anche egli aprì la sua filosofia a quella peripatetica, superando il maestro Alberto Magno e distaccandosi apertamente dall'agostinismo. In particolare, l'Aquinate riconosceva alla natura e alla ragione una propria autonomia, ma concepiva allo stesso tempo un nuovo sistema filosofico utilizzabile anche per quello teologico. Il suo tentativo era quello di congiungere la scienza aristotelica con la sapienza cristiana, e quindi un sistema fisico e

---

<sup>36</sup> Tale posizione inevitabilmente solleva dei problemi per gli storici, che si chiedono fino a che punto Alberto accettasse le dottrine che lui stesso esponeva. Sulla figura e sul pensiero di Alberto Magno cfr. Grabmann 1931, pp. 18-75; Wilms 1992.

<sup>37</sup> Avicenna aveva accolto nel suo aristotelismo istanze della dottrina neoplatonica e della teologia musulmana. Per un approfondimento cfr. Gregory 1975.

<sup>38</sup> Cfr. Gregory 1975, p. 82.

<sup>39</sup> Sulla corrente agostinista e sulla figura di San Bonaventura, oltre a Gregory 1975, cfr. Gilson 1953 (e bibliografia).

<sup>40</sup> Sulle dottrine agostiniste e francescane cfr. *ivi*, pp. 69-110.

metafisico del mondo con Dio<sup>41</sup>. La sua esperienza rappresenta un momento di grande maturità e lucidità nella storia del pensiero cristiano, che aveva reagito ad aperture simili con un atteggiamento di forte chiusura. Se è vero che le radici del tomismo affondano nei loro tratti più essenziali nell'aristotelismo più "puro", altrettanto vero è che l'Aquinate ha fatto convergere nella sua dottrina anche influenze dall'aristotelismo arabo e posizioni neoplatoniche, filtrate tramite Boezio, Agostino, lo pseudo Dionigi, il *Liber de causis* e Avicenna<sup>42</sup>. Anche grazie all'assimilazione di queste diverse dottrine, San Tommaso riuscì a sviluppare un suo aristotelismo che si conciliava con una visione della realtà cristiana<sup>43</sup>. Tutto questo non piacque ai più radicali teologi contemporanei, né agli agostinisti che vedevano nell'abbandono del maestro un grande rischio. Matteo d'Acquasparta a tal proposito scrive: «non è senza pericolo, per i professori di teologia, tenere una posizione contraria ai detti di Agostino, dottore egregio»<sup>44</sup>. I pensatori cristiani lo accusavano, poi, di aver introdotto idoli pagani nel sacro tempio di Dio e accomunavano la dottrina tomista a quella averroista, con cui erano ugualmente in polemica.

I commenti di Averroè iniziarono a circolare a Parigi, in ambito accademico, intorno al 1230. Furono soprattutto gli studiosi della Facoltà delle arti a prestare attenzione a questi testi. Essi, al contrario dei teologi, non erano tenuti a dover correggere Aristotele e i peripatetici in nome della fede e si limitavano quindi a spiegarli e a constatarne "storicamente" la diversità dal cristianesimo. L'affermarsi dell'aristotelismo nell'ambiente universitario fu uno dei motivi principali per cui i teologi più ortodossi iniziarono a nutrire preoccupazioni in merito alla circolazione di questa dottrina. Intanto, però, Aristotele diventava a tutti gli effetti il "filosofo" per eccellenza e questo diede anche largo credito ai commenti di Averroè, che era considerato il più fedele tra i suoi interpreti. Per questo motivo la corrente che si sviluppò nell'università parigina prese il nome di "averroismo latino"<sup>45</sup>. L'averroismo latino è «un aristotelismo che accetta, per alcuni punti caratteristici, l'interpretazione di Averroè, e in particolare si caratterizza per la dottrina dell'unità dell'intelletto

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Sulla dottrina e sulla figura di San Tommaso, oltre a Gregory 1975, cfr. Gilson 1965.

<sup>44</sup> Gregory 1975, p. 135.

<sup>45</sup> Sull'averroismo latino, oltre a Gregory 1975 e bibliografia, cfr. Nardi 1947.

possibile»<sup>46</sup>. Uno dei principali maestri dell'averroismo latino fu Sigieri da Brabante. Secondo alcuni documenti di vita universitaria egli nel 1266 era maestro della Facoltà delle arti e nel 1270 il più importante avversario di Tommaso d'Aquino, che scrisse contro di lui il *De unitate intellectus*. Il nome di Sigieri compare nella *Commedia* associato a quello di San Tommaso, poiché Dante affida il suo elogio proprio a quest'ultimo in *Paradiso X*, vv. 133-138.

Nel XIII secolo, dunque, l'aristotelismo era penetrato negli ambienti accademici e teologici principali, influenzando profondamente la filosofia occidentale. Non sembrava, tuttavia, esserci ancora una unitaria dottrina aristotelica di riferimento poiché le riletture erano state molteplici e avevano riscosso un discreto successo, allontanando gli studiosi dall'aristotelismo più "puro". Se è vero che le diverse università e i diversi ordini religiosi avevano avuto la tendenza a preferire un indirizzo piuttosto che l'altro, per un autodidatta come Dante riuscire a scegliere una sola corrente doveva essere stato complicato. Tornando, quindi, all'analisi di Nardi sul controverso tomismo del poeta, egli in più di un'occasione si distacca dal pensiero dell'Aquinate, preferendo altri insegnamenti e altre versioni. Per esempio, Dante sostiene che il termine dell'atto creatore è di natura triplice, cosa che Tommaso considerava contro natura, e crede che la materia esista ancora prima di ricevere una forma. Secondo Nardi 1911 è indubbio che diverse posizioni sostenute dal poeta fiorentino si avvicinino di più alla scuola agostiniana che si era soffermata a ragionare intorno alla materia incomposita<sup>47</sup> o risultino essere un residuo delle idee giovanili di ispirazione avicennista che avevano portato Dante a dubitare della generazione da parte delle sfere celesti della materia prima – e del resto anche la sua concezione sul divenire dell'universo sembra rispondere a tale dottrina<sup>48</sup>. Una differenza importante si trova anche nella questione della generazione dell'anima. Come si approfondirà più avanti, Tommaso e Dante sembrano divergere su questo argomento per alcuni punti fondamentali come la funzione e la provenienza della virtù informativa e la compresenza nell'individuo delle tre anime aristoteliche (vegetativa, sensitiva, razionale). Occorre segnalare però, che un altro

---

<sup>46</sup> Gregory 1975, p. 149.

<sup>47</sup> La materia incomposita, di cui è fatta l'anima, è della stessa sostanza delle idee, secondo l'insegnamento platonico. L'anima sarebbe, dunque, un composto immortale imprigionato in un corpo mortale. Dante sostiene questa dottrina parlando della materia dei corpi corruttibili e non di quelli celesti. Cfr. Nardi 1911, p. 537.

<sup>48</sup> Cfr. Nardi 1942; Porro 2013.

commentatore, Giovanni Busnelli, ha sostenuto che se è vero che le posizioni di *Convivio* IV xxi sono vicine a quelle albertine, non è altrettanto vero per quelle della *Commedia*. Per Busnelli 1922 l'esposizione di *Purgatorio* XXV sarebbe divergente da quella dell'Aquinata solo per quanto riguarda la resa poetica e non per il concetto<sup>49</sup>. Tuttavia, restando su una linea più generale, la conoscenza dantesca appare per diversi aspetti come la fusione del peripatetismo di Avicenna mediato dai commenti di Alberto Magno, delle idee cosmologiche della corrente agostiniana e del pensiero di San Tommaso<sup>50</sup>.

### 1.3 Lo studio filosofico e l'ispirazione del *Convivio*.

Nel *Convivio* Dante descrive il suo tormentato rapporto con la filosofia. Il poeta racconta che alla morte di Beatrice la sua mente fu presa da pensieri e meditazioni che si allontanavano dalle concezioni mistico religiose a cui fino a quel momento aveva fatto riferimento. Certe formulazioni lo portarono a conclusioni sempre più estranee al contenuto della fede: in *Convivio* IV i 8 ammette che era stato attraversato addirittura dal dubbio che Dio non fosse in realtà il creatore della «prima materia». Come ricorda Gilson 1972, tuttavia, all'altezza della stesura di quest'opera la conoscenza di Dante in ambito filosofico è «di assai fresca data»<sup>51</sup>. Questo, secondo Gilson, si avverte soprattutto da come i blocchi filosofici di diversa provenienza sono disposti senza ordine e soprattutto senza un adattamento vero e proprio. Nonostante ciò, però, Dante scrive il *Convivio* con uno scopo ben preciso, che viene ribadito anche all'inizio dell'opera<sup>52</sup>, e a questo proposito Gilson afferma che:

---

<sup>49</sup> Cfr. Busnelli 1922, p. 163-164.

<sup>50</sup> Cfr. Nardi 1942.

<sup>51</sup> Gilson 1972, p. 84.

<sup>52</sup> Cfr. *Convivio* I i.

Il fine del *Convivio* è iniziare alla filosofia quei nobili i quali dalle loro cariche pubbliche, dalle responsabilità familiari o, più semplicemente, da circostanze materiali, sono stati impediti di istruirsi assai spesso in queste discipline e di ricavarne i benefici a cui hanno diritto<sup>53</sup>.

Nel *Convivio* si trovano essenzialmente i seguenti nuclei tematici: la difesa della donna gentile, simbolo sotto il quale Dante rappresenta la filosofia, uno studio della disciplina e delle parti che la compongono, la descrizione degli effetti che ha nell'anima di chi la studia, la delimitazione dei rapporti che essa ha con l'Impero<sup>54</sup>. Di particolare importanza risulta essere il primo. Nel trattato II Dante racconta che, al momento della morte della donna amata, la sua anima non riusciva a trovare conforto davanti a tanta tristezza e che per questo egli si avvicinò a testi come il *De consolatione philosophia* di Boezio:

[...] però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima, de la quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. | Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che nè 'l mio nè l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconcolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea<sup>55</sup>.

La Filosofia nel, *Convivio*, diventa la donna gentile di cui Dante aveva già scritto negli ultimi capitoli della *Vita Nova*. Questa figura allegorica della Filosofia personificata è ripresa inequivocabile del testo boeziano, anche se per Dante indica l'amore intellettuale nel suo senso più profondo e allegorico, mentre per Boezio ha una funzione pedagogica e porta il poeta imprigionato a consolarsi tramite il ragionamento morale e filosofico<sup>56</sup>. In *Convivio* II ii Dante scrive ancora:

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>54</sup> Si ricordi che per Dante l'Impero è una delle altre due autorità che reggono la vita umana. Cfr. *ivi*, p. 86.

<sup>55</sup> *Convivio* III xii 1-2.

<sup>56</sup> Sul rapporto tra Dante e Boezio cfr. Murari 1905; Alfonsi 1944; Lombardo 1980.



[...] quella gentile donna, cui feci menzione ne la fine de la Vita Nuova, parve primamente, accompagnata d'Amore, a li occhi miei e prese luogo alcuno ne la mia mente. | E sì come è ragionato per me ne lo allegato libello, più da sua gentilezza che da mia elezione venne ch'io ad essere suo consentisse; chè passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedovata vita, che li spiriti de li occhi miei a lei si fero massimamente amici. E così fatti, dentro [me] lei poi fero tale, che lo mio beneplacito fu contento a disposarsi a quella imagine.<sup>57</sup>

«Quella gentile donna» è accompagnata dalla personificazione di Amore, proprio come Beatrice lo era stata prima di lei<sup>58</sup>. Nella *Vita Nova* l'amore per la donna gentile risultava essere un amore "avversario" a quello per Beatrice e soprattutto un amore reale, per una donna reale<sup>59</sup>. L'interpretazione che Dante ne dà nel *Convivio* non è la stessa però, la donna diventa una figura allegorica, come quella boeziana, incaricata di sollevarlo dal dolore della perdita. Questa variazione ha creato alcuni problemi. Secondo Barbi 1933 Dante avrebbe la tendenza a intendere in modo allegorico tutte le rime dedicate all'amore per altre donne succedute alla *Vita Nova* perché «desideroso di rivendicare il suo buon nome»<sup>60</sup>. Per il filologo è evidente che la donna della *Vita Nova* sia diversa dalla donna del *Convivio*. Questo perché l'atteggiamento del poeta nelle due opere cambia radicalmente: nella prima Dante la copre di disprezzo, mentre nella seconda la colma di lodi. Per Nardi 1942, invece, se la donna gentile è da considerarsi davvero come un'allegoria della filosofia anche nella *Vita Nova* – per altro unica allegoria in tutta l'opera – allora essa potrebbe diventare una sorta di preparazione per il lettore al nuovo genere di poesia alla quale Dante si sarebbe da lì in poi dedicato<sup>61</sup>. Nel *De consolatione* erano presenti anche altri temi cari al poeta fiorentino come l'origine della vera nobiltà dell'anima<sup>62</sup> e la caduca bellezza del corpo<sup>63</sup>. Gilson 1972 sostiene che il libro di Boezio fu solo il punto di partenza degli interessi filosofici del poeta<sup>64</sup>.

---

<sup>57</sup> *Convivio* II ii 1-2.

<sup>58</sup> Torna anche il topos tipico dantesco e stilnovista dell'amore che passa dagli occhi cfr. Corti 1983, p. 72.

<sup>59</sup> Sulla donna gentile tra *Vita Nova* e *Convivio* cfr. Schloss 1928; Busnelli 1934; Nardi 1944; Caligaris 1953; Simonelli 1967.

<sup>60</sup> Barbi 1933, pp. 13-18.

<sup>61</sup> Cfr. Nardi 1942, p. 49.

<sup>62</sup> Cfr. Boezio, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 6 e metro 6.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cfr. Gilson 1972, p. 92.

Sempre in *Convivio* III xii Dante scrive: «e udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccate parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, ne la morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello»<sup>65</sup>. Si tratta del *De amicitia*. Nel dialogo con Cicerone, Lelio insegnava che l'anima non muore con il corpo poiché la morte non è in grado di distruggere tutto e riteneva che essa avesse un'origine divina e che per questo fosse destinata a ritornare al cielo<sup>66</sup>. Era una convinzione così profonda da far credere a Lelio che dopo la morte il suo legame con Scipione non si sarebbe dissolto e che l'anima dell'amico, una volta separata dal peso del corpo, sarebbe giunta al concilio degli dèi<sup>67</sup>. Posizioni che si sposano felicemente con quelle di Dante – e con quelle della dottrina cristiana in generale – se si pensa appunto che anche nelle prime due cantiche della *Divina Commedia* i rapporti delle anime dannate e di quelle purgatoriali con chi gli fu nemico in vita o amico sono mantenuti e anche talvolta raccontati con ardore. Citandone solo uno: l'incontro in *Inferno* X con Cavalcante Cavalcanti che si dispera non vedendo accanto al pellegrino il figlio Guido<sup>68</sup>.

Più avanti nel *Convivio* Dante fa una precisazione sulla natura di tutti i desideri umani dicendo che sono riconducibili ad un'unica radice: Dio<sup>69</sup>. Da queste considerazioni derivano anche quelle fatte nella *Commedia* in *Purgatorio* XVI, vv. 85-93. Anche Aristotele, senza dimostrarlo, aveva parlato della tendenza dell'anima a volgersi verso il bene e di questo moto naturale parlava anche Proclo nel *De causis*<sup>70</sup> - diverse fonti dimostrano che probabilmente nel medioevo questa opera era erroneamente attribuita a San Tommaso. Un altro autore di certo noto a Dante e che con Boezio più degli altri contribuì a diffondere il pensiero neoplatonico e ad avvicinare quello cristiano a quello di Plotino fu lo pseudo Dionigi. Dal *De divinis nominibus* in particolare Dante aveva appreso che l'amore di cui aveva parlato nella *Vita Nova* non era che una specie, una particolare «rivelazione di quell'amore che davvero è palpito dell'universo intero»<sup>71</sup>. In realtà, secondo la lezione del *De divinis nominibus*, l'amore è

---

<sup>65</sup> *Convivio* III xii 1-2.

<sup>66</sup> Cfr. Nardi 1942, p. 44.

<sup>67</sup> Cfr. Cicerone, *Laelius de amicitia* IV, 13-14.

<sup>68</sup> Cfr. *Inferno* X, vv. 61-72.

<sup>69</sup> Cfr. *Convivio* IV xii 14-19.

<sup>70</sup> Dante fa riferimento alla sua opera in *Convivio* III ii 4: «si come nel libro Di cagioni è scritto». Sulla citazione del *Liber de causis* cfr. Nardi 1930, pp. 117-119.

<sup>71</sup> Nardi 1942, p. 54.

in tutte le cose per cui ogni essere ne sviluppa uno «suo speciale» e l'uomo, che è l'unico essere vivente fatto a immagine e somiglia di Dio, è in grado di provarli tutti anche se sopra ogni cosa ha «amore a la veritade e a la vertude»<sup>72</sup>.

Sempre nel *Convivio*, Dante scrive che dopo più di tre anni dalla morte di Beatrice cominciò a frequentare disputazioni filosofiche:

E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti; sì che in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero<sup>73</sup>.

Gentili 2023 ricostruisce i luoghi precisi di queste disputazioni e i manoscritti con cui Dante può essere entrato direttamente in contatto<sup>74</sup>. Le scuole che il poeta menziona dovrebbero essere gli *Studia* conventuali di Firenze<sup>75</sup>, in particolare quello francescano di Santa Croce, quello domenicano di Santa Maria Novella e quello agostiniano di Santo Spirito<sup>76</sup> – si ricordi che l'università fu fondata soltanto nel 1321 a Firenze. Gli studiosi, tra le tre istituzioni, tendono a concentrarsi principalmente su quella di Santa Croce, credendo possa essere stata la più frequentata da Dante, considerando anche che, intorno al 1297, il nipote Bernardo Riccomanni diventò frate e rimase nel monastero francescano almeno fino al 1341. I cataloghi antichi della biblioteca di Santa Croce noti sono uno manoscritto del XV secolo e uno settecentesco stampato. Davis 1965 ha individuato all'interno di questi un nucleo dantesco di circa 46 manoscritti<sup>77</sup>. Gentili, oltre alle opere già citate, indica anche una raccolta di questioni quodlibetali anonime<sup>78</sup> come testo ispiratore dello schema del *Convivio* dantesco:

---

<sup>72</sup> *Convivio* III iii 11.

<sup>73</sup> *Ivi*, II xii 7.

<sup>74</sup> Cfr. Gentili 2023.

<sup>75</sup> Paolo Falzone nel suo studio *Il Convivio di Dante* del 2016 esprime delle perplessità circa la possibilità di Dante di accedere liberamente agli *Studia* conventuali poiché, come molte fonti rendono noto, le lezioni di filosofia erano aperte solo ai monaci e i laici erano ammessi solo in casi del tutto eccezionali. Tuttavia, Gentili riporta le tracce nei registri di un esterno a cui era stato accordato il permesso straordinario di partecipare più volte. Cfr. Falzone 2016, p. 227 e Gentili 2023, p. 38.

<sup>76</sup> Cfr. Gentili 2023, pp. 39-40.

<sup>77</sup> Cfr. Davis 1965, pp. 415-435.

<sup>78</sup> Erano dispute aperte al pubblico che consistevano nel dare prova della propria abilità logico-argomentativa discutendo su un oggetto qualunque indicato da un membro dell'uditorio e che di solito si

la serie delle questioni procede, come nel *Convivio*, dall'universo (la struttura dei cieli, le intelligenze motrici, ecc.) all'uomo, il cui studio culmina con questioni relative alla nobiltà dell'anima. Si inizia con l'eternità del mondo (f. 8rb), si continua con la struttura dell'universo basata su un Dio che muove in quanto *desideratum* attraverso le intelligenze motrici (f. 13va), per comparare poi la nobiltà dell'uomo a quella dell'angelo (f. 17rb, dove si usano gli argomenti di *Conv.* IV XIX 6). Si tratta inoltre della natura di Cristo, della sua complessione fisica, e infine della generazione dell'anima umana<sup>79</sup>.

Un'altra opera presente a Santa Corce e su cui l'attenzione di Dante doveva essere caduta era una prosa di ispirazione boeziana che Gentili chiama l'«Anonimo Laurenziano»<sup>80</sup>. L'autore del testo instaurando un dialogo con la propria anima narrava che, dopo la perdita del suo prestigio sociale, aveva trovato consolazione nella filosofia. La struttura e i personaggi sono forniti all'Anonimo dai *Soliloquia* agostiniani (nella versione di San Vittore) mentre i contenuti sono del *De consolatione*. Lo schema è quindi quello autobiografico filosofico e biblico: la perdita del prestigio sociale o dei beni a cui segue una crisi interiore. Dante lo riprende, ma rifiuta l'impostazione moralista agostiniana. Se, infatti, nelle opere citate si tende a rinunciare ai beni mondani, nel *Convivio* la donna amata non è svalutata o rifiutata, ma solo perduta perché morta.

Un dato interessante sul rapporto che Dante ebbe con la filosofia è offerto ancora da Gilson 1972. Dal *Convivio* sembra emergere chiaramente, secondo lo studioso francese, che l'amore per la donna gentile non fu mai un amore simile a quello per Beatrice. L'amore per la filosofia è diverso, non è investito del potere salvifico che è caratteristica principale dell'amore per la donna angelo, però ha la capacità di far dimenticare a Dante «tutto il resto»<sup>81</sup>. Egli sembra sottintenderlo in *Convivio* II xv, un passo che Gilson 1972 cita per intero per dimostrare come per il poeta sia stato importante raggiungere la consapevolezza che anche comprendere e possedere la verità razionale può diventare fonte di gioia. All'altezza della stesura della *Commedia*, Dante

---

tenevano in occasione di festività e a cui partecipava un pubblico misto di ecclesiastici e cittadini. Cfr. Falzone 2016, p. 227.

<sup>79</sup> Cfr. Gentili 2023, pp. 42-43.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>81</sup> Gilson 1972, p. 94.

sembra conformarsi all'idea tomista per cui l'amore per la filosofia non si contrappone alla fede. La filosofia diventa così un altro mezzo per avvicinarsi alla vera Sapienza<sup>82</sup>. Nella *Commedia* essa si trova a convivere con la teologia e di fatto il poema sacro si apre a digressioni filosofiche come quella di *Purgatorio* XXV. I pensatori, da quelli antichi a quelli contemporanei, occupano diversi luoghi nel corso delle tre cantiche: gli antichi abitano la città di Luce del Limbo e gli spiriti sapienti dei filosofi cristiani il IV cielo del *Paradiso*. Tuttavia, rimane chiaro anche in questa sede che la filosofia in sé stessa non è in grado di garantire la vita eterna, essa deve necessariamente essere affiancata dalla Fede. Un esempio di come il sapere filosofico sia insufficiente per garantirsi la salvezza nell'aldilà è Virgilio, ma lo sono anche Socrate, Platone, Eraclito e gli altri filosofi di *Inferno* IV, condannati nonostante tutto all'«eterno esilio»<sup>83</sup>. Dante considera la teologia come conoscenza somma e isolata. La metafisica finisce così, per il poeta, al secondo posto nella scala gerarchica delle scienze e questo solleva alcuni problemi in quanto i due massimi filosofi alla base del suo sapere, Aristotele e San Tommaso, la pensino diversamente. Il primo, senza mistero, mantiene sempre la metafisica al vertice della gerarchia delle scienze; il secondo «insisteva su questo con maggior forza di Aristotele, perché doveva salvaguardare i diritti di un'altra teologia speculativa ancor più elevata, quella della Rivelazione»<sup>84</sup>. Tuttavia, secondo Dante la saggezza divina supera la conoscenza filosofica e, anzi, quest'ultima sembra essere intesa dal poeta proprio come una «sorta di teologia mancata»<sup>85</sup>. In certi casi, però, le soluzioni metafisiche sono preferite, come per esempio per quanto riguarda la questione dell'immortalità dell'anima. Il poeta in questo caso si appoggia a testi come il *De anima* di Aristotele, il *De senectute* di Cicerone, a quelli di tutti i poeti pagani, degli stoici, alle leggi religiose dei Giudei, dei Saraceni, dei Tartari e così via. Per Dante se tutti si fossero sbagliati vorrebbe dire che l'uomo, l'essere fatto a immagine e somiglianza di Dio, condividerebbe il destino degli altri esseri viventi al momento della morte. Invece, per il poeta, l'anima dell'uomo è destinata alla vita eterna e, anche se egli non ne ha una perfetta conoscenza razionale, la fede lo rende perfettamente certo di questo<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. Montano 2016, p. 96.

<sup>83</sup> *Purgatorio* XXI, v. 18.

<sup>84</sup> Gilson 1972, p. 116.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>86</sup> Dante ne parla in *Convivio* II viii. Per un approfondimento ulteriore cfr. Gilson 1972, pp. 118-123.

Sebbene diversi commentatori nel tempo abbiamo cercato di definire il pensiero di Dante come un pensiero razionalista, filologi come Michele Barbi rifiutano tale definizione. Per lui, infatti, il termine è troppo vago e anche improprio<sup>87</sup>. Gilson 1975 indica, piuttosto, che Dante è molto preciso nella distinzione degli ordini e per ognuno di essi predilige quella che lui ritiene l'autorità massima in materia. Per esempio, quando si trova a ragionare di filosofia lo fa in funzione della dottrina aristotelica, attingendo anche dal tomismo, laddove esso non contraddice il pensiero dello Stagirita. In astronomia Dante segue Tolomeo e se per quanto riguarda la filosofia, non si permette mai di contestare volontariamente Aristotele, in astronomia, dove egli non rappresenta la massima autorità, lo fa in nome del pensiero tolemaico. Per il problema delle Intelligenze separate, invece, si appoggia ai teologi, ritenendo che i filosofi siano preparati in materia in modo imperfetto. I cristiani, del resto, come riportato nel *Convivio*, sono più competenti su questo perché sono «di ciò ammaestrati da colui che venne da quello, da colui che le fece, da colui che le conserva, cioè da lo Imperadore de l'Universo, che è Cristo»<sup>88</sup>. Questa necessità di distinguere le conoscenze e le loro autorità si trova anche nella *Commedia* con la scelta delle tre diverse guide per i tre diversi luoghi del viaggio. Non solo, ma questo “ordine” viene seguito anche dai personaggi stessi: i filosofi nel Limbo si raggruppano attorno ad Aristotele, i poeti intorno a Virgilio, l'autorità massima per la teologia speculativa è San Tommaso, mentre per quella affettiva San Bonaventura. Coloro che non rispettano questa gerarchia sono rilegati all'*Inferno*. Per Dante è un peccato molto grave, per esempio, rifiutarsi di seguire l'insegnamento aristotelico in filosofia perché la filosofia è creazione di Dio e secondo questa logica è stato Dio stesso a volere che fosse quella di Aristotele la più somma e pura. In sostanza, quello che viene definito razionalismo dantesco e che Barbi nega è nel *Convivio* una dottrina dell'autonomia della filosofia considerata, però, unicamente nel proprio ordine<sup>89</sup>.

Quello che emerge dal racconto dei trenta mesi di studio che Dante riporta nel *Convivio* è che l'esperienza dello studio filosofico fu una dolorosa battaglia combattuta contro sé stesso nel suo spirito, ma coincise anche con anni di profondo entusiasmo

---

<sup>87</sup> Barbi 1933, pp. 20-21.

<sup>88</sup> *Convivio* II v.

<sup>89</sup> Cfr. Gilson 1975.

intellettuale, di veglie, di «continue, nuove e altissime considerazioni»<sup>90</sup>. Nonostante il conflitto, la filosofia rappresenta per Dante il mezzo con cui raggiungere la beatitudine in terra. La lezione del *Convivio* è proprio questa: il fatto che la felicità temporale dell'uomo si raggiunge tramite la sapienza filosofica. L'insegnamento della *Divina Commedia* sarà quello che la salvezza eterna si raggiunge tramite la Chiesa e quello della *Monarchia* che la salvezza dell'umanità in terra si raggiunge tramite l'Impero. Secondo Gilson 1972:

Poiché questa triplice opera è concorde in tutte le sue parti, Dante non ha mai potuto sostenere una di queste tesi senza preparare, formulare o anche difendere le altre. Per questo motivo, come l'abbiamo visto rivendicare i diritti dell'Impero e mantenere la trascendenza della teologia nel *Convivio*, lo vedremo affermare l'autonomia della filosofia e quella della teologia nella *Monarchia*, in attesa dell'appello supremo al *Veltro* lanciato nella *Divina Commedia* e della beatificazione solenne del filosofo puro nella persona di Sigieri di Bramante.<sup>91</sup>

#### 1.4 Il dibattito sull'origine dell'anima: dalla patristica all'embriologia medievale.

Prima della circolazione delle idee aristoteliche, diversi rappresentanti della patristica avevano cercato di elaborare teorie che spiegassero la genesi dell'anima<sup>92</sup>. Il ragionamento partiva dal come e dal perché l'individuo porti con sé il retaggio di Adamo ed Eva al momento della nascita. La soluzione più convincente per molto tempo fu quella offerta da Tertulliano secondo cui l'anima del singolo non è creata direttamente da Dio, ma è frutto di una sorta di contagio generazionale per cui essa viene trasmessa dal padre al figlio. Seguendo questa dottrina, Dio avrebbe in realtà creato direttamente solo quella di Adamo e, dopo essere stato cacciato dall'Eden, egli e i suoi discendenti, attraverso l'atto generativo, avrebbero ricreato autonomamente il

---

<sup>90</sup> *Convivio* III xii.

<sup>91</sup> Gilson 1972, p. 149.

<sup>92</sup> Cfr. Raffi 2012, p. 10.

composto umano per intero<sup>93</sup>. Tra i primi a contestare la teoria del traducianesimo ci fu Agostino di Ippona che intorno al 387 scrisse il trattato sulla provenienza del male, il *De libero arbitrio*, in cui elencò le quattro principali posizioni dei filosofi occidentali in quegli anni – nel *De libero arbitrio* Agostino notava anche che le *Sacre Scritture* non offrono una risposta definitiva sull'argomento della generazione dell'anima. La prima corrente di pensiero individuata da Agostino affermava che le anime provengono dai corpi celesti e che hanno un'inclinazione irresistibile verso la materia perché il loro compito è proprio quello di darle vita. Questa concezione rimandava esplicitamente al *Timeo* di Platone e si ritrovava anche nel carme IX del terzo libro del *De consolatione* di Boezio<sup>94</sup>. La seconda corrente sosteneva invece che le anime trasmigrano da un corpo ad un altro in continuazione in cerca della salvezza. Nel primo caso le anime obbediscono a Dio, nel secondo sono mosse da una volontà propria. Accanto a queste due posizioni, che possono essere definite neoplatoniche e che rispondono ad una concezione che vede il moto del tempo in modo ciclico, se ne trovavano altre due che non sostenevano l'eternità dell'anima e che soprattutto facevano coincidere il momento della sua creazione con quello del concepimento. La prima, tuttavia, sosteneva la casualità della generazione, mentre la seconda la creazione dal nulla<sup>95</sup>. La disputa si protrasse fino al XII secolo. Quando la patristica entra in contatto con i testi di Aristotele, però, la natura del problema cambia. In particolare, il dubbio non è più se Dio abbia creato o meno l'anima dell'uomo, ma quando questa anima venga infusa nel nuovo embrione. Nardi 1960b sottolinea come risultò difficile per i teologi abbandonare le posizioni di Tertulliano perché gran parte del problema continuava ad orbitare attorno alla questione del peccato originale. Per cui fino all'ultimo si tentò di conciliare traducianesimo e creazionismo provando a far coincidere le tre anime platoniche con le tre aristoteliche<sup>96</sup>.

Al tempo di Dante il *De generatione animalium* aristotelico si configura come testo di riferimento per medici e filosofi impegnati nello studio dell'origine dell'anima. Nel *De generatione* le osservazioni fatte da Aristotele nei due testi precedenti *Historia animalium* e *De partibus animalium* vengono approfondite e ampliate. In particolare, è

<sup>93</sup> Cfr. Moreschini 2004, pp. 208-209; Capone 2006, pp. 489-504.

<sup>94</sup> Cfr. Raffi 2012, p. 8.

<sup>95</sup> Agostino parla di «novae fiant» in cui l'aggettivo «novus» ha l'estensione semantica di «creato dal nulla», significato che viene conservato poi anche da Dante. Cfr. *ivi*. p. 9.

<sup>96</sup> Cfr. Nardi 1960b, p. 11.



nel secondo libro che lo Stagirita sviluppa un modello della sua embriologia. Questo testo inizia a circolare autonomamente in occidente grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, ma è tramite la parafrasi di Alberto Magno, elaborata sulla falsa riga di Avicenna, che Dante apprende la lezione sull'embriologia aristotelica<sup>97</sup>. In generale, quella medievale ebbe origine dall'intreccio delle posizioni filosofiche di Aristotele e la medicina di Galeno che a sua volta aveva preso spunto dal trattato di Ippocrate dal titolo *De natura fetus*<sup>98</sup>. L'intreccio era stato sintetizzato da Avicenna nel *Canon Medicinae* e fu destinato a dominare la cultura universitaria europea fino al sedicesimo secolo. In particolare, il fatto che secondo le tesi aristoteliche esistesse un intelletto che non proviene dall'interno, ma dall'esterno, piaceva particolarmente ai medievali che in questo modo riuscivano a spiegare la differenza tra la natura degli uomini e quella delle bestie e altrettanto chiaramente distinguevano l'anima vegetativa e sensitiva dalla potenza che costituisce l'unico essere vivente fatto a immagine e somiglianza di Dio. Aristotele spiega che il seme del maschio è il residuo del sangue che va ad alimentare le membra. Si chiamano «digestioni» la serie di trasformazioni che il sangue subisce prima di diventare nutrimento<sup>99</sup>. Aristotele parla proprio di «pepsis» che in latino viene tradotto in «digestio» facendo riferimento appunto a questo lungo processo di «cottura» del sangue<sup>100</sup>. La prima digestione termina nell'intestino con la formazione del chilo, la seconda ha luogo nel fegato e in parte nel ventricolo medio del cuore (qui il chilo diventa sangue grezzo), la terza invece si compie nelle vene dove il sangue grezzo diventa «perfetto», filtra nelle membrane, si coagula e si fissa in esse. La quarta digestione è l'assimilazione che si compie per mezzo della virtù informativa che sta nel cuore e che fa sì che il sangue perfetto diventi carne nelle diverse membra del corpo. Tuttavia, non tutto il sangue perfetto viene consumato in questa sede, quello che avanza subisce una quinta digestione e si trasforma in seme capace di dar principio ad un nuovo organismo<sup>101</sup>. Quindi, quando questo residuo si deposita nell'alvo femminile incontra il sangue materno: il primo è causa attiva per la virtù che trae dal cuore paterno, il secondo è materia e alimento per l'embrione. Il sangue della madre svolge un ruolo

---

<sup>97</sup> Cfr. Boyde 1984, pp. 443-470.

<sup>98</sup> Cfr. Raffi 2012, p. 11.

<sup>99</sup> Cfr. Aristotele, *De generatione animalium*.

<sup>100</sup> Il termine «cottura» deriva dalla comparazione che lo Stagirita fa tra questo processo e la cottura del cibo perché in entrambi casi il calore funge da catalizzatore principale. Cfr. Lanza 1999, p. 786.

<sup>101</sup> Cfr. Nardi 1942, 187-209.

subalterno, non essendo principio attivo, ma solo fornitore della materia utile al seme per dare avvio allo sviluppo del nuovo organismo<sup>102</sup>. Aristotele, inoltre, chiarisce che il principio «informatore» che viene trasmesso dal seme è un elemento spirituale, «pneuma», e non una semplice componente materiale<sup>103</sup>. Questo «pneuma» è caldo, ma non è una sostanza simile al fuoco, quanto più assomiglia alla materia eterea di cui sono composti gli astri. Sviluppandosi l'embrione ha dapprima anima vegetativa simile a quella delle piante<sup>104</sup>, per mezzo della quale respira e si nutre, e poi anima sensitiva simile a quella degli animali che gli permette la crescita e il movimento. L'ultimo atto di questo processo di generazione è quello che riguarda l'anima che entra dall'esterno: quella intellettuale – che insieme alle altre non si sottrae al principio universale del divenire<sup>105</sup>. Secondo Aristotele questa partecipa alla realtà del divino ed è differente rispetto alle due precedenti poiché non ha bisogno del supporto di alcun organo materiale per svolgere le proprie funzioni dal momento che esse non sono relative alla realtà sensibile, ma alla conoscenza dell'universale che è del tutto immateriale. Si crea quindi un problema grave per i seguaci della filosofia platonica perché se Platone considerava l'anima come un'unità, per Aristotele essa sembra diventare tripartita. Si sottolinei però che, nonostante l'esistenza separata, queste tre anime secondo Aristotele compongono unitariamente l'individuo, per cui dal punto di vista operativo l'anima rimane un tutto unitario. È all'interno dell'individuo che questa unità manca perché le diverse anime hanno una diversa collocazione, una diversa funzione e una diversa importanza. Dante parlerà di una sorta di edificio in cui la potenza inferiore<sup>106</sup> fa da fondamenta a quelle superiori<sup>107</sup>. I due problemi principali che scaturiscono da una posizione del genere sono da una parte la definizione della diversa natura dell'anima intellettuale e dall'altra quella del complesso formato tra anima vegetativa e sensitiva. Questi due problemi verranno affrontati in modo diverso dai vari interpreti della dottrina aristotelica.

---

<sup>102</sup> Cfr. Raffi 2012, p. 13.

<sup>103</sup> Cfr. Aristotele, *De generatione animalium* II 3, 736 b 34 – 737 a 2.

<sup>104</sup> L'anima vegetativa, la prima anima che si origina nell'embrione, è un'anima propria di tutti gli esseri viventi, dal più semplice al più complesso.

<sup>105</sup> Secondo la dottrina aristotelica il principio universale del divenire impone che ci sia una potenza latente in tutte le cose che nel divenire si tramuta in atto. Cfr. Raffi 2012, pp. 14-15.

<sup>106</sup> Si parla di potenza inferiore perché nella teoria aristotelica l'intelletto è gerarchicamente superiore alle altre due anime.

<sup>107</sup> Cfr. *Convivio* III ii 11-13.

Come indicato da Nardi 1960b quando i testi di Aristotele iniziarono a circolare in occidente e si assimilarono alle dottrine tradizionali si sollevarono un gran numero di questioni che impegnarono in dispute “accanite” i filosofi e i teologi almeno fino al XVI secolo. In particolare, «i concetti di potenza e atto, di materia e forma, di sostanza e accidente, benché non compresi subito nel loro preciso significato aristotelico, cominciarono [...] a produrre una viva fermentazione spirituale nella massa delle idee tradizionali»<sup>108</sup>. Gli ostacoli principali alla comprensione risultavano essere due: la dottrina agostiniana che concepiva la materia come atto imperfetto e incipiente in cui Dio al momento della creazione deposita «i germi attivi di tutte le cose»<sup>109</sup> e l’interpretazione neoplatonica della dottrina aristotelica che i pensatori arabi avevano portato in occidente. Queste due influenze, secondo Nardi, vanno tenute a mente per comprendere a pieno le teorie che circolavano nella prima metà del XIII secolo, soprattutto circa l’origine dell’anima, perché solo con Tommaso d’Acquino si iniziò a revisionare l’aristotelismo riportandolo più vicino ad Aristotele e ponendolo a giusta distanza dalle idee neoplatoniche con cui era stato “mischiato”. Il punto su cui gli scolastici si trovavano maggiormente in disaccordo era determinare in quale momento della creazione dell’embrione Dio interviene direttamente. La questione era delicata e non doveva in alcun modo mettere in discussione l’unità sostanziale dell’uomo. La necessità era quella di riuscire a trovare un equilibrio tra il processo genetico naturale e la dottrina della creazione dell’anima razionale. Le posizioni più accreditate che circolavano al tempo di Dante erano nove. Per alcuni teologi, come Gregorio Nisseno, l’intervento di Dio si manifestava al momento stesso del concepimento, per cui le tre differenti anime di cui parla Aristotele non sono che la manifestazione graduale di quella stessa infusa da Dio. Una dottrina del genere non teneva evidentemente in considerazione la generazione naturale e trasformava la nascita dell’uomo in un vero e proprio miracolo continuo<sup>110</sup>. Una seconda posizione sembrava conformarsi di più alla visione aristotelica sostenendo che inizialmente l’embrione possiede un’anima vegetativa, poi dall’influsso delle sfere celesti ne guadagna una sensitiva e infine riceve da Dio quella razionale. Il problema che questa posizione sollevava era il fatto che l’unità sostanziale dell’essere umano era messa esplicitamente in discussione. A queste

---

<sup>108</sup> Nardi 1960b, p. 12.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 14.

due posizioni si aggiungeva poi quella di Averroè secondo cui l'anima vegetativa-sensitiva è tratta direttamente dalla materia quando gli elementi che agiscono al momento della generazione cooperano, mentre l'anima razionale è qualcosa che viene da fuori ed è eterna. In particolare, secondo Averroè, l'intelletto rimane qualcosa di separato dall'individuo<sup>111</sup>. In una posizione del genere non solo viene meno il concetto di unità sostanziale, ma si ritrovano chiaramente anche echi del dualismo platonico. Altri, poi, partendo dal presupposto che la teoria delle tre anime aristoteliche rischiava di compromettere troppo quella dell'unità, pensarono ad un'anima divisa gerarchicamente in tre principi vitali, ma sostanzialmente unita. Per i sostenitori di questa posizione Dio crea solo l'intelletto che completa l'uomo che per natura ha solo la facoltà vegetativo-sensitiva. Una quinta idea insisteva ancora sulla questione dell'unità e teorizzava che nell'uomo esiste una sorta di doppione dell'anima vegetativo-sensitiva, perché quando la razionale infusa da Dio invade l'organismo, che è già dotato di un'anima vegetativo-sensitiva propria, ne porta con sé un'altra. Quelle però venute per generazione naturale cessano di esistere nel momento in cui la virtù più forte e profonda subentra. Questa teoria andava contro il principio per cui né la natura né il divino creano mai qualcosa di superfluo e tutto sommato non sembrava risolvere la questione dell'unità meglio di altre. Secondo un'altra linea di pensiero, che vedrà tra i suoi sostenitori più illustri proprio Tommaso d'Aquino, si innescano nell'organismo una serie di dissolvenze nel periodo dello sviluppo. La prima anima presente nell'embrione è quella vegetativa, proprio come sosteneva Aristotele, ma questa si dissolve, non sussiste, quando quella sensitiva compare, così come quella sensitiva si dissolve al subentrare di quella intellettiva. Inoltre, il seme porta con sé una virtù attiva, che Tommaso paragona all'impulso che il falegname dà ai suoi strumenti di lavoro per ricavare dal legno un mobile<sup>112</sup>, e questa coincide proprio con la virtù formativa di cui i filosofi e i medici medievali parlavano. Al momento del concepimento la virtù attiva agisce sulla materia fornita dal corpo materno in cui si deposita il seme. Essa però non crea direttamente l'anima vegetativa, questa è già presente «*scundum actum primum*»<sup>113</sup>, ma la lavora soltanto fino a farla diventare anima sensitiva. A questo punto, la virtù formativa si dissolve semplicemente «insieme allo spirito seminale in cui

---

<sup>111</sup> Cfr. Averroè, *De anima* III, comm. 5.

<sup>112</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 118, a. 1, ad. 3.

<sup>113</sup> Nardi 1960b, p. 18.

risiede»<sup>114</sup>. San Tommaso, quindi, superava il problema della tripartizione dell'anima umana. Tuttavia, il subentrare del concetto di forma riportava il tomismo vicino a posizioni platoniche e sollevava altre complicazioni. Per questo la ricerca non si fermò, ma i pensatori medievali continuarono ad elaborare teorie per risolvere la difficile questione della generazione. La settima opinione è riportata da Alberto Magno nel *De animalibus* ed era sostenuta da alcuni medici secondo cui prima dell'infusione dell'anima razionale era quella materna ad avere un'influenza sull'embrione<sup>115</sup>. Anche Alessandro di Hales, che era un teologo, la pensava in questo modo, segno che tale opinione era diffusa anche nelle scuole teologiche. Era una soluzione promossa da pochi e andava contro il principio aristotelico che vuole che ogni moto naturale derivi dalla forma. Secondo Alberto Magno, invece, le funzioni vitali del feto si spiegano attraverso la virtù formativa o informativa. Egli sosteneva che nel seme è presente una virtù triplice: animale, complessionata e celeste. La prima corrisponde alla virtù formativa che non è altro che un atto, un effetto, una somiglianza dell'anima del padre. Essa presiede allo sviluppo dell'embrione fino a che Dio non interviene infondendo l'anima razionale. Tuttavia, va specificato che la virtù formativa non corrisponde ad una vera e propria anima, ma è una sorta di «preparazione all'anima che è atto, entelechia e perfezione del corpo»<sup>116</sup>. Anche Alberto parla di dissolvenza delle prime virtù, ma solo una volta che l'anima razionale irrompe nel feto. Inoltre, aggiunge che non è cosa concepibile per chi si intende di filosofia sostenere la dottrina dei tre principi vitali successivi poiché se il seme avesse come suo atto sostanziale primario l'anima vegetativa e come secondo l'anima sensitiva, il feto dapprima avrebbe forma di pianta e poi di animale<sup>117</sup>.

Nardi 1960b poi espone l'ultima teoria in circolazione, sostenendo che è proprio questa che Dante segue maggiormente. I sostenitori della nona e ultima opinione, in particolare, credono che prima di tutto vi sia nel seme umano una virtù formativa che è inizialmente anima vegetativa in potenza e che poi, quando si deposita nel grembo materno, diventa anima vegetativa in atto. L'anima vegetativa a sua volta è anima sensitiva in potenza e diventa atto una volta che gli organi del feto siano sviluppati

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> Cfr. Aristotele, *De animalibus* XVI, tr. 1, c. 2.

<sup>116</sup> Nardi 1960b, p. 21.

<sup>117</sup> Cfr. Aristotele, *De animalibus* XVI, tr. 1, c. 11.

sufficientemente. Allo stesso modo, l'anima sensitiva è anima razionale in potenza. Tuttavia, essa non può trasformarsi in atto se non con intervento diretto di Dio, che raggia la luce dell'intelletto dall'esterno. Per questo motivo l'anima umana è in parte creata *ab intrinseco* e in parte *ab extrinseco*. San Tommaso giudica alcuni passaggi di questo processo come impossibilità di natura. In prima istanza secondo l'Aquinate la virtù formativa del seme non può svilupparsi per un moto successivo e graduale perché, seguendo Aristotele, egli sostiene che la forma è come un numero e che ogni addizione o sottrazione ne muta inevitabilmente la specie; questo implicherebbe che la trasformazione da potenza ad atto non sia in istanti, ma frutto di un processo lento e progressivo. Inoltre, secondo questa concezione la generazione è vista come un moto continuo dall'imperfetto al perfetto e per Tommaso «il moto non può darsi in genere *substantiae*, ma soltanto in genere *qualitatis*»<sup>118</sup>.

L'argomento della genesi dell'anima era un argomento molto dibattuto e particolarmente delicato nel Medioevo e anche Dante, fra gli altri, aveva offerto la sua versione. Se ne ritrovano le tracce in *Convivio* IV e *Purgatorio* XXV. Come già ribadito, il confronto tra i due luoghi ha sollevato a sua volta una pluralità di posizioni, tra chi sostiene che le due lezioni sono concordanti e chi no. I commentatori sembrano essere almeno in accordo per quanto riguarda il trattato IV del *Convivio*, che unitariamente si ritiene essere più vicino alle posizioni di Alberto Magno.

### 1.5 Il primo approccio di Dante all'embriologia aristotelica: il capitolo IV del *Convivio* e l'interpretazione di Alberto Magno.

Nel IV trattato del *Convivio* Dante si premura di definire che cos'è la vera «nobiltà» dell'anima. Egli sostiene che il «volgo» l'ha da tempo ridotta alla «sola possessione di antica ricchezza»<sup>119</sup> e critica Federico II di Svevia, esempio di questa

---

<sup>118</sup> Nardi 1960b, p. 24.

<sup>119</sup> *Convivio* IV iii.

tendenza<sup>120</sup>. Secondo il poeta non sono le ricchezze a generare la nobiltà e chi sostiene che un non-nobile non possa dare vita a un nobile si sbaglia. Quindi spiega che essa è un seme di felicità depositato da Dio nell'organismo al momento della sua generazione e da questo giunge ad una breve esposizione circa lo sviluppo dell'anima nell'embrione<sup>121</sup>. Come sostiene anche Fioravanti 2013, il trattato IV viene strutturato da Dante con la forma della *quaestio*, una *quaestio* che risulta essere anche particolarmente complessa, sulla falsa riga probabilmente di quelle dell'ambiente universitario bolognese<sup>122</sup>. Fioravanti sottolinea anche che la volontà del poeta, nella risoluzione del problema, sembra essere proprio quella di porsi come «qualcuno dotato di *auctoritas*» poiché «la formula, usata dal *Convivio* per la *quaestio incidentalis*, ricalca perfettamente quella che troviamo nella *determinatio* universitaria, cioè nella soluzione che solo i *magistri* avevano il potere e insieme il dovere di fornire ogni tipo di interrogativo sollevato da studenti, baccellieri e colleghi»<sup>123</sup>. Dante sostiene di star prestando attenzione ad una questione che era stata «dalli autori poco cercata»<sup>124</sup>. In realtà questa affermazione risulta essere imprecisa perché ne avevano parlato prima di lui i provenzali e i funzionari di Federico II, Andrea Cappellano nel *De amore*, Brunetto Latini nel *Tresor*, Guglielmo Peraldo nella *Summa virtutum et vitiorum*. Probabilmente però, nessuno di questi autori rappresentava per il poeta «un *auctor*, nel senso forte che a questa parola dà proprio il quarto trattato del *Convivio*»<sup>125</sup>. Del resto, la questione della nobiltà non era una questione particolarmente frequentata neanche in ambito accademico. Non era del tutto assente dalle *quaestiones* universitarie, dove trovava come solida base proprio gli scritti di Aristotele – soprattutto la *Politica* e la *Retorica* -, tuttavia non era un argomento che rivestiva un'importanza centrale, ma anzi veniva sempre trattato in modo periferico. Col quarto trattato, quindi, Dante sembra voler colmare anche una lacuna che l'ambiente accademico aveva lasciato aperta.

---

<sup>120</sup> Sulla figura di Federico II di Svevia si faccia riferimento alla bibliografia indicata da R. Manselli, alla voce *Federico II di Svevia*, in *ED*, ma anche alla *lecturae* commentata del *Convivio* Busnelli-Vandelli.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi* IV xxi. Per la particolarità dell'impostazione e il presunto abbandono della dimensione allegorica, alcuni commentatori hanno avanzato l'ipotesi che il IV trattato sia da considerarsi cronologicamente differente dai primi tre. La questione viene approfondita in Corti 1983, pp. 123-146 (cfr. anche bibliografia).

<sup>122</sup> Cfr. Fioravanti 2013, p. 99.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>124</sup> *Convivio* IV iii 3.

<sup>125</sup> Fioravanti 2013, p. 100.

Veramente per diversi filosofi de la differenza de le nostre anime fue diversamente ragionato: ché Avicenna e Algazel volsero che esse da loro e per loro principio fossero nobili e vili; e Plato e altri volsero che esse procedessero da le stelle, e fossero nobili e più e meno secondo la nobilitade de la stella. | Pittagora volse che tutte fossero d'una nobilitade, non solamente le umane, ma con le umane quelle de li animali bruti e de le piante, e le forme de le minere; e disse che tutta la differenza è de le corpora e de le forme.<sup>126</sup>

All'inizio del capitolo Dante elenca i nomi dei pensatori antichi che hanno dedicato parte del loro lavoro a riflettere sulla differenza delle anime. Secondo Avicenna e Algazel, scrive, le anime non ricevono il seme della nobiltà da Dio, ma sono autonomamente nobili o vili. Secondo Platone, invece, il grado di nobiltà delle anime dipende dalle stelle e per Pitagora le anime di tutti gli esseri viventi lo sono, senza distinzione. Dopo il breve elenco, Dante afferma però che tutte queste posizioni appaiono distanti dalla verità alla luce di quelle di Aristotele e dei Peripatetici. In un altro passo del *Convivio* Dante aveva già citato questi filosofi parlando della teoria «*duplex perfectio*»<sup>127</sup>. In *Convivio* IV xxi, invece, viene introdotta in questo modo una divagazione sulla genesi dell'anima, poiché se è vero che la nobiltà di cui Dante parla non ha a che fare con titoli nobiliari, occorre che il poeta spieghi a che punto del processo di generazione questo seme di felicità viene depositato da Dio nello spirito dell'uomo. Dante segue quindi la tesi aristotelica delle tre «virtù» del seme maschile.

E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè ne la matrice, esso porta seco la virtù de l'anima generativa e la virtù del cielo e la virtù de li elementi legati, cioè la complessione; e matura e dispone la materia a la virtù formativa, la quale diede l'anima del generante; e la virtù

---

<sup>126</sup> *Convivio* IV xxi 2-3.

<sup>127</sup> Secondo questa teoria esistono due perfezioni: la prima è nella semplice esistenza di un animale razionale che è perfetto poiché rappresenta il risultato di un processo di generazione; la seconda è nell'esercizio della razionalità, quindi quando il pieno dispiegamento delle potenze insiste nell'animale si compie. Nel caso dell'uomo l'«ultima perfezione»<sup>127</sup> consiste nell'uso teorico e pratico della ragione. Le scienze, dunque, infondono la perfezione seconda poiché permettono alla mente umana di mettere in atto le potenzialità dell'uomo. Cfr. *ivi*, II xiii 5-6. Per una definizione più dettagliata del termine cfr. A. Maierù, voce *duplex perfectio*, in *ED* 1970.



formativa prepara li organi a la virtù celestiale, che produce de la potenza del seme l'anima in vita. | La quale, incontanente prodotta, riceve da la virtù del motore del cielo lo intelletto possibile; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza è<sup>128</sup>.

La prima parte del processo avviene quando il seme cade nel «recettaculo» femminile, composto dal *sanguis menstruus* della madre. Per Aristotele questo non ha una virtù attiva specifica, al contrario del seme maschile, ma funge semplicemente da fornitore della materia. Nel seme le virtù naturali sono tre e ognuna ha una sua funzione e una provenienza specifica. La prima virtù è quella formativa o informativa, deriva direttamente dal padre ed è causa univoca della riproduzione. La seconda virtù è la celestiale, contributo diretto degli astri alla generazione del nuovo individuo, e costituisce la causa equivoca. La terza virtù è la virtù propria della «complezione»<sup>129</sup> e dipende dalla costituzione materiale degli elementi fisici. Nel ricettacolo la virtù formativa che viene dal seme maschile prepara la materia femminile a ricevere l'influsso della virtù celeste che a sua volta poi dà inizio al processo di formazione dell'anima sensitiva<sup>130</sup>. Il risultato è quindi la creazione della vita pura e semplice, cioè di un organismo che respira e sente. Da questo momento in poi l'informazione definitiva avviene per mezzo di Dio e quindi «da fuori». Di particolare importanza per un problema che si presenterà più avanti è il fatto che Dante sottolinea che «lo intelletto possibile» potenzialmente in sé ha tutte le forme universali come Dio. Questo significa che in potenza l'uomo ha lo stesso intelletto divino. La lezione aristotelica è seguita fedelmente da Dante, così come il metodo. Viene messo in evidenza che esiste una complementarità tra la casualità naturale e quella divina, tra la casualità per generazione e quella per creazione. Nel *Convivio*, così, vengono indicati dal poeta i tre fattori principali che cooperano alla formazione dell'anima umana: la «virtù formativa del

---

<sup>128</sup> *Convivio* IV xxi 4-5.

<sup>129</sup> Il termine «complezione» proviene da Galeno e ha due significati: può indicare il temperamento morale dell'individuo o la sua costituzione fisica. Per Dante in particolare è la «virtù de li elementi legati» (*Convivio* IV xxi 4), cioè il risultato della mescolanza dei quattro elementi naturali. Il vocabolo ritorna in *Paradiso* VII. Cfr. E. Pasquini, voce *complezione*, in *ED* 1970.

<sup>130</sup> Cfr. Raffi 2012, p. 23.

seme»<sup>131</sup>, la «vertù celestiale» e «il motore del cielo». Dante, in questo luogo, non sembra attribuire troppa importanza al primo fattore, la virtù informativa, che ha il solo compito di preparare gli organi del nuovo individuo. Il ruolo più importante è quello del motore del cielo – secondo Pagani 2021 non si capisce bene se sia Dio o un angelo<sup>132</sup>.

E però che la complessione del seme puote essere migliore e men buona, e la disposizione del seminante puote essere migliore e men buona, e la disposizione del Cielo a questo effetto puote essere buona, migliore e ottima (la quale si varia per le constellazioni, che continuamente si transmutano); incontra che de l'umano seme e di queste vertudi più pura [e men pura] anima si produce; e, secondo la sua puritade, discende in essa la vertude intellettuale possibile che detta è, e come detto è. | E s'elli avviene che, per la puritade de l'anima ricevente, la intellettuale vertude sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea, la divina bontade in lei multiplica, sì come in cosa sufficiente a ricevere quella, e quindi si multiplica ne l'anima questa intelligenza, secondo che ricevere puote. E questo è quel seme di felicità del quale al presente si parla<sup>133</sup>.

Dante aggiunge poi questo corollario per cui la «complessione» del seme può essere migliore o peggiore a seconda della disposizione del «seminante» e quella del «Cielo». Questo perché da una parte il seme paterno quando cade nel ricettacolo veicola la virtù che il padre, che è il generante, trasmette al figlio, cioè il generato, e dall'altra invece gli astri hanno una disposizione variabile, «continuamente si trasmutano», che può essere «buona, migliore e ottima». C'è un chiaro salto di qualità per Dante dalle cause univoche a quelle equivoche poiché le seconde sono immuni alle imperfezioni terrestri e le prime no. Ne deriva che l'anima sensitiva che si crea nell'organismo può essere pura o meno pura e che solo «secondo la sua puritade» discende in essa la virtù dell'intelletto possibile che Dio solo dona nel terzo e definitivo atto della generazione. Il «seme della nobiltà» viene infuso nell'anima nello stesso momento in cui Dio infonde l'intelletto

---

<sup>131</sup> Come indicato da Pagani, questo termine dovrebbe essere giunto a Dante da Alberto Magno, anche se poi si trova anche in Tommaso. Cfr. Pagani 2021, pp. 185-186.

<sup>132</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>133</sup> *Convivio* IV xii 7-8.

possibile, ma solo se l'anima del nuovo organismo risulta «astratta e assoluta da ogni ombra corporea». In questo modo Dante dimostra che la nobiltà non ha a che fare con le ricchezze o con i titoli nobiliari, ma è un «seme di felicitade» che Dio dona all'uomo se ritiene che la sua anima sia abbastanza pura per riceverlo.

La distanza tra la posizione sostenuta da Dante e quella elaborata da San Tommaso per quanto riguarda la generazione dell'anima umana è evidente, almeno in questa sede. Per San Tommaso, infatti, non era possibile che le tre anime coesistessero e soprattutto sosteneva che alla fine del processo l'unica anima a rimanere nel nuovo individuo fosse quella infusa da Dio. Dante non è chiaramente di questo avviso, non parla di dissolvenze, ma di consecuzione e quindi di compresenza. Una posizione del genere è più vicina ad Alberto Magno, maestro di San Tommaso. Innanzitutto, secondo San Alberto il divenire degli esseri materiali si spiega grazie alla loro composizione ilemorfica<sup>134</sup>. Questa composizione, infatti, permette il passaggio dalla potenzialità della materia al suo diventare atto proprio attraverso la forma<sup>135</sup>. È importante sottolineare che per il filosofo «se nella materia non vi fosse alcunché della forma, la materia non tenderebbe alla forma»<sup>136</sup>. La materia, quindi, diventa “appetito” alla forma. Questa dottrina viene chiamata *inchoatio formae* e sostiene che le forme sono già contenute in potenza nella materia, «irraggiate su essa dalle virtù dei cieli; l'agente immediato non produrrà quindi la forma, ma la trarrà ad essere dalla potenzialità della materia in cui ogni forma è già per *essentiam confusam* o in *potentia formali et effectiva*»<sup>137</sup>. Questa dottrina in particolare, sorta di contaminazione tra aristotelismo e neoplatonismo, tipico del pensiero avicennistico contro cui si oppongono gli averroisti e soprattutto i tomisti, si collega a quella dell'origine dell'anima. Secondo Alberto Magno «si deve sapere che come in tutti gli altri esseri, anche nell'uomo vi è nella materia l'incoazione della vegetativa... e l'incoazione della sensitiva è nella vegetativa, e l'incoazione della razionale nella sensitiva»<sup>138</sup>. Se però per trarre da potenza ad atto l'anima vegetativa e quella sensitiva occorre il solo intervento delle forze naturali, per l'anima razionale è indispensabile quello divino. Proprio per questo l'anima «è sostanza che proviene parte

---

<sup>134</sup> Ilemorfismo è termine aristotelico e indica la teoria secondo cui ogni sostanza è composta di materia e forma.

<sup>135</sup> Cfr. Gregory 1975, p. 52.

<sup>136</sup> Alberto Magno, *Physica* I, tr. 2, c. 6.

<sup>137</sup> Gregory 1975, p. 53. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 1, q. 4, m. 2, a 1.

<sup>138</sup> Alberto Magno, *Liber de natura et origine animae*, tr. 1, c. 5.

da un principio intrinseco, parte da uno estrinseco»<sup>139</sup>. Inoltre, l'anima non è un'anima tripartita perché la luce che Dio irraggia sul nuovo individuo unendosi all'anima sensitiva rende atto la sua potenzialità. Per cui le potenze delle prime due anime sono «tutte completate nella natura intellettuale come nell'ultimo termine e fine»<sup>140</sup>. Anche San Tommaso aveva ragionato sulla relazione tra materia e forma, arrivando a considerazioni ben diverse rispetto a quelle del maestro. Intanto, Tommaso distingue due tipi di materia: quella dei corpi corruttibili e quella dei corpi celesti. La prima «è in potenza alla propria forma e a questa sola (mentre non è in potenza alla privazione della forma)», per quanto riguarda la seconda dal momento che i corpi celesti sono incorruttibili non possono ricevere che un'unica forma che rimane tale una volta per tutte e «la loro materia non è mai esistita se non attuata dal propria unica forma»<sup>141</sup>. Per l'Aquinate, inoltre, la forma è come un numero e quindi qualcosa di statico e incapace di sviluppo<sup>142</sup>. Proprio per questo motivo la generazione viene da lui concepita come una serie di momenti precisi e discontinui. Seguendo la linea averroistica, Tommaso sostiene che la forma è tratta dalla potenza della materia ed essa è principio puramente passivo e recettivo. Alla forma ilemorfica, sostenuta anche dal pensiero albertino, si sostituisce una struttura metafisica più profonda: l'essenza e l'atto di essere. L'esistenzialismo diventa così l'orientamento che il tomismo predilige<sup>143</sup>. In *Purgatorio* XXV in realtà la questione della genesi dell'anima sarà il punto di partenza di un discorso più ampio e differirà in alcuni punti rispetto alla lezione del *Convivio*. Si percepisce subito in questa sede la sua distanza dalle idee tomiste e la sua adesione invece nei confronti di quelle albertine. Questo non si potrà affermare con altrettanta fermezza per la *Commedia* che invece, soprattutto seguendo la lezione di Busnelli, sembra riavvicinarsi ancora una volta alle idee dell'Aquinate.

---

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> Gregory 1975, p. 114.

<sup>142</sup> Cfr. Nardi 1960b, p. 19.

<sup>143</sup> Cfr. Gregory 1975, p. 114.



## CAPITOLO II

### L'ANIMA NELLA *COMMEDIA*: IL CORPO AEREO.

#### 2.1 Il viaggio di Dante: la *Commedia* tra allegoria e senso letterale.

La domanda di *Purgatorio* XXV («Come si può far magro | là dove l'uopo di nodrir non tocca?» vv. 20-21), che per diversi commentatori sembra arrivare in ritardo<sup>144</sup>, è in realtà una domanda che ha richiesto un lungo tempo di maturazione. Il viaggio dantesco viene presentato a partire dalla «selva oscura» in cui il poeta-personaggio si ritrova smarrito «nel mezzo del cammin» della sua vita. La «selva» di cui egli parla nelle prime celebri terzine del poema non è altro che la vita mondana di cui aveva già parlato nelle *Confessioni* Sant'Agostino<sup>145</sup>. La «verace via» è Cristo e il sole, che egli vede illuminare il colle, è Dio («Ma poi ch'i' fui al piè d'un colle giunto, | là dove terminava quella valle | che m'avea di paura il cor compunto, | guardai in alto e vidi le sue spalle | vestite già de' raggi del pianeta | che mena dritto altrui per ogni calle» *Inferno* I, vv. 13-18). Il colle illuminato dal sole, che l'io-personaggio vede e desidera subito raggiungere, è la rappresentazione della felicità naturale, mentre le bestie che sbarrano la strada del poeta sono le tentazioni peccaminose. In queste primissime terzine sembra dispiegarsi così una narrazione di tipo allegorico, ma con l'arrivo di Virgilio irrompe nel poema la storia. Egli, infatti, si presenta nella sua realtà spirituale e non fantastica di personaggio storico con poche semplici parole e sin dall'inizio, quindi, delinea ciò che le anime sono, o meglio sono state: uomini («Non omo, omo già fui» *Inferno* I, v. 67). Virgilio non nega la sua natura umana, nega l'essere presente di tale natura. Questa breve presentazione inserisce il poeta latino in un tempo storico, passato, ma un tempo ben preciso<sup>146</sup> – e di fatto, nei versi successivi verranno ripercorsi alcuni punti salienti della sua storia.

---

<sup>144</sup> Cfr. tra gli altri Nardi 1960b; Chiavacci Leonardi 2005; Falzone 2014.

<sup>145</sup> Cfr. *Confessioni* X, 35.

<sup>146</sup> Figurelli 1977.

Le dimensioni della *Commedia*, allegorica e letterale, sono state allungo dibattute e studiate dai commentatori danteschi. In primo luogo, Dante accenna alla presenza all'allegoria nell'*Epistola* destinata a Cangrande della Scala<sup>147</sup>. Seguendo la lezione di Singleton 1999, quando Dante scrive che l'argomento del suo poema è duplice, «non accenna alla presenza nella *Commedia* dell'allegoria di un viaggio»<sup>148</sup>, ma sono piuttosto la pluralità dei sensi e la duplicità dell'argomento che vengono riferiti a quanto viene visto nell'aldilà. «L'argomento, egli dice, preso in senso letterale, è lo “*status animarum post mortem*”; mentre, allegoricamente, esso è (compendiando la formulazione dantesca) la giustizia di Dio quale si può vedere nello stato delle anime dopo la morte»<sup>149</sup>. Per cui, facendo un esempio, il fatto che Paolo e Francesca saranno per sempre travolti dalla bufera infernale che punisce i lussuriosi è «il loro *status post mortem*»<sup>150</sup>. Nella loro condizione, però, si può osservare anche la giustizia divina e quindi il loro essere travolti per sempre da quella bufera mostra «la giustezza della punizione». In secondo luogo, la questione dell'allegoria si lega alla problematica natura della “visione” dantesca. La maggioranza dei commentatori concorda sul fatto che quanto narrato da Dante nella *Commedia* non sia da interpretare come un resoconto storico o reale, a questo proposito proprio il figlio Pietro Alighieri aveva sostenuto che «quando l'autore dice di essere disceso in Inferno, come colui che lo fece intellettualmente, [...] vuol significare di esser disceso all'infimo stato del vizio ed esserne risalito»<sup>151</sup>. Eppure, esiste una piccola parte di commentatori antichi che credeva che il poema fosse un testo ispirato e che fu la penna dello Spirito Santo a guidare Dante, uno di questi era Guido da Pisa. Come ricorda Inglese 2012, nel medioevo la possibilità di partecipare a “visioni” miracolose era accordata, oltre che alla fede, anche alla filosofia e proprio Alberto Magno, commentando il *De somno et vigilia*

---

<sup>147</sup> L'epistola in questione è la XIII. Di questa epistola i testimoni più antichi, secolo XV, riportano solamente i paragrafi 1-13, mentre i più recenti riportano l'intero testo che secondo la divisione di Pistelli conta 90 paragrafi. Anche per questa incongruenza vari commentatori hanno sollevato il dubbio che la lettera non sia interamente da attribuire alla mano di Dante. Nella prima parte, ritenuta la parte che con tutta probabilità è stata scritta davvero dall'Alighieri, si dedica la terza cantica della *Commedia* a Cangrande della Scala. Nella seconda invece si ritrova una vera e propria introduzione alla lettura del poema sacro, di cui vengono definiti la forma, i fini, il soggetto e vengono fornite alcune avvertenze. Per uno studio più dettagliato dell'*Epistola* e dei suoi contenuti tra gli altri cfr. Mancini 1939; Mazzoni 1955; Singleton 1954; Mazzoni 1959; Nardi 1960a.

<sup>148</sup> Singleton 1999, p. 17.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Inglese 2012<sup>2</sup>, p. 43.

di Aristotele, aveva teorizzato che alcuni uomini «hanno visioni veraci»<sup>152</sup> da cui traggono profezie precise. La suggestione che quanto raccontato nella *Commedia* possa essere stato vissuto realmente dal poeta è data soprattutto da certe espressioni che Dante usa di frequente, come il verbo “vidi” o i giuramenti al lettore (un esempio: *Inferno* XVI, vv. 128-130)<sup>153</sup>; però, secondo Inglese, va considerato che:

L’alta poesia ha avuto e ha, per divina concessione, la possibilità di “sognare” verità di ordine storico-provvidenziale, altrimenti irraggiungibili dall’intelletto umano: i poeti antichi “videro” il Paradiso terrestre, Virgilio “vide” l’universalità dell’Impero e l’imminente rinnovamento del «secolo»; il poeta moderno, per la «cortesia» dell’Onnipotente, vede lo stato del mondo e conosce la «pienezza dei tempi»<sup>154</sup>.

Singleton 1999 indica che Dante scrisse poco nella lettera a Cangrande sulla dimensione allegorica del viaggio, anche se alla fine egli rimanda chi nutre dubbi sul suo viaggio ad autori ben precisi come Sant’Agostino, Riccardo di San Vettore, San Bernardo di Chiaravalle<sup>155</sup>. Questi autori in alcune delle loro opere accennano alla possibilità di compiere un viaggio in vita nell’aldilà, con la mente e con il cuore. «Pur non chiamandola allegoria, in questo punto dell’Epistola Dante sta indicando il percorso del duplice viaggio visibile nella *Commedia*»<sup>156</sup>. Un esempio calzante della duplicità di questo viaggio è la figura di Virgilio che ha una doppia funzione: quella di accompagnare Dante per una parte dell’aldilà, ma anche per una parte del «cammin di nostra vita».

Il cammino di cui Dante scrive è, tra le altre cose, il cammino di una persona in carne ed ossa attraverso un luogo che non è tangibile. Il poeta nei primi versi del prologo sembra inizialmente parlare di un moto spirituale:

---

<sup>152</sup> Nardi 1942, p. 289.

<sup>153</sup> Cfr. Inglese 2012<sup>2</sup>, pp. 42-44.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>155</sup> «Et ubi ista invidis non sufficient, legant Richardum de Sancto Victore in libro De Contemplatione, legant Bernardum in libro De Consideratione, legant Agostinum in libro De Quantitate Anime et non ividebunt». («E quando queste cose non basteranno agli invidiosi, leggano Riccardo di Saint Victor nel libro De Contemplatione, leggano Bernardo nel libro De Consideratione, leggano Agostino nel libro De Quantitate Anima e non invidino»). Per i riferimenti precisi cfr. Singleton 1999, p. 20.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 20.



E come quei che con lena affannata,  
uscito fuor del pelago a la riva,  
si volge a l'acqua perigliosa e guata,  
  
così l'animo mio, ch'ancor fuggiva,  
si volse a retro a rimirar lo passo  
che non lasciò già mai persona viva<sup>157</sup>.

È con «l'animo» che Dante fugge e si gira indietro a guardare; tuttavia, ecco che nel verso subito successivo compare un corpo: «Poi ch'èi posato un poco il corpo lasso» (*Inferno* I, v. 28). Un corpo che non va inteso in un senso metaforico e che si sta preparando a percorrere un viaggio che è «neanch'esso una metafora»<sup>158</sup>. Del resto, il pellegrinaggio nell'aldilà ideato da Dante va ben oltre il linguaggio metaforico e non è riconducibile alla sola forma dell'allegoria, come dalle prime terzine è potuto sembrare. Quando il corpo e l'anima del poeta-personaggio varcano ancora uniti la soglia dell'*Inferno* la doppia visione iniziale viene abbandonata e comincia il viaggio di un singolo nella sua fisicità e nella sua realtà sensibile. È proprio la corporalità dell'io narrato che fa percepire come concrete le pene delle anime e il panorama dell'aldilà. Secondo Singleton il presunto allegorismo dantesco, per questo, non ha altre corrispondenze se non le *Sacre Scritture*<sup>159</sup>. Nell'*Epistola* a Cangrande Dante rimanda esplicitamente ad un passo del Salmo 113 della *Vulgata*, dandone poi l'interpretazione che la tradizione aveva stabilito. Già nel *Convivio* il poeta aveva accennato a questa specie di allegoria distinguendola da quella dei poeti che egli definisce una «bella menzogna»<sup>160</sup>. «La differenza sostanziale» scrive Singleton «sta nella natura del senso letterale, nell'una e nell'altra»<sup>161</sup>. L'allegoria dei poeti, che è quella che si trova nelle favole e nelle parabole, è un'allegoria che inventa il primo senso per nascondere quello reale e che così facendo riesce comunque a trasmettere una verità. L'allegoria del Salmo 113 che Dante cita, invece, parte da un primo senso che è storico: i figli di Israele che lasciano l'Egitto ai tempi di Mosè. Questo senso non è «escogitato *significandi*

---

<sup>157</sup> *Inferno* I, 22-27.

<sup>158</sup> Singleton 1999, p. 29.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>160</sup> *Convivio* II i 3.

<sup>161</sup> Singleton 1999, p. 33.

*gratia*»<sup>162</sup>, ma sussiste autonomamente. Nel Medioevo era una cosa comune ritenere che l'unico senso da dare a diversi passi delle *Sacre Scritture* fosse quello storico. Se, quindi, l'allegorismo dantesco della *Commedia* deve essere inteso secondo quello delle *Scritture* vuol dire che anche il viaggio di cui si scrive allora è un fatto storico che sussiste autonomamente. Si intuisce da questo l'influenza che l'*Epistola* ha sul modo in cui la *Commedia* va intesa, perché seguendo quanto Dante scrive il poema deve essere letto come la vera visione di un singolo e non come un'opera dal significato nascosto<sup>163</sup>. Va aggiunto, inoltre, che nella *Scrittura* il senso storico molto spesso non è l'unico senso con cui gli episodi biblici possono essere letti. Nel libro dell'*Esodo*, per esempio, gli eventi che vengono raccontati rimandano al cammino della vita dell'uomo, il cammino della salvezza. Così in Dante. Nella *Scrittura*, inoltre, il secondo senso è presente perché è voluto da Dio. Era considerazione comune nel Medioevo ritenere che soltanto Dio potesse «usare gli eventi come parole»<sup>164</sup> e ovviamente un poeta non ha lo stesso potere. Quello che può fare il poeta, però, è imitarlo. Dunque, Dante, per imitare senza copiare le *Scritture Sacre*, organizza la sua opera «in modo tale che il lettore pervenga al senso letterale solo dopo essere passato attraverso quello che dovrà essere il secondo senso, il senso riflessivo»<sup>165</sup>.

Tutto questo si ricollega alla questione dell'anima di *Purgatorio* XXV per due motivi. Innanzitutto, quanto detto circa la natura sensibile del viaggio dantesco permette a Dante di porre al maestro una domanda così importante (cioè: per quale motivo le anime dei golosi, che non hanno corpo, subiscono una pena che sembra essere del tutto fisica<sup>166</sup>) perché ciò che Dante vede è ben concreto e la sua curiosità di uomo ha la necessità di essere saziata. In secondo luogo, se a Dante è permesso di avventurarsi nell'aldilà con il corpo e se questo si intuisce anche dai rapporti fisici che ha con lo spazio che lo circonda e con chi lo abita, vuol dire che egli non è l'unico ad avere una natura in qualche modo tangibile. Come si vedrà in seguito e come anche riportato da Falzone 2014 «quelle che al pellegrino appaiono, contraddittoriamente, emozioni e sensazioni di corpi vivi [...] non sono in realtà che proiezioni, vuote e inconsistenti (“ombre”), di stati patiti direttamente (senza cioè un *medium* fisico) dalla sostanza

---

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>163</sup> Cfr. appendice di Singleton 1999, pp. 115-129.

<sup>164</sup> Singleton 1999, p. 34.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>166</sup> Cfr. *Purgatorio* XXV, 20-21.

spirituale»<sup>167</sup>. A questo proposito Beatrice nel IV canto del *Paradiso* chiarirà, inoltre, che le anime in realtà sono tutte nell'Empireo, luogo senza spazio o realtà fisica, e che Dio le mostra a Dante in forma sensibile perché la mente umana non ha la facoltà e la coscienza per intendere il regno celeste<sup>168</sup>. La domanda di *Purgatorio* XXV, tuttavia, non è propria della sola curiosità del poeta. La possibilità che le anime dell'aldilà avessero una sorta di corpo fisico era una questione largamente dibattuta nel Medioevo<sup>169</sup>. Nell'addentrarsi in un problema teologicamente e filosoficamente così delicato il poeta fiorentino amplia gli orizzonti sullo studio dell'anima, studio che aveva già intrapreso in *Convivio* IV xxi come si è visto nel capitolo precedente. Se nel *Convivio*, infatti, l'accento alla genesi dell'anima umana era stato breve e periferico, cioè funzionale alla spiegazione di un altro argomento, nella *Commedia*, il poeta, partendo dalla nascita, si spinge a ragionare su una questione più stringente: la consistenza dell'anima dopo la prima morte, quella del corpo.

## 2.2 Anima e dannazione nella scolastica del XII e XIII secolo: la teoria del corpo delle anime.

L'*Inferno* di Dante non trova molta corrispondenza nel pensiero teologico del suo tempo; le diverse pene e i variegati sfondi infernali, infatti, sembrano essere più il frutto di un'invenzione dantesca che dell'immaginario collettivo. I teologi del XII-XIII secolo pensavano all'inferno come ad un luogo oscuro «in cui domina un solo elemento, il fuoco», un fuoco che non emana bagliore, ma che è «tanto scuro quanto lo sfondo in cui si colloca»<sup>170</sup>. Esso è anche l'unica pena infernale che veniva concepita dai maestri della scolastica poiché è effettivamente l'unica pena di cui si parla espressamente nelle *Sacre Scritture*. In un passo di *Matteo*, per esempio, si riporta: «Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i

---

<sup>167</sup> Falzone 2014, p. 747.

<sup>168</sup> Cfr. *Paradiso* IV, 28-43.

<sup>169</sup> Cfr. Porro 2013, pp. 230-231.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 229.

suoi angeli»<sup>171</sup>; in *Matteo* 5, 22: «Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna». Anche le parabole sembrano alludere tutte alla punizione del fuoco nell'inferno<sup>172</sup>. Nell'Apocalisse, poi, viene fatto più volte riferimento al fatto che i dannati finiranno nelle fiamme dopo il giudizio universale<sup>173</sup>. Porro 2013 segnala che talvolta, negli scritti teologici del XIII secolo, il fuoco era inteso come un simbolo emblematico che raggruppava in sé tutte le pene infernali. Tommaso sembra fare riferimento a questo nella *Quaestiones de quolibet*:

«[...] sicut dicit Basilius exponens illud Psalmi: *Vox Domini intercidentis lammam ignis*, in fine mundi ignis diuidetur et alia elementa, et quicquid est in eis pulcrum et clarum remanebit superius ad gloriam electorum, quod uero est in eis feculentum et penosum descendet in infernum ad penam dampnatorum. et ita fex totius creature in infernum colligetur et erit dampnatis in penam, et non solum patientur penam ignis: iustum est enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur. Vnde dicitur Sapientie V quod *orbis terrarum pugnabit contra insensatos*»<sup>174</sup>.

«[...] come dice Basilio spiegando quel Salmo: *la voce del Signore che spegne la fiamma del fuoco*, alla fine del mondo il fuoco dividerà gli altri elementi; e tutto ciò che è bello e luminoso in loro rimarrà in alto, a gloria dei beati; ma ciò che è in essi disgustoso e doloroso scenderà all'Inferno per la punizione dei dannati; e così la moltitudine di tutta la creazione sarà raccolta nell'Inferno, e sarà condannata al castigo, e non solo soffrirà il castigo del fuoco. Infatti, è giusto che coloro che hanno offeso il Creatore siano puniti da tutte le creature; per questo viene detto nella Sapienza. 5, 21, *che il mondo combatterà per lui contro gli stolti*»

---

<sup>171</sup> *Matteo* 25, 41.

<sup>172</sup> Cfr. *Matteo* 13, 24-44; *Matteo* 13, 47-50.

<sup>173</sup> Cfr. per esempio *Apocalisse* 21, 8.

<sup>174</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestiones de quolibet*, VIII, q. 8, a. unico.

L'Aquinate suggerisce così che le anime che si sono allontanate coscienziosamente dall'Uno, perdendosi nella molteplicità delle passioni materiali, dovrebbero subire per contrappasso molteplici punizioni. Sempre in Tommaso si ritrova l'idea che la pena infernale può avere molti nomi, mentre quella purgatoriale è rappresentata unicamente dal fuoco<sup>175</sup>. In altri luoghi, però, esso sostiene che il fuoco è la pena più rappresentativa di tutte anche per quanto riguarda i luoghi infernali in quanto è l'elemento con la massima forza afflittiva<sup>176</sup>. Quest'ultima affermazione in particolare apre la questione della corporalità delle anime dannate. Se, infatti, gli abitanti dell'*Inferno* sono in grado di percepire la forza afflittiva del fuoco ciò fa presupporre che essi siano dotati di una specie di corpo. Alberto Magno, a tale proposito, dissente e sostiene piuttosto che il fuoco infernale è in grado di agire sulle sostanze separate poiché questa è la volontà di Dio e non perché esse sono dotate di un mezzo materiale tramite cui provare dolore<sup>177</sup>. Ciò, tuttavia, secondo pensatori come Enrico di Gand, rende allora ammissibile che Dio anche tramite gli altri elementi, per suo volere, può infliggere dolore e tormento, poiché il fuoco non viene più scelto per la sua sola forza afflittiva e non agisce secondo la sua natura e le sue capacità<sup>178</sup>. Il dibattito riporta di nuovo sulle *Sacre Scritture*. Due sono, in realtà, i castighi infernali profetizzati da Isaia e propri anche della Geena neotestamentaria: i vermi e il fuoco. Per quanto riguarda la pena dei vermi, tuttavia, l'interpretazione che se ne dà è puramente metaforica, mentre quella riservata al fuoco è molto più concreta e realistica. Questa discrepanza, come indicato da Porro 2013, è ben evidente anche nel *De Civitate Dei*. Sant'Agostino, commentando il passo di *Marco* 9, 42-47, si chiede se le due pene debbano essere intese in un senso metaforico o se vadano riferite al corpo dell'anima separata<sup>179</sup>. Pur lasciando la questione in sospeso, Agostino ritiene plausibile che la sola pena del fuoco vada riferita ad una sorta di corporalità delle anime. Il dibattito prosegue con Gregorio Magno che sostiene che il fuoco infernale è composto della stessa sostanza di quello terreno<sup>180</sup> e che per mezzo di questo il tormento è inflitto anche all'anima separata nel momento in cui essa arriva nei luoghi infernali. Nel XIII secolo, al subentrare in occidente delle dottrine aristoteliche,

---

<sup>175</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententiae* IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2.

<sup>176</sup> Cfr. Porro 2013, p. 231.

<sup>177</sup> Cfr. Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 44, a. 37.

<sup>178</sup> Cfr. Enrico di Gand, *Quodlibeta*, VIII, q. 34.

<sup>179</sup> Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XXI 9.

<sup>180</sup> Cfr. Gregorio Magno, *Dialogi*, IV 30, 3-5.

diventerà di vitale importanza spiegare come «un agente corporeo possa agire su un ente immateriale»<sup>181</sup>. Già dopo questi brevi esempi si intuisce come per i pensatori cristiani fosse impossibile immaginare una varietà di pene, in quanto già solo quella del fuoco poneva grosse difficoltà teoriche. Questa discussione, inoltre, apriva quella sul momento dell'applicazione delle stesse. C'era, infatti, chi sosteneva che esse sarebbero cominciate dopo il giudizio universale, e cioè quando anima e corpo si ricongiungeranno, e chi invece pensava che venissero esercitate anche sull'anima separata<sup>182</sup>.

Il problema che sorgeva seguendo l'insegnamento delle *Scritture* a proposito della punizione del fuoco risultava tanto inspiegabile alla filosofia quanto alla teologia. Infatti, come Aristotele, anche Sant'Agostino, che era un filosofo cristiano, riteneva che l'anima separata è sostanza incorporea impassibile e pertanto che non può essere scalfita da un agente diretto. Per questo, Sigieri da Brabante nel III libro del *De anima* aveva decretato che «Quaeritur consequenter de anima in statu separationis, et est quaestio non multum philosophica»<sup>183</sup> e Alberto Magno nel IV delle *Sententiae* che la ragione ha poco da aggiungere all'autorità dei Santi<sup>184</sup>. Tuttavia, molti teologi non si astennero dal tentativo di avanzare giustificazioni plausibili con cui spiegare il perché le anime separate soffrano la pena del fuoco<sup>185</sup>. Si prenda per esempio l'interpretazione di San Tommaso. L'obiezione che era stata mossa da Enrico de Gand all'affermazione di San Alberto secondo cui il fuoco non agisce sulle anime come agente naturale, ma per mezzo della volontà di Dio, è in realtà un'obiezione che prima di Enrico aveva formulato l'Aquinate. Secondo Tommaso il fuoco, per poter fungere anche da strumento divino, deve innanzitutto esercitare un'azione naturale sull'anima separata; questo perché una qualsiasi cosa per poter fungere da strumento soprannaturale deve dapprima avere una sua funzione naturale<sup>186</sup>. Egli, tuttavia, non crede che il fuoco infernale bruci

---

<sup>181</sup> Porro 2013, p. 235.

<sup>182</sup> Cfr. Prinzivalli 2022, pp. 104-118.

<sup>183</sup> Sigieri di Brabante, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 11, 3-5.

<sup>184</sup> Cfr. Alberto Magno, *Sententiae*, d. 44, a. 38: «Dicendum, quod in ista quaestione ultra dicta Sanctorum nihil est dicendum: quia ratio nihil omnino facit hic, sed in toto standum est dictis illorum qui revelationem a Spiritu sancto acceperunt». («Va detto che su questa questione al di là delle parole dei Santi non c'è nulla da dire: perché qui la ragione non conta proprio nulla, ma bisogna attenersi interamente alle parole di coloro che hanno ricevuto la rivelazione dallo Spirito Santo»).

<sup>185</sup> Cfr. Porro 2013, p. 242.

<sup>186</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententiae*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3, sol., p. 1109b: «Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis;

le anime e per spiegare quale davvero sia la sua azione riflette più in generale su come un corpo possa agire su uno spirito. Per Tommaso un corpo può agire su uno spirito solo se quest'ultimo è unito ad esso. Le modalità con cui l'unione avviene sono due. La prima possibilità è che avvenga nello stesso modo in cui l'anima separata si unisce al corpo, come nel composto umano, cioè nel modo in cui la forma si unisce alla materia. La seconda è che avvenga nello stesso modo in cui «ciò che muove si unisce al mobile o ciò che è localizzato si unisce al luogo (come nel caso delle operazioni *ad extra* delle creature spirituali)»<sup>187</sup>. Il tipo di unione da considerare è ovviamente la seconda, poiché se il fuoco si unisce all'anima come alla materia allora essa diventerebbe la sua forma. Il fuoco, dunque, rappresenta il luogo o la localizzazione di uno spirito e questa è la sua unica azione naturale possibile. Sempre seguendo l'ordine naturale, un corpo è in grado di localizzare uno spirito solo in senso "definitivo" e non "qualitativo". Questo significa che le sostanze separate non sono contenute fisicamente in uno spazio poiché non hanno una dimensione fisica, ma si dicono in un determinato luogo finché operano in esso, non potendo operare simultaneamente in un altro<sup>188</sup>. Pertanto, si potrebbe pensare che l'azione del fuoco sia quella di definire dove un'anima si trova ad operare, se non fosse che qui, per Tommaso, interviene il soprannaturale e il fuoco diventa uno strumento divino con cui trattenere le anime contro la loro volontà senza che esse abbiano la libertà di operare dove vogliono<sup>189</sup>. Per cui la pena non è la bruciatura, ma è il vincolo

---

immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae iustitiae peccata vindicantis». («Ma anche ciò non sembra bastare: poiché qualsiasi strumento materiale agisce in virtù di una potenza che gli è connaturale, oltre che per la virtù dell'agente principale; anzi, lo strumento ottiene il secondo effetto attraverso il primo, come avviene nel caso dell'acqua battesimale, che santifica l'anima lavando il corpo, oppure dalla sega, che costruisce la casa segando il legno. Per cui bisogna ammettere che il fuoco, destinato a essere strumento della giustizia divina vendicatrice, produca nell'anima un effetto che in qualche modo sia ad esso connaturale.»)

<sup>187</sup> Porro 2013, p. 243.

<sup>188</sup> Cfr. *ibidem*; Porro 2002, pp. 617-642.

<sup>189</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sententiae*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3: «Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur [...]. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis iat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et viviicat corpus, et a corpore aliquid aggravat; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco deiniuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco deinitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans

dello spirito. Esso viene così distolto dalla possibilità di compiere «possibili operazioni o inclinazioni volontarie: per esempio [...] contemplare Dio»<sup>190</sup>. Quindi, Tommaso, come Gregorio Magno, crede che il fuoco infernale sia un fuoco reale, tuttavia, per l'Aquinate l'azione che esso esercita non ha nulla a che fare con le sue capacità naturali e con la sua qualità sensibile: «l'anima patisce il fuoco in quanto luogo, o meglio in quanto impedimento, e non in quanto fuoco»<sup>191</sup>. Questa idea rimane anche negli scritti posteriori di Tommaso, talvolta con qualche correzione, ma nelle linee più generali invariata. Anche nella *Quaestiones disputatae de anima* viene ribadito che la pena inflitta all'anima attraverso il fuoco non è la bruciatura, ma è una sorta di carcere che costringe l'anima in un luogo<sup>192</sup>. Per questa azione del fuoco lo spirito soffre e prova una profonda tristezza interiore, amplificata dal fatto che esso si trova per sempre separato da Dio. La posizione di San Tommaso, quindi, cerca di rimanere il più possibile fedele a quelle peripatetiche che, come già visto, furono condannate per gran parte del XIII secolo. Nel caso specifico dell'interpretazione tommasiana i maggiori oppositori furono Guglielmo di La Mare<sup>193</sup> e Matteo d'Acquasparta<sup>194</sup>. Il dibattito continuò per tutta la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV coinvolgendo i massimi teologi e filosofi, da Enrico de Gand a Giovanni Duns Scoto. Soprattutto quest'ultimo, insieme ad altri, sembra rifarsi alla versione tomista del fuoco come vincolo o comunque come metafora della sofferenza delle anime e non come agente reale.

---

eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult [...]». («Quindi bisogna dire che un corpo non può per sua natura agire sullo spirito, e neppure in qualche modo nuocergli o recargli molestia, se non in quanto gli è in qualche modo unito: infatti si legge che «un corpo corruttibile appesantisce l'anima». Ora, lo spirito può essere unito a un corpo in due modi. Primo, come la forma alla materia, in modo che ne risulti un composto unico: e così lo spirito si unisce al corpo e vivifica il corpo, e da esso è in qualche modo oberato; ma né lo spirito umano né quello del demonio sono uniti al fuoco in questo modo. Secondo, come un movente è unito a ciò che è mosso, oppure come ciò che si trova in un luogo è unito al luogo stesso, nel modo in cui le realtà incorporee possono essere in un luogo: e in questo modo gli spiriti creati incorporei sono nel luogo in cui si trovano senza poter essere altrove. Ora la realtà corporea, pur essendo per sua natura capace di delimitare lo spirito incorporeo entro i limiti di un dato luogo, non può tuttavia per sua natura tenerlo legato a quel luogo in modo che non possa andare altrove, poiché è contro la natura dello spirito essere costretto a un luogo. La facoltà di imprigionare lo spirito è però qualcosa che viene concesso al fuoco materiale da parte della divina giustizia vendicatrice di cui esso è strumento: e così quel fuoco diventa un tormento, e impedisce all'anima ogni esecuzione della propria volontà, in modo cioè che essa non può operare dove vuole e secondo che vuole; [...]»)

<sup>190</sup> Porro 2013, p. 244.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 21.

<sup>193</sup> Cfr. Guglielmo di La Mare, *Correctorium fratris Thomae*, I, a. 36.

<sup>194</sup> Cfr. Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 6; Cappelletti 2011, pp. 212-229.



La discussione viene rievocata in questa sede non solo perché Dante deve esserne stato a conoscenza e quindi influenzato, ma anche perché proprio in *Purgatorio* XXV Stazio sembra teorizzare la possibilità di un corpo aereo delle anime. Nella *Commedia* si parla espressamente di un'ombra attraverso cui le anime provano sensazioni corporee. Prima di trattare in modo teorico la materia attraverso la voce del poeta latino Stazio, Dante accenna al problema della corporalità dei morti già in *Purgatorio* III.

### 2.3 *Purgatorio* III: l'impossibilità della ragione e il corpo aereo delle anime.

Alla fine del secondo canto Catone aveva ammonito le anime nell'antipurgatorio, insieme a Dante e Virgilio, per aver indugiato troppo allungo nel cammino verso la costa del monte. All'inizio del terzo gli ammoniti, dunque, si disperdono per la campagna:

Avvegna che la subitana fuga  
dispergesse color per la campagna,  
rivolti al monte ove ragion ne fruga,  
  
i' mi ristrinsi a la fida compagna:  
e come sare' io senza lui corso?  
chi m'avria tratto su per la montagna?<sup>195</sup>

Dante si stringe alla sua guida che si mostra amareggiata per essersi fermata ad ascoltare il canto di Casella e aver dimenticato per qualche istante la sua missione: accompagnare il poeta fiorentino fino al giardino dell'Eden<sup>196</sup>. Dopo le prime terzine, l'animo di Virgilio si ridistende e con il suo anche quello di Dante<sup>197</sup>. Al verso 16 torna il sole che

---

<sup>195</sup> *Purgatorio* III, 1-6.

<sup>196</sup> Cfr. *Purgatorio* III, 7-9.

<sup>197</sup> Sulla prima parte del canto cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, pp. 69-74; Fiorilla 2014, pp. 65-68.

Dante aveva visto l'ultima volta prima di discendere nel regno infernale, nel canto I dell'*Inferno*. Esso, sullo sfondo dei luoghi del *Purgatorio*, è molto presente – nel regno infernale la componente principale era, invece, quella dell'oscurità – e permette nuove soluzioni visive e narrative. In particolare, nel canto III è proprio il motivo per cui si introduce la questione della corporalità delle anime separate. Mentre Dante e Virgilio stanno camminando, il poeta fiorentino, che precede il maestro, si volta di scatto: egli ha paura che quest'ultimo lo abbia abbandonato poiché davanti a sé vede solo un'ombra, la sua. Tuttavia, i raggi del sole vengono interrotti dal suo corpo poiché egli, a differenza degli spiriti che ha intorno, ha ancora il corpo di una persona viva.

Lo sol, che dietro fiammeggiava roggio,  
rotto m'era dinanzi a la figura,  
ch'avèa in me de' suoi raggi l'appoggio.

Io mi volsi dallato con paura  
d'essere abbandonato, quand'io vidi  
solo dinanzi a me la terra oscura;<sup>198</sup>

A questo punto, Virgilio gli spiega che sarà lui ad accompagnarlo ancora per le cornici del purgatorio, ma che il suo corpo, quello con cui fu in vita, si trova sepolto a Napoli<sup>199</sup>. Questo per dire che Dante non deve farsi ingannare da ciò che vede. Infatti, anche se Virgilio gli appare con le sembianze di una persona “reale”, egli rimane uno spirito e quindi un'entità intangibile. La guida spiega che i corpi delle anime sono simili ai cieli: sono costituiti da sostanza eterea, ma comunque capaci di subire pene fisiche, di percepire quello che i corpi vivi percepiscono.

Ora, se innanzi a me nulla s'aombra,  
non ti maravigliar più che d'i cieli  
che l'uno a l'altro raggio non ingombra.

A sofferir tormenti, caldi e geli

---

<sup>198</sup> *Purgatorio* III, 16-21.

<sup>199</sup> Cfr. *ivi*, 22-27.

simili corpi la Virtù dispone  
che, come fa, non vuol ch'a noi si sveli.<sup>200</sup>

Tuttavia, Virgilio inizia una spiegazione che non porta a termine, ma che anzi conclude in modo sbrigativo dicendo solo che ciò che Dio vuole a loro non è dato sapere. Si apre dunque una sofferta costatazione del poeta latino che dice a Dante che è matto chi crede che la ragione possa spiegare quello che Dio dispone.

Matto è chi spera che nostra ragione  
possa trascorrer la infinita via  
che tiene una sustanza in tre persone.

State contenti, umana gente, al quia;  
ché, se potuto aveste veder tutto,  
mestier non era parturir Maria;<sup>201</sup>

Viene introdotto in questo modo uno dei grandi temi della *Commedia*, a cui già parzialmente Dante aveva prestato attenzione in altri luoghi come il canto IV della prima cantica. Nel limbo il pellegrino aveva visitato i grandi filosofi antichi che nonostante il loro alto ingegno erano stati destinati all'«eterno esilio». È un tema caro a Dante, vissuto profondamente. Nel canto III del *Purgatorio* torna nella sofferenza di Virgilio, figura della ragione, che è anche uomo storico che è stato vivo e che prova profondo dolore per la sua condizione di esclusione dalla salvezza<sup>202</sup>. Il tono di Virgilio è sofferto nell'ammettere che «matto è chi spera che nostra ragione | possa trascorrer la infinita via | che tiene una sustanza in tre persone». La parola iniziale, «matto», restituisce la drammaticità della terzina. L'«infinita via» appare senza limiti e la ragione umana sempre più piccola e inadatta. Il verso 36 contiene il più alto dei misteri della fede cristiana e simboleggia la distanza incolmabile tra l'uomo e Dio. Nelle terzine che seguono Virgilio chiarisce il fatto che, secondo quanto già sostenuto dalla Scolastica, esiste un limite imposto alla ragione naturale e che gli uomini devono accontentarsi di

---

<sup>200</sup> *Ivi*, 28-33.

<sup>201</sup> *Ivi*, 34-39.

<sup>202</sup> Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, pp. 70-71.

conoscere gli effetti, senza cercare le cause, perché se la ragione fosse stata sufficiente a conoscere tutte le cose non sarebbe stato necessario che Maria partorisce Cristo<sup>203</sup>. Questa impossibilità di Virgilio di riuscire a spiegare come gli spiriti siano in grado di «sofferir tormenti, caldi e geli» rappresenta anche un'importante connessione con *Purgatorio* XXV, poiché diversi commentatori attribuiscono al fatto che non sia Virgilio a rispondere alla domanda di Dante proprio la sua condizione di eternamente esiliato dal regno celeste.

Va segnalato che sebbene questo sia il primo luogo in cui la questione viene affrontata apertamente, in realtà *Purgatorio* e *Inferno* sono intrisi di momenti in cui le anime dimostrano di non essere solo anime, ma di avere una sorta di consistenza tangibile. Questo perché in più passaggi entrano in contatto fra di loro o con il poeta in modo diretto. Si ricordi *Inferno* XV quando Brunetto afferra Dante per la veste<sup>204</sup> o quando in *Inferno* XXXII Dante calpesta Bocca degli Abati<sup>205</sup>, ma anche i continui slanci che Virgilio ha nei confronti del pellegrino: l'abbraccio in *Inferno* VIII<sup>206</sup>, la protezione da Medusa in *Inferno* IX<sup>207</sup>, l'abbraccio sulla groppa di Gerione in *Inferno* XVII<sup>208</sup>. Anche nel *Purgatorio* la situazione continua ad essere ambigua, con abbracci che riescono e abbracci che non riescono (non riesce l'abbraccio tra Virgilio e Stazio<sup>209</sup>, per esempio, e riesce invece quello tra Virgilio e Sordello<sup>210</sup>). Senza contare che Dante sembra dare per scontato la concretezza delle anime quando elabora le loro punizioni. Egli, quindi, ragiona sulla corporalità degli spiriti proprio come i teologi del XIII secolo, con esiti diversi rispetto a quelli di Tommaso. Le pene dantesche non sembrano metaforiche e soprattutto non si limitano al solo fuoco. Anche nell'*Inferno* dantesco il fuoco non brucia, si veda per esempio la fiamma che contiene Ulisse, ma il resto delle punizioni non lasciano senza tormento le anime che le subiscono.

---

<sup>203</sup> Secondo Benvenuto da Imola il significato è un altro e cioè: l'uomo non si sarebbe macchiato col peccato e non sarebbe stato necessario che Dio si incarnasse in Cristo. Le due spiegazioni coesistono. Sul dibattito in merito all'interpretazione di questo passaggio si veda Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 81; M. Fiorilla, *Canto III*, in *LDR* 2014, pp. 71-72.

<sup>204</sup> Cfr. *Inferno* XV 22-24.

<sup>205</sup> Cfr. *Inferno* XXXII 76-78.

<sup>206</sup> Cfr. *Inferno* VIII 43.

<sup>207</sup> Cfr. *Inferno* IX, 58-60.

<sup>208</sup> Cfr. *Inferno* XVII, 96.

<sup>209</sup> Cfr. *Purgatorio* XXI, 130-136.

<sup>210</sup> Cfr. *Purgatorio* VI, 75.

## 2.4 *Purgatorio* XXV.

«Come si può far magro | là dove l'uopo di nodrir non tocca?» (*Purgatorio* XXV, vv. 20-21). Con questa domanda Dante introduce il problema della corporalità delle anime. Questo dubbio il poeta lo ha trattenuto allungo e la risposta che riceve corrisponde ad una delle lezioni più estese e complesse di tutta la cantica. Il personaggio Dante, davanti all'eccessiva magrezza delle anime dei golosi, rimane interdetto poiché, a rigor di logica, queste, essendo separate ormai dal loro corpo, non dovrebbero più avere bisogno di nutrimento. Tuttavia, il loro aspetto consunto presuppone che probabilmente in loro perduri ancora «una proprietà della materia, la disposizione al cambiamento»<sup>211</sup>. Com'è possibile? Il primo personaggio che tenta di rispondere alla domanda di Dante è ovviamente Virgilio la cui conoscenza, però, nel secondo regno, ha sempre più manifestato segni di inadeguatezza – un esempio è proprio il canto III. In *Purgatorio* XXV la sua capacità esplicativa sembra di nuovo vacillare poiché i due esempi che egli propone al discepolo per tentare di spiegare il complicato fenomeno risultano inadeguati:

Se t'ammentassi come Meleagro  
si consumò al consumar d'un stizzo,  
non fora", disse, "a te questo sì agro;

e se pensassi come, al vostro guizzo,  
guizza dentro a lo specchio vostra image,  
ciò che par duro ti parrebbe vizzo.

La problematicità del primo esempio sta nel fatto che Meleagro<sup>212</sup> è un personaggio mitico, per cui fittizio, e che non si consumò come anima dell'oltretomba, ma come vivente. Si potrebbe quasi azzardare, allora, che Virgilio voglia minimizzare la

---

<sup>211</sup> Falzone 2014, p. 745.

<sup>212</sup> Meleagro fu principe di Calidone e uno degli argonauti. Alla sua nascita le moire legarono la sua vita a quella di un ciocco, che sua madre fece bruciare dopo aver appreso la notizia che il figlio aveva assassinato i suoi fratelli. Meleagro, legato al destino del ciocco, bruciò e morì. Questa vicenda la si ritrova anche nell'Iliade raccontata per bocca di Fenice, il tutore di Achille, con alcune rivisitazioni. Cfr. C. Kraus, voce *Meleagro*, in *ED* 1934.

straordinarietà dell'evento notato da Dante con un *exemplum* mitologico ben noto. Anche i commentatori antichi ne avvertono la stranezza. Benvenuto da Imola, per esempio, lo interpreta dicendo che i due fenomeni sono assimilabili per la ragione esterna di cui subiscono le conseguenze («sicut Meleager cunsumptus est a causa extrinseca, scilicet ab influenza astrorum, ita umbra consumitur a causa extrinseca, scilicet a voluntate divina»<sup>213</sup>). Più interessante è la versione di Paolo Falzone per cui:

L'efficacia della comparazione va ricercata [...] in altro. Proponendo il raffronto con la vicenda di Meleagro, Virgilio vuol suggerire a Dante, soprattutto, che l'aspetto sotto il quale egli percepisce i castighi oltremondani – vale a dire come se fossero alterazioni materiali – non è che il riflesso di una diversa modalità di sofferenza, logicamente inafferrabile, cui è sottoposta l'anima separata. Nell'ombra e nelle sue affezioni è rispecchiato il tormento dei puri spiriti, così nello strazio di Meleagro si rende visibile la simultanea consunzione di un pezzo di legno. La combustione (puro spasmo di materia inanimata) è come “agita” e resa viva dal corpo agonizzante dell'eroe, inconsapevole e lontano [...]; similmente, i tormenti subiti dalle ombre dei due regni [...] danno figura e movimento, rivestono cioè di suoni, forme, colori, la sofferenza muta, quieta, invisibile [...] dell'anima separata.<sup>214</sup>

Secondo questa lettura, quindi, Virgilio sta suggerendo a Dante di guardare con altri occhi quello che in quel viaggio attraverso i regni ultraterreni gli si pone davanti – questo richiama parzialmente l'ammonizione che il maestro ha fatto al pellegrino nel canto III. Come non si può percepire il dolore del ciocco che brucia se non con le urla di Meleagro, così non si può percepire il dolore delle anime dei golosi che non possono mangiare se non attraverso il corpo aereo. Sapegno 1956 nota che quello che utilizza Virgilio è un procedimento tipicamente usato dagli scolastici, «l'*explanatio per argumenta exemplorum*»<sup>215</sup>, un procedimento, cioè, che serve a rendere meno ostico un argomento teologico difficile da spiegare ragionando a simili. L'immagine dello

---

<sup>213</sup> Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, vol. 4, pag. 95.

<sup>214</sup> Falzone 2014, p. 747.

<sup>215</sup> Sapegno 1956, p. 277.

specchio, invece, viene utilizzata come esempio fisico e fa fare un passo ulteriore poiché suggerisce che la causa non è soltanto materiale (come il tizzone), ma anche morale, cioè propria dell'anima<sup>216</sup>. Attraverso entrambi gli esempi, Virgilio cerca di suggerire a Dante che le pene delle anime «non sono in realtà che proiezioni, vuote e inconsistenti (“ombre”), di stati patiti direttamente (senza cioè un *medium* fisico) dalla sostanza spirituale»<sup>217</sup>. La natura di entrambi, comunque, rimane per lo più descrittiva, cioè si limita a comunicare la straordinarietà visiva dell'evento, senza però spiegarlo nella sua resa pratica.

A partire dal verso 37 inizia la lunga spiegazione che amplia la questione aprendola a formulazioni teoriche che riguardano il vincolo che c'è tra l'anima umana e il corpo terreno e il modo in cui questo si è formato. È Stazio che spiega, invitato da Virgilio a prendere la parola («Ma perché dentro a tuo voler t'adage, | ecco qui Stazio; e io lui chiamo e prego | che sia or sanator de le tue piage» *Purgatorio* XXV, vv. 28-30)<sup>218</sup>. Il poeta latino individua due momenti cruciali: il momento della generazione, cioè quando l'anima raggiandosi nel corpo fisico si informa, e il momento dopo la morte corporea, quando l'anima si specchia nell'aria e prende posto nell'aldilà sotto la guida di Dio. Come ricorda Nardi 1942, a questo punto viene esposta in parte la stessa dottrina di *Convivio* IV xxi<sup>219</sup>. Sempre seguendo la lezione aristotelica il seme del maschio è il residuo del sangue che va ad alimentare le membra.

Sangue perfetto, che poi non si beve  
da l'assetate vene, e si rimane  
quasi alimento che di mensa leve,  
  
prende nel core a tutte membra umane

---

<sup>216</sup> Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 738.

<sup>217</sup> Falzone 2014, p. 747.

<sup>218</sup> Come si vedrà più avanti questa “concessione” ha creato diversi problemi. I commentatori sembrano essere divisi in due fazioni: c'è chi sostiene che Virgilio lasci spiegare Stazio per pura galanteria poetica poiché la natura della spiegazione non è teologica, ma filosofica (un esempio sono Sapegno e Inglese, ma anche diversi commentatori antichi) e chi invece è convinto, anche a fronte della scarsa adeguatezza degli esempi precedenti, che egli non abbia proprio la facoltà di spiegare una questione teologicamente così delicata dal momento che non ha conosciuto e non conoscerà mai la luce divina, unica vera via per arrivare alla Sapienza e alla Verità (vedi ad esempio Chiavacci Leonardi, Casini-Barbi). Cfr. Falzone 2014, p. 748.

<sup>219</sup> Cfr. Nardi 1942, pp. 187-209.

virtute informativa, come quello  
ch'a farsi quelle per le vene vane.<sup>220</sup>

Quando questo residuo di sangue perfetto paterno si deposita nell'alvo femminile incontra il sangue materno. Il primo è causa attiva per la virtù che trae dal suo cuore, il secondo è materia e alimento per l'embrione, come si è già visto in precedenza.

Ancor digesto, scende ov'è più bello  
tacer che dire; e quindi poscia geme  
sovr'altrui sangue in natural vasello.

Ivi s'accoglie l'uno e l'altro insieme,  
l'un disposto a patire, e l'altro a fare  
per lo perfetto loco onde si preme;

e, giunto lui, comincia ad operare  
coagulando prima, e poi avviva  
ciò che per sua materia fé constare.<sup>221</sup>

Il sangue paterno, dunque, unito a quello materno, comincia la sua opera coagulando come il caglio fa con il latte. Poi con la sua virtù attiva dà vita a quel coagulo. Interessante l'espressione «fé constare» che qui viene intesa nel suo significato di 'dar consistenza, coagulare' e che si incontra più volte nella tradizione medievale del *De Generatione Animalium* di Aristotele e negli scritti di embriologia del tempo di Dante<sup>222</sup>. È presente anche nelle *Sacre Scritture* nel libro di Giobbe: «Tu mi mungesti come si fa del latte, e come formaggio mi coagulasti»<sup>223</sup>. Ci si soffermi anche sulla virtù informativa del verso 41 che ovviamente si riferisce a quella che il sangue paterno ha tratto dal cuore. Secondo Galeno la virtù informativa non è altro che quell'arte perfetta che presiede la formazione e lo sviluppo degli organismi viventi. Per Dante, invece, deriva dal generante ed essa stessa si fa anima del nuovo organismo. Dapprima è

---

<sup>220</sup> *Purgatorio* XXV, 37-42.

<sup>221</sup> *Purgatorio* XXV, 43-51.

<sup>222</sup> Cfr. Nardi 1960b.

<sup>223</sup> *Giobbe* 10, 10.



un'anima simile a quella di una pianta, ma con una differenza: nell'embrione l'anima vegetativa è «in via», cioè in attesa di un ulteriore sviluppo. La virtù informativa, divenuta anima vegetativa, mostra virtù ben più alte rispetto alla sola di nutrirsi. Comunica e reagisce agli stimoli, rivela una rudimentale sensibilità e progressivamente inizia a creare organi adatti a questa sensibilità rudimentale e differenziata. Ne deriva che la virtù informativa non è un artefice esterno, ma interno dell'organismo che costruisce, avvia e informa.

Anima fatta la virtute attiva  
qual d'una pianta, in tanto differente,  
che questa è in via e quella è già a riva,  
  
tanto ovra poi, che già si move e sente,  
come spungo marino; e indi imprende  
ad organar le posse ond'è semente.<sup>224</sup>

Questa virtù informativa diventa il principio vitale del nuovo organismo («Or si spiega, figliuolo, or si distende | la virtù ch'è dal cor del generante, | dove natura a tutte membra intende» vv. 58-60). La natura trasmette una certa intenzione alla materia e la sua opera termina quando il cervello è del tutto formato<sup>225</sup>. Anima di pianta inizialmente, diviene poi anima che si muove e sente.

Ma come d'animal divegna fante,  
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,  
che più savio di te fé già errante,  
  
sì che per sua dottrina fé disgiunto  
da l'anima il possibile intelletto,  
perché da lui non vide organo assunto.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> *Purgatorio* XXV, 52-57.

<sup>225</sup> Falzone 2014.

<sup>226</sup> *Purgatorio* XXV, 61-66.

Secondo quanto indicato da Cervigni 1993, questo “ma” introduce la distinzione tra quella che Stazio considera l’anima fisica dell’embrione e l’anima spirituale dell’uomo<sup>227</sup>. Per Dante, infatti, l’uomo si differenzia dagli altri esseri viventi per la facoltà propria della parola<sup>228</sup>, ma come questo passaggio da anima vegetativa ad anima dotata di parola avvenga non si spiegava neanche Aristotele, «l’intelletto, o anima razionale, è qualcosa che trascende le facoltà corporee»<sup>229</sup>. In questi versi, inoltre, si chiama in causa un grande saggio che però commise un grave errore: è Averroè, uno dei personaggi fondamentali del percorso dantesco, come si è già visto in precedenza. Il grande errore fu quello di considerare l’intelletto possibile come qualcosa di ontologicamente separato dall’anima individuale. Questa posizione non poteva evidentemente essere sostenuta dalla dottrina cristiana perché se le facoltà superiori sono una dimensione separata di cui l’uomo usufruisce soltanto nel tempo della vita sulla terra, l’anima dell’uomo singolo, che possiede solo le facoltà vegetative e sensoriali, morirà insieme al corpo<sup>230</sup>. Secondo la dottrina di Alberto Magno, invece, alla fine dello sviluppo embrionale Dio spira uno «spirito nuovo, di virtù repleto» (v. 72) nel nuovo organismo. Questo «spirito novo» non è altro che l’intelletto possibile che l’anima già prodotta dalla potenza del seme riceve da Dio ed è «di virtù repleto» perché in sé racchiude tutte le forme universali, proprie del suo produttore. È l’anima vegetativo-sensitiva che lo spirito nuovo – cioè l’intelletto possibile – «tira in sua sostanza» per fare con essa un’unica anima, in grado di vivere, sentire, riflettere («Che ciò che trova attivo quivi, tira | in sua sostanza, e fassi un’alma sola, | che vive e sente e sé in sé rigira» vv. 73-75). Dio volge il suo amore a ciò che la natura ha forgiato e insuffla in questo nuovo organismo il suo soffio vitale, facendo diventare il nuovo vivente un’entità spirituale munita di una propria potenzialità<sup>231</sup>. Questa immagine di Dio che insuffla il suo soffio vitale nell’uomo è un’immagine già biblica<sup>232</sup>, così come il

---

<sup>227</sup> Cfr. Cervigni 1993, p. 365.

<sup>228</sup> Nel *De Volgari Eloquentia* Dante scrive che il linguaggio è la capacità di dare vita a ciò che concerne il pensiero e che tale facoltà non è innata nell’uomo, ma è data direttamente da Dio. Cfr. *De Volgari eloquentia* I iii, 3.

<sup>229</sup> Nel *De generatione animalium* di Aristotele, II 3, 736b si legge: «resta che il solo intelletto proviene da fuori, e che esso solo è divino: l’attività del corpo non ha infatti niente in comune con l’attività propria dell’intelletto». Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p.742.

<sup>230</sup> Cfr. Sermonti 1990, p. 396.

<sup>231</sup> Cfr. Falzone 2014, pp. 759-761.

<sup>232</sup> Cfr. *Genesi* 2, 7.

volgersi in modo lieto a quanto è stato creato<sup>233</sup> («e sappi che, sì tosto come al feto | l'articular del cerebro è perfetto, | lo motor primo a lui si volge lieto» vv. 68-70). Ne deriva che l'uomo ha un'origine naturale per quanto riguarda la facoltà sensitiva e vegetativa e origine divina per ciò che concerne la facoltà razionale. Non è difficile individuare in questo passo gli echi biblici che Dante volutamente inserisce, partendo proprio da lessico che utilizza per spiegare come Dio dà vita all'organismo pensante: «spira» e «spirito» nella *Commedia* e «inspiravit» e «spiraculum» nella *Genesis*<sup>234</sup>. Quello che invece differisce nei due racconti è il dettaglio sul genere del nuovo organismo che Stazio non esplicita, ma le *Sacre Scritture* sì. Dante fa una precisazione rispetto a *Convivio* IV xxi e cioè che non è l'anima sensitiva a ricevere da Dio l'intelletto, ma che è lo spirito nuovo che proviene dall'esterno all'intelletto che la attira a sé – cosa che San Tommaso giudicava impossibile. Ma in che modo il sangue riceve la forma da trasmettere alla materia corporea? Secondo uno dei commenti antichi, *l'Ottimo*, «siccome l'anima per la sua virtude contiene tutto il corpo, siccome il principe contiene la cittade; così il cuore colla sua virtude contiene tutti li membri: onde il sangue riceve dal cuore la potenza in tutti li membri»<sup>235</sup>. Questo è un principio che si ritrovava già nella *Physica* di Aristotele e che era stato ripreso anche dai neoplatonici: la forma è tale in quanto contiene la materia. Alberto Magno a tal proposito sostiene che l'anima imprime, nel contenere e delineare la materia, una precisa *species* ('aspetto, forma esteriore'). La relazione tra materia e forma si determina lungo la scala delle sostanze spirituali discendenti progressivamente verso la materia. Il grado superiore si rispecchia nella sua materia, la quale ne costituisce l'ombra. L'anima vegetativa è ombra della sensitiva che a sua volta è ombra della razionale, la quale è ombra dell'intelligenza angelica<sup>236</sup>. Nella sensibilità del tempo il rispecchiamento dell'anima nel corpo è soprattutto nozione di valore poetico. Per cui, si tratta più di eleganza letteraria, che di evidenza filosofica.

Quindi, Stazio procede nel rispondere alla domanda originale fatta da Dante:

---

<sup>233</sup> Cfr. *Genesis* 1, 31.

<sup>234</sup> Cfr. Cervigni 1993, p. 366.

<sup>235</sup> *L'ottimo*, p. 469.

<sup>236</sup> Cfr. Falzone 2014.

Quando Làchesis non ha più del lino,  
solvesi da la carne, e in virtute  
ne porta seco e l'umano e 'l divino:

l'altre potenze tutte quante mute;  
memoria, intelligenza e volontade  
in atto molto più che prima agute<sup>237</sup>.

*Lachesis*, nella cultura greca antica, è una delle tre Moire. In particolare, secondo l'etimologia del suo nome, è «colei che assegna la sorte»<sup>238</sup> a uomini e dei. Quando la Parca non ha più del filo, scrive Dante, l'anima si libera dal peso del corpo e porta con sé la parte umana (la virtù informativa, cioè l'anima vegetativo-sensitiva) e la parte divina (lo spirito nuovo). Quest'ultima, avvicinandosi sempre di più al regno di Dio, si fa sempre più viva, massimamente in atto, mentre quella umana diviene muta, regredisce allo stato potenziale. Il momento del distacco corrisponde a quello del giudizio universale e reca caratteri contraddittori per quanto riguarda simultaneità e articolazione in sequenza perché se ne parla come di un *punctum* logicamente scomponibile in diversi momenti<sup>239</sup>. Invece sono simultanee la collocazione dell'anima nel Tevere o nell'Acheronte e l'espressione della sua virtù formativa. Quando l'anima conosce il suo destino («Sanza restarsi, per sé stessa cade | mirabilmente a l'una de le rive; | quivi conosce prima le sue strade» vv. 85-87) la virtù informativa si risveglia, stimolata dal contatto con la materia, riprende l'azione costruttrice che le è propria e raggia nella materia circostante imprimendo la sua immagine, che è simile a quella terrena («la virtù formativa raggia intorno | così e quanto ne le membra vive» vv. 89-90). La materia di questo nuovo corpo è diversa e più lieve rispetto a quella terrena, ma è molto simile per quanto riguarda l'aspetto. È come se la virtù formativa vi deponesse un sigillo, l'impronta corporea, e lo formasse con la stessa efficacia con cui aveva formato il corpo vivo («così e quanto nelle membra vive» v. 90). Secondo la lettura di alcuni commentatori, tra cui Porro 2013 e Gentili 2005, il «la» del verso 88 («Tosto che loco lì la circunscribe») ha valore di soggetto – si ricordi che invece secondo Chiavacci

---

<sup>237</sup> *Purgatorio* XXV, 79-84.

<sup>238</sup> Cfr. G. Padoan, voce *Lachesis*, *ED* 1970.

<sup>239</sup> Cfr. Falzone 2014.

Leonardi 2016 il verso andava inteso come «non appena – là dov'è giunta – si trova circoscritta dall'aria». Porro 2013 indica che non si potrebbe considerare l'opzione che sia l'aria a circoscrivere l'anima, in quanto essa per la dottrina scolastica circonda solo ciò che è materiale e l'anima separata non lo è. La circoscrizione<sup>240</sup> di cui qui si parla farebbe quindi riferimento al fatto che la «sostanza separata»<sup>241</sup> sia localizzata non per una questione quantitativa, ma piuttosto perché agisce o subisce qualcosa in un determinato punto dello spazio<sup>242</sup>. Si ricorre ancora una volta ad un paragone naturalistico: nello stesso modo in cui l'aria, satura di umidità, riflette i raggi del sole e si adorna di colore (fenomeno dell'arcobaleno), l'aria circostante all'anima assume la forma del corpo aereo per mezzo del raggiarsi di essa. Il corpo aereo è il corpo particolare di cui l'anima, anche se ormai separata dalla materia terrena, ha conservato il modello<sup>243</sup>. E in questo corpo organizza ciascun sentire come prima aveva fatto nel corpo terreno. Interessante la similitudine della fiammella che segue il fuoco che in qualche modo richiama l'immagine di Meleagro («e simigliante poi a la fiammella | che segue il foco là 'vunque si muta, | segue lo spirto sua forma novella» vv. 97-99). Questo corpo aereo impresso nell'aria rende visibili le passioni dell'anima separata così come la fiammella mostra ai sensi l'operare del fuoco. Lo “spirito” che acquista il nome di “ombra” sviluppa tutti i sensi («Però che quindi ha poscia sua paruta, | è chiamata ombra; e quindi organa poi | ciascun sentire infino a la veduta» vv. 100-102) e non si ha più a che fare, da questo momento, con un'anima separata, ma con «un nuovo singolare composto ilemorfico in cui l'anima è congiunta a un corpo aereo dotato di organi (fino all'organo di senso più complesso, la vista)»<sup>244</sup>. Quando questo processo di formazione è completato i moti dell'anima sembrano diventare sensazioni proprie della vita terrena: «Quindi parliamo e quindi ridiam noi; | quindi facciam le lagrime e' sospiri | che per lo monte aver sentiti puoi» (vv. 103-105). Secondo Benvenuto da Imola quest'ombra di cui Dante parla non sarebbe la tradizionale rappresentazione delle anime che per

---

<sup>240</sup> Circoscrivere è un termine tecnico della Scolastica, si ritrova in autori come Gregorio Magno, Giovanni Damasceno, Eriugena, Pietro Lombardo. Cfr. Porro 2013.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>242</sup> È la *circumscriptio* definitiva, principio per cui un'anima o un angelo occupano non fisicamente un punto dello spazio perché non possono occuparne contemporaneamente due, in quanto il dono dell'ubiquità è solo di Dio.

<sup>243</sup> Cfr. Falzone 2014.

<sup>244</sup> Porro 2013, p. 255.

esempio si ritrova anche nell'*Eneide*, ma una precisa dottrina<sup>245</sup>. L'anima causata da Dio è ombra della luce divina, causa a sua volta del suo riflesso nella materia o nell'aria essa produce un'ombra di sé stessa. Anche se priva di corpo, l'anima mantiene abiti e potenze espressi in vita. Benvenuto, inoltre, riprende un concetto di Alberto Magno per cui il grado inferiore è ombra di quello superiore. Il filosofo cristiano allegava come prova di questo fenomeno la necromanzia che agisce sull'individuo per mezzo della sua immagine. In questo modo, si chiuderebbe effettivamente un cerchio, perché la morte di Meleagro è considerato *ab antiquo* tra i massimi episodi di magia. Nelle fonti cristiane il carattere magico di questo episodio è fortemente sottolineato: ciò che possono i maghi può a maggior ragione anche Dio. Lo stesso San Tommaso per dare conto di come le anime purgatoriali patiscono la pena del fuoco usa l'esempio delle fatture dei negromanti che legano i morti a immagini lontane<sup>246</sup>. Quel che si intende è che se i maghi possono dare alle anime dei morti un corpo allora Dio può far patire loro pene corporee. Interessante notare anche che i versi 103-108 fanno riferimento all'*Eneide*. Dante al verso 103 cita in senso inverso un esametro virgiliano, che dice come dall'anima abbiano origine le quattro fondamentali passioni dell'uomo: timore, desiderio dolore e gioia (*Eneide* VI, 733)<sup>247</sup>. Nell'*Eneide* Anchise spiega ad Enea che le anime hanno tutte all'origine la stessa natura spirituale, ma sono differenziate dai corpi che le imprigionano. Dopo la morte le anime dei giusti tornano alla loro origine divina, mentre quelle contaminate degli empi assumono una natura intermedia. È questa macchia di corporeità a renderle capaci di patire passioni corporee e genera in esse la nostalgia del mondo. Un esempio a supporto di questo nella *Commedia* è proprio nell'incontro tra Virgilio e Stazio, quando quest'ultimo ammette che «E per esser vivuto di là quando | visse Virgilio, assentirei un sole | più che non deggio al mio uscir di bando» (*Purgatorio* XXI, 100-102). In particolare, le anime che si trovano nel purgatorio devono fare un percorso di purgazione per togliersi questa macchia, mentre quelle dell'inferno sono destinate a mantenerla per sempre. Ed è proprio da questa questione che nasce la distinzione tra *Inferno* e *Purgatorio*. Tuttavia, il cristianesimo sottolinea una differenza di pensiero rispetto al discorso di Anchise: il fatto che l'anima sia relegata nel corpo non è causa di peccato, ma frutto del peccato originale. I peccati

---

<sup>245</sup> Cfr. Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, vol. 4, p. 111.

<sup>246</sup> Cfr. Sermonti 1990, p. 391.

<sup>247</sup> Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 749.

dipendono interamente dall'anima. Agostino nel *De Civitate Dei* afferma che l'anima non è effetto della carne, ma il contrario, quindi, passioni e sofferenze rimangono tutte sue. Con il verso 103, inoltre, Stazio passa dalla formulazione teorica alla descrizione di una situazione concreta, la loro, quella delle anime dei morti («noi») ricordando a Dante i pianti uditi in precedenza. Stazio dimostra, quindi, sanate le «piaghe» del poeta fiorentino: «e quest'è la cagion di che tu miri» (v. 108). La sofferenza delle anime dei golosi, percepita tramite il corpo aereo, produce il dimagrimento dello stesso. La fame in questo caso, però, non è un sentimento, ricorda Chiavacci Leonardi 2016, ma un processo fisiologico: «Dante intende che il corpo-ombra manifesta, rende visibile, modificandosi come avviene di quello fisico, la sofferenza dell'anima»<sup>248</sup>. Posto che l'ombra si limita a riflettere le passioni dell'anima, il dimagrimento dei golosi non è affezione dello spirito e nemmeno una pena fisica che agisce sul corpo aereo, ma è una figura attraverso la quale l'anima proietta al di fuori di sé la propria afflizione interna rendendola quindi manifesta.

Alcune questioni rimangono aperte, alla fine di questa lunga formulazione che l'autore non commenta in nessun modo. Intanto, a fronte di quanto trattato nei paragrafi precedenti, esistono delle fonti da cui Dante può aver tratto la sua elaborata soluzione circa la corporeità delle anime?<sup>249</sup> Sono diversi i nomi che nel tempo sono stati avanzati. Il primo è quello di Sant'Agostino perché nel *De Civitate Dei* XXI, 10 afferma che i demoni possiedono un corpo formato da aria densa e umida e anche perché nel *De Genesis ad litteram* XII 32, 61 e 33, 62 sostiene che le anime sono in grado di apparire con un aspetto simile al corpo che ebbero sulla terra. Questo ovviamente non è un esempio sufficiente per spiegare la complicata risposta dantesca. Anche San Tommaso, nella *Summa theologiae*, ipotizza che gli angeli siano in grado di crearsi una sorta di forma corporea<sup>250</sup>. Tuttavia, come indicano Gilson 2004 e Porro 2013 la dinamica è molto diversa perché «mentre nel caso degli angeli è la loro volontà, con l'ausilio divino, a formare un corpo, nel caso delle anime dantesche è la loro stessa forma

---

<sup>248</sup> Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 749

<sup>249</sup> Cfr. Porro 2013, p. 257.

<sup>250</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 51, a. 2, ad 3: «[...] licet aer, in sua raritate manens, non retineat igrum neque colorem; quando tamen condensatur, et igrari et colorari potest, sicut patet in nubibus. et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem». («Sebbene l'aria nel suo stato normale di rarefazione non possa avere né figura né colore, tuttavia quando viene condensata può prendere figura e colore, come dimostrano le nubi. E così gli angeli assumono dei corpi aerei condensando l'aria, per virtù divina, quanto è necessario per la configurazione del corpo che essi vogliono assumere»).

animatrice naturale a procurare loro un corpo visibile»<sup>251</sup>. Ancora Gilson esclude la possibilità che l'ispirazione venga da Virgilio poiché alla base della dottrina dantesca c'è l'embriologia scolastica che nell'autore latino non è ovviamente presente<sup>252</sup>. Infine, Gilson chiamava in causa la dottrina del simulacro dei neoplatonici, soprattutto di Plotino e Porfirio. Secondo questi pensatori antichi ogni corpo porta con sé un *eidōlon*, un simulacro quando discende attraverso i cieli sulla terra. Porro 2013 però mette in discussione la possibilità che Dante conoscesse tali teorie, anche se riconosce che un possibile canale accessibile al poeta fiorentino c'era ed era «la complessa presentazione che Proclo fa della teoria dell'*ochēma* nelle proposizioni 205-211 dell'*Elementatio theologica*, tradotta com'è noto in latino da Guglielmo di Moerbeke nel 1268»<sup>253</sup>. Tuttavia, quasi nulla di quelle pagine si ritrova in quelle di Dante senza contare che la genialità della soluzione dantesca sta piuttosto nell'essere riuscito a conciliare la tesi della corporalità delle anime con l'embriologia aristotelica.

È insomma possibile che la soluzione escogitata da Dante nel XXV canto del *Purgatorio* non sia interamente originale; originale è tuttavia senz'altro, come spesso accade in Dante, l'assemblaggio che egli ottiene a partire da materiali assai diversi, e in sé privi di connessione (le ombre virgiliane; l'embriologia e la psicologia aristoteliche; i riferimenti agostiniani alle similitudini dell'anima; la tradizione neoplatonica del “veicolo” e dei corpi aerei).<sup>254</sup>

Un altro dubbio è ovviamente circa all'elaborata sequenza di pene che Dante descrive nelle prime due cantiche. Se per la scolastica e le *Sacre Scritture* l'unica pena possibile è quella del fuoco perché Dante ne descrive tante altre? Porro 2013 concorda con Gilson 2004 nel dire che il poeta è in un certo senso obbligato a rendere il suo aldilà così “movimentato” poiché un'opera su un aldilà fatto solo di fuoco non avrebbe di certo riscosso alcun successo. Senza immaginare l'esistenza di un corpo aereo delle anime, inoltre, il poeta-personaggio non avrebbe potuto incontrare nessuno lungo il suo

---

<sup>251</sup> Porro 2013, p. 257.

<sup>252</sup> Cfr. Gilson 2004, p. 68.

<sup>253</sup> Porro 2013, p. 258.

<sup>254</sup> *Ibidem*.



percorso. La scelta di andare oltre la speculazione scolastica del suo tempo è quindi in un certo senso obbligata per il poeta.

## 2.5 *Convivio* IV xxi e *Purgatorio* XXV: il dibattito Nardi-Busnelli e la potenza della parola volgare.

A questo punto è possibile tracciare un breve confronto tra *Convivio* IV xxi e *Purgatorio* XXV. Nel *Convivio* sono tre i protagonisti principali della genesi dell'individuo: la virtù formativa del seme, la virtù celestiale e il motore del cielo. In questo passo Dante non attribuisce molta importanza al primo, che ha la sola funzione di preparare gli organi dell'embrione. In *Purgatorio* XXV, secondo Pagani 2021, invece, il poeta opera una «revisione chiarificatrice»<sup>255</sup>. In questo luogo della *Commedia* il processo di creazione del nuovo individuo è fatto dipendere da due fattori principali: la virtù informativa del seme – che quindi assume un'importanza inedita – e Dio<sup>256</sup>. Quando Dio infonde l'anima intellettuale, questa riassorbe in sé stessa quella vegetativo-sensitiva secondo un moto ascensionale. Il moto con cui l'intelletto viene infuso nell'embrione, dunque, in questa sede, non sarebbe un moto discensivo, ma che ha la tendenza a salire. Questo importante dettaglio riavvicinerebbe la posizione di Dante a quella di Tommaso. Come già detto, non tutti i commentatori sono d'accordo su questo punto. La divisione dipende in particolare, ancora una volta, dalla riconducibilità o meno di questo passo alla filosofia di Tommaso d'Aquino.

Come più volte è stato ribadito, Bruno Nardi è uno dei massimi contestatori della lettura tomista della filosofia dantesca<sup>257</sup>. Secondo lo studioso il maestro di Dante sarebbe piuttosto Alberto Magno poiché per l'Aquinata è assolutamente fuori discussione che un'anima possa essere dapprima vegetativa, poi sensitiva e infine

---

<sup>255</sup> Pagani 2021, p. 186.

<sup>256</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>257</sup> Le opere in cui Nardi sostiene che l'embriologia dantesca differisce da quella tomista sono diverse, la più significativa è sicuramente Nardi 1960b, ma si vedano anche gli altri testi riportati in bibliografia.

razionale «secondo un moto di *alterationes* successive»<sup>258</sup>. Dante, infatti, descrive la generazione dell’embrione come la consecuzione di stadi successivi e tale idea viene esplicitamente rigettata da Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>259</sup>. Secondo Alberto Magno, invece, la generazione passa attraverso stadi gradualmente successivi e progressive alterazioni<sup>260</sup>.

Busnelli 1922, al contrario, ritiene che la versione di *Purgatorio* XXV sia vicina, almeno per quanto riguarda il «concetto»<sup>261</sup>, a quella di Tommaso. «Egli intende l’“alterazione” che emerge dal testo di Dante, non come opposta alla “generazione/corruzione” su cui insistono i testi dell’Aquinata»<sup>262</sup>. Busnelli arriva a considerare le corruzioni/generazioni come momenti «di un unico processo di “alterazione”»<sup>263</sup>. Egli segnala in diversi passaggi un luogo del *Commento alle Sentenze* dell’Aquinata che sembra essere, dal suo punto di vista, molto simile a quanto Dante scrive in *Purgatorio* XXV poiché anche Tommaso sembra concepire l’animazione come una maturazione progressiva che, attraverso una base offerta dalla materia, porta da potenza ad atto l’anima vegetativa e quella sensitiva. Il gesuita prende in esame anche un passo della *Questio disputata de anima* (a. 8), dove l’Aquinata scrive che «l’uomo è perfezionamento della stessa anima razionale secondo diversi gradi di perfezione, così da essere corpo e corpo animato e animale razionale». Tommaso precisa, inoltre, in questa sede, che la materia da cui l’anima riceve le perfezioni inferiori deve essere una materia adatta. Busnelli sostiene allora che:

L’alterazione è la via alla corruzione e alla generazione, per modo che nessuna forma può esistere se non nella materia preparata e disposta, in che consiste l’identità di soggetto durante l’alterazione, terminante alla corruzione della forma precedente e alla generazione della nuova<sup>264</sup>.

---

<sup>258</sup> Pagani 2021, p. 193.

<sup>259</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. 118, a. 2, ad 2um.

<sup>260</sup> Cfr. Alberto Magno, *De natura et origine anima*, I, 4-5.

<sup>261</sup> Busnelli 1922, sez. II, cap. VII.

<sup>262</sup> Pagani 2021, p. 195.

<sup>263</sup> *Ibidem*; cfr. Busnelli 1922, pp. 271-272.

<sup>264</sup> Busnelli 1922, p. 210.

Egli aggiunge anche che l'«essere in via» di Dante deve essere inteso come l'apertura «della *alteratio* alla *corruptio/generatio*»<sup>265</sup>, mettendo in evidenza il fatto che una dicitura simile si ritrova anche in Tommaso («in via generationis vel corruptionis»<sup>266</sup>). Da questo deriva che la corruzione può anche dar vita a conformazioni più perfette rispetto a quelle che le hanno dato luogo. Per quanto riguarda lo spirito nuovo che «tira in sua sustanzia» l'anima vegetativa-sensitiva, Busnelli riporta una serie di citazioni tommasiane che egli ritiene simili all'espressione dantesca<sup>267</sup>.

A questo dibattito si aggiunge Kenelm Foster. Secondo Foster, Dante nel sostenere che l'intelletto si unisce all'anima sensitiva per creare un'unica anima si schiera sia con Alberto Magno che con Tommaso d'Aquino contro la posizione di Averroè: «è cosa ben più rilevante che Dante si trovi d'accordo con Tommaso e Alberto Magno contro Averroè, che non si trovi (forse) d'accordo con Alberto Magno contro Tommaso»<sup>268</sup>. Si ricordi che secondo Averroè l'intelletto non si univa all'anima sensitiva che quindi era destinata a morire definitivamente dopo la morte del corpo. Foster, inoltre, segnala che dopo il dibattito Nardi-Busnelli la questione ha via via perso la sua importanza. Scrive che si potrebbe anche essere d'accordo con Nardi sul fatto che le posizioni di Dante siano in realtà meno tomiste del previsto, ma ritiene comunque che lo studioso «un tantino esageri l'importanza della questione»<sup>269</sup>.

Si può dire in conclusione che Nardi e Busnelli abbiano letto Purgatorio XXV, sì in sensi opposti, ma convergendo nel non distinguere bene i due livelli secondo cui va interpretato il linguaggio. Così, Nardi enfatizzando la letterarietà del linguaggio di Dante che, in quanto poetico mette in luce la fenomenologia del fenomeno, oppone tale letterarietà al linguaggio di Tommaso, attento piuttosto all'analisi ontologica del fenomeno stesso. Da parte sua, Busnelli – un poco artificiosamente – legge il racconto di Stazio come se nella fenomenologia poetica di Dante fosse puntualmente decrittabile l'analisi ontologica di Tommaso, ciò che palesemente non è.<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> Pagani 2021, p. 197.

<sup>266</sup> Tommaso d'Aquino, *De generatione et corruptione*, I, l. 8.

<sup>267</sup> Cfr. Busnelli 1922, pp. 253-254.

<sup>268</sup> K. Foster, voce *Tommaso d'Aquino*, in *ED* 1970.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> Pagani 2021, p. 204.

Un altro spunto interessante per quanto riguarda le differenze tra *Convivio* IV xxi e *Purgatorio* XXV è offerto da Cervigni 1993. In questo caso è la potenza della parola ad essere presa in esame. Lo studioso sottolinea che alla fine di *Convivio* IV xxi Dante sembra giustificarsi per aver trattato di una materia così alta in lingua volgare: «non si maravigli alcuno, s'io parlo sì che par forte intendere, ché a me medesimo pare maraviglia, come cotale produzione si può pur conchiudere e con lo intelletto vedere. Non è cosa da manifestare a lingua, lingua, dico veramente, volgare»<sup>271</sup>. Stazio, invece, non si scusa per aver cercato di spiegare, ma si assicura che il pellegrino intenda senza meravigliarsi («e perché meno ammiri la parola» *Purgatorio* XXV, v. 76). Con il volgare, nella *Commedia*, non solo l'uomo è in grado di dare voce ai suoi pensieri e di comunicare, ma anche di spiegare i misteri divini<sup>272</sup>. Cervigni ricorda che Dio stesso dà, nelle *Sacre Scritture*, origine al mondo tramite la parola. Nella *Genesi* i passi sulla creazione recitano: «Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux»<sup>273</sup>. A differenza della parola divina che è Dio stesso, quella umana non è l'uomo, ma assomiglia di più a ciò che viene compreso:

Thus, on the one hand, the human word's relation to the divine Verbum grounds the rationality, intelligibility, and possibility of human discourse; on the other hand, its dissimilarities to the eternal Verbum announce the possible failure of rationality and human discourse. In brief, the human word, while referring to the divine Verbum as the source of all rationality and intelligibility, may act counter to its divine origin.<sup>274</sup>

Inoltre, la principale differenza tra la parola di Dio e quella umana deriva dalla molteplicità dei pensieri dell'uomo in contrasto con l'unicità di Dio. Quindi a Dio è dato di conoscere sé stesso e tutte le creature, ma all'uomo no, proprio per questa molteplicità che lo caratterizza. Tuttavia, la parola umana possiede una relazione indissolubile con quella divina poiché l'uomo è legato indissolubilmente al suo creatore.

---

<sup>271</sup> *Convivio* IV, 21, 6.

<sup>272</sup> Cfr. Cervigni 1993, p. 369.

<sup>273</sup> «E Dio disse: sia luce. E luce fu» *Genesi* I, 1.

<sup>274</sup> Cervigni 1993, p. 369.

Un altro spunto interessante per quanto riguarda la questione della lingua è offerto da Paradisi 2005. Paradisi, prendendo in considerazione il *Convivio* e il *De Vulgari Eloquentia*, cerca di rispondere ad una domanda che altri commentatori si sono posti prima di lui<sup>275</sup>: perché Dante, che sostiene che il latino è la lingua con cui trattare gli argomenti più alti, utilizza il volgare nel *Convivio*, per trattare di filosofia, e nella *Commedia*, per raccontare il suo viaggio ultraterreno? La contraddizione da cui parte il ragionamento è data dal contenuto del *Convivio* e del *De Vulgari*. Infatti, il primo, anche se in volgare, ribadisce la superiorità della lingua latina, mentre il secondo, in latino, preannuncia la necessità del volgare. Essa si potrebbe risolvere velocemente sostenendo che, come ha sostenuto Nardi 1942<sup>276</sup>, Dante semplicemente evolve nel suo pensiero, progredisce e cambia idea, se non fosse che, come sostiene Paradisi, «le due opere molto probabilmente si intrecciano e si sovrappongono per buona parte del loro percorso finché lo stesso destino non pose loro un termine prematuro rispetto ai progetti iniziali»<sup>277</sup>. Secondo Paradisi occorre operare un confronto con altri testi. L'uso del volgare nel *Convivio* nasce da una necessità ben concreta, quella di riuscire a commentare le canzoni dottrinarie che sono state scritte da Dante stesso in lingua volgare. Il latino, per questo esercizio, diventa improponibile e inadatto. L'uso della lingua viva, dunque, è una scelta quasi obbligata per il poeta, proprio perché il *Convivio* non è un'opera indipendente, come il *De Vulgari Eloquentia*, ma è strettamente legata a quella precedente, la *Vita Nova*, e a quella successiva, la *Commedia*. «Questa continuità di vita biografica e spirituale mantenuta nelle tre opere (e anche in una parte delle rime) richiede vigorosamente che Dante ricorra alla lingua con cui è iniziata la sua vita umana»<sup>278</sup>. Non c'è vera contraddizione, allora, con quanto sostenuto nel *De Vulgari*. Da una parte il poeta crede davvero che «il latino, in quanto lingua artificiale, è anche lingua dall'armoniosa bellezza in “cui le parti debitamente si rispondono”»<sup>279</sup>, dall'altra è il volgare la lingua «con cui ha detto parole d'amore alla sua donna («però che volle fare intendere le sue parole a donna, a la quale era malagevole d'intendere li versi latini»

<sup>275</sup> Tra gli altri Busnelli-Vandelli 1934; Nardi 1942; Apel 1975.

<sup>276</sup> «[...] Dante [...] prima aveva detto che “il volgare seguita uso e lo latino arte”; ora, invece, che il volgare seguita la natura e la grammatica l'artificio e la convenzione. Prima scorgeva solo il fatto del variare della lingua; ora, invece, meditando su Aristotele, ne vede la ragione e ne afferma la naturale necessità» Nardi 1942, p. 163.

<sup>277</sup> Paradisi 2005, p. 19.

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

*Vita Nuova* XXV), con cui ha conosciuto e frequentato gli uomini di tutti i tipi, con cui ha vissuto nella storia la propria coscienza del Dio cristiano»<sup>280</sup>. Tuttavia, Paradisi sostiene che nel *Convivio* Dante sente ancora la necessità di congedarsi dalla lingua latina, la lingua del mondo precristiano, con rispetto e reverenza ed è per questo che ne ribadisce di continuo la superiorità, l'eleganza e l'importanza. Dunque, quando egli giunge alla stesura della *Commedia* non deve più giustificarsi: con il *Convivio* ha preso ufficiale congedo dal latino, con il *De Vulgari* ha preannunciato l'inedita importanza del volgare.

---

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 23.



## CAPITOLO III

### Tra salvezza e «eterno esilio».

#### 3.1 *Purgatorio* XXI: Stazio e Virgilio, salvezza e dannazione.

Il controverso gesto di Virgilio che, dopo la domanda di Dante, lascia la parola a Stazio, non solo rappresenta uno dei problemi del canto XXV del *Purgatorio*, ma fornisce anche uno spunto di riflessione interessante sulla diversa possibilità dell'atto conoscitivo dei dannati e delle anime destinate al *Paradiso*. In merito alla prima questione i commentatori hanno offerto nel tempo diverse soluzioni. La più accreditata è quella secondo cui Virgilio, anima dell'*Inferno* che non ha conosciuto battesimo, non partecipa alla vera conoscenza che è possibile solo per coloro che contemplano Dio<sup>281</sup>. I contestatori di questa lettura obiettano che in realtà quanto spiegato da Stazio non si discosta tanto dalla più pura filosofia aristotelica, che può essere intesa anche da Virgilio in quanto è stata formulata da un filosofo non cristiano<sup>282</sup>. Infatti, anche altri pensatori, tra cui Avicenna e Averroè, avevano teorizzato che l'intelletto viene «dal di fuori», citando le celebri parole del *De animalibus*. Una terza linea di pensiero aggiunge alla seconda ipotesi che il gesto di Virgilio è dunque «una mera espressione di galanteria “accademica”»<sup>283</sup>. Secondo altri studi, invece, come quello di Gilson 1974, nessuna delle tre posizioni è sufficientemente persuasiva<sup>284</sup>. Di fatto la spiegazione di Stazio non contiene «nulla che ecceda l'ambito della conoscenza di tipo induttivo»<sup>285</sup>, tuttavia, la questione non deve essere analizzata soffermandosi con troppa rigidità sul modo in cui egli spiega. Secondo Falzone 2014:

---

<sup>281</sup> Posizione sostenuta per esempio da Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup> e Casini-Barbi.

<sup>282</sup> Falzone 2014 riporta le parole di Sapegno 1969, p. 678: «Alcuni commentatori, e anche qualche studioso moderno, pensano che qui Stazio sia introdotto, invece di Virgilio, a illustrare il difficile punto dottrinale, perché si tratta di cose, che la ragione umana può bensì intravedere, ma solo la ragione illuminata dalla fede definire compiutamente. È possibile, ma è anche vero che i problemi, che Stazio esporrà, son di natura piuttosto filosofica che teologica». Anche Inglese 2012<sup>2</sup> è di questo avviso, anche se arriva a questa conclusione in modo diverso.

<sup>283</sup> Falzone 2014, p. 748.

<sup>284</sup> Cfr. Gilson 1974.

<sup>285</sup> Falzone 2014, p. 767.



È ben vero, in effetti, che l'argomentazione staziana postula una verità inconoscibile (la possibilità dell'anima separata) di cui si limita a considerare gli effetti visibili (le alterazioni dell'ombra), e come tale «si risolve in un'argomentazione *secudum quia*» (Inglese). Ciò nondimeno, il modo in cui il discorso staziano è costruito suggerisce che l'adozione di tale prospettiva [...], dà risalto alla insuperabile sproporzione tra verità divina e intelletto umano.<sup>286</sup>

Quindi, se anche Stazio si limita a descrivere il discorso visivamente, il contenuto della spiegazione resta comunque un contenuto che riguarda l'operare misterioso di Dio. Dante, dunque, deve mantenere Virgilio nella coerenza del suo personaggio, egli è un'anima dannata, esiliata, e in quanto tale non conosce i misteri divini e non può spiegarli.

Per comprendere meglio la profonda differenza che separa i due personaggi si ripercorra il momento dell'"apparizione" di Stazio in *Purgatorio* XXI. Alla fine del canto XX Dante e Virgilio hanno sentito un terremoto e le anime intonare un inno, il *Gloria*<sup>287</sup>. Solo nel canto successivo, però, viene rivelato il motivo e il significato di questi avvenimenti. Stazio è il personaggio a cui il terremoto e l'inno sono dedicati. Il canto inizia con una particolare allusione:

La sete natural che mai non sazia  
se non con l'acqua onde la femminetta  
samaritana domandò la grazia,

mi travagliava, e pungeami la fretta  
per la 'mpacciata via dietro al mio duca,  
e condoleami a la giusta vendetta.<sup>288</sup>

La sete naturale di cui parla Dante in queste terzine sembra essere l'assillante desiderio di sapere che tormenta la mente dell'autore e che lo fa sentire assetato come la

---

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> Cfr. *Purgatorio* XX, 126-138.

<sup>288</sup> *Purgatorio* XXI, 1-6.

samaritana del vangelo di Giovanni<sup>289</sup>. La fonte «che zampilla per la vita eterna» dell'episodio della sammaritana è la stessa fonte a cui deve attingere Dante per saziare la sua di sete. Se in *Giovanni* 4, 13-15 è Gesù a presidiare e simboleggiare la fonte, nella *Commedia* è l'ombra che nelle terzine successive si avvicina ai due viandanti:

Ed ecco, sì come ne scrive Luca  
che Cristo apparve a' due ch'erano in via,  
già surto fuor de la sepulcral buca,  
  
ci apparve un'ombra, e dietro a noi venìa,  
dal piè guardando la turba che giace;<sup>290</sup>

Il passo evangelico a cui Dante fa riferimento dimostra come la conoscenza umana, «svincolata dalla Rivelazione»<sup>291</sup>, non riesca a dissetare, ma al contrario lasci ancora più assetati di prima<sup>292</sup>. In *Purgatorio* XXI i molteplici riferimenti alle *Sacre Scritture* e a Cristo sono esplicitati e pongono Stazio su un piano superiore a quello di qualsiasi personaggio incontrato fino ad ora. L'apparizione stessa, descritta con i termini con cui viene descritta quella di Cristo risorto in *Luca* 24, 35<sup>293</sup>, crea un chiaro legame tra i due. Anche le figure di Dante e Virgilio si inseriscono in questa similitudine nel reagire con paura alla presenza dell'ombra come i discepoli davanti al sepolcro vuoto<sup>294</sup>. Il segno di meraviglia e di paura è nell'attacco biblico delle terzine: «Ed ecco»<sup>295</sup>. Viene quindi tracciata una divisione precisa tra colui che è risorto, Stazio, e coloro che non lo sono:

---

<sup>289</sup> Nell'episodio della sammaritana una giovane si avvicina a Gesù che è seduto vicino ad una fonte e chiede dell'acqua. Gesù risponde: «chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna». Cfr. *Giovanni* 4, 13-15.

<sup>290</sup> *Purgatorio* XXI, 7-11.

<sup>291</sup> Padoan 1970, p. 331.

<sup>292</sup> Si pensi ad Ulisse in *Inferno* XXVI. Il personaggio omerico viene descritto come desideroso oltre natura di conoscere. La sete di Ulisse è una sete che non può essere saziata e lo destina all'esilio infernale. Per un approfondimento sulla vicenda di Ulisse in relazione alle contraddizioni dimostrate da Dante nel *Convivio* cfr. Padoan 1970, pp. 331-332.

<sup>293</sup> Il pathos che si accumula sull'identità di questo personaggio è, infatti, forse l'unica variazione in questa apparizione rispetto a quella di Gesù nel vangelo di Luca – che si mostra uguale praticamente in tutti gli aspetti con questo «erano in via» (v.8) traduzione esplicita di «erant in via» di Luca 24 35, il «Dio vi dea pace» (v. 13) identico al «Pax vobis» in Luca, 24 36 – poiché nel vangelo di Luca viene subito esplicitato, quantomeno al lettore, di chi sia quella strana ombra.

<sup>294</sup> Cfr. *LDR* 2014, p. 625.

<sup>295</sup> Biblico come il saluto «Dio vi dea pace» (v. 13). Per un approfondimento su questa espressione cfr. Auerbach 1983, pp. 193-96.

Dante che «lei che di e notte fila / non li avea tratta ancora la canocchia»<sup>296</sup> e Virgilio, anima infernale. Quest'ultimo riconosce, inoltre, i suoi limiti umani e usa, nel definirsi la guida di Dante nel viaggio tra i peccati dei primi due regni, ma non in quello dei beati, l'immagine terrena dell'insegnamento («quanto 'l potrà menar mia scola» v. 33). Il canto XXI fin dall'inizio ribadisce la separazione sempre più netta tra il vecchio mondo, quello dei dannati, e il nuovo, quello di coloro che sono destinati al *Paradiso*. Portavoce del primo è Virgilio, «che resta al di qua del limite invisibile della salvezza»<sup>297</sup>.

Stazio è dunque l'unico probabile sanatore della sete del poeta fiorentino. Ai versi 37-39, dopo la domanda di Virgilio circa il terremoto, Dante dichiara già in parte saziata dalla speranza di una risposta la sua sete («che pur con la speranza / si fece la mia sete men digiuna» vv. 38-39) e anche più avanti, quando una prima risposta arriva, il poeta scrive: «si gode / tanto del ver quant'è grande la sete» (vv. 73-74). Commentatori come Benvenuto da Imola, Cristoforo Landino e anche Bernardino Daniello hanno notato che la metafora non può far riferimento alla sola immagine del linguaggio quotidiano della “sete di sapere”<sup>298</sup>. Bernardino Daniello, in particolare, individua nell'acqua l'allegoria del battesimo e del ricevimento della grazia. Anche Falzone 2014 riprende questa immagine:

Stazio sta vivendo una vera e propria rinascita, una rigenerazione, un ritorno all'innocenza primordiale anteriore al peccato di Adamo ed Eva. Cosa di più indicato dell'elemento lustrale dell'acqua, connesso al rito del battesimo, che trasfonde la grazia e discrimina sinteticamente il cristiano Stazio da Virgilio, nonostante tutto ancora pagano proprio per non aver ricevuto questo sacramento assunto con l'acqua?<sup>299</sup>

L'acqua, allora, starebbe ad indicare ancora una volta la diversa natura di Virgilio e Stazio. A maggior ragione ricordando che Virgilio nell'*Inferno* si trova proprio tra coloro che non hanno ricevuto battesimo, gli abitanti del limbo, e che Stazio, invece, nel

---

<sup>296</sup> *Purgatorio* XXI, 25-26.

<sup>297</sup> Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 610.

<sup>298</sup> Cfr. *LDR* 2014, p. 629.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 630.

canto successivo, dichiarerà «ebb'io battesimo» (XXII, v. 89). Occorre ricordare anche che Dante ha assistito ad eventi straordinari nel corso del suo viaggio, ma qui il suo impellente desiderio nasce dalla sensazione di trovarsi davanti a qualcosa di miracoloso. Quindi, la citazione evangelica serve anche ad esaltare il momento di attesa prima dello svelamento di tale miracolo<sup>300</sup>.

Più avanti, Stazio, che ancora non ha rivelato la sua identità, spiega la legge sacra della montagna, rispondendo alla prima domanda di Virgilio:

[...] oltre la porta dove siede l'angelo, nessuna perturbazione terrestre può giungere, ma ogni cosa che vi accade ha una ragione non fisica, ma spirituale. Quel terremoto segna il liberarsi di un'anima che sale al cielo, in questo caso di colui che parla, appena alzatosi dalla condizione prona a terra dei peccatori di questo girone<sup>301</sup>

Egli dice che «libero è qui», cioè questo luogo, da ogni perturbazione dovuta ai fenomeni naturali. Non c'è pioggia, non c'è grandine, né vento. Il poeta latino sembra non sapere la causa per cui la legge della montagna non corrisponde alla legge terrena, «non so come»<sup>302</sup>. Quindi, la spiegazione porta anche avanti in qualche modo la dialettica sull'insufficienza del sapere umano perché quello che succede sul monte non può essere spiegato con le teorie sismiche della geofisica. Tutto ciò che Stazio sa, per il momento, deriva ancora dalla sua esperienza diretta<sup>303</sup>. Tuttavia, il poeta latino non si dimostra sorpreso nel non saper spiegare le regole che governano quel mondo, così come non è rimasto sorpreso nell'apprendere da Virgilio che Dante si trova nel *Purgatorio* pur non essendo ancora morto<sup>304</sup>. Stazio, in quanto anima pronta alla beatitudine, ha profonda fiducia nel disegno di Dio<sup>305</sup>. Questa cieca fiducia si ritroverà anche nel *Paradiso* con Piccarda e l'aquila del cielo di Giove<sup>306</sup>, insieme al principio

---

<sup>300</sup> Cfr. Padoan 1970.

<sup>301</sup> Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, pp. 611-612.

<sup>302</sup> *Purgatorio* XXI, v. 57.

<sup>303</sup> Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. 623.

<sup>304</sup> Altre anime del purgatorio - Sordello, Nino Visconti, Guido del Duca - erano invece rimaste molto meravigliate dal suo essere uomo vivo.

<sup>305</sup> Per un approfondimento sulla fiducia di Stazio per i disegni imperscrutabili di Dio cfr. Bontempelli 1911, p. 1100.

<sup>306</sup> Cfr. *Paradiso* III, 85 e XX, 138.

aristotelico sull'armonia del cosmo che rispetta le regole divine<sup>307</sup>. «Tremaci quando alcuna anima monda | sentesi, sì che surga o che si mova | per salir su; e tal grido seconda» (vv. 58-60), il terremoto che Dante e Virgilio hanno sentito alla fine del canto XX «segna il liberarsi di un'anima al cielo». Anche autori classici, come Lucano, Claudiano, Agostino<sup>308</sup>, avevano sostenuto che sulle montagne più alte della terra non erano presenti perturbazioni metereologiche: Dante integra queste formulazioni fisiche con una metafisica, facendo diventare il terremoto lo scuotersi delle anime in festa<sup>309</sup>. Non è casuale che la spiegazione circa l'evento sismico tocchi a Stazio, infatti, Padoan 1970 ricorda che nella *Tebaide* l'autore latino aveva descritto il Tenaro, un monte molto alto situato nel punto più a sud della penisola balcanica che, come il monte del *Purgatorio*, non sembrava essere soggetto a precipitazioni<sup>310</sup>. Il monte purgatoriale è diviso in due parti: la parte inferiore, che è in stretto contatto col mondo terrestre, è ancora soggetta alle perturbazioni metereologiche, mentre la parte superiore non le subisce<sup>311</sup>. Stazio spiega nelle terzine successive che è l'anima stessa che deve capire se è pronta a salire al cielo («De la mondizia sol voler fa prova, | che, tutto libero a mutar convento, | l'alma sorprende, e di voler le giova» vv. 61-63) perché è la sua stessa volontà, secondo Dante, che la avverte della sua liberazione<sup>312</sup>.

È solo al verso 91 che il nome dell'ombra compare: «Stazio la gente ancor di là mi noma». Stazio fu uno dei maggiori esponenti della poesia epica in età Flavia. Come indicato da Ettore Paratore nell'*Enciclopedia dantesca*, Dante lo ricorda già nel *Convivio* e nel *De Vulgari Eloquentia* e con tutta probabilità non conobbe mai la sua

<sup>307</sup> Cfr. *Paradiso* I, 103-104.

<sup>308</sup> Per i rinvii precisi cfr. Luiselli 1979, pp. 501-2.

<sup>309</sup> La festa dei beati diventerà esperienza ricorrente nella cantica del *Paradiso*. Sulla legge sismica della *Commedia* cfr. Padoan 1970, pp. 338-39.

<sup>310</sup> «Le risplendenti stelle e i venti lassi | su lui prendon riposo e fan soggiorno: | giunger ben ponno a la metà del monte | le oscure nubi, ma a l'eccelso giogo | salir non può presto volar di penne, | nè i rauchi tuoni o le saette ardenti». Stazio, *Tebaide* II, 52-57.

<sup>311</sup> Cfr. Padoan 1970, p. 338.

<sup>312</sup> Nel tempo si sono susseguite diverse interpretazioni di questo passo. La maggioranza dei commentatori si rifà all'esegesi di San Tommaso per cui esiste una «voluntas absoluta», che è tesa sempre verso il paradiso, e una «voluntas conditionata» che è quella che trattiene le anime finché non sono pronte a salire al cielo. Il «talento»<sup>312</sup> di cui parla Stazio, quindi, si contrappone a quello dei lussuriosi dell'inferno «che la ragion sommettono al talento» (*Inferno* V, v. 39). È desiderio libero dalla passione che permette alle anime di capire quando la propria colpa è stata espiata. Altri commentatori, però, hanno sostenuto che il «talento» delle anime purgatoriali è lo stesso delle anime dannate e cioè una forza interna indomabile che sulla terra costituisce l'ostacolo principale al perseguimento del bene<sup>312</sup>. Secondo tale concezione, nel *Purgatorio* questo talento diventa strumento della giustizia divina e costringe le anime a scontare le proprie pene prima di salire tra i beati. Entrambe le proposte sono plausibili. Rimane comunque interessante in questi versi la celebrazione della libertà della coscienza.

opera maggiore, le *Silvae*, che effettivamente nella *Commedia* non viene proprio citata («cantai di Tebe, e poi del grande Achille» v 92). Questo gli costò l'errore sul dato anagrafico del luogo di nascita di Stazio e lo portò, sulle orme di San Girolamo e di Fulgenzio, a confondersi con il contemporaneo retore Lucio Stazio Ursulo nato a Tolosa («tanto fu dolce mio vocale spirito, | che, tolosano, a sé mi trasse Roma, | dove mertai le tempie ornar di mirto» vv. 88-90)<sup>313</sup>. Come è ben noto, Publio Papinio Stazio, invece, nacque a Napoli e proprio nelle *Silvae* III 5 celebrò la bellezza della sua terra. Per quanto riguarda la sua conversione al cristianesimo le ipotesi che si sono susseguite sono diverse. Secondo Padoan 1959 Dante poteva conoscere una interpretazione allegorica della *Tebaide* che vedeva in Teseo vittorioso sul Minotauro Cristo vittorioso sul peccato<sup>314</sup>. Questo modo di interpretare i classici attraverso la dottrina cristiana era un modo tipico del Medioevo, anche se in questo caso specifico Padoan ammette che non ci sono testimonianze certe. L'indizio sulla presunta conversione di Stazio poteva di certo trovarsi in qualche commento noto a Dante della *Tebaide*, tuttavia, la sola ipotesi della interpretazione allegorica non è sufficiente a spiegare il perché Stazio sia nel *Purgatorio*. Già Landi 1931 aveva cercato di risalire ad una presunta leggenda sulla conversione al cristianesimo<sup>315</sup>, ma anche le sue formulazioni sono sembrate insufficienti. Non per questo è giusto affermare che sia pura invenzione dantesca. Si faccia invece riferimento al fatto che nel Medioevo circolava un'altra interpretazione allegorica molto famosa circa l'*Ecloga* IV di Virgilio che vedeva preannunciata proprio qui la venuta di Cristo sulla terra<sup>316</sup>. Non si parlava tuttavia di una conversione dell'autore, quanto più si immaginava che sulle sue orme Stazio fosse giunto alla fede cristiana. Questa è un'ipotesi che vale la pena vagliare perché nella *Commedia* effettivamente «la figura di Stazio è interamente costruita ad *maiolem Vergilii gloriam*: non vi è un tratto che non sia disegnato a questo scopo. Virgilio ha allontanato Stazio dal vizio della prodigalità, Virgilio lo ha reso poeta, Virgilio lo ha fatto cristiano»<sup>317</sup>. Si faccia solo riferimento ai versi in cui egli parla dell'*Eneide* come di una «nutrice»:

---

<sup>313</sup> Cfr. E Paratore, voce *Stazio*, *Publio Papinio*, ED 1970.

<sup>314</sup> Cfr. Padoan 1959, p. 432.

<sup>315</sup> Sulle ricerche di Landi cfr. Landi 1913.

<sup>316</sup> Cfr. Virgilio, *Ecloga* IV, 10-11.

<sup>317</sup> Ronconi 1981, p. 353.

Al mio ardor fuor seme le faville,  
che mi scaldar, de la divina fiamma  
onde sono allumati più di mille;

de l'Eneïda dico, la qual mamma  
fummi, e fummi nutrice, poetando:  
sanz'essa non fermai peso di dramma<sup>318</sup>

L'ammirazione di Stazio nei confronti di Virgilio è tale da portarlo ad affermare che passerebbe un anno in più nel *Purgatorio* pur di «esser vivuto di là quando visse Virgilio» (vv. 100-101). L'ipotesi per cui Dante immagina che con l'*Ecloga IV* egli abbia rivelato a poeti successivi la Fede sembra essere quella più verosimile. Tuttavia, egli non crede – sulle orme di San Girolamo – ad un Virgilio cristiano senza Cristo, ma adatta tale credenza al suo racconto per risolvere il problema sulla conversione di Stazio. Anche se l'identità del poeta è taciuta per 91 versi – cosa curiosa se si pensa agli altri incontri della *Commedia* – Dante, nel delineare la sua biografia, riporta tutto ciò che la cultura medievale sapeva di lui e non solo qualche dato isolato, come per altre anime. La prima coordinata è quella del tempo, a cui ci si riferisce tramite il nome dell'imperatore romano regnante: «Nel tempo che 'l buon Tito» (v. 82). La seconda è quella del luogo di nascita, su cui si sono già fatte alcune precisazioni. Quindi si giunge a quelle dedicate alla sua poesia<sup>319</sup>. Infine, Stazio celebra il poeta che più di tutti lo ispirò: Virgilio. Accanto all'acqua, di cui si è parlato, si profila l'immagine del fuoco che simboleggia il calore dell'ispirazione. L'*Eneide* esercitò sui poeti successivi e su Stazio la stessa funzione di calore e luce del fuoco. L'immagine utilizzata è probabilmente agostiniana: un uomo che fende le tenebre della notte con una candela e non trae giovamento per sé, ma illumina la via a chi sta dietro<sup>320</sup>. Il poeta latino sembra allora continuare l'elogio a Virgilio che Dante aveva fatto all'inizio del poema.

---

<sup>318</sup> *Purgatorio XXI*, 94-99.

<sup>319</sup> Per delle precisazioni riguardo alla carriera poetica di Stazio si veda la *LDR* 2014, p. 640.

<sup>320</sup> Cfr. Ronconi 1981, p. 357.

Come indicato da Morelli 2020 le opere di Stazio hanno molta fortuna nel Medioevo<sup>321</sup>. Il suo nome si trova sempre nei canoni degli autori della poesia e della prosa latina, insieme a quelli di Terenzio, Virgilio, Orazio e Ovidio.

Stazio consegna alla letteratura mondiale personaggi che già erano stati trattati, soprattutto, nella poesia tragica, ma che il Medioevo latino conosce quasi solo attraverso di lui: il vecchio e tormentato Edipo, il titanico e blasfemo Capaneo (che sarà uno dei protagonisti del XIV canto dell’Inferno), l’infelice Ipsipile privata, a Nemea, del bimbo appena nato di cui era balia... Stazio è l’erede, a pieno titolo, non solo di Virgilio, ma anche della stagione poetica neroniana, della tragedia senecana, soprattutto dell’epos lucaneo<sup>322</sup>.

Perché Dante gli è così devoto? Il poeta fiorentino già nel *De Vulgari Eloquentia* lo segnala come maestro di stile<sup>323</sup> – con Virgilio, Lucano e Ovidio –, e nel *Convivio* lo loda maggiormente, definendolo nel trattato IV «dolce poeta»<sup>324</sup>. Il particolare aggettivo, «dolce», è stato spesso ricondotto ad una delle *Satire* di Giovenale, la VII, dove egli parla appunto della *dulcedo* del poeta. Tuttavia, come segnala Morelli, la dolcezza di Stazio, per Dante, ha un significato più profondo: «è una disposizione dell’animo legata al “seguire”, al “mettersi sulle tracce di qualcuno”»<sup>325</sup>. Questo si riconduce anche alle parole con cui Stazio, alla fine della *Tebaide*, rivolgendosi alla sua opera, scrive «vive, precor; nec tu divinam Aeneida tempta, | sed longe sequere et vestigia semper adora»<sup>326</sup>. La dolcezza, però, è anche una delle virtù indispensabili dei maestri. Dante ne parla in un altro passo del *Convivio* alludendo agli scritti di Cicerone e di Boezio e definendo i due autori come coloro che «con la dolcezza di loro sermone inviarono me... ne lo amore, cioè nello studio, di questa donna gentilissima Filosofia»

---

<sup>321</sup> Cfr. Morelli 2020, p. 29.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> «E non meravigliarti, o lettore, se ti vengono richiamati alla memoria tanti poeti: perché questo che chiamiamo costruito supremo non possiamo indicarlo se non attraverso esempi di questo genere. E forse sarebbe utilissimo, per farlo diventare una seconda natura, aver preso visione dei poeti regolati, cioè Virgilio, Ovidio delle *Metamorfosi*, Stazio a Lucano». *De Vulgari Eloquentia* II, 6.

<sup>324</sup> «E però dice Stazio, lo dolce poeta, nel primo della Tebana Istoria». *Convivio* IV xxv, 6.

<sup>325</sup> Morelli 2020, p. 31.

<sup>326</sup> «Vivi, suavia: e non sfidare l’Eneide divina, | ma seguila di lontano e venera sempre le sue orme». *Tebaide* XII, 816 s.



(*Convivio* II, xv). Quindi, da una parte Stazio è allievo, ma dall'altra anche maestro. Con la sua dolcezza è stato in grado di seguire gli insegnamenti di Virgilio e, traendo dalla sua opera gli spunti necessari per la sua conversione al cristianesimo, l'ha poi superato diventando egli stesso qualcuno da seguire. Nella *Commedia* questa doppia dinamica è ben presente. Stazio, che sta per raggiungere i beati in *Paradiso*, si presenta con dolcezza e umiltà, non mettendosi alla guida, tuttavia, è anche l'unico in grado di sanare la sete di sapere di Dante. Egli continua ad essere una figura ambivalente anche nel momento in cui esprime l'ultimo suo desiderio terreno, quello di poter conoscere chi lo fece poeta.

In modo apparentemente paradossale, egli ha superato il suo maestro senza mai venir meno alla venerazione e soggezione nei suoi confronti. C'è un gioco d'ombre tra sapere e fede umana: è la dialettica tra passato e presente, tra la dottrina "profetica" di Virgilio, che rivela una via segnata e ancora non percorsa e percorribile, e la sua ricezione, un secolo dopo<sup>327</sup>.

Nonostante sia arrivato ad un punto che è irraggiungibile per Virgilio, Stazio continua comunque a mostrare riverenza e adorazione per lui. Tutto il canto è segnato da questo continuo scambio di posizioni, in cui da una parte si evidenzia l'inadeguatezza di Virgilio davanti ai misteri della fede e dall'altra l'atteggiamento di profonda gratitudine di Stazio.

Al desiderio espresso da Stazio ai versi 100-102 («E per esser vivuto di là quando | visse Virgilio, assentirei un sole | più che non deggio al mio uscir di bando») Virgilio non risponde, ma tace e chiede a Dante con lo sguardo di fare altrettanto («Volser Virgilio a me queste parole | con viso che, tacendo, disse "Taci"») *Purgatorio* XXI, vv. 103-104). Il pudore di Virgilio non è solo la naturale modestia che gli è propria, in questo preciso passaggio della *Commedia*, come sostiene Morelli 2020, ma si ha la suggestione che sia vergogna. Egli si trova, all'improvviso, svestito del ruolo che ha ricoperto fin qui. Anche se volesse spiegare, non avrebbe le conoscenze per farlo. Egli «ignora quel momento della nuova nascita, del sommovimento in cui l'umano esce trasfigurato dal suo cammino di salvazione: e Stazio, a sua volta, non conosce e non sa

---

<sup>327</sup> Morelli 2020, p. 32.

più riconoscere colui che è stato la sua guida nella vita terrena»<sup>328</sup>. Virgilio diventa dunque malinconico, può mostrare la strada, ma non riesce a spiegare che cosa succede e soprattutto non può arrivare al termine del viaggio poiché egli rimane destinato all'«eterno esilio». Come sostenuto da Ledda 2022, la presenza di Virgilio nella seconda cantica è problematica dall'inizio, quando egli ammette che in quel regno non c'è mai stato («Voi credete | forse che siamo esperti d'esto loco; | ma noi siam peregrinome voi siete» *Purgatorio* II, vv. 61–63) e che quindi non conosce gran parte delle sue dinamiche, fino alla drammatica scomparsa durante l'incontro di Dante e Beatrice<sup>329</sup>. Il poeta latino viene, in realtà, presentato come una figura ambigua da Dante proprio a partire dall'*Inferno*. Egli è uomo dell'impero, autore dell'*Eneide*, rappresentate della filosofia razionale e della scienza, ma non cristiano. Se la critica italiana ha sempre visto il suo personaggio come un personaggio positivo, quella americana ripensa alla figura di Virgilio in maniera più negativa, partendo proprio dal suo esilio nel regno infernale<sup>330</sup>. Perché Dante non gli concede la salvezza? Salvezza che è stata concessa per esempio a Catone, vissuto prima di Cristo, ma comunque destinato alla gloria della resurrezione. Questa condizione di esclusione viene affrontata più drammaticamente proprio nell'incontro con Stazio che ha trovato invece nella sua poesia la possibilità di incontrare la fede. Quindi Ledda 2022 mostra come il superamento del maestro latino sia da una parte drammatico e commovente, ma dall'altra anche definitivo per Dante. Stazio che simboleggia anche il doppio dell'autore, completa l'elogio a Virgilio già intessuto dal poeta fiorentino nella prima cantica e nel momento in cui il suo desiderio di conoscere il maestro si realizza, egli ne prende definitivamente congedo, pronto ad ascendere al mondo dei beati. Il desiderio di Dante sembra essere lo stesso. Nel *Convivio* egli aveva espresso l'ultimo atto di devozione alla cultura precedente, ma con la *Commedia* sta inaugurando una nuova stagione culturale, quella legata al volgare e soprattutto al cristianesimo. Il mondo antico è infatti rilegato alle prime due cantiche, secondo Ledda, non trova posto nel *Paradiso*, così come le citazioni virgiliane, che diminuiscono in maniera esponenziale e iniziano ad essere utilizzate dall'autore in situazioni negative o legate al peccato<sup>331</sup>. La

---

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>329</sup> Cfr. Ledda 2022, p. 113.

<sup>330</sup> Cfr. *Ivi*, p. 116.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

differenza tra i due personaggi è quindi lampante e si riconduce alla questione di *Purgatorio* XXV. Il modo di conoscere dei due poeti è diverso e la differenza è data proprio dalla fede.

### 3.2 Il desiderio di conoscenza.

Proprio nelle prime righe del primo trattato del *Convivio* Dante riporta indirettamente la definizione di scienza che si ritrova nella *Metaphysica* aristotelica, cioè la conoscenza viene definita come un impulso psichico che l'uomo soddisfa naturalmente («Omnes homines scire desiderant natura» *Metaphysica* I, 1).

Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere la ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di propria natura impianta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subbietti.<sup>332</sup>

Le premesse che Dante fa all'inizio del trattato sono quindi due. La prima afferma che «ciascuna cosa» è in grado di volgersi verso il bene, cioè «alla sua propria perfezione», per impulso della virtù che le è stata trasmessa dalla forma<sup>333</sup>. La seconda, invece, che «l'ultima perfezione della nostra anima» è la scienza in cui appunto risiede «la nostra ultima felicitade». Date queste due premesse, secondo Dante tutti gli uomini sono «subbietti», cioè soggiacciono, al desiderio di sapere che rappresenta in ciascuno di essi la forma a cui il desiderio dà poi la sostanza per il completamento del suo sviluppo. L'atto del conoscere, dunque, realizza la potenzialità dell'uomo, lo porta al suo culmine poiché: «nell'uso della ragione, [...], è raccolto in effetti, [...], tutto ciò che fa dire di un

---

<sup>332</sup> *Convivio* I i, 1.

<sup>333</sup> Falzone 2010, p. 3.

essere umano che egli è davvero tale»<sup>334</sup>. Il desiderio rende anche, dall'altra parte, manifesto l'abisso che separa la non perfezione dalla perfezione. È proprio da questo intervallo che si origina la spinta a sanare il divario. Quindi, la forma perfetta, anche se ancora non posseduta, agisce comunque come richiamo alla completezza: «il desiderio naturale, allora, non è che l'energia con la quale un tale richiamo si rende visibile e opera nella vita della sostanza»<sup>335</sup>. Dunque, la brama naturale di sapere dell'anima porta a raggiungere il proprio fine ultimo, a raggiungere la vera felicità. Il fatto che questa sia una legge universale, però, secondo Dante, non implica che la realizzazione della perfezione lo sia.

Veramente da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che dentro all'uomo e di fuori da esso lui rimovono dall'abito di scienza<sup>336</sup>.

Alcuni uomini, infatti, sono allontanati dal compimento del desiderio per «diverse cagioni». Questo perché accade che l'operazione conoscitiva sia impedita. Gli impedimenti che il poeta distingue sono due: uno interno, uno esterno. Il primo corrisponde a un difetto fisico, il secondo ad «un difetto del luogo dove la persona è nata e nutrita»<sup>337</sup>. Quindi, se il desiderio è posseduto da tutti, il compimento di esso è raggiunto da pochi.

Nel trattato III, in cui si commenta la canzone *Amor che nella mente mi ragiona*, Dante aggiunge alle formulazioni di *Convivio* I un ulteriore passaggio. Come indica Falzone 2010: «l'obbiettivo della chiosa è spiegare perché si dica, in quel verso, che amore compie la sua propria operazione nella mente»<sup>338</sup>. Secondo Dante ogni cosa tende al suo luogo naturale. Le piante prediligono alcuni terreni invece di altri, «secondo che la complessione richiede»; gli animali oltre ad essere territoriali si amano a vicenda secondo la loro specie; gli uomini, invece, hanno «proprio amore alle perfette e oneste cose»<sup>339</sup>. Amare le «perfette e oneste cose» non significa altro che esercitare

---

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>336</sup> *Convivio* I i, 2.

<sup>337</sup> *Ivi*, I i, 3.

<sup>338</sup> Falzone 2010, p. 15.

<sup>339</sup> *Convivio* III iii, 2-5.

solo attività nobili ed eccellenti. Dal momento che l'uomo raccoglie dentro di sé anche le nature sottostanti – come si è visto nei capitoli precedenti – ad esso appartengono anche le inclinazioni di tali nature, ordinate gerarchicamente<sup>340</sup>.

Chè per la natura del semplice corpo, che ne lo subietto signoreggia, naturalmente ama l'andare in giuso; e però quando in su muove lo suo corpo, più s'affatica. Per la natura seconda, del corpo misto, ama lo luogo de la sua generazione, e ancora lo tempo; e però ciascuno naturalmente è di più virtuoso corpo ne lo luogo dove è generato e nel tempo de la sua generazione che in altro [...]. E per la natura terza, cioè de le piante, ha l'uomo amore a certo cibo, non in quanto è sensibile, ma in quanto è notribile, e quello cotale cibo fa l'opera di questa natura perfettissima, e l'altro non così, ma falla imperfetta. [...] | E per la natura quarta, de li animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, sì come bestia; [...] | E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore a la veritade e a la vertude<sup>341</sup>.

Alle inclinazioni che condivide con le altre nature, quella propria dell'uomo, quella razionale, ne aggiunge un'altra: l'amore alla verità e al bene. Il compimento del desiderio dell'anima razionale, dunque, corrisponde ad un processo ascendente che parte dal compimento dell'inclinazione della forma più elementare a quello della forma più nobile e completa. Indipendentemente dai dibattiti che si sono originati rispetto a questo passaggio<sup>342</sup> del *Convivio*, quello che interessa è che lo «speciale amore» dell'uomo non sembra differire ontologicamente da quel desiderio naturale di cui Dante parlava nel trattato I. «Identico in effetti è il motivo esposto nei due luoghi, la naturale (e perciò

---

<sup>340</sup> Cfr. Falzone 2010, p. 18.

<sup>341</sup> *Convivio* III iii, 6-11.

<sup>342</sup> Si torna di nuovo al dibattito tra Busnelli e Nardi. Il problema principale è sempre lo stesso: il primo è convinto che l'integrità dell'uomo sia da considerare in chiave tomista, il secondo è «propenso invece a scorgere nel discorso dantesco argomenti comuni tanto ai difensori dell'unità quanto ai sostenitori della dottrina pluralista» (Falzone 2010, p. 19). Secondo Falzone 2010 l'opinione di Nardi sembra essere quella più coerente con il discorso dantesco, proprio perché, analizzando questo passo, si evince che per Dante le nature sottostanti non si dissolvono al subentrare di quelle sovrastanti, ma trascorrono in esse «continuando a rilasciare i loro effetti, permangono come potenza non immediatamente correlata al fine ultimo della sostanza, cedendo ad altra e più astratta inclinazione il titolo di "speciale amore"» (p. 20). Cfr. anche nota 4734 p.19.

intrascendibile) tendenza dell'uomo a conseguire la perfezione che gli è propria»<sup>343</sup>. Nel terzo capitolo del terzo trattato, il desiderio naturale di conoscenza dell'uomo che lo spinge a compiere la sua perfezione attraverso l'atto conoscitivo, e quindi a compiere il suo fine ultimo sembra suddividersi in una molteplicità di fini, «amori». Ciascuno di essi corrisponde ad una delle nature proprie dell'uomo, senza però ledere la sua unità.

Sempre nel terzo trattato, secondo quanto riportato da Gentili 2021, Dante identifica la scienza con la Sapienza divina amata da re Salomone. Come segnala Gilson 1939, l'accostamento filosofia-Sapienza non è un accostamento inedito<sup>344</sup>. Dunque, la scienza diventa qualcosa di profondamente diverso da un semplice impulso meccanico che deve essere soddisfatto. Essa è «una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, come la Sapienza salomonica»<sup>345</sup>.

Ne la 'ntenzione d'Aristotile, ne l'ottavo de l'Etica, quelli si dice amico la cui amistà non è celata a la persona amata e a cui la persona amata è anche amica, sì che la benivolenza sia da ogni parte: e questo conviene essere o per utilidade, o per diletto, o per onestade. E così, acciò che sia filosofo, conviene essere l'amore a la sapienza, che fa l'una de le parti benivolente; conviene essere lo studio e la sollicitudine, che fa l'altra parte anche benivolente: sì che familiaritade e manifestamento di benivolenza nasce tra loro. Per che senza amore e senza studio non si può dire filosofo, ma conviene che l'uno e l'altro sia<sup>346</sup>.

Anche i concetti della canzone *Amor che nella mente mi ragiona* corrispondono a quelli biblici. La Filosofia e la Sapienza sono entrambe amate sia da chi ne parla in prima persona sia da Dio che infonde in esse la nobiltà ed «entrambe sono maestre di umiltà»<sup>347</sup>. Non solo per Dante la filosofia è quindi «amore a la sapienza», ma è anche «un amoroso uso di sapienza»<sup>348</sup> e «dall'umana intelligenza è percepita»<sup>349</sup>. In *Convivio*

---

<sup>343</sup> Falzone 2010, p. 26.

<sup>344</sup> Gilson 1972, p. 116-119.

<sup>345</sup> Gentili 2021, p. 2.

<sup>346</sup> *Convivio* III xi, 8.

<sup>347</sup> Gentili 2021, p. 2.

<sup>348</sup> *Convivio* III xi, 12.

III xi egli cita direttamente il passo dei *Proverbi* in cui si parla della reciprocità dell'amore tra uomo e scienza<sup>350</sup>, «da questa massima deduce che come nell'amicizia la materia è l'operazione buona e la forma il desiderio di essa, così nella scienza la materia è il conoscere e la forma è l'amore»<sup>351</sup>.

E sì come intra le spezie de l'amistà quella che per utilitade è, meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente; | perché, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade de l'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. | Si ch'om[ai] qui si può dire, come la vera amistà de li uomini intra sé è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte de la sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo riduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice ne li Proverbi di Salomone: "Io amo coloro che amano me". | E sì come la vera amistade, astratta de l'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza de l'operazione buona, e per forma l'appetito di quella; così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto.<sup>352</sup>

Secondo Gentili Dante interpreta questa reciprocità d'amore tra chi ama e chi viene amato soprattutto in chiave paolina. Nella prima lettera ai Corinzi, San Paolo identifica e distingue due tipi diversi di scienza: quella greca, che corrisponde al puro conoscere, e quella cristiana, in cui l'atto di conoscere si confonde con l'atto di amare. Dunque, l'azione gnoseologica è un'azione al contempo attiva e passiva, poiché chi conosce è a sua volta conosciuto, così come chi ama è a sua volta amato<sup>353</sup>. Se nella conoscenza

---

<sup>349</sup> *Ivi*, III xiii, 8.

<sup>350</sup> Cfr. *Proverbi* 8, 17 «ego diligentes me diligo».

<sup>351</sup> Gentili 2021, p. 3.

<sup>352</sup> *Convivio* III xi, 10-12.

<sup>353</sup> I *Corinzi* 8, 2-3: «Scientia inflat, caritas vero aedificat. Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire. | Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo»; («Se qualcuno pensa di conoscere qualcosa, non sa ancora come si deve conoscere; | ma se qualcuno ama Dio, è conosciuto da lui»). I *Corinzi* 13, 12-13: «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc

aristotelica il soggetto era uno, quella cristiana ne presuppone invece due, «ontologicamente fondati da questa reciprocità: il caso primo ed esemplare di questa relazione è infatti secondo Paolo il rapporto tra uomo e Dio»<sup>354</sup>. L'altra differenza importante tra la conoscenza aristotelica e l'amore cristiano riguarda il rapporto tra i due termini. Secondo la filosofia aristotelica il desiderio di conoscenza è il mezzo con cui dalla potenza si passa all'atto. In sede cristiana, invece, considerando appunto la reciprocità che ci deve essere tra chi conosce e chi viene conosciuto, l'amore si identifica con la conoscenza stessa. Secondo il profeta Giovanni «qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum, qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est»<sup>355</sup>, cioè «Dio è amore: chi lo ama lo conosce, mentre chi non lo ama non può conoscerlo»<sup>356</sup>. Dante intende proprio questo: l'amore tra l'uomo e la filosofia deve essere reciproco, così come l'amore tra l'uomo e Dio. «Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra»<sup>357</sup>. Nel *Convivio* e poi nella *Commedia* l'atto gnoseologico diventa quindi un rapporto, una relazione tra la verità divina e l'uomo. Il desiderio di conoscere e lo sforzo volto a soddisfare questo desiderio non sono in grado di portare alla verità ogni essere umano. Chi non ama Dio non lo conosce e poiché Dio è verità chi non ama Dio, non ama la verità e non può conoscerla. Questo è il limite che Dante e la cultura cristiana attribuiscono alla stagione culturale precedente, quella pagana. Questo è il limite del latino Virgilio e di tutti coloro che sono rilegati nel Limbo e nelle sedi infernali.

Tutto ciò riporta in qualche modo al punto di partenza, ovvero a *Convivio* IV xxi, poiché è proprio in questo passo del trattato che Dante chiarisce come si generi nell'uomo la nobiltà d'animo. È, infatti, il grado di nobiltà che essa ha a determinare la capacità intellettuale di un individuo e quindi la possibilità del compimento della sua perfezione o meno<sup>358</sup>. Falzone 2010 mette in rilievo l'espressione usata da Dante «quasi

---

autem facie ad faciem. | Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum»; («Poiché ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; | ora conosco in parte; ma allora conoscerò appieno, come anche sono stato appieno conosciuto»).

<sup>354</sup> Gentili 2021, p. 4.

<sup>355</sup> «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui». I *Giovanni* 4, 8-9.

<sup>356</sup> *Ibidem*.

<sup>357</sup> *Convivio* III xii, 29.

<sup>358</sup> Per un approfondimento ulteriore cfr. Falzone 2010, pp. 28-59.



sarebbe un altro Dio incarnato»<sup>359</sup> in *Convivio* IV xxi, 10. Questa si riferisce all'uomo che riceve da Dio un'anima superiore alle altre, in grado di conoscere tutte le cose. L'anima più nobile è come un «Dio incarnato» poiché è in grado di comprendere e risolvere la filosofia e la scienza. Con questa immagine Dante conclude la trattazione filosofica circa l'origine della nobiltà dell'uomo. Si rievoca questa espressione, in questa sede, proprio per sottolineare come la nobiltà dell'animo di un uomo e il grado di conoscenza che questa gli concede di ottenere siano strettamente legate a Dio. Un uomo nobile è in grado di diventare un Dio incarnato proprio per il fatto di poter comprendere, conoscere, quello che non tutti gli uomini comprendono, conoscono.

Si consideri quanto detto alla luce di alcune formulazioni filosofico-aristoteliche suggerite da Nardi 1942 e Falzone 2010. Aristotele, che aveva negato la teoria platonica delle idee separate e aveva sostituito ad essa la dottrina dell'immanenza delle forme nella materia, concepiva l'intelletto come una tabula rasa su cui doveva agire il senso. Egli pensava un intelletto in atto o agente che, come il sole che rende visibili i colori, rende intellegibili in atto le forme materiali<sup>360</sup>. Questa formulazione sostituiva in teoria quella delle idee, se non fosse che le diverse interpretazioni che si susseguirono la riavvicinarono a concezioni ancora platoniche. La più importante è quella di Alessandro d'Afrodisia, secondo cui l'intelletto agente è un'unità divina, che per gli Scolastici viene a coincidere con Dio stesso<sup>361</sup>. San Tommaso d'Aquino nella sua opera *De unitate intellectus contra averroistas* sosteneva che l'intelletto agente non è un'entità esterna alla mente umana, ma una sua parte intrinseca, autonoma, che ha «la funzione di disincarnare le forme immerse nella materia, rendendole così, per via d'astrazione, intellegibili»<sup>362</sup>. Secondo questa idea, l'uomo diventa allora capace di creare da sé le sue verità. Tuttavia, quelle a cui l'uomo arriva sono solo ombre della Verità di Dio, poiché la mente non partecipa alla sua creazione, ma riesce solo a scorgerla sopra di sé, e per questo l'individualità della mente diventa qualcosa di empirico, «di cosa tra le cose»<sup>363</sup>. A questo proposito, la dottrina platonica e agostiniana – che sostengono in modo analogo l'individualità dello spirito umano – aggiungono che è impossibile fondare

---

<sup>359</sup> Espressione probabilmente ripresa dal *De somno et vigilia* III i, 6 di Alberto Magno. Cfr. Falzone 2010, pp. 54-55 per la citazione completa.

<sup>360</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima* III, 5.

<sup>361</sup> Cfr. Nardi 1942, pp. 110-111.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>363</sup> *Ivi*, p. 117.

l'assolutezza della verità e della scienza su un'individualità che è concepita empiricamente. Da qui il bisogno di confronto tra la debolezza dell'intelletto umano e la luce della verità assoluta. Nella dottrina degli agostiniani e dei neoplatonici, ma non in quella platonica antica, la verità assoluta non è estranea e trascendente all'anima, ma coopera all'atto di intendere per l'effetto di una causa duplice che è naturale e divina. Seguendo quanto Dante sostiene in *Convivio* IV, secondo Nardi 1942, si intuisce come egli intenda alla maniera neoplatonica e agostiniana le forme universali «che l'intelletto in sé adduce»<sup>364</sup>. Questo, del resto, si conforma all'idea dantesca secondo cui quello che accade nel mondo inferiore è causato e voluto dal mondo superiore. Seguendo la dottrina aristotelica – e anche quella di San Tommaso – Dante crede che la mente umana sia mossa dal senso e che l'intelletto sia volto da una parte al naturale desiderio di sapere, dall'altra al possesso del sapere in atto – con il raggiungimento di tale possesso si compie il congiungimento dell'anima con la Sapienza. Prima di tutto, però, l'uomo trae dall'esperienza diretta le forme tramite i cinque sensi in modo passivo e ha poi bisogno di spiegarle internamente a sé stesso perché esse sono conoscenza grezza. Dante sostiene la teoria dell'autonomia dello spirito poiché se l'anima ricevesse passivamente le forme intenzionali non avrebbe più nessuna responsabilità davanti al peccato. Quindi parla di un'attività interiore – l'intelletto delle prime notizie e i primi appetibili<sup>365</sup> – che sta alla base di ogni esperienza e che fa sì che lo spirito abbia una sua libertà, una sua autonomia<sup>366</sup>. Se secondo la filosofia aristotelica l'uomo non sa da dove venga l'intelletto delle prime notizie, secondo la filosofia di Sant'Agostino lo sa. Dante apprende proprio da qui il fatto che la luce di Dio raggia nella mente umana e che l'anima «però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificatore»<sup>367</sup>. La mente umana non percepisce estranea la luce divina che in sé sente palpitare, ma si sente invece sublimata nell'entrare in contatto con essa. Come si è visto, Dante parla di un «speciale amore»<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>365</sup> «Dante parla dei primi appetibili, in parallelo con le prime notizie, in Purgatorio XVIII 57, dove dice che, come l'uomo non sa dove gli venga la conoscenza delle prime nozioni (prime notizie), così non sa donde gli venga l'amore (l'affetto) dei primi appetibili; cioè come la conoscenza dei concetti e dei principi primi ("habitus principiorum" degli scolastici) è immediata, così è innata nell'uomo la tendenza al bene». S.V. Rovighi, voce *appetibili*, in *ED* 1970.

<sup>366</sup> Anche se è stato obiettato che se l'intelletto delle prime notizie e i primi appetibili sono instillati da Dio nell'anima, e per questo innati, allora l'anima non è poi così libera. Cfr. Nardi 1942, p. 126.

<sup>367</sup> *Convivio* III ii, 7.

<sup>368</sup> *Ivi*, III iii 2.

che ha l'anima verso la perfezione di cui è capace. Ma come nasce questo speciale amore che nella mente ragiona e che la spinge sempre di più verso la desiderata Sapienza? L'anima umana, che secondo Dante, è l'anima più nobile che ci sia sulla terra, riceve più delle altre la natura divina. Proprio per questo, più delle altre, desidera essere unita a Dio per «lo suo essere fortificatore». Dalla luce divina che raggia nella mente dell'uomo l'anima sviluppa un appetito verso il Vero e il Bene e, innalzata da questo desiderio, vuole più di tutto contemplare la Sapienza e la Verità. Tuttavia, la Sapienza e la Verità e l'uomo sono separati da un abisso, poiché le prime due sono dove sta Dio. Come si può dunque colmare questa distanza? Secondo Dante, l'uomo arriva alla Sapienza e alla Verità assoluta gradualmente, con la ricerca e lo sforzo quotidiano. Non tutti gli uomini riescono nell'impresa, perché dopo il peccato originale, generatosi con Adamo ed Eva, i loro intelletti sono impediti da malizia di animo e di corpo<sup>369</sup>. Questo, dunque, presuppone che solo chi rimane nell'osservanza della dottrina cristiana e degli insegnamenti divini può attingere a questa Sapienza divina.

Dunque, si ritorna a quella che è la questione principale: un pagano come Virgilio non ha acquisito gli strumenti adatti per evitare il peccato e per questo la sua anima e il suo corpo sono stati impediti da quella malizia e non sono riusciti a colmare l'abisso che separa l'intelletto dalla Verità. Come nota Nardi 1942: «v'è nel primo cerchio infernale, il così detto limbo dei pagani, ove si trovano raccolti [...] i pensatori antichi [...]. Pur avvolti di luce [...] essi gli "spiriti magni" della poesia, della filosofia, del valore sono "perduti", per non aver avuto fede, "non per altro rio"; e sebbene non offesi da alcuna pena corporale, "senza speme" vivono "in disio", sì che quel disio non "quetato", "eternalmente è dato lor per lutto"»<sup>370</sup>. Nella *Commedia* la possibilità di compiere la propria perfezione, cioè di colmare il desiderio naturale di conoscere, è accordata solo a coloro che bevono dalla stessa fonte da cui bevve la Samaritana. Proprio in *Purgatorio* XXI, secondo Falzone 2010, viene ritrattato questo argomento, che già ampiamente Dante aveva sviluppato nel *Convivio*. Il desiderio umano, dunque, in vita, conosce solo un risanamento parziale, poiché è solo nel *Paradiso* che si può davvero attingere alla fonte di Dio. Questo sancisce una volta per tutte l'impossibilità di Virgilio di poter spiegare il mistero dell'incarnazione.

---

<sup>369</sup> *Ivi*, IV xv, 14.

<sup>370</sup> Nardi 1942, pp. 65-66.

### 3.3 Le anime dei beati in *Paradiso*.

I beati, nel *Paradiso*, sono pura luce, e non ombre come le anime dei primi due regni. Il motivo principale di questa profonda differenza è che alle anime del *Paradiso* è concessa da Dio la conoscenza *per speciem*, la *visio per speciem*, e questo genera in loro l'effetto intenso della luminosità<sup>371</sup>. Il motivo della luce, del resto, è proprio dell'ultima cantica. Nel *Paradiso* non c'è più niente di tangibile e gli unici due sensi possibili per Dante sono l'udito e la vista. Il primo si manifesta attraverso i canti gioiosi e i dialoghi con le anime dei beati, il secondo attraverso la luce. Sebbene in luoghi in qualche modo inconsistenti, il tema del viaggio viene conservato dal poeta anche nell'ultima cantica. Dante compie un viaggio ascensionale in un regno privo di spazio e di tempo. Più si avvicina alla contemplazione del divino, più la luce diventa radiosa; questo perché Dio, che è «prima luce», si trova nell'Empireo. Inoltre, i cieli del paradiso dantesco non sono i cieli deserti della *Physica* di Aristotele. L'autore immagina che le anime dei beati discendano in essi per andargli incontro, ma che non li abitino abitualmente. Come ricorda Beatrice, infatti, le anime del *Paradiso* si trovano insieme a Dio, ma proprio per volere di quest'ultimo esse abbandonano momentaneamente il loro posto per incontrare il pellegrino. A differenza dei primi due regni, dunque, il terzo non è propriamente abitato. Questo «“paradiso intermedio” è una realtà sui generis, la cui singolare consistenza [...] è figurata da quei corpi eterei, diafani, che sono i cieli, e da quegli abitanti che sono soltanto luci, luci che sono poi non altro che irraggiamento delle loro anime»<sup>372</sup>. Tuttavia, una traccia di corporeità utilizzata ancora come misura per segnalare la distanza da Dio si ritrova anche nella terza cantica. Come segnala Doplicher 2015, per esempio, Dante vede in *Paradiso* III Piccarda Donati nel cielo della luce («non mi ti celerà l'esser più bella, | ma riconoscerai ch'i' son Piccarda» vv. 48-49)<sup>373</sup>. Il poeta dichiara nel cielo di Mercurio di poter riconoscere le fattezze dei personaggi che incontra:

---

<sup>371</sup> Cfr. Marabelli 2022, p. 134.

<sup>372</sup> Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, p. XVI.

<sup>373</sup> Doplicher 2015, p. 60.

Io veggio ben sì come tu t'annidi  
nel proprio lume, e che de li occhi il traggi,  
perch'e' corusca sì come tu ridi<sup>374</sup>.

Tuttavia, proprio in *Paradiso* V, Dante scrive anche che alle sue parole l'anima di Giustiniano si colma di letizia a tal punto che, diventando ancora più luminosa, egli non riesce più a guardarla direttamente.

Sì come il sol che si cela elli stessi  
per troppa luce, come 'l caldo ha rose  
le temperanze d'i vapori spessi,

per più letizia sì mi si nascose  
dentro al suo raggio la figura santa<sup>375</sup>

A partire dal cielo successivo, quello di Venere, il poeta non è più in grado di distinguere le forme. Dunque, nei primi cieli le anime appaiono avvolte dalla *claritas*, ma di esse si riesce ancora ad intravedere il «corpo aereo»; in quelli superiori, invece, si presentano sempre più smaterializzate, fino a diventare «ardenti soli», «vive luci». Tuttavia, la luce, nei diversi gradi di intensità, rimane la caratteristica dominante di tutti i beati. Come indicato ancora da Doplicher, Dante all'inizio del *Paradiso* fa una precisione importante rispetto alla necessità di andare oltre la propria materialità per poter descrivere quel regno:

Entra nel petto mio, e spira tue  
sì come quando Marsia traesti  
de la vagina de le membra sue<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> *Paradiso* V, 124-26.

<sup>375</sup> *Ivi*, 133-137.

<sup>376</sup> *Paradiso* I, 19-21.

L'invocazione è diretta ad Apollo, dio della poesia, ma anche divinità solare. Per il poeta, a differenza che per Marsia, la possibilità di andare oltre la propria dimensione corporea significa essere in grado di «forti cose a pensar mettere in versi» (*Purgatorio* XXIX, vv. 40-42) e di riuscire a descrivere situazioni e luoghi che escono dalla comprensione e soprattutto dalla dimensione umana.

Ma al tempo stesso l'invocazione ad Apollo, e il ricordo della punizione di Marsia, sono anticipazione delle dichiarazioni sui limiti delle umane possibilità, dell'«alta fantasia», che mai, ripete spesso il Poeta, senza l'aiuto celeste a tanto sarebbero giunte, dichiarazioni direttamente contrapposte alla presunzione di Marsia di competere con il dio<sup>377</sup>.

Nell'esegesi dantesca, dunque, la *claritas* è una caratteristica propria dell'anima separata. Come osserva Marabelli 2021 questo dato sulla chiarezza non sembra trovare corrispondenza nei testi dei teologi medievali. In Bonaventura, Alberto e Tommaso si trovano la *visio*, che in Dante è la visione, il *dilectio*, che corrisponde all'ardore, e la *comprehensio*, e solo per quanto riguarda le doti del corpo glorioso si parla di *luminositas* o *claritas*. In IV *Sententiae* Tommaso, chiedendosi se sia giusto porre che le doti dell'anima siano tre, sviluppa una riflessione a tal proposito. Egli non giunge a considerare la *claritas*, tuttavia, secondo Tommaso:

la visione deve arrecare gioia sia da parte dell'oggetto (e in questo senso l'oggetto deve essere conforme o conveniente e unito a chi vede) sia da parte della visione, e in questo “si richiede che essa sia divenuta connaturale a chi vede per habitum aliquem”: un habitus qui visionem eliciat, qualcosa in possesso stabile dell'anima che mantiene in esercizio la funzione di vedere e quindi di illuminarsi nel vedere<sup>378</sup>.

Questo *habitus* di cui parla Tommaso, dunque, può assimilarsi alla *claritas* di cui parla Dante? Marabelli evidenzia un altro passaggio in IV *Sententiae* (dist. 50, q. 1, a. 1, sol.) in cui l'Aquinata sembra ammettere la possibilità della chiarezza dell'anima separata.

---

<sup>377</sup> Doplicher 2015, p. 62.

<sup>378</sup> Marabelli 2022, p. 136.

*Claritas* per il teologo rimane ufficialmente sempre e solo dote del corpo glorioso<sup>379</sup>. Anche in questo caso, quindi, l'immagine evocata da Dante ha una funzione più poetica che ontologica e si discosta in qualche modo da quelle che sono le speculazioni teologiche più accreditate, come accade per altri luoghi del poema dantesco.

La condizione delle anime del *Paradiso* è sospesa. Esse si trovano in uno stato di attesa fuori dallo spazio e dal tempo. Questa condizione intermedia separa la morte del singolo dalla fine dei tempi, cioè dal giorno del Giudizio Universale, nel quale verrà deciso il destino di tutti e soprattutto nel quale si avrà il ricongiungimento delle anime con il corpo. Dante, nelle prime due cantiche, ha più volte fatto riferimento a questo<sup>380</sup>, ma l'attesa sospirata del corpo è propria solo delle anime del *Paradiso*. Il sentimento della mancanza non dovrebbe appartenere alle anime del terzo regno, poiché esse sono colmate dalla gioia di contemplare Dio. Tuttavia, Dante fa permanere in loro questo forte desiderio di riunione («Tanto mi parver sùbiti e accorti | e l'uno e l'altro corpo a dicer “Amme!”, | che ben mostrar disio d'i corpi morti» *Paradiso* XIV, vv. 61-66). La riflessione sulla resurrezione è, del resto, molto presente negli autori cristiani antichi. Essa è uno dei fondamentali misteri della fede cristiana. Come indicato da Prinzivalli 2021 questa credenza è un lascito del giudaismo del cosiddetto Secondo Tempio<sup>381</sup>. Se si guarda alla Bibbia Ebraica, le corrispondenze che si ritrovano sono minime; prevale l'idea che il Dio ebraico salvi in vita e debba essere lodato e seguito in terra («I cieli sono i cieli del Signore, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo. Non i morti lodano il Signore, né quelli che scendono nel silenzio, ma noi benediciamo il signore ora e per sempre» *Salmo* 115, 16-17). Nella letteratura giudaica chiamata “apocalittica” o “enochica”, invece, in un primo momento l'anima viene considerata immortale (*Libro dei Vigilanti*), in un secondo momento si inizia a parlare di resurrezione (*Libro enochico delle Parabole*)<sup>382</sup>. La vita ultraterrena e la gloria accordata da Dio ai suoi discepoli risultano molto convincenti per i credenti, soprattutto quelli cristiani, ma anche per

---

<sup>379</sup> La questione viene qui solo accennata, per un approfondimento ulteriore cfr. *ivi*.

<sup>380</sup> Si pensi per esempio a *Inferno* XIII. In questo passo della *Commedia* Dante scrive che le anime dei suicidi non si ricongiungeranno al loro corpo dopo il Giudizio Universale, poiché in vita ne ebbero disprezzo. Esso si appoggerà sui loro rami e lì rimarrà a penzoloni per sempre: «Come l'altre verrem per nostre spoglie, | ma non però ch'alcuna sen rivesta, | ché non è giusto aver ciò ch'om si toglie. | Qui le strascineremo, e per la mesta | selva saranno i nostri corpi appesi, | ciascuno al prun de l'ombra sua molesta», vv. 103-108.

<sup>381</sup> Circa intorno alla fine del VI a. C. e 70 d. C., è il giudaismo del tempo di Gesù. Cfr. Prinzivalli 2022, p. 104.

<sup>382</sup> Cfr. *ivi*, p. 106.

quelli ebrei, poiché in questo modo si giustifica il fatto che spesso sulla terra ai giusti spetta una sorte avversa. Rimane però incerto il destino dei peccatori, poiché secondo *Isaia* 26, 14 Dio riserva la salvezza «ai suoi morti» e non ai suoi nemici<sup>383</sup>. Il primo seguace di Gesù a trattare la questione è San Paolo, nella Prima lettera ai Corinzi. Egli, dando per assodato che i giusti risorgano in paradiso come Cristo («Se infatti i morti non risorgono, neanche Cristo è risorto» I *Corinzi* 15, 12), si pone una domanda ulteriore: «Ma qualcuno dirà: come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?» (I *Corinzi* 15, 16).

Paolo, rispondendo ai dubbi dei Corinzi (I Cor 15, 35-50), parte dall'immagine del corpo morto quale seme rispetto alla spiga di grano, per affermare poi, a mo' di esempio, la diversità della carne dell'uomo rispetto a quella degli animali; parla poi di corpi terrestri e di corpi celesti arrivando a concludere che si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale, reso tale dal secondo Adamo datore di vita, cioè Cristo (I Cor 15, 45)<sup>384</sup>.

Secondo Paolo i corpi con cui risorgeranno i morti sono diversi da quelli che hanno avuto in vita, sono corpi spiritualizzati. A questo proposito Paolo aggiunge che «carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che si corrompe può ereditare l'incorruttibilità» (I *Corinzi* 15, 50).

Un altro quesito importante è quello dello “spazio dei risorti”. Dove risorgono i morti? Il giudaismo ruota ovviamente intorno all'immagine di una terra promessa. L'*Apocalisse* di Giovanni, invece, immagina una Gerusalemme gloriosa che scenderà in terra come una sposa<sup>385</sup>. Oltre all'interpretazione dei singoli dettagli, occorre notare che «la visione è comandata da un movimento dall'alto verso il basso: Dio [...] partecipa pienamente della vita ricreata dei giusti risorti»<sup>386</sup>. Durante il Giudizio Universale viene compiuta anche la separazione dei giusti e dei malvagi. A quest'ultimi toccherà la pena del fuoco eterno, come già specificato nel capitolo precedente. Per i giusti, invece, la sorte è differenziata come si legge in Ireneo: «quelli che saranno giudicati degni di

---

<sup>383</sup> Daniele invece sostiene che anche loro risorgono proprio per scontare le pene infernali. La questione rimane comunque molto controversa per diverso tempo. Cfr. *ibidem*.

<sup>384</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>385</sup> Cfr. *Apocalisse* 21, 2.

<sup>386</sup> Prinziavalli 2022, p. 110.



soggiornare nel cielo entreranno lì, altri godranno della delizia del paradiso, altri possederanno lo splendore della città, ma dappertutto si vedrà Dio, come ne saranno degni coloro che lo vedranno»<sup>387</sup>. Questa idea sul diverso grado di visione concesso ai risorti si ritrova anche nel Paradiso di Dante, come si è visto nella prima parte del paragrafo. Per Ireneo, inoltre, la realtà corporea continua nell'aldilà dove l'uomo, destinato a diventare immagine e somiglianza di Dio, compie il suo destino. Anche Agostino tratta l'argomento dello spazio dei risorti, concludendo il *De Civitate Dei* con la *questio*: «come può un corpo terreno trovarsi nei cieli?»<sup>388</sup>. Egli risponde affidandosi all'onnipotenza divina e precisando che anche i cieli sono corporei<sup>389</sup> e per questo non incompatibili con i corpi, che, risorgendo, saranno privi di ogni deviazione terrena. In questo stesso libro Agostino arriva ad una spiegazione del corpo spirituale che supera le contestazioni di chi riteneva impossibile per un corpo umano contemplare Dio, che è incorporeo. Il corpo spirituale, non per questo meno carnale, è in grado di contemplare il divino e non solo, risorto, finalmente potrà godere di una perfetta armonia con l'anima. Dante «tiene conto di una possibilità che Agostino aveva lasciato aperta, allorché aveva precisato che il corpo dei risorti sarebbe stato quello della giovinezza, intorno, cioè, all'età di Cristo: per i bambini e per i vecchi ci sarebbe stata la possibilità di rimanere nella condizione di infanzia e vecchiezza, senza però segni di menomazione o sofferenza»<sup>390</sup>. Nel *Paradiso* si ritrovano echi di questa credenza, infatti Dante parla di «voci puerili» (XXXII, 46).

Il timore principale, quando i pensatori cristiani trattano dell'argomento della resurrezione dei corpi, è che, ricongiunta con la carne, l'anima non abbia più la possibilità di apprendere le verità divine, perché costretta di nuovo alla modalità conoscitiva avuta in vita. È un problema che in realtà si pone in qualche modo anche Dante, nel canto XIV del *Paradiso*, quando per bocca di Beatrice domanda:

Diteli se la luce onde s'infiora  
vostra sustanza, rimarrà con voi  
etternalmente sì com' ell' è ora<sup>391</sup>.

---

<sup>387</sup> Ireneo, *Adversus haereses*, V 36, 1.

<sup>388</sup> Prinziavalli 2022, p. 115.

<sup>389</sup> Agostino, *De civitate Dei* XXII, 4.

<sup>390</sup> Prinziavalli 2022, p. 118. Cfr. Agostino, *De civitate Dei* XXII, 14-15.

<sup>391</sup> *Paradiso* XIV, 13-15.

La possibile diminuzione della luminosità delle anime al ricongiungersi con il corpo corrisponderebbe, appunto, a una minore possibilità di conoscenza<sup>392</sup>. Per cui, perché i beati sentono così fortemente la mancanza del corpo se hanno già «quella che i filosofi chiamano la *beatitudo essentialis* o *substantialis*»<sup>393</sup>? Secondo quanto scritto da Pietro Lombardo nella parte finale del IV libro delle *Sentenze, De resurrectionis et iudicii conditione*, la resurrezione dei corpi corrisponde per i beati al compimento della grazia ricevuta in Cristo<sup>394</sup>. Secondo Agostino, invece, le anime separate non hanno bisogno del loro corpo per gustare la beatitudine «*summa*», suprema. La questione è affrontata nel *De Genesi ad litteram* (XII 35), dove Agostino tratta l'argomento del desiderio del corpo delle anime<sup>395</sup>. Per l'Ipponate l'intensità piena della visione beatifica è impedita prima del ricongiungimento proprio per questo forte desiderio, non perché non sia possibile. Anche San Bernardo, nel *De diligendo Deo*, parlando dei quattro gradi della carità affronta la questione. Secondo il santo «nel primo grado, l'uomo carnale ama sé stesso. Nel secondo comincia ad amare Dio, ma per i beni che da Lui ci si aspetta e ottiene. Nel terzo riesce ad amare Dio questa volta per sé stesso. Eppure, l'amore di sé non è ancora totalmente riassorbito in quello di Dio e ostacola la pienezza della carità che sarà raggiunta solo al quarto. Allora l'uomo amerà tanto Dio quanto sé stesso per il solo amore di Dio»<sup>396</sup>. Il quarto grado, secondo Bernardo, si raggiunge proprio dopo il Giudizio Universale. Fino ad allora l'uomo avrà sempre il desiderio di governare il suo corpo. Nei Sermoni per la festa di Ognissanti egli aggiunge un ulteriore passaggio. L'aumento della beatitudine delle anime dopo la resurrezione finale non riguarda solo il singolo, ma è una questione universale. Infatti, il difetto che le trattiene dalla gioia perfetta non è solo un difetto di carità, ma è una forma di misericordia che fa attendere che anche l'ultimo peccatore si converta e salga al regno dei cieli prima di farle godere di questa immensa gioia<sup>397</sup>. Questa sospensione che segna le anime del *Paradiso* anche secondo Dante è attesa da parte del singolo dell'universale.

---

<sup>392</sup> Prinzivalli 2022, p. 137.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> Cfr. *ivi*, 119.

<sup>395</sup> Cfr. Trottmann 2021, p. 142.

<sup>396</sup> Trottmann 2021, pp. 141-142.

<sup>397</sup> Trottmann ricorda la controversia che queste argomentazioni aprirono e la disputa che si aprì con le riformulazioni di papa Giovanni XXII. Per un approfondimento cfr. Trottmann 2021, pp. 139-157.

Per bocca di Salomone egli risponde alla domanda circa la luminosità dell'anima ricongiunta in questo modo:

Risponder: «Quanto fia lunga la festa  
di paradiso, tanto il nostro amore  
si raggerà dintorno cotal vesta.

La sua chiarezza séguita l'ardore;  
l'ardor la visione, e quella è tanta,  
quant' ha di grazia sovra suo valore<sup>398</sup>.

L'amore che arde nelle anime e da cui si origina la luce che le circonda durerà «quanto fia lunga la festa | di paradiso», ovvero in eterno. Lo splendore delle anime non si spegnerà mai, né quindi diminuirà una volta che il corpo le avrà raggiunte, dal momento che la luminosità della «veste» è conseguenza dell'ardore interno dell'anima e questo ardore, a sua volta, è conseguenza del grado di visione che essa ha di Dio. La visione aumenta per grazia di Dio, non per merito dell'anima, è un dono gratuito. Questa idea della grazia come aggiunta del divino al merito dell'uomo è un'idea centrale nella teologia cristiana e domina il *Paradiso* dantesco. Dopo la resurrezione l'uomo diventa creatura veramente perfetta poiché, come si è detto, compirà il suo destino ultimo e sarà a immagine e somiglianza di Dio, sia nella carne che nell'anima. Questa compiuta perfezione farà sì che ad essa sia donata dal divino ancora più grazia e che quindi la sua luce aumenti e con essa, dunque, la sua capacità conoscitiva e contemplativa<sup>399</sup>.

Come la carne gloriosa e santa  
fia rivestita, la nostra persona  
più grata fia per esser tutta quanta;  
  
per che s'accrescerà ciò che ne dona

---

<sup>398</sup> *Paradiso* XIV, 35-42.

<sup>399</sup> Cfr. Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup>, pp. 395-396.

di gratuito lume il sommo bene,  
lume ch'a lui veder ne condiziona.<sup>400</sup>

Anche secondo San Tommaso «l'anima congiunta al corpo glorioso è più simile a Dio di quando ne è separata, in quanto congiunta al corpo è più perfetta nel suo essere»<sup>401</sup>. La proporzione che Dante stabilisce è tra quattro termini: chiarezza, ardore, visione e grazia. La chiarezza della veste è proporzionale all'ardore dell'anima, l'ardore dell'anima alla visione che ha di Dio e la visione alla grazia concessa. Alla maggiore intensità della grazia corrisponde la maggiore intensità della chiarezza dell'anima.

Come segnala Porro 2021 la risposta imbastita da Dante crea diversi problemi<sup>402</sup>. Tuttavia, il punto su cui sembra interessante porre l'attenzione è come nel *Paradiso* l'ombra segnata dal peccato si trasformi nella luce gloriosa della resurrezione. Il panorama cambia e la materialità degli scenari che si aprono agli occhi del poeta cambiano e la filosofia e la conoscenza scientifica non possono più essere applicate. Se già verso la cima del monte del *Purgatorio*, come si è visto, le leggi del mondo terreno non hanno più validità, nel *Paradiso* ogni cosa risponde solo alla volontà di Dio e dunque ogni cosa si può comprendere solo contemplando Dio. L'incorporeità, propria di tutta la cantica, si oppone alla tangibilità che domina nelle precedenti. Soprattutto per le anime infernali, il corpo aereo rappresenta solo un presagio del dolore che esse dovranno sopportare una volta che si ricongiungeranno con il vero corpo. Per le anime dei beati, invece, la luminosità intangibile rappresenta una prova minima della gloria che godranno quando avverrà il ricongiungimento. La carnalità dell'uomo, allora, assume due caratteri diversi: se da una parte rappresenta la deviazione, il peccato, la perdizione, dall'altra è la via ultima con cui sperimentare l'amore di Dio e la vita eterna. Il percorso tematico iniziato da Dante nel *Convivio* con la spiegazione di come si origina la nobiltà nell'anima, si compie visivamente nella *Commedia* attraverso la rappresentazione dell'anima-ombra e l'anima-luce. Centrale rimane il desiderio di conoscenza che porta l'uomo a compiere o meno la sua massima perfezione: amare Dio.

---

<sup>400</sup> *Paradiso* XIV, 43-48.

<sup>401</sup> *Summa Theologiae* III, q. 93, a. 1, suppl.

<sup>402</sup> Il principale problema individuato da Porro 2021 è quello che riguarda l'immutabilità della visione. Se infatti l'oggetto della visione rimane immutato, com'è possibile che la luce delle anime aumenti? Ogni variazione, secondo il filosofo, risulterebbe allora o superflua o impossibile. Se così fosse, dall'altra parte, l'agognato ricongiungimento con il corpo risulterebbe a sua volta superfluo. Cfr. Porro 2021, p. 160.

Il compimento dell'atto conoscitivo è conoscere Dio, poiché egli ha creato tutte le cose e tutte le cose gli appartengono. Conoscere Dio, d'altra parte, corrisponde all'essere conosciuti da Dio, ed essere conosciuti da Dio vuol dire essere amati da lui e di conseguenza amarlo.



## Conclusioni

La finalità principale di questo elaborato è stata quella di creare un percorso nell'ambito del pensiero dantesco sull'anima, percorso che attraversasse *Convivio* e *Commedia*. Questi sono i due luoghi privilegiati in cui Dante si sofferma sull'argomento. Indipendentemente dai dibattiti che il confronto tra i due ha sollevato nella storia della critica dantesca, la considerazione più importante emersa durante la stesura di questa tesi è stata a proposito del mutare continuo del pensiero dantesco. Nel primo capitolo in particolare ho cercato di mettere in luce la curiosità di Dante nei confronti di un panorama filosofico vasto e differenziato e anche la necessità che lo caratterizza di andare oltre i propri maestri. Per quanto sia importante delineare le influenze principali che ispirarono il suo lavoro, l'elemento più interessante rimane il suo costante tentativo di andare oltre, di ascoltare il suo istinto immaginativo e poetico per creare qualcosa di nuovo. Infatti, gli elementi esclusivi non mancano, soprattutto nella *Commedia*. Alcuni dei più rilevanti che ho ritenuto fosse necessario evidenziare sono: i castighi delle anime e la costruzione dell'aldilà, la resa poetica del corpo aereo come irraggiamento degli spiriti nell'aria e la *claritas* come caratteristica delle anime separate dei beati. La scelta di non seguire fedelmente quanto riportato dalla filosofia e dalla teologia ha dato la possibilità a Dante di creare un aldilà suggestivo, fatto di elementi concreti, riconoscibili, riconducibili ad un mondo che i lettori conoscono: il nostro.

Percorrere l'ampio panorama aristotelico del XIII secolo è stato il primo passo per provare a ricostruire le fonti filosofiche dantesche. Sebbene, infatti, più volte nel *Convivio* Dante alluda ad Aristotele e ai Peripatetici, ciò che è emerso è che lo studio della dottrina aristotelica fu sempre mediato dai commenti di altri pensatori. L'aristotelismo, nelle prime fasi della sua influenza nel territorio europeo, fu osteggiato dalla Chiesa e proibito per diversi decenni in alcune delle più importanti università, tra cui quella di Parigi. Solo alcuni libri circolarono liberamente e vennero commentati dai pensatori cristiani più importanti del tempo. Il fatto che Dante racconti di essersi avvicinato allo studio della filosofia nel momento in cui Beatrice muore non è da

sottovalutare. La filosofia, infatti, soprattutto nella *Commedia*, viene vista come una distrazione rispetto alla Fede. Basti ricordare *Purgatorio* XXX quando Beatrice rimprovera duramente Dante per aver seguito false «immagini di ben» (v. 131). Quindi, il rapporto con questa disciplina viene vissuto con fatica dal poeta. Il IV trattato del *Convivio* sembra presagire un nuovo cambio di direzione per Dante, un ritorno alla Fede e a Dio. È in quest'ultima parte dell'opera, lasciata poi incompiuta, che il poeta tratta la questione della nobiltà dell'anima e si sofferma, nel capitolo xxi, sulla sua genesi. Lo sviluppo dell'argomento è breve, ma sembra portare puntualmente alla dottrina albertina e alle basi dell'embriologia medievale. L'anima è formata da tre parti, che se anche divise fra loro, compongono un individuo unitario. Inoltre, essa è in parte derivata dall'interno, in parte dall'esterno, poiché l'ultima anima, quella intellettuale, viene infusa al nuovo individuo da Dio. I dubbi principali che questo passo solleva, confrontato con quello della *Commedia*, sono due: il primo riguarda il moto generativo che per alcuni è consecutivo, mentre per altri è a dissolvenze; il secondo l'importanza attribuita alla virtù formativa propria del seme del padre che, per dare inizio alla generazione del nuovo individuo, cade nel «recettacolo» femminile. A mio parere, la soluzione più credibile alla prima questione è stata offerta da Bruno Nardi. Non sembra che Dante alluda alla possibilità che un'anima si dissolva al subentrare dell'altra, come aveva sostenuto San Tommaso, ma piuttosto risulta plausibile che il poeta sia a favore della compresenza delle tre anime, vegetativa, sensitiva e intellettuale, seguendo la dottrina albertina. Tanto più che, come dimostrato anche in uno dei capitoli seguenti di questo elaborato, quando Dante fa riferimento ai desideri dell'uomo, egli sostiene che quello più profondo è il desiderio di conoscenza, proprio dell'intelletto, ma che convivono in lui anche i desideri delle altre parti che lo compongono. Del resto, questo spiegherebbe anche perché l'essere umano si macchi di peccati legati al desiderio della carne come la gola e la lussuria.

Nel secondo capitolo l'attenzione si è spostata soprattutto sulla questione della corporeità dell'anima separata. Questo perché con *Purgatorio* XXV Dante, più che sulla generazione dell'anima, si concentra sul suo destino dopo la morte. Il viaggio del poeta è un viaggio in un aldilà che risulta molto concreto. Il poema dantesco è costruito su due dimensioni, una letterale e una allegorica. Simile in questo alla Bibbia, testo che unisce l'allegoria alla storia, la *Commedia* rappresenta secondo la lettura letterale il viaggio del



poeta in carne ed ossa attraverso l'aldilà, dall'*Inferno* al *Paradiso*. La fisicità di Dante, ma anche di chi incontra lungo il cammino, viene rievocata più volte nel corso della narrazione e lo porta a maturare verso la fine della seconda cantica una domanda importante. Dante pone la domanda circa la corporeità delle anime del *Purgatorio* già al canto III, tuttavia la risposta che il suo maestro elargisce è poco esaustiva e non soddisfa la sua curiosità. Analizzando *Purgatorio* XXV si nota subito come, rispetto al *Convivio*, venga dato maggior rilievo al processo generativo che vede coinvolti il padre e la madre. Minuziosamente attraverso la voce di Stazio Dante descrive la caduta del «sangue perfetto» nel ventre femminile e la nascita dell'anima vegetativa e sensitiva. Il poeta poi ribadisce la differente natura dell'anima intellettuale, che rende l'uomo diverso da tutti gli altri esseri della terra e che proviene direttamente da Dio. Un'altra importante precisazione (vv. 73-75) è che l'anima intellettuale, che è uno spirito di «virtù repleto», attira a sé per creare un'unica sostanza ciò che trova già attivo nell'organismo in cui subentra. A mio parere questa dichiarazione è riconducibile di nuovo ad un'ispirazione albertina.

La domanda a cui deve rispondere Stazio però è un'altra e riguarda lo stato degli spiriti dopo la morte. Che grado di sensibile rimane in loro? Quando l'anima si libera dal peso del corpo porta con sé nell'aldilà la parte umana e la parte divina. La parte spirituale avvicinandosi a Dio si fa sempre più viva, mentre la parte umana tace. Una volta che l'anima ha conosciuto il suo destino, la virtù informativa si risveglia e raggia nell'aria circostante imprimendo in essa un'immagine, somigliante a quella del corpo che l'anima ebbe in vita. Il corpo aereo, quindi, è molto simile a quello terreno, ma composto da una materia più lieve. In esso, l'anima dà forma a ogni suo sentimento, manifestando così le passioni dello spirito, il quale è comunemente denominato "ombra". Poiché l'ombra riflette soltanto le passioni dell'anima, il dimagrimento dei golosi non è una condizione dello spirito né una punizione fisica inflitta al corpo aereo; è, piuttosto, una rappresentazione attraverso cui l'anima proietta al di fuori di sé la propria angoscia interiore, rendendola così visibile. La lunga spiegazione di Stazio non viene commentata da Dante in nessun modo. Alcune questioni però sono sembrate rimanere aperte. Nel dibattito sulla fonte d'ispirazione di Dante riguardo alla corporeità delle anime, diversi nomi sono stati avanzati nel corso del tempo. Sant'Agostino, ad esempio, nel *De Civitate Dei* e nel *De Genesis ad litteram*, parla dei demoni come esseri

con un corpo composto di aria densa e umida e menziona la possibilità delle anime di apparire con una forma simile a quella che avevano sulla terra. Tuttavia, ciò non spiega completamente la complessa risposta dantesca. San Tommaso, nella *Summa Theologiae*, ipotizza che gli angeli possano creare una sorta di forma corporea, ma la dinamica è diversa rispetto alle anime dantesche, poiché per Dante è la loro stessa forma animatrice naturale a procurare loro un corpo visibile. L'idea dell'ispirazione da parte di Virgilio è esclusa da Gilson 2004, poiché la dottrina dantesca si basa sull'embriologia scolastica, assente nel lavoro di Virgilio. Gilson 2004 e Porro 2013 menzionano anche la dottrina del simulacro dei neoplatonici, ma Porro mette in discussione il fatto che Dante potesse conoscerla direttamente e risolve la questione sostenendo che della teoria dell'*ochēma*, nella *Commedia*, si ritrovi in realtà ben poco. L'originalità del poeta, dunque, ancora una volta, risiede nell'assemblaggio di varie fonti, prive di connessione apparente, come le ombre virgiliane, l'embriologia e la psicologia aristoteliche, i riferimenti agostiniani e la tradizione neoplatonica.

Un'altra questione riguarda la sequenza elaborata di pene descritte da Dante nelle prime due cantiche. Se per la dottrina scolastica e le *Sacre Scritture* l'unica pena possibile è quella del fuoco, perché Dante ne descrive così tante altre? Porro concorda con Gilson nel dire che Dante sentiva l'obbligo di rendere il suo aldilà così "movimentato" per garantire il successo dell'opera, poiché un aldilà fatto solo di fuoco non avrebbe attratto l'attenzione del pubblico. Senza immaginare l'esistenza di un corpo aereo delle anime, inoltre, il poeta-personaggio non avrebbe avuto nessun incontro lungo il suo percorso. Pertanto, la scelta di Dante di andare oltre la speculazione scolastica del suo tempo è stata in un certo senso obbligata.

Nell'ultima parte del capitolo si approfondisce il dibattito tra Nardi e Busnelli, per provare a dare un quadro più ampio sulle differenze tra il passo della *Commedia* e quello del *Convivio*. Nel dibattito sulle influenze filosofiche di Dante, Bruno Nardi contesta la lettura tomista della filosofia dantesca, sostenendo che il poeta si ispiri piuttosto ad Alberto Magno. Nardi evidenzia le discrepanze tra la concezione di Dante riguardo alla generazione dell'embrione e quella di Tommaso d'Aquino, che rigetta l'idea di stadi successivi nella generazione. Al contrario, Busnelli ritiene che la versione di *Purgatorio* XXV sia vicina a quella di Tommaso, sottolineando la similitudine tra alcuni concetti espressi da Dante e le idee tomiste sulla generazione graduale attraverso

alterazioni successive. Kenelm Foster, intervenendo nel dibattito, suggerisce che il dato più significativo da considerare è che Dante si schieri sia con Alberto Magno che con Tommaso d'Aquino contro la posizione di Averroè, il che dimostra un accordo con la filosofia cristiana rispetto a quella averroistica. Foster sottolinea inoltre che, dopo il dibattito tra Nardi e Busnelli, la questione ha perso progressivamente importanza, suggerendo che le posizioni di Dante possano essere meno tomiste di quanto si pensasse. Questo intervento di Foster, riportato da Pagani 2021, mi è sembrato particolarmente rilevante. Infatti, come ho cercato di dimostrare, le ispirazioni dantesche sono difficili da ricostruire con precisione e non sempre derivano da un'unica fonte. Sembra verosimile pensare che il poeta avesse a disposizione più spunti da cui attingere e che li abbia rielaborati per arrivare ad una resa poetica del processo di generazione che fosse più concreta possibile. L'intenzione di Dante non è l'esattezza filosofica, ma è la resa immaginativa del processo. Per questo motivo ho ritenuto interessante anche evidenziare un'altra differenza tra i due passi, ovvero la possibilità affidata alla lingua volgare di poter parlare del mistero divino dell'incarnazione. Se nel *Convivio* Dante si congeda dalla tradizione culturale precedente mostrando ancora rispetto per la lingua latina, nella *Commedia* si vede un cambiamento significativo, poiché Dante abbraccia pienamente il volgare come mezzo per esprimere la sua visione poetica e inaugurare una nuova era culturale. L'utilizzo del volgare permette una maggiore possibilità di espressione, attraverso parole che rievocano il quotidiano.

L'ultimo capitolo si concentra maggiormente su due questioni periferiche, ma inerenti a quella dell'anima. Nel canto XXV del *Purgatorio* Virgilio, alla domanda di Dante circa la magrezza dei golosi, lascia la parola a Stazio. Sul perché di questo gesto ci sono varie interpretazioni. Una spiegazione comune è che Virgilio, essendo un'anima dell'*Inferno* senza battesimo, non possa partecipare alla piena conoscenza riservata solo a coloro che contemplano Dio. Altri sostengono che le spiegazioni di Stazio non si discostino dalla filosofia aristotelica, comprensibile anche da parte di Virgilio e che quindi il suo gesto sia una semplice espressione di galanteria accademica. A mio avviso facendo spiegare Stazio Dante sembra voler fare una distinzione tra ciò che Virgilio può conoscere e spiegare e ciò che non può. Ho cercato di dimostrare nella prima parte del capitolo come già l'apparizione di Stazio nel canto XXI del *Purgatorio* sembri delineare una distinzione marcata tra la possibilità conoscitiva dei misteri di Dio dei dannati e

quella delle anime purgatoriali. La sete naturale con cui Dante apre il canto XXI richiama l'episodio del vangelo di Giovanni della Samaritana. Nella *Commedia* Stazio, che dopo più di cinquecento anni può finalmente salire al Paradiso, rappresenta la possibilità di saziare la sete di conoscenza di Dante e incarna una sorta di rinascita spirituale. Inoltre, egli si affianca ai due viandanti nello stesso modo in cui Cristo risorto si avvicina ai discepoli di Emmaus. Dante, dunque, delinea questo personaggio in termini cristologici fin dalla sua comparsa. Stazio spiega la legge sacra della montagna, affermando che oltre la porta dove siede l'angelo, nessuna perturbazione terrestre può giungere e ogni evento ha una ragione spirituale. Questo porta Dante a riflettere sulla diversità delle leggi divine rispetto a quelle terrene, suggerendo la limitatezza della conoscenza umana di fronte ai misteri divini. Infine, Stazio, spiegando il modo con cui le anime purgatoriali finiscono di scontare le loro pene, indica che è l'anima stessa che deve comprendere se è pronta a salire al cielo, evidenziando il ruolo della volontà nell'accettare la propria liberazione. Questo dialogo tra Dante, Virgilio e Stazio sottolinea la complessità della conoscenza e della grazia divina nel contesto della purificazione dell'anima nel *Purgatorio*.

Sul desiderio di conoscenza Dante si era già soffermato nel *Convivio*. È un argomento che ritorna più volte e che progressivamente viene modificato dall'autore. Infatti, nell'esordio del primo trattato Dante fa riferimento al desiderio di conoscenza in un'accezione aristotelica. Secondo la dottrina aristotelica la conoscenza non è altro che un impulso naturale dell'uomo che deve essere soddisfatto: l'anima umana cerca di raggiungere la sua perfezione attraverso l'atto conoscitivo. Nel corso del *Convivio*, però, in particolare nel trattato III, Dante identifica la conoscenza con la Sapienza amata da Salomone. L'atto gnoseologico, quindi, coincide con l'amore in un rapporto tra due soggetti che amano e conoscono e sono amati e conosciuti a loro volta. Tutti gli uomini sono mossi da questo desiderio, ma solo alcuni riescono a compierlo pienamente. Dante sottolinea l'importanza dell'amore verso la verità e il bene come parte integrante di questo desiderio, che si manifesta come un processo ascendente. Ancora una volta, dunque, la visione di Dante riflette una sintesi complessa di influenze filosofiche e teologiche, basate su concetti come l'autonomia dello spirito e la presenza della luce divina nell'intelletto umano.

Il raggiungimento della vera conoscenza, che quindi è legata a Dio e all'amore per Dio, porta all'ultima questione che riguarda la *claritas* delle anime dei beati. Le anime nel *Paradiso* sono rappresentate come pura luce, in contrasto con le anime del regno infernale e del *Purgatorio*, che appaiono come ombre. Questa differenza è dovuta alla visione *per species* concessa loro da Dio, che genera un'intensa luminosità. Dante mostra una traccia di corporeità nelle prime fasi del *Paradiso*, dove le anime appaiono avvolte dalla *claritas*, ma ancora distinguibili come corpi aerei. Man mano che si procede nei cieli superiori, però, esse diventano sempre più smaterializzate, fino a diventare «ardenti soli». Con l'avanzare verso la rosa dei beati, dunque, la luce diventa la caratteristica sempre più predominante. La condizione delle anime nel *Paradiso* è sospesa, esse si dimostrano in attesa della resurrezione dei loro corpi. Sebbene colme della visione di Dio e della Grazia, esse non sono ancora completamente appagate. Questa attesa separa la morte individuale dalla fine dei tempi e il giorno del Giudizio Universale, quando avverrà il ricongiungimento dei beati con il corpo. Dante esplora le implicazioni teologiche e filosofiche di questa attesa, discutendo su come la luminosità delle anime non diminuirà dopo la resurrezione, ma piuttosto aumenterà in proporzione alla Grazia concessa da Dio. Dante, dunque, riflette su come la materialità del corpo umano, sebbene associata al peccato e alla deviazione, possa essere anche la via attraverso cui sperimentare l'amore di Dio e la vita eterna.



## Bibliografia

### Abbreviazioni

*ED* = *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970.

*LDR* = *Lectura Dantis Romana, Cento Canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, 6 voll., Roma, Salerno editore, 2013- 2014.

### Studi

Alfonsi 1944 = Luigi Alfonsi, *Dante e la "Consolatio philosophiae" di Boezio*, Como, C. Marzorati, 1944.

Apel 1975 = Karl Otto Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il mulino, 1975.

Auerbach 1983 = Erich Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi, 1983.

Barbi 1933 = Michele Barbi, *Razionalismo e misticismo in Dante*, in *Problemi di Critica dantesca*, vol. 2, Firenze, Sansoni, 1933.

Bellomo 2008 = Saverio Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, La Scuola, 2008.

Bontempelli 1911 = Massimo Bontempelli, *Il canto XXI del Purgatorio letto nella sala di Dante in Orsanmichele*, Firenze, Sansoni, 1911.

Boyde 1984 = Patrick Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Bologna, il Mulino, 1984.

Busnelli 1922 = Giovanni Busnelli, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, in «Civiltà Cattolica», 1922.

Busnelli 1934= Giovanni Busnelli, *Le contraddizioni tra la Vita Nuova e il Convivio intorno alla Donna Gentile*, in «La civiltà Cattolica», vol. LXXXV, 1934.

Caligaris 1953 = Pietro Caligaris, *La Donna Gentile*, in «Lettere italiane», vol. 5, 1953.

- Cappelletti 2011 = Leonardo Cappelletti, *Matteo d'Acquasparta vs Tommaso d'Aquino. Il dibattito teologico-filosofico nelle «Quaestiones de anima»*, Roma, Aracne, 2011.
- Capone 2006 = Alessandro Capone, *Il problema del male in Tertulliano: l'eresia*, in «Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secolo I-III), Atti del XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 5-7 maggio 2005», Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 2006.
- Cervigni 1993 = D. S. Cervigni, *Dante's "Divine Comedy" Introductory Readings II: Purgatorio*, in *Lectura Dantis Virginiana*, vol. II, 1993.
- Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup> = Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Dante. Divina Commedia. Purgatorio*, Milano, Mondadori, 2005.
- Chiavacci Leonardi 2016<sup>2</sup> = Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Dante. Divina Commedia. Inferno*, Milano, Mondadori, 2005.
- Corti 1983 = Maria Corti, *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.
- Davis 1965 = Charles T. Davis, *Education in Dante's Florence*, in «Speculum», vol. 40, No. 3, 1965.
- De Bonfils Templer 1983 = Margherita De Bonfils Templer, *La "donna gentile" del "Convivio" e il boeziano mito d'Orfeo*, in «Dante Studies», No. 101, 1983.
- Dronke 1986 = Peter Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo: scritti medievali dal II a XIV secolo*, Milano, Il saggiatore, 1986.
- Falzone 2010 = Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2010.
- Falzone 2014 = Paolo Falzone, *Canto XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. Purgatorio*, vol. 2, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno editore, 2014.
- Falzone 2016 = Paolo Falzone, *Il Convivio di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, Bologna, Il mulino, 2016.
- Figurelli 1977 = Fernando Figurelli, *Casa di Dante in Roma, Inferno, letture degli anni 1973-76*, Roma, Bonacci Editore, 1977.



- Fioravanti 2013 = Gianfranco Fioravanti, *La prima trattazione «sottile» della nobiltà: Convivio, trattato quattro*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 105, n. 1, 2013.
- Fosca 2015 = Nicola Fosca, *Dante e l'origine dell'anima umana*, in «Letteratura italiana antica, vol. 16», Pisa, Fabrizio Serra editore, 2015.
- Gardner 2011 = Patrick Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Book, 2011.
- Gentili 2017 = Sonia Gentili, *Novità su Dante e Omero: il fuoco di Ulisse*, in *I classici di Dante*, a cura di P. Allegretti, M. Cicuto, Firenze, Le lettere, 2017.
- Gentili 2021 = Sonia Gentili, *La concezione della scienza in Dante*, in «Letteratura e scienza. Atti delle sessioni parallele speciali del XXIII», a cura di A. Casadei, F. Fedi, A. Nacinovich, A. Torre, Roma, Adi editore, 2021.
- Gentili 2023 = Sonia Gentili, *Per la poetica di Dante: il realismo del Convivio e l'antirealismo della Consolatio Philosophiae*, in *Dante e l'eredità dei classici*, a cura di S. Carrai, «Lecture Classensi», vol. 51, 2023.
- Gilson 1953 = Etienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1953.
- Gilson 1965 = Etienne Gilson, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Marabelli e F. Marabelli, con un saggio introduttivo di F. Marabelli, ed. italiana condotta sulla sesta ed. francese, Milano, Jaca Book, 2011.
- Gilson 1972 = Etienne Gilson, *Dante et la Philosophie*, Paris, Librairie Philosophique, 1972.
- Gilson 1974 = Etienne Gilson, *Dante et Beatrice. Etudes dantesques*, Paris, Librairie Philosophique, 1974.
- Gilson 2004 = Etienne Gilson, *Che cos'è un'ombra?*, in *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*, a cura di Bianca Garavelli, Milano, Medusa edizioni, 2004.
- Grabmann 1931 = Martino Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo*, in «Rivista filosofica neoscolastica», vol. 23, 1931.
- Gregory 1975 = Tullio Gregory, *Alberto Magno, la scuola di colonia e il neoplatonismo medievale*, in *Storia della Filosofia*, diretta da Mario Dal Pra, Milano, Dr. Francesco Vallardi società libraria, 1975-1976.
- Inglese 2012<sup>2</sup> = Giorgio Inglese, *Dante: guida alla Divina Commedia (2002)*, Roma, Carocci, 2002.

- Landi 1913 = Carlo Landi, *Sulla leggenda del cristianesimo di Stazio*, in «Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze», vol. 29, 1913.
- Lanza 1999 = Antonio Lanza, *La struttura della teoria genetica nel De generatione animalium*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet, 1999.
- Ledda 2022 = Giuseppe Ledda, *Virgilio nel Purgatorio di Dante: poesia, politica e morale*, Bologna, 2022.
- Lombardo 1980 = Luca Lombardo, *Boezio in Dante: la Consolatio philosophie nello scritto del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari Digital Publishing, 1980.
- Luiselli 1979 = Bruno Luiselli, *Il canto XXI del Purgatorio*, in *Purgatorio. Lettere degli anni 1976-79*, Roma, Bonacci, 1979.
- Mancini 1939 = Augusto Mancini, *Un nuovo codice dell'Epistola a Cangrande*, in *Studi danteschi XXIV*, Firenze, Sansoni, 1939.
- Mancini 1943 = Augusto Mancini, *Nuovi dubbi ed ipotesi sull'Epistola a Cangrande*, in *Atti della Reale Accademia d'Italia*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1943.
- Marabelli 2022 = Costante Marabelli, *Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella Scolastica dal secolo XIII a Dante*, in *Dante e le grandi questioni escatologiche. Atti del Convegno internazionale Roma, Università degli Studi Roma Tre 25-26 novembre 2021*, a cura di Luca Azzetta, Milano, Vita e pensiero, 2022.
- Mazzoni 1955 = Francesco Mazzoni, *L'Epistola a Cangrande*, in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei X*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1955.
- Mazzoni 1966 = Francesco Mazzoni, *Per l'epistola a Cangrande*, in *Contributi di filologia dantesca. Prima serie*, Firenze, Sansoni, 1966.
- Montano 2016 = Rocco Montano, *Dante filosofo e poeta*, Roma, Salerno editore, 2016.
- Morelli 2020 = Alfredo Mario Morelli, *Stazio, Dante e il senso dell'eredità culturale. Una lettura del personaggio di Stazio in Purg. XXI*, in «Letteratura e linguistica. Annali online Lettere», Ferrara, 2020.
- Moreschini 2004 = Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004.

- Murari 1905 = Rocco Murari, *Dante e Boezio: contributo allo studio delle fonti dantesche*, Bologna, Zanichelli, 1905.
- Nardi 1911 = Bruno Nardi, *Sigeri di Bramante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 3, No. 5, 1911.
- Nardi 1930 = Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1930.
- Nardi 1942 = Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale*, a cura di Paolo Mazzantini, Roma, Bari, Laterza 1942.
- Nardi 1944 = Bruno Nardi, *Le figurazioni allegoriche e l'allegoria della Donna Gentile*, in *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1944.
- Nardi 1947 = Bruno Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino: 2. La posizione di Alberto Magno di fronte all'Averroismo*, in «Rivista di storia della filosofia», voll. 3-4, 1947.
- Nardi 1960a = Bruno Nardi, *Il punto sull'epistola a Cangrande*, Firenze, Le Monnier, 1960.
- Nardi 1960b = Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960.
- Padoan 1959 = Giorgio Padoan, *Il mito di Teseo e il cristianesimo di Stazio*, in «Lettere italiane», vol. 11, 1959.
- Padoan 1970 = Giorgio Padoan, *Il canto XXI del Purgatorio*, in *Nuove letture dantesche*, vol. 4, Firenze, Le Monnier, 1970.
- Pagani 2021 = Paolo Pagani, *Una lettura filosofica del canto XXV del Purgatorio*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», a cura di G. Catapano e C. Martini, Bologna, Il Poligrafo, 2021.
- Paradisi 2005 = Enrico Paradisi, *La contraddizione che consente. Latino e volgare in Dante*, in *Italia linguistica: discorsi di scritto e di parlato. Nuovi studi di linguistica italiana per Giovanni Nencioni*, a cura di M. Biffi; O. Calabrese; L. Salibra, Siena, Protagon, 2005.
- Petrocchi 1969 = Giorgio Petrocchi, *Itinerari danteschi*, Bari, Adriatica, 1969.
- Porro 2002 = Pasquale Porro, *Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo*, in *HENOSIS KAI PHILIA. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G. R. Giardina, P. Manganaro, Catania, CUECM, 2002.

- Porro 2013 = Pasquale Porro, «*Dentro dai fuochi son li spirti*». *Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica*, in *Medioevo e filosofia*, a cura di Massimiliano Lenzi, Cesare A. Musatti e Luisa Valente, Roma, Viella, 2013.
- Porro 2022 = Pasquale Porro, *Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine: il Paradiso di Dante nel contesto dei dibattiti scolastici*, in *Dante e le grandi questioni escatologiche. Atti del Convegno internazionale Roma, Università degli Studi Roma Tre 25-26 novembre 2021*, a cura di Luca Azzetta, Milano, Vita e pensiero, 2022.
- Prinzivalli 2022 = *Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella tradizione dei Padri della Chiesa*, in *Dante e le grandi questioni escatologiche. Atti del Convegno internazionale Roma, Università degli Studi Roma Tre 25-26 novembre 2021*, a cura di Luca Azzetta, Milano, Vita e pensiero, 2022.
- Raffi 2012 = Alessandro Raffi, *Dante e l'embriologia aristotelica: il problema dell'origine dell'anima dal Convivio alla Commedia*, in «Campi immaginabili», a cura di Rocco M. Morano, voll. 1-2, 2012.
- Ronconi 1981 = Alessandro Ronconi, *L'incontro di Stazio e Virgilio*, in *Da Omero a Dante*, Urbino, Argalia editore, 1981.
- Russell 1943 = Josiah Cox Russell, *The early schools of Oxford and Cambridge*, in «Historian», vol. 5, 1943.
- Schloss 1928 = Carlotta Schloss, *Dante e il suo secondo amore*, Bologna, Zanichelli, 1928.
- Simonelli 1947 = Maria Simonelli, *Donna pietosa e Donna Gentile fra Vita Nuova e Convivio*, in «Atti del Convegno di studi su aspetti e problemi della critica dantesca», Roma, De Luca, 1947.
- Smith 1958 = Cyril E. Smith, *The University of Toulouse in the Middle Ages*, Milwaukee, Marquette University press, 1958.
- Singleton 1954 = Charles S. Singleton, *Dante studies I*, Harvard, Harvard University Press, 1954.
- Singleton 1999 = Charles S. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il mulino, 1999.
- Steenberghen 1972 = Fernand Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, Vita e pensiero, 1972.

Trottmann 2022 = Christian Trottmann, *La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante*, in *Dante e le grandi questioni escatologiche. Atti del Convegno internazionale Roma, Università degli Studi Roma Tre 25-26 novembre 2021*, a cura di Luca Azzetta, Milano, Vita e pensiero, 2022.

Vasoli 1995 = Cesare Vasoli, *Otto saggi per Dante*, Firenze, Le lettere, 1995.

Wilms 1992 = Girolamo Wilms, *Sant'Alberto Magno: scienziato, filosofo e santo*, Bologna, Studio domenicano, 1992.

Edizioni critiche e commentate delle opere di Dante

*Busnelli-Vandelli* = *Il Convivio, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli*, a cura di Antonio Enzo Quaglio, con prefazione di Michele Barbi, Firenze, Felice Le Monnier, 1934.

*Casini-Barbi* = *La Divina Commedia. Con il commento di Tommaso Casini*, a cura di S. A. Barbi, vol. II, Firenze, Sansoni editore, 1953.

*Fenzi* = *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, con la collaborazione di Luciano Formisano e Francesco Montuori, Roma, Salerno editore, 2012.

*Inglese* = *Commedia. Purgatorio*, a cura di Giorgio Inglese, Roma, Carocci, 2016.

*Ottimo* = *L'ottimo commento della divina commedia: testo inedito di un contemporaneo di Dante. 2: Purgatorio*, a cura di Alessandro Torri, Sala Bolognese, A. Forni, 1995.

*Petrocchi* = *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Firenze, Le Lettere, 1994

*Sapegno* = *La Divina Commedia, Purgatorio*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

*Sermonti* = *Il purgatorio di Dante*, a cura di Vittorio Sermonti, Milano, Rizzoli, 1990.

*Shaw* = *"Monarchia" di Dante Alighieri*, a cura di Prudence Shaw, trad. dal latino di Marsilio Ficino, Cambridge, University Press, 1996.

Edizioni di riferimento

Agostino di Ipponia

*De civitate Dei*, edizione B. Dombart, A. Kalb, Turnhout, Brepols Pub, 1955.

Alberto Magno

*Opera omnia*, a cura di P. Borgnet, Vives, Parigi, 1890-1899.

*Liber de natura et origine animae*, a cura di B. Geyer, in *Editio Coloniensis*, Munster, 1951.

*Alberti Magni Metaphysica*, a cura di B. Geyer, Monasterium Westfolorum, Aschendorff, 1960-1964.

*Alberti Magni Physica*, a cura di P. Hossfeld, Munster, Aschendorff, 1999.

Aristotele

*Aristotele's De Partibus Animalium I and De generatione Animalium I*, a cura di D. M. Balme, Oxford, Oxford University press, 1986.

*De generatione animalium*, translatio Guillelmi de Moerbeka, edizione a cura di H.J. Drossaert-Lulofs, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

Averroè

*Long Commentary on the De anima of Aristotele*, a cura di R. C. Taylor, Yale, Yale University press, 2011.

Bacone, Ruggero

*Compendium studii theologiae*, a cura di H. Rashdall, Aberdeen, 1911.

Benvenuto da Imola

*Comentum super Dantis Aldigherii Comoediam*, a cura di G. F. Lacaïta, vol. 5, Firenze, Barbèra, 1887.

Boezio, Severino

*De consolatione philosophiae*, a cura di O. Dallera, Bologna, Rizzoli, 1977.

Cicerone

*Laelius de amicitia*, a cura di P. Fedeli, Milano, Mondadori, 1971.

De Gand, Enrico

*Quodlibeta*, Louvain, Bibliothèque S. J., 1961.

Guglielmo di La Mare

*Correctorium fratris Thomae*, a cura di P. Glorieux in *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, Kain Bibliothèque thomiste, 1927.

Gregorio Magno

*Dialogi*, a cura di A. de Vogüé, traduzione di P. Antin, Paris, 1980.

*Storie di santi e di diavoli. Dialoghi*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2006.

Ireneo

*Adversus haereses*, a cura di A. Rousseau, Paris, Cerf, 1969.

Matteo d'Acquasparta

*Quaestiones disputatae de anima separata*, (*Quaestio est de anima separata, utrum vere patiatur ab igne infernali*), Ad Claras Aquas, a cura di A. Emmen, G. Gal, I. Brady, C. Plana, Quarocchi, 1959.

Sigieri di Brabante

*Quaestiones in tertium de anima*, a cura di B.-C. Bazán, Louvain-Paris, Philosophes Médiévaux, 1972.

Stazio

*La Tebaide di Stazio di Cornelio Bentivoglio d'Aragona*, a cura di R. Rabboni, Roma, Salerno, 2000.

Tommaso d'Aquino

*Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, a cura di P. Borgnet, Parigi, Vives, 1894-1895.

*Summa contra gentiles*, Roma, Editio leonina, 1918-1930.

*Quaestiones de quolibet*, in *Opera Omnia*, a cura di B.-C. Bazan, Roma-Paris, Commissio Leonina, 1996.

*Sententiae in IV libris distinctae*, a cura di M. F. Moos, 4 voll., Paris, Lethielleux, 1947.

Virgilio

*Le Bucoliche*, a cura di G. Albini, Bologna, Zanichelli, 1943.