



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

Aspetti della corporeità nella *Divina Commedia*

Relatore
Prof. Emilio Torchio

Laureando
Martina Barbieri
n° matr.1178919 / LMFIM

Anno Accademico 2019 / 2020

INDICE

<i>Introduzione</i>	5
CAPITOLO I	11
IL «CORPO AEREO»: LE OMBRE DELL'ALDILÀ DANTESCO	11
1.1 I segni della corporeità di Dante e la meraviglia che essa suscita nelle anime	11
1.2 Il «corpo aereo»	16
1.2.1 <i>Purgatorio III: la spiegazione di Virgilio</i>	16
1.2.2 <i>Purgatorio XXIII: la pena dei golosi</i>	19
1.2.3 <i>Purgatorio XXV: la spiegazione di Stazio</i>	22
1.3 La «vanità che par persona»: luoghi problematici	35
1.3.1 <i>I contatti tra Dante e le anime</i>	37
1.3.2 <i>I contatti tra le anime</i>	50
1.4 Riprese del «corpo aereo»	60
1.4.1 <i>La tradizione patristica</i>	60
1.4.2 <i>L'Eneide virgiliana</i>	68
CAPITOLO II	75
IMPORTANZA DEL CORPO NELLA <i>COMMEDIA</i>	75
2.1 La nuova tradizione escatologica medievale	75
2.1.1 <i>La <i>Commedia</i> e le visioni medievali dell'aldilà</i>	77
2.2 Il corpo nel Medioevo e nella <i>Commedia</i>	88
2.3 Lo stravolgimento dei corpi delle anime e il turbamento di Dante	91
2.4 La nostalgia del corpo nella <i>Commedia</i>	101
2.4.1 <i>Purgatorio III: i corpi di Virgilio e di Manfredi</i>	101
2.4.2 <i>Inferno XIII e Purgatorio V: i corpi strappati</i>	103
2.4.3 <i>Paradiso XIV: il «disio d'i corpi morti»</i>	112
CAPITOLO III	121
LA RESURREZIONE DEL CORPO NELLA <i>COMMEDIA</i>	121
3.1 Il corpo come «vesta»	121
3.2 Il corpo delle anime dannate e il tema della resurrezione nell'<i>Inferno</i>	124
3.2.1 <i>Inferno VI: la sorte dei dannati</i>	124
3.2.2 <i>Inferno X e Inferno XIII: la negazione della resurrezione</i>	129
3.3 Il corpo delle anime beate	132
3.4 Il tema della resurrezione nel <i>Paradiso</i>	139
3.4.1 <i>Paradiso XIV: la sorte dei beati</i>	139
3.4.2 <i>Paradiso XXV: le «bianche stole»</i>	143
3.4.3 <i>Paradiso XXXI: la rosa dei beati</i>	150
3.5 Il corpo dopo la resurrezione: la tradizione patristica	156
<i>Conclusioni</i>	169
<i>Bibliografia</i>	173

Introduzione

Il tema della corporeità percorre interamente le tre cantiche della *Commedia*. Esso interessa sia la fisicità di Dante, corpo carnale immerso in un viaggio oltremondano, sia, soprattutto, quella delle anime che di quell'oltremondo fanno parte, sorta di spettri dotati di un corpo umbratile e all'apparenza inconsistente, ma che di quello carnale perduto e sepolto in terra riproduce fedelmente l'aspetto e i tratti somatici. Il corpo delle anime, costituito di aria, è definito da Dante «corpo aereo», ed esse sono chiamate diffusamente nella *Commedia* «ombre».

Scopo di questa tesi è dimostrare come la presenza del corpo, pur in un mondo popolato di anime, creature che a un corpo non dovrebbero più essere legate, attraversi in modo determinante la *Commedia*, e come esso sia indagato da Dante sotto i suoi molteplici aspetti. Nell'opera dantesca la corporeità viene infatti presentata nel suo aspetto puramente scientifico e biologico; essa si impone poi anche da un punto di vista poetico e letterario, divenendo addirittura protagonista di interi canti; interessa infine l'ambito filosofico, a causa della ripresa dantesca di teorizzazioni derivate dalla filosofia scolastica aristotelica e da quella patristica, e, non da ultimo, quello teologico, attraverso l'insistenza sul dogma cristiano della Resurrezione della carne alla fine dei tempi.

Nella scelta della tematica della corporeità come principale elemento d'interesse del mio lavoro, ho cercato di ripercorrere tutti questi aspetti cui essa è legata, provando a dare spazio a ciascuno di essi al fine di dimostrare come tale tematica sia rilevante e, addirittura, fondamentale, nella *Commedia*. Nel fare ciò ho suddiviso il lavoro in tre capitoli, ciascuno dei quali legato a ognuno degli aspetti elencati, relativi alla nozione di "corpo".

Il primo capitolo si concentra sul "corpo" inteso come entità puramente fisica e biologica. Sono partita con il sottolineare come la differenza nella consistenza tra il corpo umano di Dante e quello delle anime affiori spesso nel poema, e come della corporeità tutta terrena del poeta si stupiscano le anime stesse, le quali sono dunque ben consapevoli della differenza tra il loro nuovo corpo e quello carnale lasciato in terra. Della corporeità di tali anime mi sono prettamente dedicata dopo questa prima parte iniziale. Nel fare ciò, ho proceduto con l'analisi che della formazione del loro corpo, aereo e umbratile, compie

Dante in *Purgatorio* XXV, dopo essersi chiesto, in occasione della visione della pena dei golosi purganti al canto XXIII, come le anime possano essere sottoposte alla sofferenza di pene del tutto corporee. Dante procede partendo da lontano, ossia dalla generazione dell’embrione e dalla formazione in esso delle tre anime (vegetativa, sensitiva e razionale), sulla scia delle teorie filosofiche e biologiche di Aristotele: è grazie infatti al “potere” dell’anima razionale, sintesi delle altre due precedentemente sviluppatasi nell’embrione, che avrà luogo nella teoria dantesca la formazione di questo nuovo surrogato corporeo, grazie al quale gli abitanti dell’oltremondo possono non solo soffrire le pene e gioire del gaudio paradisiaco, ma anche esternare le più elementari passioni dell’animo.

Una volta analizzata dunque la formazione del corpo, apparentemente fittizio e intangibile poiché di natura aerea, delle anime, ho proceduto con un regesto di luoghi “problematici”, definiti tali dal momento che in essi Dante sembra contravvenire alla teoria dell’inconsistenza del corpo di questi esseri oltremondani – definiti, al canto VI dell’*Inferno*, come caratterizzati da una «vanità che par persona» –, rendendo al contrario possibili innumerevoli contatti tra il suo corpo e quello di essi, in particolar modo di Virgilio. Non solo: ho individuato un secondo tipo di luoghi “problematici”, i quali concernono tutte le occasioni in cui i corpi immateriali delle ombre hanno contatti tra loro. Questi episodi risultano incerti dal momento che tali contatti, apparentemente possibili in virtù della comune consistenza aerea del corpo delle ombre, sembrano venire negati al canto XXI del *Purgatorio*, ove le anime dei poeti latini Virgilio e Stazio sono impossibilitate ad abbracciarsi proprio in virtù dell’inconsistenza del loro corpo di «ombre vane fuorché ne l’aspetto».

Nell’ultima parte del capitolo ho accostato l’innovazione del «corpo aereo», presentata da Dante, alle precedenti tradizioni filosofico-teologiche e letterarie ove vi è la presenza di altri esseri composti di aria: è il caso dei corpi acquisiti dagli angeli in Tommaso d’Aquino, di quello dei demoni in Agostino d’Ippona e di quello delle anime separate in Tertulliano, nonché, in particolar modo, degli esseri oltremondani di cui è popolato il libro VI dell’*Eneide* di Virgilio, dedicato alla discesa di Enea nell’Ade e nei Campi Elisi.

Il secondo capitolo, più eterogeneo, si concentra sul “corpo” come oggetto di crescente interesse nella cultura medievale contemporanea a Dante, e come conseguente protagonista di alcuni tra i più alti momenti poetici e letterari del poema, che rendono la sua sorte

elemento su cui si concentra l'attenzione di diversi canti. Sono partita ponendo l'accento sull'interesse di Dante per la sorte delle anime sparate dell'oltremondo prima ch'esse si ricongiungano col corpo nel giorno del Giudizio collettivo, nel segno della nuova tradizione escatologica sviluppatasi nel XIII secolo in seguito anche al riconoscimento ufficiale della dottrina del Purgatorio. Ho dunque analizzato, sulla scia di questa tematica, le differenze che intercorrono tra le visioni oltremondane di tre autori contemporanei a Dante, ossia Bonvesin da la Riva, Giacomino da Verona e Uguccone da Lodi – le quali condividono con la *Commedia* il nuovo interesse per le sorti dell'anima separata –, e l'opera dantesca, ove un tale interesse per questo periodo escatologico comporta, a differenza di quanto accade in tali visioni, una forte individualizzazione dei personaggi dell'aldilà, spesso indissolubilmente legata all'ambito della corporeità.

Al fine di sostenere l'importanza della componente della corporeità nella *Commedia*, la quale si pone storicamente in un momento in cui il Medioevo assiste a una “riabilitazione” del corpo, non più visto unicamente come vile luogo sede dei più bassi istinti, ho provato a dimostrare, attraverso l'analisi di diversi episodi lungo il poema, come le pene legate a una menomazione o a una modificazione della corporeità e della figura umana siano quelle che provocano un turbamento maggiore in Dante, e come la perdita della componente corporea comporti, lungo tutte e tre le cantiche, un senso di nostalgia e rimpianto nelle anime, specialmente in quelle il cui corpo è stato strappato, per volontà propria o altrui, in modo forzoso, ossia i suicidi di *Inferno* XIII e i morti di morte violenta di *Purgatorio* V. Ho infine posto l'accento su come da tale componente nostalgica verso il corpo carnale non sia esente la terza cantica, ove le anime dovrebbero essere, in linea teorica, pienamente appagate della visione beatifica di Dio e non desiderose di altro, e sono invece soggette a ciò che in *Paradiso* XIV è definito da Dante come «disio d'i corpi morti».

Il terzo capitolo si concentra sul “corpo” come elemento imprescindibilmente riunito all'anima nel momento del Giudizio collettivo finale, e dunque interessa l'aspetto più propriamente teologico della corporeità. Il corpo è in questa prospettiva spesso paragonato nel corso del poema a una «veste» di cui le anime si ammanteranno nuovamente alla fine dei tempi. Partendo da un'analisi della metamorfosi dei corpi degli abitanti dell'aldilà, i quali passano dalla corporeità grottesca e pesante del mondo infernale alla pura

luce paradisiaca, dallo splendore della quale le fattezze fisiche sono addirittura celate, mi sono poi concentrata sulla sorte che i corpi risorti incontreranno nel momento del Giudizio, basandomi sulle teorizzazioni di *Inferno* VI e di *Paradiso* XIV, canti speculari ove viene esplicitato il destino che attenderà rispettivamente i dannati e i beati, e l'intensità che acquisiranno i loro tormenti o le loro gioie in virtù del possesso di un corpo risorto e, dunque, "migliore", poiché riunitosi all'anima. Ho inoltre posto l'attenzione sullo sviluppo del tema della resurrezione nel corso del *Paradiso* – con un particolare interesse verso le idee dantesche relative all'Assunzione in cielo di Giovanni Evangelista e di Maria –, prendendo in analisi i canti XXV e XXXI.

Nella riflessione relativa alla resurrezione, mi sono infine concentrata, con grande interesse, sul teorizzare in merito al tipo di corpo che le anime risorte potrebbero possedere dopo il Giudizio – aspetto di cui Dante non parla nel corso della *Commedia* –, basandomi sulle idee in merito di Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino: se esso sarà uguale a quello lasciato in terra, sia nell'aspetto che nella natura; se risorgeranno tutte le membra e le componenti che a esso sono appartenute; quale sesso e quale età avrà tale corpo; se esso risorgerà dotato delle deformità e delle cicatrici possedute in vita.

CAPITOLO I

IL «CORPO AEREO»: LE OMBRE DELL'ALDILÀ DANTESCO

1.1 I segni della corporeità di Dante e la meraviglia che essa suscita nelle anime

Nel corso della *Commedia* s'incontra varie volte il termine «ombra». Esso assume nel poema dantesco significati diversi¹: in alcuni casi indica “mancanza di luce diretta”², “ombra proiettata da un corpo”³ (sia esso celeste che umano), o “parvenza”⁴. Il più delle volte, tuttavia, il termine designa gli abitanti del mondo ultraterreno, presenze umbratili dotate di un corpo fatto d'aria.⁵

Sin dall'inizio del poema s'impone con evidenza la contrapposizione tra il corpo delle anime e quello vivente di Dante: quando il poeta si trova nella selva del peccato, dopo essersi imbattuto nelle tre fiere che gli impediscono il cammino e aver incontrato l'anima di Virgilio, le si rivolge invocandola così: «*Miserere* di me [...] / qual che tu sii, od ombra od omo certo!».⁶ Il termine «certo» ha in quest'episodio significato di

¹ Cfr. *ED*, voce *Ombra* di Federigo Tollemache e Domenico Consoli.

² Cfr. *Purg.* IV 104.

³ Cfr. *Purg.* III 90; *Purg.* V 34.

⁴ Cfr. *Par.* I 23; *Par.* XIII 19.

⁵ Le ricorrenze del termine «ombra» a indicare gli abitanti dell'aldilà sono ventidue nell'*Inferno* e trentadue nel *Purgatorio*. Nel *Paradiso*, esse si riducono ad appena due, dal momento che gli spiriti sono indicati principalmente con termini relativi alla loro luminosità.

⁶ *Inf.* I 65-66.

“reale” in senso fisico, ossia dotato di consistenza e stabilità corporea.⁷ La risposta portagli dal poeta latino insiste sull'opposizione tra la passata condizione di «omo» (dunque dotato di corpo) e quella presente: «[...] Non omo, omo già fui».⁸ Tale contrapposizione legata alla corporeità dei viventi e alla presunta inconsistenza delle ombre che popolano l'aldilà non si esaurisce in questo episodio, ma percorre l'intero poema, in modo più o meno esplicito. Da qui in avanti, Dante parlerà delle anime dei dannati e dei purganti riferendosi a esse principalmente col termine di «ombre» (nella terza cantica esso sarà sostituito da «luci» per riferirsi alle anime dei beati, o da altri relativi alla luminosità che irraggia da esse). Saranno in diversi casi proprio le anime stesse a porre l'attenzione su tale contrapposizione, meravigliandosi dei segni rivelatori della fisicità umana del poeta. Analizziamo dunque una serie di episodi in cui la corporeità di Dante diviene evidente, contrapponendosi in modo esplicito alla condizione degli abitanti dell'oltremondo.

Ci troviamo in *Inf.* VIII: Dante e Virgilio sono costretti ad attraversare la palude dello Stige, e per fare ciò è necessario che Flegiàs, uno dei traghettatori infernali, li trasporti con la sua barca, la quale apparirà «carca» solo quando vi entrerà Dante col proprio peso corporeo:

Lo duca mio discese ne la barca,
e poi mi fece intrare appresso lui;
e sol quand' io fui dentro parve carca.⁹

L'episodio è un richiamo all'*Eneide*, al momento in cui Caronte trasporta attraverso l'Acheronte Enea sulla sua imbarcazione, la quale cigola sotto il peso dell'eroe troiano, riempiendosi di acqua:

⁷ Il significato di «certo» come “consistente” si ritrova in diversi commenti: tra gli antichi il Buti, *ad locum* («cioè qualunque tu sia, o anima apparente o uomo vero»), e il Boccaccio, il quale ne parla portando la contrapposizione col termine «ombra» di *Purg.* XXV. Tra i moderni, esso è presente nel commento di Chiavacci, *ad locum* («uomo con un corpo vero e proprio, cioè vivo»), di Sapegno, *ad locum* («dotato di un corpo vivo e reale»), e di Inglese, *ad locum* («sia tu spettro o uomo in carne e ossa»). Cfr. inoltre *ED*, voce *Certo* di Bruna Cordati Martinelli, ove è citato Castelvetro («l'ombra non è uomo certo o vero, ma in apparenza»).

⁸ *Inf.* I 67.

⁹ *Inf.* VIII 25-27.

Inde alias animas, quae per iuga longa sedebant,
deturbat laxatque foros; simul accipit alveo
ingentem Aeneam. Gemuit sub pondere cumba
sutilis et multam accepit rimosa paludem.¹⁰

Un altro segnale della corporeità di Dante si trova in *Inf.* XII, quando i due poeti devono discendere il passaggio, simile a una frana, che conduce dal sesto al settimo cerchio. In quest'occasione, quando Dante calpesta le pietre sul proprio cammino, esse si muovono a causa del peso insolito che devono ora sostenere («Così prendemmo via giù per lo scarco / di quelle pietre, che spesso moviensi / sotto i miei piedi per lo novo carco»¹¹). La facoltà del corpo di Dante di muovere ciò che tocca si esplicita anche qualche terzina più avanti nello stesso canto, ed è notata dal centauro Chirone:

Quando s'ebbe scoperta la gran bocca,
disse a' compagni: «Siete voi accorti
che quel di retro move ciò ch'el tocca?
Così non soglion far li piè d'i morti».¹²

In *Inf.* XXIII, le anime degli ipocriti capiscono che Dante è vivo a causa del movimento della sua gola, provocato dalla respirazione («Costui par vivo a l'atto de la gola»¹³). Questo episodio offre un'altra importante informazione sul corpo di queste anime: dal momento ch'esse si stupiscono del fenomeno, significa che non possiedono evidentemente il respiro, segno proprio della vita.¹⁴

Procedendo con la lettura del poema, notiamo come sia tuttavia nel corso della seconda cantica che viene richiamata il più delle volte all'attenzione la meraviglia suscitata nelle anime a causa della corporeità di Dante. In questi casi, l'eccezionalità della condizione del poeta, corpo carnale in un mondo ultraterreno e formato di ombre, non

¹⁰ Virgilio, *Eneide*, VI 411-414: «(Caronte) scaccia da lì le altre anime, le quali sedevano sui lunghi banchi, / e allarga i posti; accoglie insieme nello scafo / il gigantesco Enea. La barca intrecciata e piena di fessure gemette sotto il peso / e accolse molta (acqua di) palude» (traduzione mia).

¹¹ *Inf.* XII 28-30.

¹² *Ivi.*, 79-82.

¹³ *Inf.* XXIII 88.

¹⁴ Chiavacci, *ad locum*.

si limita a provocare vaghe reazioni nelle anime, o a essere visibile indirettamente a causa del movimento provocato dal peso del suo corpo su alcuni oggetti, ma viene richiamato all'attenzione dalle anime stesse, costituendo un vero e proprio motivo di meraviglia e d'inquietudine: Dante *ha* un'ombra, le anime invece *sono* esse stesse ombre, ed è in certi casi proprio l'ombra da lui proiettata il motivo che le induce a notare tale differenza. Vediamo alcuni episodi significativi in questo senso.

In *Purg.* II le anime si meravigliano del fatto che Dante respiri – evidentemente a causa del movimento della gola, in un richiamo implicito al medesimo episodio di *Inf.* XXIII, citato poco fa –, e, alla vista di un fenomeno a tal punto straordinario, addirittura impallidiscono:

L'anime, che si fuor di me accorte,
per lo spirare, ch'i' era ancor vivo,
maravigliando diventaro smorte.¹⁵

In *Purg.* III, le anime degli scomunicati si stupiscono del fatto che la luce del sole proiettata a terra sia «rotta» dall'ombra del poeta:

Come color dinanzi vider rotta
la luce in terra dal mio destro canto,
sì che l'ombra era da me a la grotta,
restaro, e trasser sé in dietro alquanto,
e tutti li altri che venieno appresso,
non sappiendo 'l perché, fenno altrettanto.¹⁶

Del medesimo fenomeno si meravigliano in *Purg.* V anche le anime dei morti per forza, le quali notano inoltre come Dante si «conduca», cioè avanzi nella salita, lasciando intendere che dal suo modo di procedere traspariscano pesantezza e fatica fisica¹⁷, proprio come un vivo:

Io era già da quell' ombre partito,
e seguitava l'orme del mio duca,

¹⁵ *Purg.* II 67-69.

¹⁶ *Purg.* III 88-93.

¹⁷ Chiavacci, *ad locum*.

quando di retro a me, drizzando 'l dito,
una gridò: «Ve' che non par che luca
lo raggio da sinistra a quel di sotto,
e come vivo par che si conduca!».¹⁸

All'assistere di questo fenomeno straordinario, le anime, dopo una prolungata esclamazione di sorpresa, s'informano su quale sia la condizione del corpo del poeta. Una volta saputo ch'egli è effettivamente vivo, gli si stringono tutte attorno per chiedergli d'informare i loro cari ancora in terra in merito alla loro sorte.¹⁹

Ancora una volta, in questo caso in *Purg.* XXVI, nella cornice dei lussuriosi, un «indizio» legato all'ombra del corpo di Dante fa sì che le anime si rendano conto della sua condizione di vivo: il sole colpisce il poeta da destra, e l'ombra ch'egli proietta rende di un colore rosso più intenso le fiamme entro le quali ardono le anime per purificarsi:

feriami il sole in su l'omero destro,
che già, raggiando, tutto l'occidente
mutava in bianco aspetto di cilestro;
e io facea con l'ombra più rovente
parer la fiamma; e pur a tanto indizio
vidi molt' ombre, andando, poner mente.

Questa fu la cagion che diede inizio
loro a parlar di me; e cominciarsi
a dir: «Colui non par corpo fittizio»;²⁰

Grazie alla propria ombra, Dante conferisce nuovamente alla fiamma quel colore «rovente» ch'essa aveva perduto a causa del sole, divenendo poco visibile.²¹ Degno di nota è inoltre in questo episodio il termine col quale le anime indicano il proprio corpo,

¹⁸ *Purg.* V 1-6.

¹⁹ *Ivi*, 25-63.

²⁰ *Purg.* XXVI 4-12.

²¹ Inglese, *ad locum*: «L'antitesi fra i due rilievi cromatici adiacenti è studiatissima: la luce solare sbiadisce il celeste, l'ombra ravviva il rosso»; cfr. anche Sapegno, *ad locum*, il quale per spiegare il fenomeno cita il commento del Landino: «la fiamma scoperta al sole perde assai del suo colore rovente... e biancheggia e quasi non si vede; ma se si ricuopre da alcuna ombra, in forma che el sole non la tocchi, diventa più efficace».

ossia «fittizio»²²: di nuovo, viene posto l'accento sull'inconsistenza del corpo dei trapassati, condizione di cui essi stessi sembrano avere piena consapevolezza. La risposta di Dante allo stupore delle anime richiama nuovamente in modo esplicito il senso della propria fisicità e la contrapposizione tra il proprio corpo e quello da esse posseduto: «non son rimase acerbe né mature / le membra mie di là, ma son qui meco / col sangue suo e con le sue giunture».²³

1.2 Il «corpo aereo»

1.2.1 *Purgatorio III: la spiegazione di Virgilio*

Come visto (cfr. 1.1), è proprio l'ombra proiettata dal corpo di Dante a rendere spesso le anime edotte della sua condizione di vivente. Mentre nella prima cantica il fatto che Dante sia vivo viene pressoché ignorato dalle anime dei dannati, se non in un paio di casi già analizzati, è nel *Purgatorio* che il tema del corpo dei trapassati s'impone in modo più evidente all'attenzione del lettore, ed esso è accompagnato da dubbi da parte di Dante, i quali si risolvono in due diversi tentativi di spiegazione, la prima delle quali è presente nel canto III della seconda cantica.

Dante e Virgilio si trovano sulla spiaggia del Purgatorio, tra le anime dei morti scomunicati. Nel corso del cammino, si verifica un fatto significativo:

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

²² Chiavacci, *ad locum*: «apparente, non consistente, come è quello dei trapassati»; cfr. anche Sapegno, *ad locum*: «aereo, apparente», e, tra gli antichi, il Buti, *ad locum*: «[...] fitto et apparente come è lo nostro aereo; ma pare vero corpo di carne e d'ossa: imperò che fa ombra ai raggi del Sole, e i nostri non fanno ombra, perché sono trasparenti».

²³ *Purg.* XXVI 55-57.

solo dinanzi a me la terra oscura;²⁴

Il sole mattutino, rosso fiammeggiante, è basso sull'orizzonte, e proietta l'ombra di Dante sul terreno davanti ai due poeti: non fa, tuttavia, lo stesso con Virgilio. Dante si volta immediatamente, preoccupato di essere stato abbandonato dal poeta, il quale gli risponde spiegandogli ch'egli è privo del proprio corpo (sepolto in terra, a Napoli, lì traslato da Brindisi), ed esortandolo a non meravigliarsi dunque del fenomeno:

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
simili corpi la Virtù dispone
che, come fa, non vuol ch'a noi si sveli.²⁵

Allo stesso modo in cui non ci si dovrebbe meravigliare di una cosa ovvia come il fatto che i cieli, diafani e quindi «trasparenti», poiché costituiti, secondo la dottrina aristotelica esposta nel *De caelo* e citata da Dante stesso nel *Convivio*²⁶, da una sostanza eterea, definita anche «quinta essenza»²⁷, non s'impediscono a vicenda il passaggio dei raggi di luce, così Dante non dovrebbe stupirsi che lo stesso fenomeno si verifichi su corpi «simili», dunque anch'essi diafani ed eterei.²⁸ La risposta di Virgilio non si esaurisce in questi versi, ma prosegue, senza soddisfare in questo caso un dubbio direttamente posto da Dante:

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*;

²⁴ *Purg.* III 16-21.

²⁵ *Ivi*, 28-33.

²⁶ Dante, *Convivio*, II VI 9: «[...] però che l'altro cielo è diafano, cioè trasparente [...]».

²⁷ Chiavacci, *ad locum*: «I cieli erano infatti ritenuti diafani, cioè trasparenti [...], essendo costituiti, come insegnava Aristotele, di una “quinta essenza”, o etere, diversa dai quattro elementi che formano il mondo sublunare (terra, acqua, fuoco, aria); essenza incorruttibile, senza peso, senza mutamento alcuno. Di tale sostanza eterea, lascia intendere Virgilio, sono fatti i corpi dei trapassati».

²⁸ Chiavacci, *ad locum*.

ché, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria;²⁹

La Virtù, ossia la potenza divina, non vuole che gli uomini sappiano i motivi più profondi del suo agire: essi dovrebbero limitarsi ad accettarne l'inspiegabilità e ad accontentarsi del *quia*, ovvero della conoscenza dell'esistenza della cosa, e non della sua essenza o del suo perché.³⁰ Se gli esseri umani avessero potuto sapere ogni cosa da soli, allora non sarebbe stato necessario che Maria partorisse Gesù, rivelatore della Verità divina. Gli stessi ingegni più grandi, quali Aristotele e Platone, non vi riuscirono.

Viene in questo canto introdotto per la prima volta il problema che si rivelerà cruciale procedendo nella lettura della cantica: come possano i corpi delle anime, inconsistenti, soffrire a causa dei tormenti subiti e a causa del freddo e del gelo. Il problema non era mai stato sollevato precedentemente nel poema, sebbene i richiami alla fisicità delle anime, in diversi casi deturpata e scomposta, e i tormenti più evidenti fossero presenti nell'*Inferno* e sebbene le anime avessero dimostrato proprio nel corso della prima cantica non solo di soffrire a causa delle pene, ma anche di essere soggette a fenomeni fisiologici strettamente legati alla sfera corporea. Vediamo alcuni episodi tra i più significativi in questo senso: in *Inf.* III, le anime degli ignavi piangono, e le lacrime cadono ai loro piedi, mescolate al sangue, per essere qui raccolte da vermi³¹; nello stesso canto, le anime impallidiscono quando odono le parole di Caronte nel momento in cui egli viene a prenderle per traghettarle oltre l'Acheronte³²; allo stesso modo impallidisce Virgilio in *Inf.* IV, divenendo «tutto smorto»³³ dopo che Dante si riprende dallo svenimento provocato dal terremoto: del suo pallore, Dante stesso se ne accorge, preoccupandosene. In *Inf.* XXXII, le anime punite nella ghiaccia di Cocito

²⁹ *Purg.* III 34-39.

³⁰ Chiavacci, *ad locum*.

³¹ *Inf.* III 67-69.

³² *Ivi*, 100-102.

³³ *Inf.* IV 14.

piangono: dai loro occhi sgorgano lacrime che si ghiacciano a causa del gelo, serrandoli³⁴; nello stesso canto, i volti delle anime, «livide»³⁵, sono deformati a causa del freddo, divenendo «cagnazzi»³⁶, ossia bluastri.³⁷

1.2.2 Purgatorio XXIII: la pena dei golosi

In *Purg.* XXIII, Dante e Virgilio (cui si è unita una terza anima, quella del poeta latino Stazio, la quale, purgatasi definitivamente del suo peccato di prodigalità al canto XXI, condivide ora con essi la salita verso la cima del monte), incontrano nella sesta cornice le anime purganti dei golosi. Questa la descrizione che ne dà Dante:

Ne li occhi era ciascuna oscura e cava,
palida ne la faccia, e tanto scema
che da l'ossa la pelle s'informava.
[...]
Parean l'occhiaie anella senza gemme.³⁸

Poco più avanti:

Chi crederebbe che l'odor d'un pomo
sì governasse, generando brama,
e quel d'un'acqua, non sappiendo como?
Già era in ammirar che sì li affama,
per la cagione ancor non manifesta
di lor magrezza e di lor trista squama,
ed ecco del profondo de la testa
volse a me li occhi un'ombra e guardò fiso;
poi gridò forte: «Qual grazia m'è questa?».³⁹

³⁴ *Inf.* XXXII 46-48.

³⁵ *Ivi.*, 34.

³⁶ *Ivi.*, 70.

³⁷ Sapegno, *ad locum.*

³⁸ *Purg.* XXIII 22-31.

³⁹ *Ivi.*, 34-42.

La pena riservata alle anime rende i loro volti smagriti, gli occhi infossati al punto da sembrare anelli privi delle gemme in essi incastonate, e la pelle assume la forma delle ossa sottostanti. Impossibilitati a bere e a cibarsi dei frutti degli alberi lì presenti, soffrono fame e sete in un continuo desiderio inappagato. Una tra le ombre guarda fisso Dante dal profondo di quegli occhi paurosamente infossati e bui: è quella dell'amico Forese Donati, stravolta nelle fattezze e resa quasi irriconoscibile dall'eccessiva magrezza, al punto che il poeta la riconoscerà solo grazie al timbro della voce, identica a quella di quando era un vivente. In seguito all'incontro con queste anime, Dante comincia a nutrire il dubbio che l'accompagnerà sino a *Purg.* XXV, quando finalmente lo esternerà a Virgilio, ossia come quelle anime possano apparire a tal punto smagrite nell'aspetto.

Prima di analizzare la spiegazione del fenomeno, è inevitabile notare come l'occasione di un ragionamento in merito alla corporeità delle anime sia nuovamente offerta da un episodio riguardante la pena della gola, com'era accaduto in *Inf.* VI, quando Dante, trovandosi tra i golosi dannati nel terzo cerchio infernale, si era chiesto se i loro tormenti fisici aumenteranno in seguito al Giudizio e al conseguente ricongiungimento coi corpi perduti, o se rimarranno inalterati. È inoltre in tale occasione che Dante dichiara per la prima volta l'inconsistenza dei corpi delle anime, come vedremo più avanti.

Analizzando nel corso della prima cantica alcuni tra gli episodi legati all'atto del mangiare e della masticazione, si nota come essi siano sempre necessariamente legati a momenti tra i più bestiali del poema.⁴⁰ Vediamone alcuni.

Già nel primo canto dell'*Inferno* compare un'immagine legata al peccato della gola: nella selva, Dante si imbatte in tre fiere, tra cui una lupa, la quale è proprio quella tra le tre più temuta e che blocca il passaggio, indicata dai commentatori come allegoria della cupidigia.⁴¹ Il suo vizio è descritto da Virgilio con una similitudine legata alla gola:

⁴⁰ Sulla correlazione tra l'atto del mangiare e la bestialità nell'*Inferno* dantesco, cfr. Jacoff 2003, p. 125.

⁴¹ Lana, *ad locum* («la lupa che è figurata all'avarizia»); tra i commenti moderni, cfr. Chiavacci, *ad locum* («raffigura il terzo e più grave peccato, l'avidità insaziabile dei beni di questo mondo»), Sapegno, *ad locum* («che sembrava portare impressi nella sua magrezza i segni tutti della cupidigia»), e Inglese, *ad locum* («è

[...] questa bestia, per la qual tu gride,
non lascia altrui passar per la sua via,
ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;
e ha natura sì malvagia e ria,
che mai non empie la bramosa voglia,
e dopo 'l pasto ha più fame che pria.⁴²

Al contrario, colui che la caccerà estinguendola, il misterioso veltro, non bramerà né dominio di terre né possesso di denaro, e anche in questo caso l'immagine usata da Dante è legata al campo semantico della gola:

[...] infin che 'l veltro
verrà, che la farà morir con doglia.
Questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza, amore e virtute,⁴³

In *Inf.* XXXII il conte Ugolino è coinvolto in un atto di cannibalismo nei confronti dell'arcivescovo Ruggieri, divorandone «come 'l pan per fame si manduca» il punto di congiungimento tra il cervello e la «nuca».⁴⁴ E proprio a causa della fame morirono i figli e i nipoti del conte Ugolino, rinchiusi nella torre dei Gualandi a Pisa, e, forse, Ugolino stesso.

In *Inf.* XXXIII vi è tra i traditori degli ospiti l'anima di Branca Doria, nobile fiorentino macchiatosi di un atroce delitto: aspirando al possesso dei territori sardi del Logudoro, di cui era signore il suocero, Michele Zanche, lo invitò a un banchetto, durante il quale lo fece trucidare, facendolo a pezzi con tutto il suo seguito.⁴⁵ Il delitto è a tal punto efferato che al corpo del dannato è riservato un trattamento eccezionale, come racconta a Dante l'anima di frate Alberigo, lì punito assieme a lui:

infatti esplicito che la lupa rappresenti le *brame* insaziabili della cupidigia»). Cfr. anche *Purg.* XX 10-12: «Maladetta sie tu, antica lupa, / che più che tutte l'altre bestie hai preda / per la tua fame senza fine cupa!».

⁴² *Inf.* I 94-99.

⁴³ *Ivi.*, 101-104.

⁴⁴ *Inf.* XXXII 127-129.

⁴⁵ Sulla figura di Branca Doria, cfr. Anonimo fiorentino citato in Sapegno, *ad locum*: «Avendo diritto l'occhio alla signoria di Logodoro, invitò a mangiare seco... questo suo suocero et ivi finalmente il fe' tagliare per pezzi lui e tutta sua compagnia».

«Nel fosso sù», diss' el, «de' Malebranche,
là dove bolle la tenace pece,
non era ancora giunto Michel Zanche,
che questi lasciò il diavolo in sua vece
nel corpo suo, ed un suo prossimano
che 'l tradimento con lui fece.⁴⁶

L'anima di Branca Doria è dunque precipitata all'inferno appena compiuto il tradimento, contemporaneamente a quella del suocero da lui ucciso, e in anticipo rispetto alla morte del corpo, il quale si trova ancora sulla terra, vivo e occupato in sua vece da un diavolo. Lo stesso frate Alberigo, citato poco fa, si macchiò di un grave delitto contro i propri parenti durante un banchetto organizzato nella propria villa.⁴⁷

In *Inf.* XXXIV, nel punto più basso della voragine infernale, lo stesso Lucifero tiene nelle sue tre bocche le anime di Bruto, Cassio e Giuda, masticandole e compiendo così una “parodia demoniaca”⁴⁸ della cena dell'Agnello promessa a quelle anime che saranno al contrario ammesse alla beatitudine paradisiaca.⁴⁹

1.2.3 Purgatorio XXV: la spiegazione di Stazio

Analizziamo l'inizio del canto XXV del *Purgatorio*:

E quale il cicognin che leva l'ala
per voglia di volare, e non s'attenta
d'abbandonar lo nido, e giù la cala;
tal era io con voglia accesa e spenta
di dimandar, venendo infino a l'atto
che fa colui ch'a dicer s'argomenta.
Non lasciò, per l'andar che fosse ratto,

⁴⁶ *Inf.* XXXIII 142-147.

⁴⁷ Buti, *ad locum*: «e quando essi ebbono desinato tutte le vivande, elli comandò che venessono le frutta, et allora venne la sua famiglia armata, com'elli aveva ordinato, et uccisono tutti costoro alle mense, com'erano a sedere; e però s'usa di dire: Elli ebbe delle frutta di frate Alberigo».

⁴⁸ Jacoff 2003, p. 125.

⁴⁹ *Ibidem*.

lo dolce padre mio, ma disse: «Scocca
l'arco del dir, che 'nfino al ferro hai tratto».
Allor sicuramente apri' la bocca
e cominciai: «Come si può far magro
là dove l'uopo di nodrir non tocca?».⁵⁰

Paragonandosi a un cicognino, ansioso di spiccare il volo ma al tempo stesso timoroso, Dante esita nel porre a Virgilio la questione che lo affligge, temendo di risultare importuno. Ma il dubbio del poeta è simile a una freccia che, mentre l'arco è teso al massimo, è pronta a essere scoccata, e Virgilio lo esorta a esporlo: com'è possibile che le anime dei golosi, prive di un corpo soggetto al bisogno di nutrimento («là dove l'uopo di nodrir non tocca»), possano invece dimagrire? Secondo le dottrine biologiche aristoteliche, note a Dante, il corpo umano è sottoposto ad alterazioni della materia quali diminuzione e accrescimento.⁵¹ Negli esseri viventi, il nutrimento è necessario, secondo Aristotele, a reintegrare l'organismo di quanto si è perduto della materia nel fisiologico processo di combustione cui essi sono sottoposti.⁵² Com'è dunque possibile che in anime sciolte dal corpo, prive della materia di cui esso è costituito, perdurino le alterazioni di essa, le quali dovrebbero logicamente cessare in seguito alla cessazione della necessità di nutrimento?⁵³ Il dubbio è però più ampio, e potrebbe essere così efficacemente riassunto: come possono le anime dell'aldilà, pur sciolte dal corpo terreno, soffrire pene e tormenti, al punto da smagrire come i golosi?

La prima spiegazione del fenomeno viene portata da Virgilio, il quale si serve di due *exempla*, l'uno legato al mito e l'altro all'esperienza diretta:

«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».⁵⁴

⁵⁰ *Purg.* XXV 10-21.

⁵¹ Falzone 2014, p. 745.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Purg.* XXV 22-27.

Il primo rievoca, riprendendo le *Metamorfosi* di Ovidio⁵⁵, il racconto della sorte dell'argonauta Meleagro, principe di Calidone: al momento della sua nascita, le Parche avevano predetto che la sua vita non sarebbe durata più di quella di un tizzone che stava ardendo in quel momento. Per scongiurare ciò, Altea, madre di Meleagro, aveva spento e tenuto custodito il tizzone con sé. Tuttavia, nel momento in cui egli si era macchiato dell'assassinio dei due fratelli, Altea, adirata, lo aveva gettato nuovamente nel fuoco, provocando in Meleagro un lento deperimento sino alla morte. La spiegazione maggiormente accolta di questo primo esempio risale a Benvenuto da Imola, il quale afferma che sia Meleagro che il corpo delle anime patiscono l'azione di una causa materiale esterna.⁵⁶ Come dunque Meleagro, ignaro e lontano, subiva il giudizio delle Parche, allo stesso modo i golosi apparirebbero smagriti per una causa misteriosa ed esterna.⁵⁷ Va però tenuta presente una differenza fondamentale tra il personaggio del mito e queste anime, per cui non si può parlare di una vera e propria analogia tra i due episodi, ossia che il corpo sul quale agisce la causa materiale esterna nel mito è un corpo vivente, mentre quello delle anime purganti è, come si dirà in seguito, un'ombra.⁵⁸

Il secondo esempio riguarda il fenomeno ottico della riflessione, in virtù del quale a ogni movimento, pur rapidissimo, di un corpo reale, risponde istantaneamente l'immagine dello specchio che lo riflette.⁵⁹ Allo stesso modo, i corpi delle ombre rifletterebbero dunque come uno specchio ciò che accade nell'animo: sulla loro forma visibile sono evidenti gli effetti dei mutamenti esterni, i quali possono essere non soltanto materiali (come il tizzone per Meleagro), ma anche morali: in questo caso, la sofferenza della fame insoddisfatta.⁶⁰

⁵⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, VIII 445-546.

⁵⁶ Falzone 2014, p. 746.

⁵⁷ Citanna 1967, p. 935.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ottimo, *ad locum*: «Ed impertanto noi non siamo in quello specchio, né alcuna cosa di noi non v'è; ma l'ombra nostra, che in quello corpo terso e pulito si riceve, ne rappresenta: così in queste anime non v'era magrezza, ma umbratile magrezza».

⁶⁰ Chiavacci, *ad locum*; cfr. anche Citanna 1967, p. 936.

Se Dante considerasse attentamente i due esempi, afferma Virgilio, ciò che gli pare «agro» e «duro», sembrerebbe «vizzo», ovvero agevole a intendersi.⁶¹ Tuttavia, dopo quest'affermazione, Virgilio stesso sembra rendersi conto del fatto che le spiegazioni da lui riportate non risolvano razionalmente la questione, e chiama a questo punto in aiuto il poeta latino Stazio⁶²:

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».⁶³

Il discorso di Stazio può essere diviso in due blocchi distinti, di cui una prima parte (vv. 37-78) dedicata al fenomeno della generazione dell'anima umana nell'embrione, e una seconda (vv. 79-99) alla risoluzione del dubbio dantesco, ossia alla formazione del «corpo aereo» attraverso il quale le anime sono in grado di soffrire e di esprimere esternamente le passioni dell'anima. La parte relativa alla formazione dell'anima umana nell'embrione può essere a sua volta suddivisa in tre ulteriori blocchi, il primo riguardante la generazione dell'embrione a partire dall'unione del sangue maschile e di quello femminile (vv. 37-51), il secondo riguardante la formazione dell'anima vegetativa e di quella sensitiva (vv. 52-60), e l'ultimo incentrato su quella dell'anima intellettuale (vv. 61-78).

La teoria della formazione del corpo umano era già stata affrontata da Dante nel *Convivio*, al fine di spiegare come tra le anime umane vi siano differenze di nobiltà e di perfezione⁶⁴:

In prima è da sapere che l'uomo è composto d'anima e di corpo; ma ne l'anima è quella; sì come detto è che è a guisa di semente de la virtù divina. Veramente per diversi filosofi de

⁶¹ Sapegno, *ad locum*.

⁶² Sulla scelta da parte di Virgilio di delegare il discorso a Stazio, si è discusso molto. Cfr. in merito Citanna 1967, p. 936: la teoria maggiormente accettata vuole che Stazio, essendo un'anima purgata e illuminata dalla fede cristiana, sia meglio preparata a discutere di questioni legate alla volontà divina. Altri affermano che la motivazione sia da trovarsi in una volontà da parte di Dante di animare la situazione, attribuendo a Virgilio un atto di cortesia nei confronti di Stazio.

⁶³ *Purg.* XXV 28-30.

⁶⁴ Gilson 2004, p. 53.

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. Se ciascuno fosse a difendere la sua oppinione, potrebbe essere che la veritade si vedrebbe essere in tutte; ma però che ne la prima faccia paiono un poco lontane dal vero, non secondo quelle procedere si conviene, ma secondo l'oppinione d'Aristotile e de li Peripatetici. 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, incontante 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.⁶⁵

I termini utilizzati nel *Convivio* sono gli stessi di quelli che si trovano al canto XXV del *Purgatorio*. Cominciamo quindi ad analizzare il primo blocco della prima parte del discorso di Stazio, relativo alla generazione dell'embrione⁶⁶:

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
virtute informativa, come quello
ch'a farsi quelle per le vene vane.
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 matera fé constare.⁶⁷

⁶⁵ Dante, *Convivio*, IV XXI 2-5.

⁶⁶ Per l'analisi della parte relativa alla generazione dell'embrione e alla formazione delle tre anime in esso, cfr. principalmente Nardi 2018, pp. 9-68.

⁶⁷ *Purg.* XXV 37-51.

La spiegazione dantesca si fonda principalmente sulle teorie biologiche di Aristotele – come detto nel passo del *Convivio* citato poco fa –, esplicitate dallo Stagirita nel *De generatione animalium*, e riprese da Avicenna, Alberto Magno e dalla totalità degli scritti medievali riguardanti l'embriologia.⁶⁸ In quanto premessa necessaria al successivo discorso sul «corpo aereo», è necessario spendere qualche pagina per descriverla.

La generazione dell'embrione procede dal «sangue perfetto», formatosi a sua volta tramite il processo della nutrizione, presieduto, secondo Aristotele, dalla *virtù nutritiva*, originatasi dal cuore e dalla quale derivano la *virtù immutativa*, che trasforma il cibo nel corso delle prime tre digestioni cui esso va incontro, e la *virtù informativa*, che presiede all'assimilazione del cibo da parte delle varie membra nell'atto digestivo finale.⁶⁹ Secondo la dottrina aristotelica, ripresa da Avicenna, è necessario infatti che l'alimento, per essere assimilabile dall'organismo, sia convertito nella sostanza del corpo nutrito, e ciò è possibile solo dopo una serie di quattro *digestioni*, ossia di trasformazioni.⁷⁰ Attraverso queste digestioni, il cibo si trasforma in chilo nello stomaco e nel ventre e passa poi nel fegato, ove comincia la propria trasformazione in sangue.⁷¹ Il sangue prodotto da questa seconda digestione è tuttavia imperfetto, e può raggiungere la perfezione solo nelle vene, ove, attraverso la terza digestione, viene depurato dalle superfluità acquose, andando infine incontro alla quarta e ultima, raccogliendosi nel lago del cuore e diffondendosi nelle singole membra, ove essa ha luogo.⁷² Il «sangue perfetto», quello che «non si beve / da l'assetate vene», ossia non è da esse assorbito, e rimane come un alimento non mangiato⁷³ («che di mensa leve»), altro non è che una *superfluitas*⁷⁴ di quest'ultima digestione. È proprio da tale parte superflua che si genera lo sperma, ed esso, per divenire atto alla generazione, necessita di un'ulteriore digestione, la quale avviene nei condotti, dai quali questo «sangue perfetto» scende dall'aorta e dai reni là dove «è più bello / tacer che dire», ossia nei testicoli, e

⁶⁸ Nardi 2018, p. 46.

⁶⁹ *Ivi*, p. 48.

⁷⁰ *Ivi*, p. 47.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Chiavacci, *ad locum*.

⁷⁴ Nardi 2018, p. 48.

cambia colore, divenendo da rosso a bianco.⁷⁵ Di qui («quindi») stilla sopra l'«altrui sangue», ossia il sangue mestruale femminile, nel «natural vasello», l'utero.⁷⁶ Come il seme maschile, anche il sangue femminile è una superfluità della quarta digestione, ma non sottoposto all'ulteriore digestione cui va invece incontro quello maschile.⁷⁷ Nell'utero, dunque, si uniscono l'«uno» e l'«altro» sangue: il primo, quello femminile, è per sua disposizione naturale predisposto a «patire», limitandosi a fornire la materia del processo genetico e a subire l'azione fecondatrice del secondo, predisposto a «fare», ossia a operare, a disporre dunque la forma grazie alla «virtù informativa» ricevuta nel cuore, e della quale si è brevemente detto in precedenza. La stessa idea è condivisa da Tommaso d'Aquino nella *Summa*, ove definisce la potenza generativa femminile «imperfetta»:

Ad secundum dicendum quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II *Physic.*; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam.⁷⁸

Inizialmente il seme maschile agisce facendo di sé e del sangue femminile un coagulo, e, in seguito, immette la vita in tale coagulo⁷⁹, facendolo alla fine «constare», ossia dandogli consistenza.⁸⁰

Analizziamo ora la parte relativa alla formazione dell'anima vegetativa e sensitiva nell'embrione appena generato:

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Chiavacci, *ad locum.*

⁷⁷ Nardi 2018, p. 49.

⁷⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 32, a. 4: «In merito alla seconda difficoltà bisogna dire che la potenza generativa nella femmina è imperfetta rispetto alla potenza generativa che è nel maschio. E perciò, come nelle arti, come viene detto (da Aristotele) nel secondo libro della *Fisica*, l'arte inferiore dispone la materia e quella superiore conferisce la forma; allo stesso modo la virtù generativa della femmina prepara la materia, e la virtù generativa del maschio forma la materia preparata» (traduzione mia).

⁷⁹ Sapegno, *ad locum.*

⁸⁰ *Ibidem.*

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.
Or si spiega, figliuolo, or si distende
la virtù ch'è dal cor del generante,
dove natura a tutte membra intende.⁸¹

Prima di procedere all'analisi del passo, è necessario fare una premessa: secondo la dottrina aristotelica contenuta nel *De anima*, l'anima, pur unitaria, è tripartita.⁸² Tale tripartizione distingue un'*anima vegetativa*, un'*anima sensitiva* e un'*anima intellettiva* (o *razionale*), ciascuna dotata di facoltà che presiedono a determinati fenomeni della vita.⁸³ Esse sono ordinate secondo una gerarchia, dalla più semplice alla più complessa, e ciascuna contiene in potenza quella immediatamente inferiore, esplicandone le funzioni.⁸⁴ È chiaro dunque come quelle inferiori possano esistere senza quelle superiori, ma non è possibile avvenga invece il contrario.⁸⁵ Di esse, lo Stagirita afferma che si trovano nella loro totalità presso alcuni esseri, parzialmente presso altri, e, presso altri ancora, ve n'è una sola⁸⁶: gli esseri inanimati (quali le piante) posseggono, infatti, solo l'anima vegetativa, gli esseri animati ma privi di ragione quella vegetativa e sensitiva, e gli esseri animati e dotati di ragione (l'uomo) godono infine di tutte e tre.⁸⁷

Le varie funzioni dell'anima tripartita possono essere così brevemente riassunte: l'anima vegetativa presiede ai fenomeni della riproduzione, del nutrimento e della crescita.⁸⁸ L'anima sensitiva presiede ai fenomeni dell'immaginazione e della memoria,

⁸¹ *Purg.* XXV 52-60.

⁸² Sull'anima in Aristotele, cfr. Reale 2008, Cardullo 2007, Sileo 1999 e Movia 1991.

⁸³ Reale 2008, p. 89.

⁸⁴ Sileo 1999, p. 24.

⁸⁵ Movia 1991, p. 150.

⁸⁶ Aristotele, *De anima*, B 3, 414 a 29-31.

⁸⁷ Aristotele, *De anima*, B 3, 415 a 6-12.

⁸⁸ Reale 2008, p. 91.

e della sensazione, dell'appetito e del movimento, strettamente correlati, ed è comune, assieme alla prima, a tutti gli esseri animati. Nella teoria aristotelica la sensazione non è altro che il prodotto delle facoltà sensitive in potenza possedute dagli esseri animati nel momento in cui esse divengono in atto, a contatto con un oggetto sensibile.⁸⁹ L'anima intellettuale, infine, presiede al pensiero e alle operazioni a esso correlate.⁹⁰ A differenza delle facoltà delle due anime appena viste, quelle proprie dell'anima intellettuale sono legate all'intelletto, il quale non è espressione di alcun organo corporeo che ne espliciti le funzioni, ed è infatti immateriale e separato dal corpo.⁹¹ Aristotele procede inoltre a distinguere l'intelletto in *possibile* (o *passivo*) e *produttore* (o *agente*)⁹²: il primo, il quale assume carattere individuale in base all'esperienza personale del singolo ed è solamente ricettivo, consiste fondamentalmente nella facoltà intellettuale, la quale si trova in potenza sino al momento in cui diviene in atto al momento della conoscenza⁹³, grazie all'azione del secondo.⁹⁴

Torniamo ora alla spiegazione dantesca: la «virtute attiva» del seme si fa dapprima anima vegetativa («Anima fatta [...] / qual d'una pianta»). In una cosa fondamentale essa si distingue tuttavia dall'anima della pianta, la quale è già perfetta («già a riva»): l'anima dell'embrione è «in via», cioè passibile di ulteriori modificazioni, ossia il passaggio ad anima sensitiva. La virtù informativa diventa dunque anima sensitiva al suo stadio più basso⁹⁵, attraversando la condizione degli animali inferiori, quale è uno «spungo marino»⁹⁶, probabilmente un incrocio tra una spugna e un fungo. Da questo momento, essa comincia a «organar le posse», cioè a costituire gli organi delle potenze sensitive, da essa stessa generate. Comincia dunque a costituirsi il corpo con i diversi organi.

⁸⁹ Movia 1991, p. 154.

⁹⁰ Reale 2008, p. 96.

⁹¹ Cardullo 2007, p. 33.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Chiavacci, *ad locum*.

⁹⁴ Citanna 1967, p. 941.

⁹⁵ Chiavacci, *ad locum*.

⁹⁶ Sapegno, *ad locum*, accetta la lezione «fungo marino» al posto di «spungo», accolta invece da Petrocchi e riportata anche da Chiavacci.

Analizziamo ora le terzine successive, dedicate alla formazione nell'embrione dell'anima intellettuale, momento in cui il nuovo essere, trasformato in animale, diviene «fante», ossia dotato di parola, e, dunque, di ragione:

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.⁹⁷

L'argomento è a tal punto arduo da aver condotto un «savio» all'errore: si tratta di Averroè. Quanto all'errore di cui parla Stazio, per comprenderlo è necessario riprendere la distinzione aristotelica dell'intelletto in *possibile* e *agente*, cui si è brevemente accennato in precedenza, e aggiungervi qualche precisazione. Secondo la teoria dello Stagirita, l'intelletto *possibile* si spegne con la morte di ciascun uomo, mentre quello *agente* è ingenerato e immortale.⁹⁸ La stessa distinzione è operata anche da Averroè, il quale tuttavia considera immortale e separato dall'anima sensitiva (eccetto che nell'operazione dell'intendere⁹⁹) l'intelletto *possibile*, non riconoscendo alcun organo che nell'uomo ne espliciti le funzioni.¹⁰⁰ La dottrina di Averroè tuttavia negherebbe il più grande tra i dogmi cristiani, ovvero quello dell'immortalità dell'anima individuale.¹⁰¹

Dopo aver confutato Averroè, senza tuttavia scalfirne l'autorità («più savio di te»), Dante procede nell'espone la propria teoria sulla formazione dell'anima intellettuale, la quale si basa su quella sostenuta da Alberto Magno¹⁰²:

Apri a la verità che viene il petto;
e sappi che, sì tosto come al feto
l'articular del cerebro è perfetto,

⁹⁷ *Purg.* XXV 61-66.

⁹⁸ Citanna 1967, p. 941.

⁹⁹ Nardi 2018, p. 54.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ Sapegno, *ad locum.*

¹⁰² Nardi 2018, p. 56.

lo motor primo a lui si volge lieto
 sopra tant' arte di natura, e spira
 spirito novo, di virtù repleto,
 che ciò che trova attivo quivi, tira
 in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
 che vive e sente e sé in sé rigira.
 E perché meno ammiri la parola,
 guarda il calor del sol che si fa vino,
 giunto a l'omor che de la vite cola.¹⁰³

Non appena il cervello è perfettamente articolato, il Primo Motore, ossia Dio, si rivolge compiaciuto verso «tant' arte di natura», e vi spira uno «spirito novo», ossia l'anima intellettiva, la quale trova nell'embrione l'anima vegetativa e quella sensitiva, già in atto. L'anima intellettiva è l'equivalente dell'intelletto *possibile* in quanto facoltà di intendere¹⁰⁴, parte umana e al tempo stesso divina dell'uomo¹⁰⁵, il quale si congiunge alle due anime formando un'«alma sola», ossia un'unica anima, che «vive» (possedendo le facoltà in atto dell'anima vegetativa), «sente» (possedendo le facoltà in atto dell'anima sensitiva) e «sé in sé rigira» (in quanto dotata della facoltà di riflessione e di coscienza di sé, dunque di pensiero¹⁰⁶). In conclusione della spiegazione, Stazio porge a Dante un esempio concreto, affinché possa comprendere meglio: allo stesso modo in cui il calore solare (elemento celeste e immateriale) si congiunge all'umore della vite (elemento terrestre) generando una nuova sostanza, ossia il vino¹⁰⁷, così l'anima intellettiva (la parte spirituale), si unisce all'anima vegetativa e sensitiva (la parte corporea), dando vita a una nuova entità. Dunque, come afferma Stazio, lo «spirito novo», creato da Dio, «tira / in sua sustanzia» l'anima sensitiva (legatasi precedentemente a sua volta a quella vegetativa), assorbendone le facoltà.¹⁰⁸

Stazio procede poi a illustrare che cosa succede all'anima dopo che la Parca Lachesi ha esaurito il filo della vita assegnato a un determinato individuo:

¹⁰³ *Purg.* XXV 67-78.

¹⁰⁴ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Nardi 2018, p. 55.

¹⁰⁷ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁰⁸ Nardi 2018, p. 56.

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.¹⁰⁹

Nel momento della morte corporale, l'anima si scioglie dalla carne, portando con sé in potenza le facoltà proprie dell'organismo, ossia quelle dell'anima vegetativa e sensitiva, e, con esse, la parte divina, ovvero la facoltà intellettuale, la quale, non potendosi separare, forma con esse una sostanza unica.¹¹⁰ Mentre tuttavia le prime due facoltà rimangono appunto in potenza, poiché private degli organi loro propri, perduti con la morte fisica, la facoltà intellettuale acquisisce le proprie attività, ossia la memoria, l'intelligenza e la volontà, essendo ora libera dal legame col corpo.¹¹¹

Analizziamo ora il secondo grande blocco del discorso di Stazio, ossia quello direttamente legato alla domanda di Dante, riguardante la possibilità delle anime di soffrire pene corporee:

Sanza restarsi, per sé stessa cade
mirabilmente a l'una de le rive;
quivi conosce prima le sue strade.
Tosto che loco lì la circunscrive,
la virtù formativa raggia intorno
così e quanto ne le membra vive.
E come l'aere, quand' è ben pïorno,
per l'altrui raggio che 'n sé si riflette,
di diversi color diventa addorno;
così l'aere vicin quivi si mette
in quella forma che in lui suggella
virtualmente l'alma che ristette;
e simigliante poi a la fiammella
che segue il foco là 'vunque si muta,

¹⁰⁹ *Purg.* XXV 79-84.

¹¹⁰ Chiavacci, *ad locum*.

¹¹¹ Citanna 1967, p. 943.

segue lo spirito sua forma novella.¹¹²

Senza fermarsi e «per sé stessa», ossia mossa da un impulso proprio, l'anima separata dal corpo cade a una delle due rive, a seconda che sia salvata o dannata: il Tevere o l'Acheronte. Appena è lì circoscritta dallo spazio aereo¹¹³ del luogo in cui è precipitata, la virtù formativa¹¹⁴ ch'è in essa, proveniente – come detto in precedenza – dal cuore del generante maschile, opera sull'aria circostante come aveva fatto sulle membra vive nel momento della formazione dell'embrione. Il fenomeno descritto è quello dell'aria piena di umidità¹¹⁵ nel momento in cui riflette i raggi solari, adornandosi dei colori dell'iride e formando così l'arcobaleno. Allo stesso modo l'aria che circonda l'anima assume la figura che in essa imprime la virtù formativa. La «forma novella», ossia il nuovo corpo, segue l'anima ovunque essa vada, allo stesso modo in cui fa la fiammella segue il fuoco nel suo muoversi.¹¹⁶

Stazio prosegue poi così, rispondendo definitivamente al dubbio di Dante:

Però che quindi ha poscia sua paruta,
è chiamata ombra; e quindi organa poi
ciascun sentire infino a la veduta.

Quindi parliamo e quindi ridiam noi;
quindi facciam le lagrime e ' sospiri
che per lo monte aver sentiti puoi.

Secondo che ci affliggono i disiri
e li altri affetti, l'ombra si figura;
e quest' è la cagion di che tu miri».¹¹⁷

¹¹² *Purg.* XXV 85-99.

¹¹³ Sapegno, *ad locum*.

¹¹⁴ Al v. 41, Dante aveva utilizzato l'aggettivo «informativa» anziché «formativa». Dice Chiavacci, *ad locum*: «[...] Dante usa altrove indifferentemente *formare* e *informare* e in *Conv.* IV, XXI 4 usa, nello stesso senso di questo verso, “vertù formativa”».

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Chiavacci, *ad locum*: «La precisione di questo paragone sta nel fatto che, secondo la scienza del tempo, la fiamma è la forma impressa nell'aria dal fuoco; il fuoco è infatti materia senza forma, la cui forma è la fiamma; proprio come l'anima separata, che prende forma nel corpo etereo».

¹¹⁷ *Purg.* XXV 100-108.

La nuova entità è dunque un'«ombra», visibile ma non consistente, allo stesso modo delle ombre dei viventi, ed essa diventa tale nel momento in cui assume finalmente una «paruta», ossia una parvenza, una visibilità.¹¹⁸ Successivamente, essa «organa ciascuno sentire», formando le membra e gli organi di senso, sino al più complesso di tutti, quello della vista.¹¹⁹ È dunque il nuovo corpo umbratile il motivo per cui le anime sono in grado di soffrire l'azione delle pene più svariate e di subire le più gravi modificazioni corporali. Grazie a questi corpi, esse possono inoltre parlare, ridere, piangere e sospirare, e l'anima «si figura», ossia si atteggia, a seconda che sia afflitta da desideri o da altre affezioni. In questi nuovi esseri umbratili, una sorta di spettri o fantasmi, il rapporto tra la nuova ombra e l'anima che ha proceduto a formarla è dunque paragonabile a quello esistente tra l'anima e il corpo vivente.¹²⁰

1.3 La «vanità che par persona»: luoghi problematici

Abbiamo dunque visto come, in *Purg.* XXV, Stazio offra a Dante una spiegazione del motivo per cui le ombre dell'aldilà possano soffrire, grazie al proprio «corpo aereo», i tormenti fisici. Il discorso si pone a poco più di metà dell'intero poema, nel momento in cui si sono quasi concluse tutte le descrizioni delle pene sofferte dalle anime sciolte dal corpo, a eccezione di quella patita dai lussuriosi nel canto successivo. Prima tuttavia di giungere alla spiegazione di Stazio, la questione legata alla corporeità delle ombre dell'aldilà viene anticipata da Dante nel corso del poema in diverse occasioni: vediamone alcune.

In *Inf.* VI, Dante e Virgilio si trovano nel terzo cerchio, dove sono punite le anime dei golosi, scuoiate e squartate da Cerbero. L'aria è scura e una spessa grandine, mista ad acqua e neve, cade sul terreno, rendendolo fetido, e sulle anime, accrescendo in esse i tormenti. È questo lo scenario che si apre alla vista del poeta nel momento in cui passa, assieme alla sua guida, tra le ombre:

¹¹⁸ Chiavacci, *ad locum*.

¹¹⁹ Sapegno, *ad locum*.

¹²⁰ Gilson 2004, p. 58.

Noi passavam su per l'ombre che adona
la greve pioggia, e ponavam le piante
sopra lor vanità che par persona.¹²¹

Il senso dei versi è chiaro: la «vanità» indica qui l'inconsistenza fisica, l'impalpabilità¹²², e il verbo «parere» determina, in questo caso specifico, un'apparenza.¹²³ Il termine «persona» indica la persona nel senso fisico: allo stesso modo esso viene infatti utilizzato in *Inf.* V, durante il discorso di Francesca, legata a Paolo¹²⁴ («Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende, / prese costui de la bella persona / che mi fu tolta; [...]»¹²⁵). Il passo di *Inf.* VI richiama l'*Eneide* virgiliana: nel vestibolo dell'Ade, Enea rivolge la spada sguainata verso i mostri di ogni genere che lo popolano. La Sibilla, colei che gli fa da guida, gli ricorda allora l'inermità del suo gesto, dal momento che quelle verso cui egli volge l'arma sono ombre incorporee:

Corripit hic subita trepidus formidine ferrum
Aeneas strictamque aciem venientibus offert,
et ni docta comes tenuis sine corpore vitas
admoneat volitare cava sub imagine formae,
inruat et frustra ferro diverberet umbras.¹²⁶

Le ombre dell'aldilà dantesco appaiono fisicamente inconsistenti anche nel corso della seconda cantica. Mi riferisco in particolar modo a *Purg.* II, in occasione di un

¹²¹ *Inf.* VI 34-46.

¹²² Il Buti definisce le anime come impalpabili e dotate di corpo aereo, anticipando nel commento la spiegazione di *Purg.* XXV; il Boccaccio interpreta allo stesso modo il termine, rimandando anch'egli, come il Buti, a *Purg.* XXV. Analizzando alcuni tra i commenti moderni, l'interpretazione della «vanità» intesa come «impalpabilità» è condivisa da Sapegno, Inglese (con rimando a *Purg.* XXV) e Chiavacci, *ad locum*.

¹²³ Il senso del verbo come indicante un'apparenza alla vista è anche in questo caso condiviso da commentatori antichi e moderni: cfr. Boccaccio, Sapegno, Chiavacci, *ad locum*.

¹²⁴ Chiavacci e Sapegno, *ad locum*.

¹²⁵ *Inf.* V 100-102.

¹²⁶ Virgilio, *Eneide*, VI 290-294: «Qui Enea agitato per l'improvviso terrore afferra la spada / e ne offre la punta sguainata a coloro che avanzano, / e se l'avveduta compagna non lo ammonisse che si tratta / di vite che volteggiano leggere sotto un aspetto privo di forma, / irromperebbe e invano trapasserebbe col ferro le ombre» (traduzione mia).

abbraccio mancato tra Dante e Casella («Ohi ombre vane, fuor che ne l'aspetto!»¹²⁷); in *Purg* III, quando Virgilio paragona la consistenza delle ombre a quella dei cieli, trasparenti¹²⁸; in *Purg*. XXI, dove si verifica come al canto II un altro abbraccio mancato, in questo caso tra Virgilio e Stazio (quest'ultimo afferma: «[...] io dismento nostra vanitate, / trattando l'ombre come cosa salda»¹²⁹). Riprenderò approfonditamente questi episodi nel corso dei prossimi paragrafi.

Sembrerebbe di conseguenza scontato pensare che i contatti tra un corpo vivo e le ombre siano impossibilitati dall'inconsistenza corporea di queste ultime. Al contrario, nel corso delle prime due cantiche tali contatti sono frequenti (essi sono, invece, del tutto assenti nella terza), e si verificano soprattutto tra il corpo di Dante, materiale, e quello di Virgilio, ombra inconsistente come le altre. In altri casi – seppur numericamente di molto inferiori –, tali contatti tra il poeta e le anime non sono possibili proprio a causa dell'inconsistenza di queste ultime. Le anime stesse hanno in molti episodi ripetuti contatti fisici tra loro, ma in un caso specifico ciò sarà, come vedremo, impossibilitato proprio dalla loro inconsistenza fisica. Analizziamo, procedendo con ordine nella lettura del poema, una serie di episodi significativi nei quali risultano evidenti tali contraddizioni.

1.3.1 I contatti tra Dante e le anime

Ripercorrendo il poema dall'inizio della prima cantica sino alla conclusione della seconda (dal momento che non si verificheranno contatti di alcun tipo tra il corpo di Dante e le anime del *Paradiso*), la prima tra le ombre con le quali Dante si trova ad avere un contatto è quella di Virgilio: siamo a *Inf.* III, e Dante mostra esitazione nel varcare la soglia della porta infernale. La reazione del poeta latino è quella di prendergli la mano per infondergli coraggio, prima di introdurlo alle realtà del mondo ultraterreno:

¹²⁷ *Purg.* II 79.

¹²⁸ *Purg.* III 28-30.

¹²⁹ *Purg.* XXI 135-136.

E poi che la sua mano a la mia puose
con lieto volto, ond' io mi confortai,
mi mise dentro a le segrete cose.¹³⁰

Questo è l'unico contatto di tipo fisico effettivamente verificatosi tra Dante e un'ombra prima di approdare alla presenza del termine «vanità» utilizzato per descrivere gli abitanti dell'aldilà in *Inf.* VI. Da qui in avanti, un lettore non particolarmente attento potrebbe dare per scontata l'inconsistenza corporea delle anime e non ricordare un episodio apparentemente tanto normale come quello appena visto, specialmente se a effettuare un contatto col poeta è l'anima di Virgilio, guida di Dante, colui che gli sta a fianco sin da quando egli si trova smarrito nella selva del peccato e che lo deve sottrarre in diverse occasioni a momenti di angoscia e paura. Proseguendo tuttavia nella lettura, notiamo come, pur dopo la specificazione sulla «vanità» delle ombre, vi siano nuovi e numerosi episodi contraddittori legati a contatti fisici tra esse e Dante.

In *Inf.* VIII i due poeti si trovano sulla barca di Flegiàs, il quale li sta trasportando attraverso la palude dello Stige, ove sono puniti, immersi nel fango, gli accidiosi e gli iracondi. Uno di questi ultimi si avvicina all'imbarcazione, chiedendo a Dante la sua identità. Il poeta, senza rispondergli, lo riconosce come Filippo Argenti, in vita suo concittadino, e gli rivolge parole di condanna: il dannato si protende allora verso la barca cercando di afferrarlo, e Virgilio, dopo averlo spinto via, cinge il collo di Dante con le braccia, baciandogli il volto e pronunciando parole di elogio nei suoi confronti:

Allor distese al legno ambo le mani;
per che 'l maestro accorto lo sospinse,
dicendo: «Via costà con li altri cani!».
Lo collo poi con le braccia mi cinse;
basciommi 'l volto e disse: «Alma sdegnosa,
benedetta colei che 'n te s'incinse!»¹³¹

¹³⁰ *Inf.* III 19-21.

¹³¹ *Inf.* VIII 40-45.

Il contatto è qui insistito e difficile da non notare. Si tratta, inoltre, dell'unico gesto del genere compiuto dal poeta latino nei confronti di Dante nel corso del poema.¹³²

In *Inf.* IX ci troviamo alle porte della città di Dite. L'ingresso è inizialmente impedito da un gruppo di diavoli accortisi del fatto che Dante è vivo, e sarà reso possibile solo nel canto successivo grazie all'intervento di un messo celeste. In un momento di drammaticità, sulle mura della città infernale si sollevano le tre Furie, le quali invocano la venuta di Medusa, affinché pietrifici Dante. Perciò, Virgilio lo volta con forza per impedirgli d'incrociare lo sguardo della Gorgone, coprendogli inoltre gli occhi:

«Volgiti 'n dietro e tien lo viso chiuso;
ché se 'l Gorgón si mostra e tu 'l vedessi,
nulla sarebbe di tornar mai suso».

Così disse 'l maestro; ed elli stessi
mi volse, e non si tenne a le mie mani,
che con le sue ancor non mi chiudessi.¹³³

Difficile capire come una creatura dotata di un corpo etereo come quello dei cieli trasparenti, qual è quello delle ombre dell'aldilà¹³⁴, e dunque anche di Virgilio, possa addirittura fare da scudo tra lo sguardo di Medusa e la persona di Dante, e si noti che non è Dante a chiedere l'aiuto di Virgilio o a stringersi a lui in una dimenticanza, ma è il poeta latino stesso a intervenire per proteggerlo.

In *Inf.* X, appena dentro la città di Dite, le «animose» e «pronte» mani di Virgilio sospingono Dante tra le tombe degli eretici, verso quella dalla quale si è appena sollevato Farinata degli Uberti.¹³⁵

In *Inf.* XII si verifica un contatto pressoché impercettibile tra i due poeti, quando Dante afferma così, riferendosi a Virgilio: «Poi mi tentò, e disse: [...]».¹³⁶ Il poeta latino sta mostrando a Dante i Centauri lì presenti, elencandone i nomi. Nel mostrargli

¹³² Chiavacci, *ad locum*.

¹³³ *Inf.* IX 55-60.

¹³⁴ Cfr. *Purg.* III 28-30.

¹³⁵ *Inf.* X 37-38.

¹³⁶ *Inf.* XII 67.

Nesso, tocca leggermente Dante per catturarne l'attenzione, al fine di evitare che i Centauri si accorgano ch'essi stanno parlando di loro.¹³⁷

Un evento simile a quello descritto poco fa in *Inf.* X si verifica a *Inf.* XIII, quando, nella selva dei suicidi, Virgilio prende il poeta per mano per condurlo verso i rami spezzati e sgorganti sangue della pianta originatasi dall'anima dell'ignoto suicida fiorentino:

Presemi allor la mia scorta per mano,
e menommi al cespuglio che piangea
per le rotture sanguinenti in vano.¹³⁸

In *Inf.* XV, Dante viene afferrato per un lembo della veste da Brunetto Latini, il quale cammina sull'argine inferiore rispetto a lui, condannato tra i sodomiti («Così adocchiato da cotal famiglia, / fui conosciuto da un, che mi prese / per lo lembo e gridò: “Qual meraviglia!”»¹³⁹).

In *Inf.* XVI, di nuovo tra le anime dei sodomiti, Dante riconosce Guido Guerra, Tegghiaio Aldobrandi e Iacopo Rusticucci, i quali si prendono per mano in una sorta di girotondo; in quest'occasione il poeta scrive che, se non ci fossero state le fiamme a impedirlo, si sarebbe buttato in mezzo a essi per abbracciarli («ma perch' io mi sarei bruciato e cotto, / vinse paura la mia buona voglia / che di loro abbracciar mi facea ghiotto»¹⁴⁰): l'abbraccio verrebbe dunque impedito dalle fiamme, non dall'inconsistenza di quelle tre anime.

Vale la pena sottolineare un altro particolare, presente a *Inf.* XVI, che non riguarda un contatto tra Dante e le anime, ma costituisce un segno che va nuovamente contro la teoria dell'inconsistenza del loro corpo. La pena cui sono sottoposte le anime dei sodomiti prevede ch'esse siano costrette a camminare sul terreno sabbioso e rovente a causa della pioggia infuocata che lo colpisce. Per trovare sollievo dal calore insopportabile, esse procedono calpestando le orme dei dannati che camminano loro davanti.

¹³⁷ Chiavacci, *ad locum*: «mi toccò leggermente, di nascosto (con la mano o col gomito); [...] È il modo di richiamare l'attenzione del vicino senza che altri se ne accorga».

¹³⁸ *Inf.* XIII 130-132.

¹³⁹ *Inf.* XV 22-24.

¹⁴⁰ *Inf.* XVI 49-51.

L'anima di Iacopo Rusticucci si rivolge inizialmente così a Dante: «la fama nostra il tuo animo pieghi / a dirne chi tu se', che i vivi piedi / così sicuro per lo 'nferno freghi». ¹⁴¹ Immediatamente dopo, il dannato parla al poeta dell'anima di Guido Guerra, lì punito assieme a lui, indicandolo così: «Questi, l'orme di cui pestar mi vedi». ¹⁴² Guido è dunque colui che precede nel cammino Iacopo, lasciando le impronte che vengono da quest'ultimo calpestate per trovare sollievo dal calore del terreno. Le ombre tuttavia, non possedendo un corpo materiale, non dovrebbero teoricamente essere in grado di lasciare impronte sul proprio cammino, come potrebbero fare, al contrario, i «vivi piedi» di Dante.

Dopo questa breve parentesi, torniamo ai contatti tra Dante e le anime. Un episodio significativo per l'economia del discorso – e probabilmente uno tra i più evidenti – si trova a *Inf.* XVII. Qui si apre il profondo baratro che conduce dai cerchi precedenti a Malebolge. L'unico modo per poterlo attraversare è tramite l'aiuto di Gerione, enorme mostro dotato di volto di uomo, zampe di leone, corpo di serpente, coda di scorpione e grandi ali. La descrizione del volo sulla groppa di Gerione verso Malebolge si estende lungo una massiccia porzione del canto, e per tutta la durata di esso Virgilio protegge fisicamente Dante, affinché non cada:

I' m'assettai in su quelle spallacce;
sì volli dir, ma la voce non venne
com' io credetti: «Fa che tu m'abbracce».
Ma esso, ch'altra volta mi sovvenne
ad altro forse, tosto ch'i' montai
con le braccia m'avvinse e mi sostenne;¹⁴³

Inoltre, il poeta latino si pone a sedere tra la coda del mostro, dotata di aculei, e Dante, affinché essa non possa nuocere a quest'ultimo:

Trova' il duca mio ch'era salito
già su la groppa del fiero animale,
e disse a me: «Or sie forte e ardito.
Omai si scende per sì fatte scale;

¹⁴¹ *Ivi*, 31-33.

¹⁴² *Ivi*, 34.

¹⁴³ *Inf.* XVII 91-96.

monta dinanzi, ch'i' voglio esser mezzo,
sì che la coda non possa far male». ¹⁴⁴

Di nuovo, come in *Inf.* IX, citato poco fa, si assume per scontato il fatto che Virgilio possa proteggere Dante anche fisicamente, ed è difficile capire come sia possibile.

Approdiamo a Malebolge, ottavo cerchio dell'inferno e luogo particolarmente disagiata da attraversare per il corpo carnale di Dante, poiché disseminato di frane e passaggi impervi. In *Inf.* XIX, Virgilio, nella difficile discesa della bolgia verso il luogo in cui sono puniti i colpevoli di simonia, conduce Dante portandolo in braccio («Lo buon maestro ancor de la sua anca / non mi dipuose, sì mi giunse al rotto / di quel che sì piangeva con la zanca»¹⁴⁵), e lo stesso fa nel risalirla, dopo il colloquio con l'anima di papa Clemente V; nel fare ciò, egli non mostra, inoltre, alcun segno di fatica, pur trasportando, ricordiamolo, un corpo vivo:

Però con ambo le braccia mi prese;
e poi che tutto su mi s'ebbe al petto,
rimontò per la via onde discese.
Né si stancò d'avermi a sé distretto,
sì men portò sovra 'l colmo de l'arco
che dal quarto al quinto argine è tragetto.
Quivi soavemente spuose il carco,
soave per lo scoglio sconcio ed erto
che sarebbe a le capre duro varco. ¹⁴⁶

Non solo dunque Virgilio trasporta Dante, ma lo fa tanto facilmente, attraverso un passaggio a tal punto ripido che risulterebbe malagevole ad attraversarsi addirittura per delle capre.

In Malebolge, inoltre, i ponti che scavalcano la sesta bolgia sono crollati a causa del terremoto verificatosi in seguito alla morte di Cristo: così, per passare dalla quinta alla sesta bolgia, i due poeti sono costretti a scendere lungo un argine scosceso e a calarsi, in seguito, nel fossato della sesta bolgia, risalendo poi sul ponte grazie a una difficile scalata. Nel far ciò, sono inseguiti dai Malebranche, i diavoli custodi della

¹⁴⁴ *Ivi*, 79-84.

¹⁴⁵ *Inf.* XIX 43-45.

¹⁴⁶ *Ivi*, 124-132.

quinta bolgia: in *Inf.* XXIII, Virgilio, vedendoli arrivare infuriati, afferra con prontezza Dante, lasciandosi scivolare lungo la parete rocciosa che delimita uno dei lati della bolgia successiva («Lo duca mio di sùbito mi prese»¹⁴⁷).

In *Inf.* XXIV si verifica un altro contatto con Virgilio, nel momento in cui, nell'attraversare Malebolge, il poeta latino afferra con decisione Dante, sollevandolo per aiutarlo a salire su una sporgenza di roccia:

Le braccia aperse, dopo alcun consiglio
 eletto seco riguardando prima
 ben la ruina, e diedemi di piglio.
 [...]

 così, levando me sù ver' la cima
 d'un ronchione, avvisava un'altra scheggia
 dicendo: «Sovra quella poi t'aggrappa;
 ma tenta pria s'è tal ch'ella ti reggia».¹⁴⁸

Il verbo utilizzato, «dare di piglio», richiama inoltre l'idea di un movimento deciso e risoluto da parte del poeta latino.¹⁴⁹

In *Inf.* XXVI, nel risalire con Dante lungo alcune sporgenze rocciose per vedere meglio la bolgia dei consiglieri fraudolenti, Virgilio tra nuovamente a sé il pellegrino per aiutarlo nella salita («Noi ci partimmo, e su per le scalee / che n'avean fatto i borni a scender pria, / rimontò 'l duca mio e trasse mee»¹⁵⁰).

Un contatto più difficile da notare avviene nel canto successivo, quando Virgilio tocca leggermente il fianco a Dante per spingerlo a rivolgere la parola all'anima di Guido da Montefeltro («[...] il mio duca mi tentò di costa»¹⁵¹): l'espressione qui usata da Dante indica un colpo leggero al fianco in segno di avviso.¹⁵²

Un nuovo contatto si verifica qualche canto dopo, a *Inf.* XXXI, quando Virgilio prende la mano al terrorizzato Dante per condurlo all'enorme pozzo attorno al quale

¹⁴⁷ *Inf.* XXIII 37.

¹⁴⁸ *Inf.* XXIV 22-30.

¹⁴⁹ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁵⁰ *Inf.* XXVI 13-15.

¹⁵¹ *Inf.* XXVII 32.

¹⁵² Chiavacci, *ad locum*, citando il Volpi: «tentar di costa: urtar leggermente nel fianco per avvisare». Cfr. *Inf.* XII 67.

sono confitti nella roccia sino alla vita i Giganti, appena visibili da lontano nelle tenebre («Poi caramente mi prese per mano»¹⁵³); qualche terzina più avanti, quando uno tra essi, Anteo, solleva i due poeti per poi deporli nella palude ghiacciata di Cocito, Virgilio esorta Dante a stringersi a lui:

Virgilio, quando prender si sentio,
disse a me: «Fatti qua, sì ch'io ti prenda»;
poi fece sì ch'un fascio era elli e io.¹⁵⁴

Il contatto è in questo caso talmente stretto che i due finiscono per stringersi in un abbraccio¹⁵⁵, formando un «fascio».

Uno degli episodi di maggiore interesse in merito ai contatti tra il corpo di Dante e quello delle ombre ha luogo in *Inf.* XXXII, nell'Antenora. Qui, i dannati sono immersi nel Cocito ghiacciato, sino al viso. Virgilio ammonisce dunque Dante di stare attento a non urtare coi piedi le loro teste («[...] Guarda come passi: / va sì, che tu non calchi con le piante / le teste de' fratei miseri lassi»¹⁵⁶). Le «piante» cui si riferisce Virgilio sono le stesse che in *Inf.* VI avevano calpestato, come visto, le ombre dei golosi, passando sopra la loro figura incorporea senza provocare alcun dolore. Qui, Dante è invece invitato a prestare attenzione, e, nonostante l'ammonimento di Virgilio, finisce per urtare, per proprio volere o per opera della sorte, il volto di una delle anime, quella di Bocca degli Abati, il quale se ne lamenta:

E mentre ch'andavamo inver' lo mezzo
al quale ogne gravezza si rauna,
e io tremava ne l'eterno rezzo;
se voler fu o destino o fortuna,
non so; ma, passeggiando tra le teste,
forte percossi 'l piè nel viso ad una.
Piangendo mi sgridò: «Perché mi peste?
se tu non vieni a crescer la vendetta
di Montaperti, perché mi moleste?».¹⁵⁷

¹⁵³ *Inf.* XXXI 28.

¹⁵⁴ *Ivi*, 133-135.

¹⁵⁵ Sapegno, *ad locum*.

¹⁵⁶ *Inf.* XXXII 19-21.

¹⁵⁷ *Ivi*, 73-81.

L'anima accusa Dante di averla calpestata, e risulta pressoché impossibile capire com'essa, priva di corpo, possa provare dolore a causa di tale gesto. Dante non si limita inoltre a dire di aver colpito quel volto, ma rafforza l'atto attraverso l'aggettivo «forte», conferendogli un aspetto di violenza fisica.

Ma non è tutto: qualche terzina più avanti, quando il dannato, alla richiesta da parte di Dante di conoscere la sua identità, vi si sottrae, quest'ultimo reagisce violentemente:

Allor lo presi per la cuticagna,
e dissi: «El converrà che tu ti nomi,
o che capel qui sù non ti rimagna».
Ond' elli a me: «Perché tu mi dischiomi,
né ti dirò ch'io sia, né mosterrolti
se mille fiate in sul capo mi tomi».
Io avea già i capelli in mano avvolti,
e tratto glien' avea più d'una ciocca,
latrando lui con li occhi in giù raccolti,¹⁵⁸

Il contatto qui è eclatante: Dante afferra Bocca per la «cuticagna», ove vi sono i capelli della collottola¹⁵⁹, minacciando, dopo averli avvolti attorno alla mano e averne già strappata qualche ciocca, di strapparli tutti. Di nuovo, il dannato si lamenta per il dolore, urlando al modo di un cane.

In *Inf.* XXXIII viene presentata la terza zona del Cocito, la Tolomea. Qui i dannati sono immersi nel ghiaccio col volto buttato all'indietro: ciò impedisce alle lacrime che si formano di fluire lungo il viso, ed esse si ghiacciano così nella cavità degli occhi, serrandoli. Uno tra costoro, frate Alberigo, prega Dante di rimuovere le lacrime ghiacciate dai suoi occhi¹⁶⁰: il poeta si rifiuta di farlo, e il motivo del rifiuto non è l'impossibilità di un contatto fisico tra un corpo carnale e uno umbratile, bensì lo sdegno dei confronti del dannato, accusato di mentirgli:

Ma distendi oggimai in qua la mano;
aprimi li occhi». E io non gliel' apersi;

¹⁵⁸ *Ivi*, 97-105.

¹⁵⁹ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁶⁰ *Inf.* XXXIII 109-114.

e cortesia fu lui esser villano.¹⁶¹

Concludo questa carrellata di episodi di contatti fisici tra Dante e le ombre con *Inf.* XXXIV, ove se ne verificano due, il primo meno evidente e il secondo palese. Nella Giudecca, zona più profonda del pozzo infernale, si trova Lucifero, il quale provoca, con il battito delle sue enormi ali, un vento fortissimo. In quest'occasione, Dante si stringe a Virgilio, unica «grotta», cioè unico rifugio grazie al quale potersi proteggere da quel vento («poi per lo vento mi ristrinsi retro / al duca mio, ché non li era altra grotta»¹⁶²).

Il secondo episodio, più esplicito, rimanda al momento in cui si compie la lunga discesa, che poi si trasformerà in salita dall'arrivo al centro della Terra, lungo l'enorme corpo di Lucifero: anche in questo caso, Dante si attacca strettamente a Virgilio («Com' a lui piacque, il collo li avvinghiai»¹⁶³): il verbo utilizzato, «avvinghiarsi», richiama inoltre una fisicità particolarmente stretta. Il poeta latino deporrà Dante solo nel momento dell'arrivo al budello scavato nella roccia, formatosi a causa della caduta di Lucifero («e puose me in su l'orlo a sedere»¹⁶⁴) attraverso il quale i due poeti potranno finalmente uscire «a riveder le stelle».

Conclusi gli esempi raccolti dalla prima cantica, passiamo ora al *Purgatorio*, ove si verificano altri episodi di contatti fisici tra Dante e le ombre, ma con una differenza: mentre nell'*Inferno* essi sono tutti accettati e resi possibili dal poeta, lo stesso non avviene nella seconda cantica, nella quale ve ne sarà uno impossibile da compiersi proprio a causa della differenza tra il corpo di Dante e quello aereo delle anime. Nel *Purgatorio* tali contatti risultano, inoltre, di gran lunga meno numerosi rispetto a quelli della prima cantica.

¹⁶¹ *Ivi*, 148-150.

¹⁶² *Inf.* XXXIV 8-9.

¹⁶³ *Ivi*, 70.

¹⁶⁴ *Ivi*, 86.

Già in *Purg.* I troviamo due episodi significativi. Il primo si verifica sulla spiaggia del Purgatorio, quando ai due poeti appare improvvisamente l'anima di Catone Uticense: Virgilio afferra Dante con entrambe le mani, facendolo inchinare davanti a lui in segno di profonda riverenza («Lo duca mio allor mi diè di piglio»¹⁶⁵).

Il secondo avviene invece alla fine del canto: Catone ha spiegato ai due poeti che, per essere ammesso a salire il monte del Purgatorio, Dante dovrà essere soggetto a un rito di purificazione. Tale rito verrà compiuto su di lui proprio dall'anima di Virgilio:

porsi ver' lui le guance lagrimose;
ivi mi fece tutto scoperto
quel color che l'inferno mi nascose.
Venimmo poi in sul lito deserto,
che mai non vide navicar sue acque
omo, che di tornar sia poscia esperto.
Quivi mi cinse sì com' altrui piacque:¹⁶⁶

Il poeta latino lava dunque il volto di Dante con della rugiada per detergerlo dal sudiciume infernale e dalle lacrime che lo avevano rigato, e gli cinge il capo con un giunco.

L'episodio più significativo si verifica al canto II, ed è tale poiché si tratta dell'unico contatto mancato tra Dante e una delle ombre proprio a causa dell'inconsistenza fisica di queste ultime. Sulla spiaggia del Purgatorio, tra le anime dei penitenti Dante incontra quella di Casella, musico e cantore toscano. I due erano probabilmente amici in vita – Dante gli si rivolgerà in seguito chiamandolo «Casella mio»¹⁶⁷ –, e tale componente affettiva porta il musico a spingersi verso il poeta per abbracciarlo. Il gesto, tuttavia, non ha modo di verificarsi:

Io vidi una di lor trarresi avante
per abbracciarmi, con sì grande affetto,
che mosse me a far lo somigliante.
Ohi ombre vane, fuor che ne l'aspetto!
tre volte dietro a lei le mani avvinsi,
e tante mi tornai con esse al petto.
Di maraviglia, credo, mi dipinsi;

¹⁶⁵ *Purg.* I 49. Cfr. *Inf.* XXIV 24.

¹⁶⁶ *Ivi*, 127-133.

¹⁶⁷ *Purg.* II 91.

per che l'ombra sorrise e si ritrasse,
e io, seguendo lei, oltre mi pinsi.¹⁶⁸

Per tre volte viene ripetuto il tentativo di abbraccio da parte dei due, e per tre volte esso si rivela vano, e le mani di Dante per altrettante volte si ricongiungono al suo stesso petto. Le ombre vengono perciò chiamate «vane»¹⁶⁹: solo il loro «aspetto», ossia la sembianza ch'esse offrono alla vista¹⁷⁰, non è dunque vano. L'episodio richiama in modo esplicito l'*Eneide*, il momento di forte patetismo in cui Enea, nei campi Elisi, ritrova l'anima del padre Anchise, e, tentando di abbracciarlo per tre volte, per altrettante ritorna con le mani al proprio petto, come se cercasse di abbracciare il vento:

Ter conatus ibi collo dare braccia circum,
ter frustra comprensa manus effugit imago,
par levibus ventis volucrique simillima somno.¹⁷¹

Questo abbraccio mancato sembra contrapporsi agli altri contatti finora citati tra Dante e le anime, possibili al punto ch'egli riesce non solo a sostenersi al corpo di Virgilio per non cadere dal mostro alato Gerione, ma addirittura ad afferrare i capelli di Bocca degli Abati e a strapparne delle ciocche.

In *Purg.* VI il poeta è costretto a farsi largo tra la folla di anime, definita una «turba spessa», che gli si accalcano intorno per chiedergli di portare notizie di loro ai vivi su nel mondo e ottenere in questo modo suffragi, allo stesso modo in cui si assieperebbe una folla acclamante attorno a un vincitore nel gioco della zara.¹⁷² Non si tratta in questo caso di un contatto diretto, ma la fatica con cui Dante si fa largo tra quella folla è palpabile, come s'egli dovesse davvero trovarsi ad avanzare tra persone dotate di un corpo consistente.

¹⁶⁸ *Ivi*, 76-84.

¹⁶⁹ Cfr. *Inf.* VI 36.

¹⁷⁰ Chiavacci e Sapegno, *ad locum*.

¹⁷¹ Virgilio, *Eneide*, VI 700-702: «Tre volte cercò di gettargli le braccia attorno al collo, / tre volte l'immagine afferrata invano sfuggì alle mani, / uguale ai leggeri venti e del tutto simile a un alato sogno» (traduzione mia).

¹⁷² *Purg.* VI 1-12.

L'ultimo episodio che presenta un contatto fisico tra il poeta e le anime si verifica in *Purg.* XVI: nella cornice degli iracondi, Dante e Virgilio si ritrovano in mezzo a un fumo denso, attraverso il quale è impossibile vedere alcunché. Così, il poeta latino offre a Dante la propria spalla affinché egli vi si appoggi, raccomandandogli di stare ben attento a non dividersi da lui. I due poeti, incamminatisi in questo modo, sono paragonati a un cieco e alla sua guida:

onde la scorta mia saputa e fida
 mi s'accostò e l'omero m'offerse.
 Sì come cieco va dietro a sua guida
 per non smarrirsi e per non dar di cozzo
 in cosa che 'l molesti, o forse ancida,
 m'andava io per l'aere amaro e sozzo,
 ascoltando il mio duca che diceva
 pur: «Guarda che da me tu non sia mozzo».¹⁷³

Vale la pena infine notare come, in *Purg.* XX, Dante, camminando tra i colpevoli di avarizia e prodigalità, usi un'accortezza particolare nel non calpestare le ombre («Noi andavam con passi lenti e scarsi, / e io attento a l'ombre, ch'i' sentia / pietosamente piangere e lagnarsi»¹⁷⁴), distese a terra, allo stesso modo in cui Virgilio lo aveva ammonito a fare a *Inf.* XXXIII, come visto prima. Egli rischierebbe infatti di far loro del male, pur essendo esse incorporee. Lo stesso problema non viene posto, come già detto, nel canto VI dell'*Inferno*.

Concluso questo regesto, tiriamo le fila e notiamo che si verificano ventidue contatti fisici tra Dante e le ombre, di cui ben diciotto solo con l'anima di Virgilio, la quale si trova assieme al poeta per quasi l'intera durata delle prime due cantiche. Di tali ventidue contatti, solo due risultano impossibilitati a verificarsi tra un corpo vivo e dei corpi aerei: quello di *Inf.* VI, relativo al passaggio di Dante tra le ombre dei golosi, da lui calpestate, e quello di *Purg.* II, in occasione dell'incontro tra il poeta e l'anima di Casella. Le ombre sembrano presentare dunque, nella maggioranza dei passi, un'indiscutibile fisicità. Vediamo cosa si legge nell'*Enciclopedia dantesca* alla voce *Ombra*: «non par dubbio che D[ante], partito – non è da escludere – dal proposito di raffigurare

¹⁷³ *Purg.* XVI 8-15.

¹⁷⁴ *Purg.* XX 16-18.

le anime come vanità che par persona, ombre vane fuor che ne l'aspetto, dimentichi egli stesso per primo tale vanità, trattando le o[m]bre] come cose salde, allorché una particolare esigenza d'arte, un forte bisogno di concretezza e incisività espressiva [...] prende il sopravvento su precalcolate ragioni o tesi programmatiche».¹⁷⁵ Una “particolare esigenza d'arte”, dunque, che tuttavia si esplica in diverse contraddizioni.

1.3.2 I contatti tra le anime

Nel corso delle prime due cantiche, il contatto tra le anime è ripetuto e continuo, tanto da non destare alcun dubbio in merito: si potrebbe dunque presumere che i corpi degli abitanti dell'oltremondo siano inconsistenti e «vani» per un corpo terreno, ma non tra loro. Assieme agli episodi in cui si verificano tali contatti, ve n'è tuttavia un ultimo, significativo, che sembrerebbe confutare la teoria dell'identità materiale tra i corpi delle ombre (derivata dall'analogia coi corpi carnali, i quali possono avere tra loro contatti in virtù del comune sostrato fisico). Procediamo per ordine, analizzando alcuni tra i contatti più significativi che si verificano tra le anime nel corso delle prime due cantiche, contrapponendoli infine a quest'ultimo, impossibilitato proprio dalla presunta impalpabilità dei corpi di esse.

Vale anzitutto la pena prendere nuovamente in considerazione i versi di *Inf.* VI dove Dante scrive di sé è Virgilio: «Noi passavam su per l'ombre [...] / [...] e ponavam le piante / sopra lor vanità che par persona».¹⁷⁶ Non si può fare a meno di notare il fatto che non solo Dante calpesti con le piante dei propri piedi le ombre dei golosi, ma che Virgilio faccia lo stesso, come se anche per lui fossero corpi inconsistenti, pur essendo anch'essi ombre.

In *Inf.* VII la pena cui sono sottoposti avari e prodighi consiste nello scontrarsi come in una giostra continua, spingendo col petto grandi massi¹⁷⁷; nello stesso canto, le anime degli iracondi arrivano a percuotersi vicendevolmente e da sole e a strapparsi

¹⁷⁵ Cfr. *ED*, voce *Ombra* di Federico Tollemache e Domenico Consoli.

¹⁷⁶ *Inf.* VI 34-36.

¹⁷⁷ *Inf.* VII 22-35.

coi denti la propria stessa carne («Queste si percotean non pur con mano, / ma con la testa e col petto e coi piedi, / troncadosi co' denti a brano a brano»¹⁷⁸); così fa Filippo Argenti, uno tra essi, mentre viene di lui fatto strazio dalle altre anime immerse nella palude dello Stige.¹⁷⁹

In *Inf.* XXIII, nella sesta bolgia vi è l'anima di Caifa, sacerdote del sinedrio colpevole di aver decretato la morte di Gesù. Di lui Dante dice così:

Attraversato è, nudo, ne la via,
come tu vedi, ed è mestier ch'el senta
qualunque passa, come pesa, pria.¹⁸⁰

Crocifisso a terra, viene ripetutamente calpestato dalle anime che lì passano come in una processione, coperte da un mantello esternamente dorato e ricoperto di piombo all'interno, dunque pesantissimo, ed è costretto, come parte della propria pena, a sentirne il peso gravoso.

In *Inf.* XXVIII Dante si trova tra i seminatori di scismi e discordie. Uno di essi è Pier da Medicina, il quale parla a Dante di un altro dei dannati lì presenti, Curione (tribuno della plebe che istigò Giulio Cesare, ancora esitante, ad attraversare il Rubicone). Curione ha la lingua mozzata nella gola, ed è dunque impossibilitato a parlare, perciò Pier da Medicina gli apre la bocca presentandolo al suo posto, come in un grottesco ventriloquio:

Allor puose la mano a la mascella
d'un suo compagno e la bocca li aperse,
gridando: «Questi è desso, e non favella».¹⁸¹

In *Inf.* XXIX e XXX, nella decima bolgia, le anime dei falsari, preda di svariate malattie e febbricitanti, sono appoggiate le une alle altre in un sostegno reciproco, e una di esse, Gianni Schicchi, malato di rabbia, ne azzanna un'altra, Capocchio, al

¹⁷⁸ *Ivi*, 112-114.

¹⁷⁹ *Inf.* VIII 58-59.

¹⁸⁰ *Inf.* XXIII 118-120.

¹⁸¹ *Inf.* XXVIII 94-96.

«nodo del collo», punto di congiungimento tra cervello e midollo spinale¹⁸², trascinandolo poi coi denti e facendogli strusciare il ventre contro il suolo («L'una giunse a Capocchio, e in sul nodo / del collo l'assannò, sì che, tirando, / grattar li fece il ventre al fondo sodo»¹⁸³).

Più avanti nello stesso canto, il greco Sinone, falsario di parola, comincia una rissa con Mastro Adamo, falsario di monete. Il primo percuote il secondo sul ventre gonfio a causa dell'idropisia, e quest'ultimo risponde sferrandogli un pugno sul volto:

E l'un di lor, che si recò a noia
forse d'esser nomato sì oscuro,
col pugno li percosse l'epa croia.
Quella sonò come fosse un tamburo;
e mastro Adamo li percosse il volto
col braccio suo, che non parve men duro,¹⁸⁴

Qualcosa di simile accade a *Inf.* XXXII, ove, nella Caina, Dante scorge gelate nella ghiacciaia di Cocito due anime, quelle di Sassol Mascheroni e Camicione de' Pazzi, e così le descrive:

[...] vidi due sì stretti,
che 'l pel del capo avieno insieme misto.
«Ditemi, voi che sì strignete i petti»,
diss' io, «chi siete?». E quei piegaro i colli;
e poi ch'ebber li visi a me eretti,
li occhi lor, ch'eran pria pur dentro molli,
gocciar su per le labbra, e 'l gelo strinse
le lagrime tra essi e riserrolli.
Con legno legno spranga mai non cinse
forte così; ond' ei come due becchi
cozzaro insieme, tanta ira li vinse.¹⁸⁵

¹⁸² Chiavacci, *ad locum*.

¹⁸³ *Inf.* XXX 28-30.

¹⁸⁴ *Ivi*, 100-105.

¹⁸⁵ *Inf.* XXXII 41-51.

La scena rappresenta una fisicità molto forte tra le due anime: esse sono strette al punto tale da avere i capelli intrecciati tra loro, e improvvisamente, colte dall'ira, si scontrano l'una con l'altra, come due «becchi», due montoni.

È proprio in conclusione di questo canto che, appena Dante si trova nella zona successiva, l'Antenora, assiste a quello che è forse il contatto più esplicito che si verifichi tra due anime nel corso del poema. Sono qui dannati il conte Ugolino e l'arcivescovo Ruggieri:

[...] vidi due ghiacciati in una buca,
 sì che l'un capo a l'altro era cappello;
 e come 'l pan per fame si manduca,
 così 'l sovràn li denti a l'altro pose
 là 've 'l cervel s'aggiugne con la nuca.¹⁸⁶

La scena costituisce un vero e proprio episodio di cannibalismo tra due anime: esse sono talmente vicine che quella di Ugolino fa da «cappello» al capo di Ruggieri. Ugolino incombe dunque su di lui, e ne divora la «nuca», ossia, secondo la terminologia medica del tempo, il midollo spinale, il punto in cui il cervello si congiunge alla colonna vertebrale.¹⁸⁷ Non si tratta in questo caso di un semplice contatto: l'atto del mangiare prevede una perdita di materia da parte di un corpo, la quale viene poi integrata in quella di un altro, e costituisce un gesto estremamente fisico che sembrerebbe impossibile potersi verificare tra due sostanze aeree come sono le anime dantesche. Nei versi iniziali del canto successivo, Ugolino alzerà la bocca dal «fiero pasto», pulendola sui capelli di Ruggieri.¹⁸⁸

Conclusi gli episodi dalla prima cantica, passiamo ora al *Purgatorio*. Al canto VI i due poeti incontrano, nell'Antipurgatorio, un'anima che s'informa circa il loro luogo di provenienza:

[...] di nostro paese e de la vita

¹⁸⁶ *Ivi*, 125-129.

¹⁸⁷ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁸⁸ *Inf.* XXXIII 1-3: «La bocca sollevò dal fiero pasto / quel peccator, forbendola a' capelli / del capo ch'elli avea di retro guasto».

ci 'nchiese; e 'l dolce duca incominciava
 «Mantua...», e l'ombra, tutta in sé romita,
 surse ver' lui del loco ove pria stava,
 dicendo: «O Mantoano, io son Sordello
 de la tua terra!»; e l'un l'altro abbracciava.¹⁸⁹

L'anima si rivela essere quella di Sordello da Goito, trovatore italiano. Quando la sua anima ode il nome della città di Mantova, da raccolta in sé stessa ch'era, si leva improvvisamente per abbracciare il suo concittadino, dal quale tale gesto di affetto viene ricambiato. All'inizio del canto successivo, la commossa manifestazione di affetto tra i due poeti, entrambi – ricordiamolo – ombre, viene ripetuta «tre e quattro volte»¹⁹⁰, e si verifica nuovamente qualche terzina più avanti, quando Sordello scopre che il suo concittadino altri non è che il poeta Virgilio:

[...] e poi chinò le ciglia,
 e umilmente ritornò ver' lui,
 e abbracciò là 've 'l minor s'appiglia.¹⁹¹

Il gesto è ora mosso da profonda riverenza, al punto tale che Sordello abbraccia il poeta latino «là 've 'l minor s'appiglia», ossia là dove è giusto che si attacchi colui che è dotato di minore dignità, quindi probabilmente alle ginocchia o ai piedi.¹⁹²

In *Purg.* XIII vi sono le anime degli invidiosi: esse sono coperte dal cilicio, le loro palpebre sono serrate dal fil di ferro, e sono appoggiate le une alle altre per sostenersi vicendevolmente¹⁹³, come fanno i mendicanti ciechi alle porte delle chiese.¹⁹⁴

L'ultimo contatto tra due ombre si trova in *Purg.* XXI, ed è proprio l'unico contatto mancato che si verifichi tra due anime a causa della loro consistenza aerea. L'episodio è dunque di grande importanza ai fini dell'economia del discorso, e vale la pena spenderne qualche parola in più.

¹⁸⁹ *Purg.* VI 70-75.

¹⁹⁰ *Purg.* VII 1-2.

¹⁹¹ *Ivi*, 13-15.

¹⁹² Sapegno, *ad locum*.

¹⁹³ Cfr. la condizione dei falsari a *Inf.* XXIX e XXX.

¹⁹⁴ *Purg.* XIII 58-72.

Nella sesta cornice, Dante e Virgilio incontrano un'ombra, la quale comincia a seguirli silenziosamente mentre camminano tra le anime degli avari e dei prodighi, stese a terra, e si accorgono di lei solo quando si rivolgerà loro: si tratta dell'anima del poeta latino Stazio, autore della *Tebaide* e dell'*Achilleide*, il quale ha appena concluso di scontare il proprio peccato di prodigalità e si sta ora avviando, purificato, verso la salita del monte per giungere finalmente alla beatitudine paradisiaca. Nel raccontare la propria storia e il proprio lavoro letterario, Stazio sottolinea quanto sia stata per lui importante, al punto da essergli «mamma» e «nutrice»¹⁹⁵, l'*Eneide*, arrivando ad affermare che, solo per poter vivere al tempo del suo autore, sarebbe disposto a rimanere un altro anno in quella cornice, ove è rimasto già ben cinquecento anni. Quando Dante gli rivela che l'anima che ha davanti è proprio quella di Virgilio, la profonda gioia ch'egli prova lo spinge in modo irrefrenabile a inginocchiarsi per abbracciargli i piedi, in segno di profonda riverenza:

Già s'inclinava ad abbracciar li piedi
al mio dottor, ma el li disse: «Frate,
non far, ché tu se' ombra e ombra vedi».¹⁹⁶

La risposta di Virgilio a questo slancio improvviso riporta all'attenzione la questione della vanità delle ombre, e dell'impossibilità dunque di un abbraccio tra i due. La risposta di Stazio riconferma a sua volta la questione dell'inconsistenza, ascrivendo quel gesto tanto spontaneo al grande affetto provato verso il poeta latino:

Ed ei surgendo: «Or puoi la quantitate
comprender de l'amor ch'a te mi scalda,
quand' io dismento nostra vanitate,
trattando l'ombre come cosa salda».¹⁹⁷

L'affetto di cui parla Stazio è un sentimento molto forte, a tal punto ch'esso lo ha portato a dimenticarsi proprio dell'inconsistenza corporea delle anime, caratteristica che sembrerebbe dover essere data per scontata proprio leggendo queste parole. Egli

¹⁹⁵ *Purg.* XXI 97-98.

¹⁹⁶ *Ivi*, 130-132.

¹⁹⁷ *Ivi*, 133-136.

si risollewa in piedi, e spiega come, spinto dal grande amore verso Virgilio, si sia addirittura dimenticato della condizione corporea delle loro ombre, e le abbia quindi trattate come una «cosa salda», come un corpo consistente. Stazio riconosce dunque l'impossibilità dell'abbraccio, trattando la sua quasi come una sciocca dimenticanza di qualcosa che dovrebbe essere a tal punto vero da essere dato per scontato in condizioni "normali" e scovre da un onnubilamento della mente dovuto a un sentimento.

È impossibile a questo punto non notare come l'episodio sia in evidente contraddizione con gli abbracci, al contrario avvenuti, tra Sordello e Virgilio in *Purg.* VI e VII, analizzati poco fa. Le motivazioni del verificarsi dell'episodio sono state lungamente analizzate. Vediamone alcune.

Dal punto di vista della grandezza poetica, Virgilio si trova senza dubbio in una posizione di superiorità rispetto a Stazio. Il poeta latino è stato inoltre d'importanza fondamentale per l'autore della *Tebaide* non solo in quanto ispirazione poetica, ma anche per altri due motivi. In primo luogo, Stazio si è pentito in tempo del peccato di prodigalità, riuscendo così a ottenere la salvezza, proprio grazie all'*Eneide* virgiliana, accorgendosi, leggendo un passo in essa contenuto, come anche la prodigalità sia, allo stesso modo dell'avarizia, un peccato.¹⁹⁸ Il secondo motivo è probabilmente ancora più importante, e si spiega nel momento in cui Virgilio chiede a Stazio «qual sole o quai candeale» lo «stenebraron», cioè lo volsero alla fede cristiana, sebbene nello scrivere la *Tebaide* egli non si fosse dimostrato cristiano.¹⁹⁹ Di nuovo, Stazio ascrive la propria salvezza all'opera virgiliana, in questo caso all'Egloga IV, contenuta nelle *Bucoliche*, nella quale viene preannunciato l'avvento di un *puer*²⁰⁰, il quale si rivelerà decisivo per un rinnovamento del mondo. Quando Stazio lo lesse, il Cristianesimo si era già diffuso nel mondo, e le parole dell'Egloga ben sembravano accordarsi a quelle pronunciate dalla nuova fede. Egli decise dunque di seguirla, facendosi battezzare. La nuova fede di Stazio si colloca tuttavia nel periodo delle persecuzioni di Domiziano contro i Cristiani: egli la professò dunque nascostamente, continuando a ostentare il

¹⁹⁸ Virgilio, *Eneide*, III 56-57.

¹⁹⁹ *Purg.* XXII 55-63.

²⁰⁰ Virgilio, *Bucoliche.*, IV 8-11.

paganesimo (scontando questa tiepidezza per più di quattro secoli nella quarta cornice del Purgatorio, quella degli accidiosi).²⁰¹

Una delle interpretazioni dell'episodio – sostenuta da Chiavacci – vuole che Stazio, pur trovandosi in una posizione dunque inferiore rispetto a Virgilio sul piano letterario, non lo sia tuttavia sul piano dell'eternità.²⁰² La salvezza e l'approdo, ormai vicino, di Stazio, ormai purificato dall'esilio purgatoriale, alle anime beate lo porrebbero anzi in una posizione di superiorità rispetto a Virgilio, ora che essi sono entrambi non più «cosa salda» (l'espressione starebbe qui dunque a indicare non tanto la consistenza fisica, bensì la persona viva in quanto tale), ma ombre, ossia anime sciolte dal corpo, morti. Il luogo assegnato a Virgilio è, infatti, il Limbo, ed egli non potrà mai giungere alla condizione di beatitudine, di cui parla in alcuni episodi della *Commedia* con tanta nostalgia e alla quale è invece destinato Stazio, che nel mondo gli era inferiore per l'attività letteraria ma che ora gli è superiore per la futura beatitudine. Virgilio utilizzerrebbe dunque il termine «ombre» semplicemente per indicare gli abitanti dell'aldilà, e non riferendosi alla loro inconsistenza. Stazio si dimostrerebbe, in definitiva, dimentico non tanto dell'inconsistenza delle ombre, bensì della loro condizione oggettiva di esseri dell'aldilà e non più saldi, ovvero corporei non in quanto dotati di corporeità, ma in quanto legati a un corpo e, dunque, vivi. È necessario tuttavia notare che lo stesso gesto di profonda riverenza viene compiuto anche da Sordello in *Purg.* VII: come Stazio aveva solo provato a fare, egli effettivamente abbraccia Virgilio «là 've 'l minor s'appiglia». Pur trovandosi anche Sordello in una posizione d'inferiorità rispetto al poeta latino sul piano letterario, egli non differisce di molto sul piano dell'eternità dall'anima di Stazio, ma solo in un aspetto: l'uno non ha ancora ultimato il proprio percorso di purificazione, l'altro sì. Tuttavia, la futura beatitudine delle anime purganti è una cosa certa, che prima o poi si verificherà per tutte, un percorso necessario (così dice Virgilio spiegando a Dante, nella selva, quello che sarà il loro viaggio lungo i tre regni: «[...] vederai color che son contenti / nel foco, perché speran di venire / quando che sia a le beate genti»²⁰³). Dunque anche Sordello prima o poi sarà ammesso alle genti beate, cosa che a Virgilio non accadrà mai. Quindi anche il

²⁰¹ *Purg.* XXII 76-93.

²⁰² Chiavacci, *ad locum*.

²⁰³ *Inf.* I 118-120.

trovatore, come l'autore della *Tebaide*, si trova in una posizione di superiorità sul piano dell'eternità rispetto al poeta latino, ma a lui è tuttavia permesso l'abbraccio verso Virgilio in segno di riverenza.

Interessante è a mio parere l'opinione del Buti.²⁰⁴ La consistenza corporea si rivelerebbe dunque solo nella capacità delle anime di soffrire le pene fisiche dell'aldilà, e non invece in momenti slegati da questa loro possibilità, nei quali la loro palpabilità non sarebbe dunque utile ai fini della giustizia divina, e quindi non giustificabile; bisogna tuttavia considerare che, come già visto (cfr. 1.3.1), i contatti tra il corpo di Dante e quello delle anime sono numerosi. Ponendo anche che il contatto ad esempio tra il poeta e l'anima di Bocca degli Abati a *Inf.* XXXII possa rientrare nella totale mancanza di pietà che la pena subita dai dannati della parte più bassa dell'inferno può comportare secondo il loro contrappasso, e nel fatto che ci si debba necessariamente porre verso essi con un atteggiamento quasi bestiale come il loro è stato in vita, non sarebbero tuttavia giustificati da questa teoria tutti i contatti verificatisi tra l'anima di Virgilio e il corpo di Dante, a meno che non si ammetta che il poeta latino possa trovarsi in una posizione "privilegiata" rispetto alle altre anime, e che sia reso necessario dalla volontà divina ch'egli possa toccare il corpo di Dante per aiutarlo o proteggerlo nei momenti di maggiore difficoltà²⁰⁵, o per svolgere azioni necessarie al proseguimento del cammino²⁰⁶, come effettivamente accade. Rileggendo tuttavia l'elenco dei contatti tra i due poeti, si può notare com'essi non siano dettati solo da motivazioni legate a necessità.²⁰⁷

L'Ottimo commento non pone particolari questioni in merito all'episodio, limitandosi a giustificarlo com'esso appare nel testo, ossia legato unicamente a motivazioni determinate dall'inconsistenza delle ombre, senza far riferimento alla presunta superiorità di Stazio.²⁰⁸

²⁰⁴ Buti, *ad locum*: «le ombre sono impalpabili se non a sostener pena».

²⁰⁵ Cfr., solo per citarne alcuni, il volo sulla groppa di Gerione a *Inf.* XVII o la discesa lungo il corpo di Lucifero a *Inf.* XXXIV.

²⁰⁶ Cfr. il rito di purificazione a *Purg.* I, imposto da Catone.

²⁰⁷ Cfr. il bacio che Virgilio dà a Dante dopo ch'egli ha rivolto parole di condanna a Filippo Argenti a *Inf.* VIII.

²⁰⁸ Ottimo, *ad locum*.

Nei commenti di Inglese²⁰⁹ e Sapegno, infine, l'incongruenza dantesca è ascritta alla necessità della situazione poetica illustrata, tanto che Sapegno paragona l'episodio a quello accaduto a *Purg.* XIX con l'anima di papa Adriano V, nel momento in cui Dante gli s'inginocchia davanti in segno di rispetto:

Io m'era inginocchiato e volea dire;
ma com' io cominciai ed el s'accorse,
solo ascoltando, del mio reverire,
«Qual cagion», disse, «in giù così ti torse?».
E io a lui: «Per vostra dignitate
mia coscienza dritto mi rimorse».
«Drizza le gambe, lèvati sù, frate!»,
rispuose; «non errar: conservo sono
teco e con li altri ad una podestate.»²¹⁰

L'episodio è effettivamente molto simile a quello verificatosi tra le anime di Virgilio e Stazio, ma profondamente diversi sono i termini con cui il discorso viene portato avanti da Adriano e da Virgilio: nell'ammonimento del primo, è evidente come l'accento sia posto sul fatto che entrambi, sia lui che Dante, si trovino, come tutti gli altri uomini, nella medesima condizione di servitù davanti allo stesso signore. Nell'ammonimento di Virgilio e nella conseguente risposta di Stazio abbondano invece i termini legati alla questione della corporeità. È dunque significativo il fatto che l'abbraccio sia impossibilitato a causa della falsa presunta superiorità di Virgilio rispetto a Stazio, ma è altrettanto significativo come i termini utilizzati da Dante in merito a quell'abbraccio («ombra», «vanitate», «cosa salda»), siano tutti irrimediabilmente legati all'inconsistenza delle ombre dell'aldilà, e che sia quest'ultima a essere, in definitiva, messa in evidenza nell'episodio, divenendone protagonista e non potendo, dunque, essere trascurata.

²⁰⁹ Inglese, *ad locum*, sottolinea le incoerenze dantesche in merito alla questione: «Sarà autoironico? È il P. stesso che, quando gli occorra, non si fa scrupolo di *dismantare* la vanità delle ombre [...]».

²¹⁰ *Purg.* XIX 127-135.

1.4 Riprese del «corpo aereo»

1.4.1 La tradizione patristica

Leggendo in *Purg.* XXV la teoria dantesca sul «corpo aereo» di cui sono composte le anime, viene spontaneo chiedersi se si tratti di un'invenzione di Dante o se essa trovi invece fondamento nella tradizione filosofica, teologica o letteraria. Leggendo infatti le opere dei Padri della Chiesa, vi sono alcuni riferimenti in merito a corpi fatti d'aria che sembrano ricordare quello delle ombre dantesche, pur distanziandosi da esse in certi aspetti. Analizzerò dunque ora alcune delle idee relative ai corpi aerei in Tommaso d'Aquino, Agostino d'Ippona e Tertulliano.

Il primo ordine di considerazioni in merito si può ricondurre a Tommaso d'Aquino²¹¹, il quale, nella *Summa Theologiae*, si chiede se gli angeli siano naturalmente uniti a dei corpi²¹², se essi possano assumere dei corpi²¹³ e se essi possano esercitare le basilari funzioni vitali attraverso i corpi eventualmente assunti.²¹⁴

Il primo punto viene decisamente confutato da Tommaso, il quale afferma così: «Respondeo dicendum quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita».²¹⁵ Negando poi tuttavia l'opinione di coloro che sostengono la possibilità da parte degli angeli di apparire esclusivamente attraverso la forma di visione profetica, Tommaso sostiene che nella Scrittura vi sono episodi di apparizioni di angeli – i quali sono puri spiriti, come le anime umane²¹⁶ –, cui assistettero indistintamente tutti, non solo veggenti o personaggi preposti: è il caso degli angeli apparsi ad Abramo, i quali furono

²¹¹ Sulla possibile ripresa dantesca dell'idea di Tommaso d'Aquino relativa ai corpi degli angeli, cfr. Gilson 2004, pp. 61-63.

²¹² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 1.

²¹³ *Ivi*, a. 2.

²¹⁴ *Ivi*, a. 3.

²¹⁵ *Ivi*, a. 1: «Rispondo col dire che gli angeli non possiedono corpi naturalmente uniti a sé stessi» (traduzione mia).

²¹⁶ Gilson 2004, p. 61.

visti non solo da lui, ma anche da tutta la sua famiglia, da Lot e dai cittadini di Sodoma.²¹⁷ Allo stesso modo fu visto da tutti l'angelo che apparve a Tobia.²¹⁸ Gli angeli dunque, pur non essendo corpi né possedendo corpi naturalmente uniti a essi, possono assumerne:

Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquitur quod interdum corpora assumant.²¹⁹

L'assunzione di tali corpi da parte degli angeli non avviene dunque perché ciò sia loro necessario per sé stessi, ma per poter apparire agli uomini e dar loro segno della «compagnia spirituale» alla quale essi si uniranno, qualora ammessi alla beatitudine celeste nella vita eterna.²²⁰

Alcuni, riferisce Tommaso, sostengono che gli angeli non possono assumere un corpo fatto d'aria, dal momento che essa, nel suo stato di normale rarefazione, non possiede né forma né colore. Al contrario, tali corpi sono, secondo Tommaso, proprio aerei, dal momento che, qualora fossero terreni, non avrebbero la possibilità di scomparire all'improvviso secondo una loro volontà, e, qualora fossero fatti di fuoco, brucerebbero qualsiasi cosa soggetta a un loro tocco.²²¹ Dunque, i corpi assunti dagli angeli sono fatti della stessa sostanza di quelli delle ombre dell'aldilà dantesco. Vi sono tuttavia tre differenze fondamentali tra il corpo assunto dagli angeli e quello delle anime della *Commedia*.²²²

²¹⁷ *Summa Theologiae*, I, 51, a. 2.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*: «Da ciò è dunque chiaro che tutte queste apparizioni furono oggetto di visione corporea, tramite la quale viene vista una cosa esterna a colui che la vede, e che perciò può essere vista da tutti. Tuttavia, per mezzo di tale visione non si può vedere se non ciò che è corporeo. Poiché dunque gli angeli, come appare chiaro dalle cose già dette, non sono corpi, né possiedono corpi naturalmente uniti a essi, rimane il fatto che essi assumano talora dei corpi» (traduzione mia).

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ibidem*.

²²² Gilson 2004, pp. 62-63.

In primo luogo, diverso è il fenomeno attraverso cui avviene la formazione di tali corpi. Nella *Summa*, essa avviene tramite condensazione. Quando l'aria infatti si condensa, dice Tommaso, può acquistare figura e colore. Per dimostrare ciò, egli riporta l'esempio di ciò che accade alle nubi:

Ad tertium dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari 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.²²³

In secondo luogo, non essendo l'angelo un'anima, esso non può in alcun modo divenire forma sostanziale di un corpo organizzato.²²⁴ Dunque, non potendo effettuare l'angelo, pur assunto un corpo, alcuna facoltà animatrice in esso, quest'ultimo ha solo l'apparenza di un vero corpo, ma esso non vive.²²⁵ Gli angeli, dunque, non provano sensazioni legate agli organi di senso assunti:

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitae, unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. *Cael. Hier.*²²⁶

²²³ *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 2: «In merito alla terza difficoltà bisogna dire che, sebbene l'aria, rimanendo nel suo stato di rarefazione, non mantenga né figura né colore, quando viene tuttavia condensata può sia prendere una figura che assumere un colore, così com'è evidente nelle nubi. E nello stesso modo gli angeli assumono dei corpi fatti di aria, condensandola per virtù divina, quanto è necessario alla configurazione del corpo ch'essi devono assumere» (traduzione mia).

²²⁴ Gilson 2004, p. 62.

²²⁵ *Ivi*, p. 63.

²²⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 3: «In merito alla seconda difficoltà bisogna dire che il provare sensazioni è un'operazione totalmente propria della vita, quindi non bisogna dire in alcun modo che gli angeli provano sensazioni attraverso gli organi dei corpi assunti. Né tuttavia essi sono formati inutilmente. Non sono infatti formati affinché (gli angeli) sentano attraverso essi, ma solo per designare le facoltà spirituali degli angeli; così l'occhio designa la virtù conoscitiva dell'angelo, e le altre membra le sue altre facoltà, come insegna Dionigi nell'ultimo capitolo del *De coelesti hierarchia*» (traduzione mia).

Essi inoltre non parlano (limitandosi a produrre qualcosa di simile alla parola umana).²²⁷ Le anime dantesche, ovviamente, provano al contrario sensazioni e possiedono la facoltà di parola.

In terzo luogo Tommaso non procede a descrivere, al contrario di quanto fa Dante in *Purg.* XXV, né come avvenga il fenomeno dell'assunzione di tali corpi aerei, né quale ne sia la causa, limitandosi ad affermare ch'esso procede per volontà divina:

Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelus assumere corpus.²²⁸

La differenza fondamentale tra i corpi aerei degli angeli e quelli delle ombre del poema dantesco riguarda l'impulso che procede nel generare tali corpi²²⁹: nel caso dei corpi degli angeli, esso procede dalla volontà dell'angelo stesso, coadiuvata dall'intervento di Dio.²³⁰ Nel caso delle ombre dantesche, invece, il potere di fabbricare il corpo aereo viene fornito dalla «virtù formativa» della quale è provvista l'anima stessa separata dal corpo, e che procede a costituire le membra e gli organi del nuovo surrogato corporeo, come aveva fatto col corpo di carne una volta ricevuto il potere generativo (cfr. 1.2.3). Si potrebbe dunque dire che l'anima dantesca possieda un potere intrinseco che i corpi degli angeli non possiedono, dal momento ch'essa è in grado di crearsi il corpo fittizio da sola, ma non per una propria volontà, dal momento che il fenomeno prescinde da essa. Qualora ci si ponesse il medesimo dubbio posto da Tommaso in relazione agli angeli in merito alle anime dantesche, ossia se esse siano naturalmente unite a dei corpi, la risposta risulterebbe positiva²³¹, in virtù di quanto appena detto.

²²⁷ *Ibidem.*

²²⁸ *Ivi*, a. 2: «Come infatti nella sacra Scrittura sono descritte, mediante similitudini con cose sensibili, le proprietà delle cose spirituali, così dagli angeli sono formati per virtù divina dei corpi sensibili, affinché rappresentino le proprietà spirituali dell'angelo. E ciò è per l'angelo l'assunzione di un corpo» (traduzione mia).

²²⁹ Gilson 2004, p. 62-63.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Ibidem.*

Tommaso non è l'unico a parlare di corpi aerei o fittizi assunti da sostanze incorporee. Nella *Genesi ad litteram*, Sant'Agostino afferma che, prima della ribellione, i demoni godevano di un corpo celeste. In seguito a essa, tale corpo fu mutato per castigo in uno composto d'aria, affinché essi soffrissero a causa del fuoco, elemento per propria natura superiore all'aria²³²:

Si autem transgressores illi, antequam transgrederentur, caelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poenam in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superiori aliquid pati;²³³

Nel *De civitate Dei*, inoltre, Agostino, riprendendo il *De deo Socratis* di Apuleio e le teorie dei platonici, afferma come quello di essere aerei sia un attributo proprio dei demoni.²³⁴

Un altro motivo d'interesse per i teologi, e di nuovo per Tommaso d'Aquino, è costituito da come le sostanze incorporee, quali le anime prima della resurrezione del corpo, possano essere tormentate dal fuoco (inteso come i tormenti in generale) e soffrire pene fisiche²³⁵, dal momento ch'egli non ammette esse possiedano un corpo materiale. Nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso afferma ch'esse soffrono per il fuoco materiale poiché a esso legate per virtù divina, dal momento che Dio può decretare che l'anima sia legata al corpo in diversi modi, non solo come forma sostanziale di esso. Tommaso porta in questo caso l'esempio dei negromanti, i quali sono in grado di legare gli spiriti di altri uomini a delle immagini, attraverso il potere dei demoni, e afferma così:

²³² Cfr. Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, VIII 15.

²³³ Idem, *Genesi ad litteram*, III 10 15: «Se quei trasgressori (gli angeli ribelli), prima che si ribellassero, possedevano dei corpi celesti, non c'è da meravigliarsi che essi siano stati mutati in virtù della pena in corpi di natura aerea, affinché potessero soffrire a causa del fuoco, che è un elemento per sua natura superiore» (traduzione mia).

²³⁴ Idem, *De civitate Dei*, VIII 16.

²³⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV 90. In merito alla stessa questione, cfr. anche Idem, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 3, a. 3.

Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute Daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.²³⁶

Così, il solo fatto di sapersi legata a cose tanto infime è in grado di affliggere l'anima. È inoltre necessario, secondo Tommaso, che certi passi delle Scritture siano interpretati in una chiave spirituale, come ad esempio il verme di cui parla Isaia²³⁷, da intendere non come un vero animale, bensì come il rimorso che rode la coscienza delle anime dannate. Anche il pianto e lo stridore di denti²³⁸ debbono essere intesi, secondo il dottore d'Aquino, in senso metaforico nelle sostanze spirituali. Tale pianto non dovrà intendersi come vera effusione di lacrime nemmeno in seguito alla resurrezione corporale, bensì solo come un dolore del cuore:

[...]; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum quae incorruptibilia erunt. *Fletus etiam et stridor dentium* in spiritualibus substantiis non nisi metaphoricè intelligi possunt: quamvis in corporibus damnatorum, post resurrectionem, nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus resolutio nulla fieri potest, sed solum dolor cordis et conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.²³⁹

²³⁶ *Ibidem*: «Le sostanze incorporee soffrono dunque a causa del fuoco materiale in virtù di un qualche legame con esso. Infatti gli spiriti possono essere legati ai corpi o quali forme, così come l'anima è legata al corpo umano, per conferirgli la vita: o anche senza esserne forme, come i negromanti, che, per virtù dei demoni, legano gli spiriti a delle immagini o a cose di questo genere. Molto più quindi gli spiriti dannati possono essere legati al fuoco materiale per virtù divina. E questo stesso fatto è per essi motivo di afflizione, poiché sanno di essere legati per castigo a delle cose meschine» (traduzione mia).

²³⁷ *Isaia*, 66 24.

²³⁸ *Matteo*, 8 12.

²³⁹ *Summa contra Gentiles*, IV 90: «[...] non è infatti possibile che un verme corporeo corroda una sostanza spirituale, e neppure i corpi dei dannati che saranno incorruttibili. *Il pianto e lo stridor di denti* nelle sostanze spirituali non possono essere intesi se non metaforicamente: sebbene nei corpi dei dannati, dopo la resurrezione, non si escluda che possa essere inteso in senso materiale, purché tuttavia non s'intenda col pianto l'effusione delle lacrime, poiché da quei corpi non può esserci nessuna secrezione, ma solo il dolore del cuore e il turbamento degli occhi e del capo, com'è solito esserci nel pianto» (traduzione mia).

È evidente come l'idea di Dante si discosti da questa visione, dal momento che le anime della *Commedia* soffrono a causa delle pene più svariate, e sono letteralmente, non metaforicamente, divorate, squartate, bollite nella pece, infilzate dagli uncini dei diavoli e, addirittura, fatte a pezzi a colpi di spada.²⁴⁰

Lo stesso problema viene posto da Agostino, il quale si chiede, nella *Genesi ad litteram*, se l'anima, nello staccarsi dal corpo al momento della morte, venga trasportata in un luogo materiale o in uno immateriale ma simile a quelli materiali. Dal momento che, qualora venisse portata in un luogo materiale essa dovrebbe possedere necessariamente un corpo, il luogo in cui sarà portata è secondo Agostino solo simile ai luoghi materiali, ed è paragonato dal santo ai luoghi veduti da coloro che sognano o sono preda di visioni. Egli afferma dunque che l'anima separata dal corpo non può possederne uno proprio:

Si autem quaeritur, cum anima de corpore exierit, utrum ad aliqua loca corporalia feratur an ad incorporalia corporalibus similia, an vero nec ad ipsa, sed ad illud, quod et corporibus et similitudinibus corporum est excellentius, cito quidem responderim ad corporalia loca eam vel non ferri nisi cum aliquo corpore vel non localiter ferri. Iam utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exierit, ostendat qui potest; ego autem non puto. Ad spiritalia vero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus, qualia saepe demonstrata sunt his, qui rapti sunt a corporis sensibus et mortuis similes iacuerunt et infernas poenas viderunt, cum et ipsi in se ipsis gererent quamdam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri et talia similitudini sensuum experiri.²⁴¹

²⁴⁰ Gilson 2004, p. 64.

²⁴¹ Agostino d'Ipbona, *Genesi ad litteram*, XII 32 60: «Se ci si chiede se, quando l'anima uscirà dal corpo, sarà trasportata in un qualche luogo materiale o in luoghi incorporei simili ai luoghi materiali, o se in nessuno di essi, ma in un luogo più eccellente sia dei corpi che delle immagini dei corpi, risponderò di certo ch'essa non sarà portata in luoghi materiali se non con un qualche corpo, oppure non vi sarà portata. Dunque se l'anima, quando uscirà dal corpo, avrà un qualche corpo, lo dimostri chi ne è capace; io non lo credo. (L'anima) è invece portata a seconda dei meriti in un soggiorno spirituale o verso luoghi di pena simili ai corpi, come quelli spesso mostrati a coloro che furono rapiti dai sensi e giacquero come se fossero morti e videro le pene dell'inferno, sebbene portassero in sé stessi una qualche somiglianza del loro corpo, attraverso la quale potevano essere portati là e sperimentare tali cose con la somiglianza dei loro sensi» (traduzione mia).

Interrogandosi inoltre sulla natura dell'inferno, Agostino ribadisce l'incorporeità dell'anima, affermando come essa debba tuttavia in qualche modo possedere una qualche somiglianza di un corpo, dal momento che nel corso dei sogni essa si vede nell'atto di compiere azioni terrene, cosa che sarebbe impossibile qualora non possedesse almeno una parvenza di esso:

Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire audeo profiteri; tamen habere posse similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum quisquis negat potest negare animam esse, quae in somnis videt vel ambulare se vel sedere vel hac atque illac gressu aut etiam volatu ferri ac referri, quod sine quadam similitudine corporis non fit. Proinde, si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit non corporalem, sed corpori similem, ita enim in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium similibus sive in requie sive in doloribus.²⁴²

Anche Tertulliano, nel suo *De anima*, si pone il problema della possibilità da parte delle anime separate di soffrire nell'aldilà a causa delle pene fisiche, e assegna a esse un corpo: è ovvio infatti secondo Tertulliano che le anime possano soffrire a causa delle pene corporee, e porta come dimostrazione di ciò la parabola di Lazzaro e del ricco epulone, contenuta nel Vangelo²⁴³:

Corporalitas animae in ipso evangelio relucebit. Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris.²⁴⁴

²⁴² *Ivi*, XII 33 62: «In verità il fatto che l'anima non sia corporea non solo è una mia opinione, ma oso proclamare apertamente di saperlo con certezza; tuttavia chi nega che l'anima possa avere la somiglianza di un corpo e addirittura delle membra di un corpo, può negare che sia l'anima quella che in sogno vede sé stessa camminare o star seduta o andare e tornare a piedi o in volo, poiché ciò non avviene senza una qualche somiglianza di un corpo. Di conseguenza, se essa porta anche negli inferi siffatta somiglianza, non corporea, ma simile a un corpo, sembra che si trovi anche in luoghi non materiali, ma simili a quelli materiali, sia nel riposo che nei tormenti» (traduzione mia).

²⁴³ *Luca*, 16 19-31.

²⁴⁴ Tertulliano, *De anima*, 9, 7: «La corporeità dell'anima risplenderà nel Vangelo stesso. Presso gli inferi si addolora infatti l'anima di un tale ed è punita nelle fiamme ed è tormentata nella lingua e implora un sollievo di una goccia (d'acqua) dal dito di un'anima più fortunata» (traduzione mia).

In essa è descritta la sorte dell'anima di un uomo ricco, il quale si addolora negli inferi, punito nel fuoco, e implora Abramo di mandare l'anima di Lazzaro, mendicante che in vita stava sempre davanti alla sua porta per sfamarsi del cibo che cadeva dai suoi lauti banchetti, a prendere una goccia d'acqua per recargli un po' di sollievo. Lazzaro è in cielo accanto ad Abramo, e quest'ultimo si rifiuta di soddisfare la richiesta del ricco.

Dal momento che l'episodio dimostra chiaramente come l'anima possa allo stesso modo provare dolore – come il ricco – o un qualche tipo di consolazione – come Lazzaro – nell'aldilà, ciò sarà secondo Tertulliano la dimostrazione della corporeità delle anime, dal momento che ciò che è incorporeo non prova semplicemente nulla. Appurato dunque che le anime dell'aldilà possono provare a livello fisico dolore all'inferno o sollievo nel seno di Abramo, ciò dovrà accadere necessariamente attraverso un corpo.²⁴⁵ Tertulliano conclude il ragionamento affermando dunque che l'anima possiede un corpo, caratterizzato da proprie specifiche qualità («[...] propriae qualitatis et sui generis»²⁴⁶), e si tratta di un corpo aereo, *effigies* del corpo carneo.²⁴⁷

1.4.2 L'Eneide virgiliana

In virtù dell'analisi di tali passi derivanti dalla tradizione patristica, notiamo come il caso dantesco sia l'unico in cui viene esplicitata la spiegazione, in quei casi fumosa o assente, della formazione di tali corpi fittizi a partire da un fenomeno desunto da conoscenze filosofiche e biologiche, al fine di creare un universo poetico. Ed è proprio di questo che si tratta quando si parla della *Commedia*, ossia di un universo poetico, il quale può essere riconducibile, oltre che alle teorie teologiche e patristiche, alla sfera letteraria cui esso stesso appartiene.

L'influenza dell'*Eneide* virgiliana è, nel caso della *Commedia*, evidente. Essa viene palesata sin dall'inizio del poema, nel momento in cui Dante incontra il poeta latino

²⁴⁵ *Ivi*, 9, 8.

²⁴⁶ *Ivi*, 9, 9: «[...] di una propria qualità e di un proprio genere» (traduzione mia).

²⁴⁷ *Ivi*, 9, 7-8.

nella selva del peccato, ove egli annuncerà che gli sarà da guida sino al momento in cui gli sarà permesso dalla volontà divina, quando gli subentrerà l'anima di Beatrice. Così Dante si rivolge a Virgilio nel momento in cui quest'ultimo gli si palesa a *Inf. I*:

«O de li altri poeti onore e lume,
vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore
che m'ha fatto cercar lo tuo volume.
Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore,
tu se' solo colui da cu' io tolsi
lo bello stilo che m'ha fatto onore.»²⁴⁸

Così gli si rivolge nuovamente Dante nel canto successivo, con quegli appellativi che saranno propri del poeta latino fintanto ch'egli sarà presente nel poema: «tu duca, tu signore e tu maestro».²⁴⁹

Nel corso della *Commedia*, gli episodi ripresi dall'opera virgiliana sono numerosi, e alcuni di essi sono condensati nel libro VI dell'*Eneide*, dedicato alla discesa di Enea, accompagnato dalla Sibilla, nell'Ade e nei Campi Elisi. Come specifica É. Gilson, nelle Scritture sono rare le descrizioni relative alle gioie dei beati e alle pene dei dannati (di questi ultimi si dice solo ch'essi saranno puniti dal fuoco, ritenuto, come abbiamo detto, corporeo).²⁵⁰ A partire dalla riforma carolingia, si approfondisce lo studio dell'opera virgiliana, già facente parte della tradizione romana della *grammatica*, insegnata nelle scuole monastiche o cattedrali, e l'*Eneide* costituisce l'opera prediletta per lo studio del latino.²⁵¹ Al contrario di quanto accadeva, come detto, nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento*, l'opera di Virgilio fornisce informazioni ben precise in merito alla dislocazione dell'inferno e alla sua topografia, nonché ai suoi abitanti. La tradizione cristiana dunque, in assenza d'informazioni precise rintracciabili in merito all'aldilà, attinge all'opera virgiliana per colmare tali lacune.²⁵²

²⁴⁸ *Inf. I* 82-87.

²⁴⁹ *Inf. II* 140.

²⁵⁰ Gilson 2004, p. 65.

²⁵¹ *Ivi*, pp. 65-66.

²⁵² *Ivi*, p. 66.

Nell'opera di Virgilio vi sono infatti richiami a una corporeità fittizia delle anime, contrapposta a quella dei viventi, qual è il corpo di Enea. Vediamo alcuni episodi in cui questi richiami sono più evidenti e sembrano ricordare quelli della *Commedia*.

Nel libro VI dell'*Eneide*, Enea, trovatosi a Cuma, si reca nell'antro della Sibilla. Prima di poter compiere la discesa nell'aldilà, la Sibilla predice a Enea la necessità di dare degna sepoltura al corpo di un suo compagno, Miseno, ucciso dalla furia marina di Tritone e sommerso dai flutti. La discesa agli Inferi è dunque preceduta dal rito di sepoltura di Miseno²⁵³, e s'impone sin d'ora il tema della corporeità, una corporeità fatta delle ossa sepolte del compagno defunto.

Nell'*Eneide*, il poeta latino si riferisce agli abitanti dell'aldilà sia come *animae* che come *umbrae* («Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes»²⁵⁴). Come le ombre dantesche, così quelle virgiliane sono dotate di corpi fittizi: all'ingresso degli Inferi, Enea, accompagnato dalla Sibilla, si trova di fronte le numerose creature che lì popolano l'ombra: il Pianto e gli Affanni, i Morbi e la Vecchiaia, la Paura, la Fame e la Miseria, accompagnate dalla Morte e dal Dolore; il Sonno, i Piaceri dell'anima e la Guerra e la Discordia. A essi si accompagnano ogni genere di mostruose creature mitologiche. A una tale vista, Enea sguaina spaventato la spada, e la Sibilla lo ammonisce ricordandogli come questo gesto sia inutile, dal momento ch'egli si trova di fronte a esseri dotati di un corpo vano.²⁵⁵

Nei Campi Elisi, Enea incontra l'anima del padre Anchise, e il commosso tentativo di abbracciarlo si risolve in un gesto vano proprio a causa dell'impalpabilità dei loro corpi. Di questo episodio, costituiscono un esplicito richiamo i mancati abbracci tra Dante e l'anima del musico Casella in *Purg. II* e le anime di Virgilio e del poeta latino Stazio a *Purg. XXI* (cfr. 1.3.1 e 1.3.2).

Vi è infine, sempre nel libro VI, la spiegazione da parte di Virgilio di come le anime separate abbiano la possibilità di soffrire le pene dell'aldilà e di esternare le passioni dell'animo. Vale la pena riportare il passo per intero:

«Principio caelum ac terras camposque liquentis

²⁵³ Virgilio, *Eneide*, VI 212-235.

²⁵⁴ *Ivi*, 264: «Oh Dei, ai quali spetta il governo delle anime, ombre silenti» (traduzione mia).

²⁵⁵ *Ivi*, 290-294.

lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
Igneus est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.
Quin et supremo cum lumine vita reliquit,
non tamen omne malum miseris nec funditus omnis
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris.
Ergo exercentur poenis veterumque malorum
supplicia expedunt. Aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni;
quisque suos patimur Manis; exinde per amplum
mittimur Elysium; et pauci laeta arva tenemus,
donec longa dies, perfecto temporis orbe,
concretam exemit labem purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti.»²⁵⁶

²⁵⁶ Virgilio, *Eneide*, VI 724-751: «In principio uno spirito interno vivifica il cielo e le terre / e le trasparenti distese d'acqua e il lucente globo della luna e le stelle Titanie / e l'anima diffusa per le membra / smuove tutta la massa e si mescola al grande corpo. / Di qui (derivano) la stirpe degli uomini e degli animali e le vite degli uccelli / e quei mostri che il mare produce sotto la marmorea distesa. / Tali semi hanno vigore igneo e origine celeste, / fin quando non li gravano corpi nocivi / né li inebetiscono organi terreni e membra che devono morire. / Perciò temono e desiderano, si addolorano e gioiscono, / e chiusi nelle tenebre e in un cieco carcere non vedono il cielo. / Anzi, anche quando la vita li abbandona con l'ultima luce, / tuttavia non tutto il male né tutte le malattie fisiche / si allontanano dai miseri, ed è necessario / che molte cose a lungo indurites si sviluppino in strani modi. / Dunque sono travagliate dalle pene e pagano / i castighi dei mali passati. Alcune si aprono / sospese ai lievi venti, per altre in un vasto gorgo / il peccato impregnato viene lavato o bruciato dal fuoco; / ciascuno soffre i propri Mani; in seguito siamo mandati / nell'ampio Elisio; e in pochi otteniamo i lieti campi, / finché una lunga stagione, compiutosi il corso del tempo, / toglie la macchia densa e lascia puro / il senso etereo e il fuoco del semplice spirito. / Tutte queste, quando la

Le anime si trovano dunque in una condizione analoga a quella descritta da Platone nel mito di Er, contenuto nella *Repubblica*. Esse sono intrappolate nei propri corpi, i quali costituiscono un cieco carcere. In essi, le anime desiderano e provano timore, piangono e godono, e, così imprigionate, non scorgono la luce del cielo. Alcune tra le anime degli Elisi, tuttavia, provano il desiderio di tornare nei propri corpi. Da questa spiegazione di Virgilio, vediamo come le creature umbratili dell'aldilà dantesco, pur con alcuni aspetti in comune, quale, abbiamo visto, l'essere – almeno teoricamente (cfr. 1.3.1) – impalpabili, si discostino da quelle dell'aldilà dell'*Eneide*, dal momento che queste ultime possono sempre soffrire nei corpi, poiché non ne sono mai completamente separate, e, anzi, essendo esse di natura ignea, sono forse anch'esse dei corpi.²⁵⁷

Né la tradizione teologica né quella letteraria sono dunque sufficienti a spiegare l'origine delle nuove creature accettate come possibili da Dante nel suo aldilà. Per quanto le componenti di tutte e due queste tradizioni siano riscontrabili nella *Commedia*, si può dire che le ombre dantesche siano davvero un'invenzione del poeta, dal momento che, pur avendo diversi tratti in comune con quelle virgiliane o con gli angeli di Tommaso d'Aquino, esse possiedono delle caratteristiche proprie e si costituiscono in un modo ben definito, giustificato dalla tradizione filosofica e biologica risalente ad Aristotele. Ciò dimostra come la pretesa di verosimiglianza accompagni sempre il lavoro letterario di Dante, il quale arriva a rendere possibili addirittura siffatti esseri fatti di aria.

ruota ha girato per mille anni, / le chiama il dio in una gran folla presso il fiume Lete, / sicuramente immemori affinché tornino a vedere il mondo di sopra / e comincino a voler ritornare nuovamente nei corpi» (traduzione mia).

²⁵⁷ Gilson 2004, p. 68.

CAPITOLO II

IMPORTANZA DEL CORPO NELLA COMMEDIA

2.1 La nuova tradizione escatologica medievale

La *Commedia* può essere considerata il punto d'arrivo di un mutamento della tradizione escatologica tradizionale che ha inizio nel XII secolo.¹ Fino a quel momento, non vigeva un particolare interesse verso la sorte dell'anima separata dal corpo, di cui non si parla nella Bibbia né nei principali testi patristici, ben più interessati al ricongiungimento con esso in occasione del Giudizio Universale. Tale tradizione escatologica prevede invece un interesse nuovo, verso il tempo che intercorre tra la morte corporale e la fine dei tempi. Il mutamento si verifica in seguito a due momenti in particolare: l'emanazione della bolla papale *Benedictus Deus* del 1336, la quale affermava che l'anima separata non ha bisogno del corpo per accedere alla visione di Dio², e, in particolare, il riconoscimento ufficiale della dottrina del Purgatorio, accettato dal Secondo Concilio di Lione nel 1267.³ Il Purgatorio si configura come un «terzo luogo», un aldilà intermedio ove le anime sono sottoposte a delle prove, le quali possono essere abbreviate dai suffragi dei viventi⁴, al fine di poter godere della beatitudine celeste. Tale luogo, assente nelle Scritture⁵, è fondamentale nella *Commedia* dantesca, protagonista di un'intera cantica e d'importanza pari al mondo infernale e a quello paradisiaco. Prima dell'accettazione della dottrina purgatoriale, il cristianesimo aveva riflettuto, tra II e IV secolo, su quale potesse essere la

¹ Gragnolati 2013, pp. 285-286.

² *Ivi*, p. 286.

³ *Ibidem*.

⁴ Le Goff 2014, pp. 7-8.

⁵ *Ivi*, p. 3.

condizione delle anime tra il momento della morte individuale e quello del Giudizio collettivo, e si accettava ch'esse potessero venire sottoposte a una qualche prova (come credevano inoltre alcuni tra i Padri della Chiesa nel IV secolo, tra cui Sant'Agostino⁶); tuttavia, tale vaga credenza non comportava, all'epoca, la determinazione del luogo di tale prova.⁷ Ci si era dunque sino ad allora limitati a una visione dualista dell'aldilà, derivante dall'idea dei greci e dei romani, i quali riconoscevano l'Ade come luogo di tenebra sede delle anime dannate e i Campi Elisi, mondo felice dedicato alle anime buone.⁸

Nella *Commedia*, l'accento non è dunque posto unicamente sulla sorte collettiva delle anime nel momento del Giudizio, bensì sulla loro esperienza individuale prima di esso. Di tale esperienza nell'aldilà, la corporeità è una componente fondamentale, dal momento che la prima azione che l'anima compie una volta precipitata sulle rive dell'Acheronte (o del Tevere) è quella di costituirsi un corpo fittizio composto d'aria al fine di poter vivere l'esperienza fisica della sofferenza delle pene nell'aldilà, sperimentare le gioie paradisiache, e poter inoltre provare ed esprimere le più elementari emozioni e funzioni fisiologiche (cfr. 1.2.3).

L'idea di concentrarsi sul destino delle anime in seguito alla morte sembra essere presente nell'idea originale di Dante, il quale scrive così nell'*Epistola a Cangrande della Scala*, proponendosi d'illustrare al signore di Verona il soggetto della propria opera (e dopo avergli significativamente dedicato, nella prima parte dell'*Epistola*, la cantica del *Paradiso*):

Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis versatur processus.⁹

L'attenzione verso lo stato delle anime separate, soggetto dichiarato dell'opera, può essere intesa allegoricamente, spiega Dante, come un'attenzione verso l'uomo, in quanto

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 5.

⁸ *Ivi*, p. 4.

⁹ Dante, *Epistola XIII*, 24: «È dunque il soggetto dell'intera opera, se si prende alla lettera, la condizione delle anime dopo la morte inteso in senso generale; infatti su quel soggetto e intorno a esso si svolge l'avanzamento di tutta l'opera» (traduzione mia).

meritevole di premi o punizioni da parte della giustizia divina, a seconda delle azioni compiute in vita, buone o prave, dettate dal libero arbitrio¹⁰:

Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est.¹¹

2.1.1 *La Commedia e le visioni medievali dell'aldilà*

La *Commedia* non è l'unica opera a collocarsi nel solco di questa rinnovata tradizione escatologica, la quale influenza anche parte della cultura popolare e letteraria contemporanea a Dante: nei testi di alcuni autori italiani si riscontra un forte interesse verso la sorte dell'anima separata e immediatamente catapultata dopo la morte, momento dunque cruciale della vita di ciascun individuo, nell'inferno, o innalzata al paradiso; tale nuovo interesse si esplica nel racconto di visioni dell'aldilà – le quali procedono sempre, nell'opera letteraria di questi autori, in parallelo a quelle relative al giorno del Giudizio¹² –, nettamente divise tra la terribile sorte dei peccatori e quella gloriosa dei beati. Leggendo tali visioni, è evidente sin da subito una prima differenza fondamentale tra l'aldilà rappresentato in esse e quello dantesco: l'assenza del Purgatorio. Il motivo è probabilmente intrinseco allo scopo, di ordine prettamente didattico-morale, che gli autori di tali visioni vogliono raggiungere attraverso il racconto di esse, pensate per essere cantate o recitate oralmente: colpire e persuadere il popolo – allo stesso modo dei predicatori –, instillando in esso, al fine di convertirlo, il desiderio per le gioie paradisiache e il terrore per le pene infernali, amplificazioni iperboliche, nei racconti di questi autori, di ciò che gli uomini soffrono e godono nel corso della vita terrena. Scrive a tal proposito Bonvesin da la Riva:

Ma per le pen del mondo e pel present pagure

¹⁰ Cfr. *Purg.* XVI 52-84.

¹¹ *Epistola XIII*, 25: «Se invece si considera l'opera allegoricamente, il soggetto è l'uomo in quanto, attraverso i propri meriti o demeriti, in virtù della libertà dell'arbitrio, è soggetto al premio o al giusto castigo» (traduzione mia).

¹² Gragnolati 2005, pp. 1-2.

sì pò comprender l'omo ke quel dr'inferno en dure,
 dond el se 'n dé comove lo cor a grang rancure,
 e far k'el possa fuzere da quel rëe venture.¹³

Non vi è dunque spazio, in tali visioni, per un terzo luogo che distoglierebbe dall'immediatezza di esse.

Ricordiamo ora alcune delle opere di tre autori in particolare, Bonvesin da la Riva (appena citato), Giacomino da Verona e Ugucione da Lodi, all'incirca contemporanei di Dante, incentrate sul tempo escatologico che intercorre tra la morte corporale e la resurrezione, e vediamo alcuni aspetti in comune e alcune differenze ch'esse condividono con la *Commedia*.¹⁴

Bonvesin da la Riva nasce a Milano intorno al 1250 e muore tra il 1313 e il 1315, e il suo *Libro delle tre scritture*, scritto in volgare milanese, risale agli ultimi decenni del XIII secolo. L'opera, ispirata dalla tradizione delle visioni mediolatine, condivide con la *Commedia* la suddivisione in tre parti: il *De scriptura nigra*, incentrato sulla morte dei peccatori e sulle dodici punizioni da essi incontrate nell'inferno; il *De scriptura rubra*, rievocazione della Passione di Cristo e di quella di Maria; il *De scriptura aurea*, dedicato alla sorte gioiosa delle anime destinate al paradiso e alle dodici beatitudini in esso presenti. Priva dunque della presenza del regno purgatoriale, l'opera di Bonvesin si concentra sull'esperienza dell'anima separata e sulla descrizione dei peccati o della gloria da essa sperimentati.

Il *De scriptura nigra* si apre nel segno del *contemptus mundi*, il disprezzo verso il mondo sensibile, comune alla cristianità: Bonvesin descrive, con compiacenza insistita verso i dettagli grotteschi, la terribile sorte fisica cui va incontro il corpo degli uomini nel momento della morte:

Le braze e le gambe, k'eran formae e grosse,
 Sì bel e sí fidante, mo en pur pel e osse:
 Za marciran in proximo entra terra il brut fosse,
 Proëza on baronia mai no faran in oste.

¹³ Bonvesin da la Riva, *De scriptura nigra*, 117-120.

¹⁴ Sul rapporto tra le opere di Bonvesin da la Riva, Giacomino da Verona, Ugucione da Lodi e la *Commedia*, cfr. principalmente Gragnolati 2005, pp. 1-51; cfr. inoltre Stefanini 1987, pp. 122-133.

Oi De, oi carne misera, com ste tu lassa e trista:
 Com e't desfigurao, com he tu soza vista.
 No's pò trovar pro homo ni medic ni legista
 Ke possa le defende ked ella no marcisca.

O è li toi parenti, li amis e i casamenti,
 Muié, fioi, nevodhi, ke 's mostran sí dolenti,
 L'aver e la grandisia? Oi De, com mal te senti:
 La fossa è to albergo, li vermni en toi parenti.¹⁵

Le membra, prima ben formate, sono ridotte a pelle e ossa, la nuova dimora del corpo diviene ora la fossa scavata nella terra, e i nuovi parenti del morto sono i vermi.

Una volta avvenuta la morte corporale, nell'opera di Bonvesin l'anima prava va incontro alla pena assegnatale tra le dodici nelle quali è suddiviso l'inferno del *De scriptura nigra*:

Za tost te portaram il nostro fogo ardente,
 O doia e grand pagura zamai no dessomente.

Denanz dal Belzebub, il pozo profundao,
 Lo qual è nostro prencepo, za tost firé portao,
 O't converrà sofrer tremor dexmesurao:
 Segond le toe ree ovre za tost firé pagao.¹⁶

Allo stesso modo di quanto accade nel primo libro, nel *De scriptura aurea* le anime buone sono immediatamente («za tost»¹⁷) portate in paradiso, ove godranno subito della visione beatifica e delle dodici glorie:

Za tost portaramo dnanz da l'Omnipoënte,
 O tu porré veder la faza relucente,
 La faza stradulcissima de quel segnor poënte,

Tu vedheré za tosto richeza preciosa
 E gloria dolcissima, dolceza gloriosa,
 Confort e alegreza e festa confortosa.¹⁸

¹⁵ *De scriptura nigra*, 149-160.

¹⁶ *Ivi*, 211-216.

¹⁷ *Ivi*, 211.

¹⁸ *De scriptura aurea*, 38-43.

Passiamo ora all'opera letteraria di Giacomino da Verona, probabilmente contemporaneo di Bonvesin e appartenente all'ordine dei Frati Minori, e vediamo due poemetti composti in volgare veronese e dedicati, rispettivamente, alla descrizione dell'inferno e del paradiso: il *De Babilonia civitate infernali* e il *De Ierusalem celesti*. Leggendo la prima tra le due opere, risaltano subito, in virtù dell'affinità con la *Commedia* dantesca, alcuni versi ove Giacomino riporta le parole dei peccatori che si dolgono nella città infernale:

«O miser mi cativo, dolentro e malastrù,
 en cum' crudel ministri e' me sunt embatù!
 Plasesso al Creator c'unca no fos naxù
 enanço k'a tal porto quilò foso vegnù!

Malëeta sia l'ora, la noito, 'l dì e 'l ponto
 quando la mïa mare cun me' pare s'açonso,
 et ancora quelui ke me trasso de fonto,
 quand el no m'anegà, tal omo cum' e' sonto.¹⁹

L'immagine dei peccatori che lamentano il momento del proprio concepimento e della propria nascita, maledicendo i genitori e rimpiangendo di non essere stati affogati da neonati nel battesimo, richiama esplicitamente i versi del canto III dell'*Inferno* dantesco, del momento in cui le anime dannate, stipate sulla riva dell'Acheronte, vedono arrivare Caronte:

Bestemmiavano Dio e lor parenti,
 l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme
 di lor semenza e di lor nascimenti.²⁰

Nel racconto della Babilonia infernale, della Gerusalemme celeste e dei differenti destini in esse incontrati dai peccatori o dai beati, non è tuttavia chiaro se Giacomino si

¹⁹ Giacomino da Verona, *De Babilonia civitate infernali*, 241-248.

²⁰ *Inf.* III 103-105.

riferisca al destino delle anime separate, nel segno dunque della nuova tradizione escatologica, o di quelle ricongiuntesi col corpo, dal momento che nell'opera non viene mai fatta menzione del termine 'anima' per riferirsi ai dannati e ai beati.²¹

Nel sermone *Della caducità della vita umana*²², attribuito a Giacomino, egli si concentra, nel solco del *contemptus mundi*, sulla fragilità del corpo e della vita dell'uomo terreno, il quale incontrerà nella tomba il triste destino della dissoluzione corporale («Tu, miser hom, sol romani en la fossa; / li vermi manja la carno a gran força»²³). La descrizione di tale misera sorte non è dunque dissimile da quella operata da Bonvesin nel *Libro delle tre scritture*. Pur nell'interesse maggioritario nei confronti della fragilità del corpo immerso nella vita terrena²⁴, non mancano nel sermone di Giacomino riferimenti anche in merito alla sorte dell'anima dannata, la quale andrà immediatamente incontro, una volta separata dal corpo, alle pene dell'aldilà, dopo che sarà arrivato un diavolo ad attaccare una catena attorno al collo del peccatore:

Mo en questo çogo sì pendo un grevo fato,
ke tu no fai segundo Deo bon trato:
lo diavolo ven, sì te diso "Scacho",
né tu no'l pòi mendar, k'el è çà mato.

Dond el sença demora el te ne mena
cum lo col ligà cun una gran caëna,
e poi te çeta entro l'enfernal pena
k'è de grameça e d'ogna dolor plena.²⁵

Passiamo infine a Ugucione da Lodi, nato a Cremona da una famiglia originaria di Lodi, probabilmente nella seconda metà del XIII secolo, e autore di visioni la cui lingua è una *koinè* delle varianti locali del volgare parlato in area lombardo-veneta. L'opera in cui Ugucione si concentra maggiormente sul destino delle anime ancora separate dai corpi, nel solco dunque della nuova enfasi escatologica, è il *Libro*, poema moraleggiante che condivide le medesime tematiche delle opere già citate. Dopo una descrizione, nel

²¹ Gragnolati 2005, p. 22.

²² Il passo del *Della caducità della vita umana* qui riportato è preso da Gragnolati 2005.

²³ Giacomino da Verona, *Della caducità della vita umana*, 297-298.

²⁴ Gragnolati 2005, p. 16.

²⁵ *Della caducità della vita umana*, 309-316.

segno di nuovo del *contemptus mundi* – in modo dunque del tutto simile alle opere di Bonvesin e di Giacomino –, della penosa sorte incontrata dal corpo cadavere, vi sono quelle delle terribili pene cui vanno incontro le anime nell'inferno, trascinate nell'aldilà da diavoli neri e gettate nelle fiamme e in acque gelide:

Vole' audir del' anema com' ela è guiaa?
 Plui nigri è de carbone quili qe l' à portaa;
 en le pene grandissime del' Infern l' à çitaa,
 en quel pessimo fogo qu' è de sì grand duraa
 qe, se tuta la mar entro fos' enviaa,
 altresì arderia como cera colaa.
 Quand' è molto destruta, rostia e brusaa,
 poi fi çetaa en un' aqua qu' è sì freda e çelaa,
 se la maior montagna qu' en questo mond' è naa
 fosse del nostro fogo enpresa et abrasaa,
 per art' e per ençegno entro fos' enviaa,
 en un solo momento seria tuta glaçaa.²⁶

Uguccione riporta, qualche verso dopo, un discorso immaginario che l'anima, separata e sofferente, rivolge al proprio corpo, colpevole di averla gettata in quella condizione di dolore e miseria, e dunque apostrofato come «maledetto»:

Oi corpo maladheto, con' tu m'ài enganaa!
 Tu no às mal né ben, pena no t' è livraa.
 L'asio qe te faseve m'à molto desertaa;
 la gola maladeta qe fo tant' asiaa,
 la devicia q' el àve molto i è dalonçaa;
 kique ll' abia vendua, eu l' ài' cara conpraa.²⁷

Pur dunque nel comune interesse per il periodo escatologico precedente al giudizio collettivo e alla resurrezione corporale, tra le opere di questi tre autori e la *Commedia* intercorrono alcune differenze fondamentali.

Nell'opera dantesca sono anzitutto assenti precisazioni in merito alla penosa sorte cui è destinato il corpo sepolto. Dante contrappone in svariate occasioni il corpo cadavere a

²⁶ Uguccione da Lodi, *Libro*, 474-485.

²⁷ *Ivi*, 488-493.

quello futuro glorioso che sarà riacquistato nel giorno del Giudizio (cfr. 3.1), ma le descrizioni del corpo in terra sono brevi e prive di dettagli legati al *contemptus mundi* (solo per citare alcuni esempi, si ricordino il discorso di Virgilio a *Purg.* III, dov'egli richiama con nostalgia il proprio corpo terreno: «Vespero è già colà dov' è sepolto / lo corpo dentro al quale io facea ombra»²⁸; quello di Beatrice a *Purg.* XXXI: «[...] le belle membra in ch'io / rinchiusa fui, e che so' 'n terra sparte»²⁹, e, ancora, quello compiuto da San Giovanni in *Par.* XXV: «In terra è terra il mio corpo [...]»³⁰). Assente è dunque, in Dante, una tale insistenza sulla mortificazione del corpo terreno.

Mentre inoltre nelle visioni di Bonvesin, Giacomino e Ugucione le anime dannate incontrano immediatamente il proprio castigo (citiamo in merito Bonvesin: «Quam tost el è perio, senza nexuna triga, / El caz entro inferno»³¹), nella *Commedia* esse, prima di venire sottoposte alle pene loro assegnate, precipitano, appena avviene la morte corporale, sulla riva dell'Acheronte, da dove vengono prelevate da Caronte per essere portate di fronte a Minosse, giudice infernale:

Stavvi Minòs orribilmente, e ringhia:
 essamina le colpe ne l'intrata;
 giudica e manda secondo ch'avvinghia.
 Dico che quando l'anima mal nata
 li vien dinanzi, tutta si confessa;
 e quel conoscitor de le peccata
 vede qual loco d'inferno è da essa;
 cignesi con la coda tante volte
 quantunque gradi vuol che giù sia messa.
 Sempre dinanzi a lui ne stanno molte:
 vanno a vicenda ciascuna al giudizio,
 dicono e odone e poi son giù volte.³²

Un ultimo aspetto costituisce il più significativo punto di divergenza tra la *Commedia* e le altre opere citate: queste ultime – così come le altre visioni escatologiche tramandate

²⁸ *Purg.* III 25-26.

²⁹ *Purg.* XXXI 50-51.

³⁰ *Par.* XXV 124.

³¹ *De scriptura nigra*, 229-230.

³² *Inf.* V 4-15.

dal tempo antico e da quello cristiano³³ – si concentrano sulle sorti di anime tra esse interscambiabili³⁴, prive di una propria individualità, pressoché annientata, e semplicemente suddivise in categorie di *dannati* e *beati*, non riconoscibili nelle loro fattezze fisiche né tantomeno nella propria caratterizzazione storica o personale. In tali visioni oltremondane i morti si trovano tutti allo stesso livello, ed essi non sono nulla di più che semplici maschere, prototipi esemplari di individui connotati negativamente o positivamente e modelli da seguire o meno.

In Dante, al contrario, l'insistenza sul periodo escatologico delle anime separate si esplica in una maggiore individualizzazione di esse.³⁵ Il passo ripotato poco fa, relativo al giudizio tutto personale che Minosse compie all'ingresso dell'inferno dopo la confessione delle singole anime, costituisce l'esplicitazione massima di tale individualizzazione. Non solo dunque le anime dantesche hanno la facoltà di crearsi nell'aldilà, attraverso un proprio potere intrinseco, un nuovo surrogato di corpo – elemento del tutto assente nelle visioni degli altri autori – grazie al quale sono in grado anche di esprimere le più elementari passioni interiori; nel mondo oltremondano della *Commedia*, la preoccupazione per la possibilità di soffrire le pene, attraverso tale corpo, si affianca all'attenzione per le individualità che a tali destini sono sottoposte.

Le anime della *Commedia* lamentano la propria sorte o gioiscono per la beatitudine raggiunta nel ricordo dei motivi che le hanno portate a finire nel luogo loro assegnato³⁶; sorridono, provano affetto e nostalgia, si adirano. Ricordiamo, solo per fare degli esempi, l'affetto col quale Brunetto Latini si rivolge a Dante nel girone dei sodomiti³⁷, o il litigio verificatosi tra i già citati Mastro Adamo e Sinone.³⁸

Alcune tra le anime dantesche mantengono una forte dignità pur se sottoposte alle pene infernali. È il caso di Farinata degli Uberti, descritto in *Inf.* X come sdegnoso, fiero e sprezzante quasi nei confronti del mondo infernale stesso («[...] el s'ergera col petto e con

³³ Auerbach 1993, p. 80.

³⁴ Stefanini 1987, p. 129.

³⁵ Gragnolati 2013, p. 286.

³⁶ Cfr. i racconti di Francesca a *Inf.* V e di Piccarda Donati a *Par.* III.

³⁷ *Inf.* XV 22-33.

³⁸ *Inf.* XXX 98-129.

la fronte / com' avesse l'inferno a gran dispetto»³⁹), e di Capaneo, eretto gigantesco sotto la pioggia infuocata del girone dei bestemmianti, e il quale, pur superbo nei confronti della propria pena, come lo era stato verso la divinità, restituisce un'immagine d'imponenza e solennità. Egli è infatti «[...] quel grande che non par che curi / lo 'ncendio e giace dispettoso e torto, / sì che la pioggia non par che 'l marturi [...]».⁴⁰ È impossibile trovare un atteggiamento di questo tipo nelle anime indistintamente ammassate nel caos infernale delle altre visioni oltremondane.

Nel dittico di canti XXI-XXII dell'*Inferno* è descritta la pena dei barattieri, quella che più si avvicina ai castighi presenti nelle visioni dell'aldilà di Bonvesin, Giacomino e Uguccone, ove i dannati sono cotti e infilzati dai diavoli in un susseguirsi d'immagini legate all'ambito gastronomico (citiamo il *De Babilonia* di Giacomino: «Staganto en quel tormento, sovra ge ven un cogo, / çoè Balçabù, de li peçor del logo, / ke lo meto a rostir, com'un bel porco, al fogo, / en un gran spe' de fer per farlo tosto cosro»⁴¹). Nei canti danteschi i dannati sono invischiati nella pece bollente e uncinati dai diavoli lì presenti, e anche in Dante vi è il richiamo all'ambito gastronomico, nel momento in cui essi vengono descritti nell'atto di gettare sotto la pece i peccatori, come fanno gli sguatterri in cucina con le carni: «Non altrimenti i cuoci a' lor vassalli / fanno attuffare in mezzo la caldaia / la carne con li uncin, perché non galli».⁴² I dannati dell'inferno dantesco provano tuttavia a ingannare i diavoli:

Come i dalfini, quando fanno segno
a' marinar con l'arco de la schiena
che s'argomentin di campar lor legno,
talor così, ad alleggiar la pena,
mostrav' alcun de' peccatori 'l dosso
e nasconde a in men che non balena.

E come a l'orlo de l'acqua d'un fosso
stanno i ranocchi pur col muso fuori,
sì che celano i piedi e l'altro grosso,
sì stavan d'ogne parte i peccatori;
ma come s'appressava Barbariccia,

³⁹ *Inf.* X 35-36.

⁴⁰ *Inf.* XIV 46-48.

⁴¹ Giacomino da Verona, *De Babilonia civitate infernali*, 117-120.

⁴² *Inf.* XXI 55-57.

così si ritraén sotto i bollori.⁴³

Essi non sono passivamente sottoposti alla pena, ma provano a trovare sollievo dalla pece bollente mettendo fuori per un attimo il dorso o il volto, allo stesso modo in cui fanno i delfini nel mare o i ranocchi nello stagno, senza farsi vedere dai diavoli. Uno di essi, Ciampolo di Navarra, riesce addirittura a farsi beffe di essi, sfuggendogli.⁴⁴

Dante, dunque, restituisce ai suoi esseri oltremondani un nuovo surrogato di corpo, il quale li rende simili a spettri tuttavia capaci di soffrire pene del tutto corporee, e li dota di una propria precisa individualità. Non solo: in taluni casi, la corporeità è parte integrante di tale individualità. È il caso di anime in cui quest'ultima è resa proprio dal nuovo corpo aereo, il quale riproduce fedelmente l'aspetto ch'esse possedevano nel mondo terreno, ed è per questo riconoscibile. Citiamo a tal proposito *Inf.* XII, ove il centauro Chirone mostra a Dante e Virgilio due tra i tiranni lì puniti tra i violenti, Ezzelino III da Romano e Obizzo II d'Este, rispettivamente un ghibellino e un guelfo, caratterizzati dal colore dei loro capelli: «E quella fronte c'ha 'l pel così nero, / è Azzolino; e quell' altro ch'è biondo, / è Opizzo da Esti [...]»⁴⁵, e *Purg.* VII, ove alcuni tra i principi negligenti, Filippo III l'Ardito, Pietro III d'Aragona e Carlo I d'Angiò sono caratterizzati dalla dimensione del loro naso e da quella delle membra del corpo, e dunque indicati rispettivamente come «quel nasetto»⁴⁶, «quel che par sì membruto»⁴⁷ e «colui dal maschio naso»⁴⁸ (o, ancora, «nasuto»⁴⁹).

Significative sono inoltre in questo senso le figure purgatoriali di Catone Uticense e del principe Manfredi di Svevia. Il primo è descritto come un vecchio la cui sola vista suscita profondo rispetto:

vidi presso di me un veglio solo,
degnò di tanta reverenza in vista,
che più non dee a padre alcun figliuolo.

⁴³ *Inf.* XXII 19-30.

⁴⁴ *Ivi.*, 97-151.

⁴⁵ *Inf.* XII 109-111.

⁴⁶ *Purg.* VII 103.

⁴⁷ *Ivi.*, 112.

⁴⁸ *Ivi.*, 113.

⁴⁹ *Ivi.*, 124.

Lunga la barba e di pel bianco mista
portava, a' suoi capelli simigliante,
de' quai cadeva al petto doppia lista.

Li raggi de le quattro luci sante
fregiavan sì la sua faccia di lume,
ch'i' 'l vedea come 'l sol fosse davante.⁵⁰

La descrizione dell'Uticense come un uomo anziano ne sottolinea l'austera dignità, ed è inoltre suggerita da quella compiuta da Lucano nella *Pharsalia*. L'autore latino afferma infatti ch'egli aveva lasciato crescere la barba e i capelli, bianchi, dopo l'inizio della guerra civile⁵¹: «[...] ut primum tolli feralia viderat arma, / intonsos rigidam in frontem descendere canos / passus erat moestamque genis increscere barbam».⁵² Le quattro «stelle sante» del cui splendore si adorna il volto di Catone, come della luce del sole, sono le quattro Virtù cardinali.⁵³

Esemplare è, tra le innumerevoli personalità della *Commedia*, quella del principe Manfredi di Svevia.⁵⁴ Nel momento dell'incontro tra Dante e Manfredi, quest'ultimo gli si rivolge così:

E un di loro incominciò: «Chiunque
tu se', così andando, volgi 'l viso:
pon mente se di là mi vedesti unque».

Io mi volsi ver' lui e guardail fiso:
biondo era e bello e di gentile aspetto,
ma l'un de' cigli un colpo avea diviso.

Quand' io mi fui umilmente disdetto
d'averlo visto mai, el disse: «Or vedi»;
e mostrommi una piaga a sommo 'l petto.

Poi sorridendo disse: «Io son Manfredi,⁵⁵

⁵⁰ *Purg.* I 31-39.

⁵¹ Sapegno, *ad locum*.

⁵² Lucano, *Pharsalia*, II 374-376: «[...] dal momento in cui aveva viste essere impugnate le funeste armi / si era lasciato cadere intonsi i capelli sulla fronte severa / e crescere la barba, segno di mestizia, sulle guance» (traduzione mia).

⁵³ Chiavacci, *ad locum*.

⁵⁴ Figlio di Federico II, Manfredi divenne re di Napoli e di Sicilia nel 1258. Alleato dei ghibellini e vincitore a Montaperti nel 1260, fu una figura sempre invisa alla Chiesa, la quale procedette a scomunicarlo più volte, considerandolo un usurpatore. Morì ucciso durante la battaglia di Benevento, nel 1266.

⁵⁵ *Purg.* III 103-112.

Si tratta di uno degli episodi in cui l'individualità di uno degli abitanti dell'aldilà emerge in modo più prorompente: Manfredi non è un'ombra tra le ombre, bensì un individuo caratterizzato fisicamente a tal punto da incontrare addirittura un giudizio fisico da parte di Dante, il quale, dopo averne riferito il colore dei capelli e l'aspetto «gentile», lo definisce «bello». Vi è però un aspetto che menoma quella bellezza: uno dei sopraccigli di Manfredi è spaccato da un colpo di spada. Dal momento che Dante si dimostra esitante nel riconoscerlo, egli gli indica un'altra ferita, sulla sommità del proprio petto, sorridendo in modo enigmatico, in una spontaneità pressoché umana, quasi come se quest'ultima «piaga» (ricevuta, come la prima, durante la battaglia di Benevento del 1266), potesse rivelare definitivamente al poeta la sua identità. Qualche verso più avanti, Manfredi richiamerà di nuovo le proprie ferite («Poscia ch'io ebbi rotta la persona / di due punte mortali, io mi rendei»⁵⁶), riferendosi alla propria «persona», il suo corpo, come quasi spezzato da esse. La figura di Manfredi costituisce dunque uno degli esempi più emblematici di quanto sostenuto all'inizio del paragrafo in merito all'individualità dei personaggi della *Commedia*. Egli non sarebbe infatti tale se privo di quel corpo deturpato dalle ferite. L'interesse teologico per le anime separate non prescinde dunque in Dante dall'interesse verso gli uomini in quanto singole identità, e non come esseri ridotti a sterili categorie di giusti o peccatori.

2.2 Il corpo nel Medioevo e nella *Commedia*

Durante il Medioevo, il corpo non è considerato semplice involucro dell'anima o luogo di bassi istinti, bensì oggetto di un paradosso⁵⁷: all'interno della tradizione cristiana, esso viene da un lato mortificato in quanto ritenuto causa del peccato originale – trasformato dalla religione cristiana istituzionalizzata in un peccato sessuale –, dall'altro esaltato in quanto legato all'incarnazione, al miracolo di Cristo fattosi uomo per redimere l'umanità dai peccati. Da un lato, il corpo è «abominevole involucro dell'anima», come afferma

⁵⁶ *Purg.* III 118-119.

⁵⁷ Le Goff 2005, p. 21.

Gregorio Magno, dall'altro «tabernacolo dello Spirito Santo», secondo San Paolo.⁵⁸ Nel Medioevo, anima e corpo non sono nettamente divisi, bensì indissociabili; le idee medievali riguardo al corpo si rifanno a quelle di Platone, secondo il quale l'anima preesiste al corpo – idea fondamentale nella dottrina del *contemptus mundi*, ossia del disprezzo del mondo, e quindi anche del corpo, da parte degli asceti cristiani – e a quelle di Aristotele, il quale riteneva l'anima forma del corpo.⁵⁹ Il corpo si trova in una continua simbolica tensione tra la Quaresima, periodo di digiuno e astinenza, e il Carnevale, periodo di liberazione corporale. Una continua tensione, dunque, tra corpo glorificato ed esaltato e corpo represso.⁶⁰

Nel XII secolo si assiste a una Rinascenza, la quale, basandosi sulla concezione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, comporta una “riabilitazione” della corporeità⁶¹: basti solo pensare alle lodi che Francesco d'Assisi rivolge al corpo, da lui definito *frater*.⁶² Senza dimenticare tuttavia che, nel corso del Medioevo, il corpo non esiste in sé, ma in quanto sempre compenetrato dall'anima. Alla salvezza eterna di quest'ultima si pensa sempre dunque in primo luogo, anche in ambito medico, il quale comincia ad affermarsi proprio in questi anni (prima di tutto come una medicina, per l'appunto, dell'anima), sulla base delle conoscenze di Galeno o della Scolastica⁶³, fondate sulla teoria dei quattro umori racchiusi nel corpo: sangue, flemma, bile e atrabile.⁶⁴ In ambito medico, cominciano a essere praticati l'uroscopia e i salassi, e ci si avvicina dunque a quelle parti del corpo e a quelle manifestazioni corporee ritenute tra le più basse e sporche.⁶⁵ Si assiste inoltre, nel corso di tale Rinascenza, all'accettazione delle più elementari dimostrazioni esteriori delle passioni dell'animo: il riso, ritenuto sino ad allora spinto verso azioni “basse”, poiché generatosi nel ventre, parte negativa del corpo⁶⁶, e il

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 22.

⁶⁰ *Ivi*, p. 50.

⁶¹ *Ivi*, p. 53.

⁶² *Ivi*, p. 97.

⁶³ *Ivi*, pp. 99-101.

⁶⁴ *Ivi*, p. 94.

⁶⁵ *Ivi*, p. 98.

⁶⁶ *Ivi*, p. 61.

pianto accompagnato dalle lacrime, versato dallo stesso Cristo e da Giovanni nel *Nuovo Testamento*.⁶⁷

Tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo si assiste inoltre a un'individualizzazione della morte, sia come disperato tentativo di risposta alla perdita d'individualità che le falcidiazioni dovute alle epidemie comportano, sia grazie al IV Concilio Lateranense, in occasione del quale viene posta la confessione come centro della vita del cristiano, grazie a cui l'individuo comincia a mettersi nell'ottica dell'esame di coscienza e dell'introspezione.⁶⁸ Nel Medioevo il tema della morte è pregnante: si diffonde l'arte macabra, si sviluppano racconti su spiriti che tornano dall'aldilà per tormentare e terrorizzare i vivi, vige il terrore d'incontrare una morte repentina in stato di peccato mortale, e si assiste alla nascita del Purgatorio.⁶⁹ La profonda tensione che nel Medioevo attraversa il tema della corporeità si riscontra in maniera evidente anche nel fatto che l'anima, pur spirituale, è suscettibile alla sofferenza, e tormentata all'inferno o in purgatorio dal fuoco o dal gelo, immaginati concreti e corporali dagli uomini del tempo.⁷⁰ L'intero cristianesimo medievale è dunque attraversato dalla tensione continua tra il desiderio della negazione del corpo, al fine dell'avvicinamento a Dio, e la tendenza a concretare il visibile in luoghi immateriali in cui esso non dovrebbe esservi.⁷¹

Dante pone nella *Commedia* un'attenzione costante alla tematica della corporeità nel corso di tutte e tre le cantiche. La prima cosa che, infatti, l'anima compie dopo essere precipitata, dopo il giudizio di Minosse, su una delle due rive, quella dell'Acheronte per i dannati e quella del Tevere per i salvati, è, come visto (cfr. 1.2.3), creare attorno a sé un «corpo aereo», al fine di poter soffrire le pene cui essa sarà sottoposta, ma non solo. Tramite il nuovo corpo fatto d'aria, le ombre sono anche in grado di poter esternare le più elementari passioni dell'anima, attraverso le lacrime, i sorrisi e i sospiri. Le pene sofferte dalle anime infernali sono indissolubilmente legate a un'immagine del corpo grottesca, e di esso sono spesso descritte le parti più infime, assieme alle manifestazioni corporali considerate più basse (basti solo pensare a *Inf.* XXVIII, ove viene così descritta l'anima

⁶⁷ *Ivi*, p. 58.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 108-109.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 110-113.

⁷⁰ *Ivi*, p. 115.

⁷¹ *Ibidem*.

di Maometto: «Tra le gambe pendevan le minugia; / la corata pareva e 'l tristo sacco / che merda fa di quel che si trangugia»⁷²).

Nel mondo infernale, le pene arrivano in diversi casi addirittura a stravolgere il nuovo surrogato di corpo e a farne smarrire i tratti caratteristici della figura umana, sottoponendolo a metamorfosi e a una perdita totale dell'identità. Esso non è dunque semplice involucro dell'anima né si trova in una condizione di secondaria importanza rispetto a essa: gli abitanti dell'aldilà dantesco possiedono un corpo con caratteristiche proprie, e soffrono quando è stravolto, provano nostalgia nel ricordare com'è stato loro strappato con la forza e desiderano il ricongiungimento con esso.

Analizzerò nei prossimi paragrafi i momenti più significativi del poema in cui avvengono tali stravolgimenti corporali e il modo in cui questi episodi sono quelli che, tra le varie pene, creano un turbamento maggiore nell'animo di Dante; mi concentrerò in seguito sulla nostalgia che alcune anime provano verso il proprio corpo, perduto poiché strappato con la forza, e il desiderio che di esso provano addirittura le anime che godono della beatitudine paradisiaca.

2.3 Lo stravolgimento dei corpi delle anime e il turbamento di Dante

Il primo esplicito episodio di deformazione corporale, la quale comporta addirittura la perdita della figura umana, si trova in *Inf.* XIII: le anime dei suicidi sono «incarcerate»⁷³ in arbusti da esse germogliati, e il corpo vero e proprio viene sostituito da un mero “surrogato” di esso.⁷⁴ Sin dall'inizio del canto, la vicenda si svolge in un'atmosfera orrificata, fonte per Dante di vero e proprio smarrimento, il quale diviene evidente in due momenti⁷⁵: quando ode lamenti non emessi da alcuno di fisico o visibile («Io sentia d'ogne parte

⁷² *Inf.* XXVIII 25-27.

⁷³ *Inf.* XIII 87.

⁷⁴ Spitzer 1955, p. 223.

⁷⁵ Chiavacci, *ad locum*, la quale sottolinea come il canto sia «fatto di sospensioni e di improvvisi silenzi». Sapegno, *ad locum*, nota come le parole qui utilizzate da Dante siano tanto semplici quanto espressione di un turbamento profondo.

trarre guai / e non vedea persona che 'l facesse; / per ch'io tutto smarrito m'arrestai»⁷⁶), e quando, una volta spezzato – su esortazione di Virgilio –, un ramo da uno degli arbusti lì presenti, lo lascia cadere, come tramortito, una volta vistone sgorgare il sangue dalla punta divelta, bloccandosi «come l'uom che teme».⁷⁷

La pena cui si trova di fronte Dante in questo canto non può lasciare indifferenti: si tratta di un vero e proprio annullamento della corporeità umana. A parlare è l'anima di Pier delle Vigne, intrappolata nell'arbusto di cui Dante ha spezzato il ramo, provocandone il dolore:

Allor porsi la mano un poco avante
e colsi un ramicel da un gran pruno;
e 'l tronco suo gridò: «Perché mi schiante?».

Da che fatto fu poi di sangue bruno,
ricominciò a dir: «Perché mi scerpi?
non hai tu spirito di pietade alcuno?

Uomini fummo, e or siam fatti sterpi:
ben dovebb' esser la tua man più pia,
se state fossimo anime di serpi».⁷⁸

È proprio in quest'episodio di totale perdita della figura umana che il tema della pietà prorompe con maggior forza.⁷⁹ Qualche terzina più avanti, Dante chiede a Virgilio di rivolgersi al suo posto all'anima del suicida: «[...] Domandal tu ancora / di quel che credi ch'a me satisfaccia; / ch'i' non potrei, tanta pietà m'accora».⁸⁰ La «pietà», che in questo caso esprime il senso di angoscia per una tale perdita corporale⁸¹, raggiungerà il culmine nel momento in cui l'anima di Pier delle Vigne spiegherà la sorte cui andranno incontro le anime dei suicidi il giorno del Giudizio collettivo:

Come l'altre verrem per nostre spoglie,
ma non però ch'alcuna sen rivesta,
ché non è giusto aver ciò ch'om si toglie.

⁷⁶ *Inf.* XIII 22-24.

⁷⁷ *Ivi.*, 45.

⁷⁸ *Ivi.*, 31-39.

⁷⁹ Chiavacci, *ad locum*.

⁸⁰ *Inf.* XIII 82-84.

⁸¹ Sapegno, *ad locum*.

Qui le strascineremo, e per la mesta
selva saranno i nostri corpi appesi,
ciascuno al prun de l'ombra sua molesta». ⁸²

Esse converranno come le altre alla valle di Giosafat per riappropriarsi del proprio corpo, e lo riporteranno «strascinandolo», verbo che esprime appieno la fatica di quell'atto penoso, nella «mesta» selva non per rivestirsene, bensì per appenderlo ciascuno all'arbusto germogliato dall'anima infesta, poiché «non è giusto aver ciò ch'om si toglie». La gravità della pena descritta in questo canto si manifesta dunque proprio nella perdita del corpo umano e nell'impossibilità di questi peccatori di riappropriarsene, e l'idea della perdita di esso, seguita dall'immagine della buia selva disseminata di corpi appesi agli alberi, provoca lungo tutto l'episodio un forte senso di angoscia e disperazione.

Procedendo nella lettura della prima cantica, approdiamo a Malebolge. In *Inf.* XX è descritta la pena cui sono sottoposti i maghi e gli indovini, orribilmente stravolti nella figura ⁸³:

Come 'l viso mi scese in lor più basso,
mirabilmente apparve esser travolto
ciascun tra 'l mento e 'l principio del casso,
ché da le reni era tornato 'l volto,
e in dietro venir li convenia,
perché 'l veder dinanzi era lor tolto. ⁸⁴

Sotto i volti dei dannati figurano, al posto del petto, la schiena, la parte posteriore delle gambe e i talloni: essi sono dunque costretti ad avanzare a ritroso per riuscire a vedere dove mettono i piedi, come contrappasso dell'aver preteso, in vita, di vedere oltre le facoltà dell'umano. Per provare a descrivere la scena, Dante ricorre a un'informazione medica, affermando che qualcuno potrebbe ridursi così solo a seguito di una paralisi: tuttavia, egli stesso afferma di non aver mai visto nessuno trovarsi in una simile condizione, e non crede sia possibile dunque una deformazione umana tanto grave («Forse per forza

⁸² *Inf.* XIII 103-108.

⁸³ Sullo stravolgimento delle anime dei maghi e degli indovini e lo sconvolgimento ch'esso provoca in Dante, cfr. Travi 1984, p. 75.

⁸⁴ *Inf.* XX 10-15.

già di parlasia / si travolse così alcun del tutto; / ma io nol vidi, né credo che sia»⁸⁵). Il corpo è qui dunque «mirabilmente travolto», e un particolare della scena colpisce Dante sino a provocarne il pianto:

Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
di tua lezione, or pensa per te stesso
com' io potea tener lo viso asciutto,
quando la nostra imagine di presso
vidi sì torta, che 'l pianto de li occhi
le natiche bagnava per lo fesso.⁸⁶

Lo stravolgimento del corpo è tale che il pianto degli occhi delle anime scende giù a bagnare il solco che divide le natiche: una delle parti più nobili del corpo umano viene in questo caso associata a una delle meno nobili⁸⁷, in uno scenario grottesco che spinge Dante a singhiozzare appoggiato a uno dei massi lì presenti. La «nostra imagine» è quella forma umana creata da Dio a propria immagine e somiglianza e in cui Egli si è incarnato, e lo stravolgimento di essa non può che provocare sconvolgimento in Dante⁸⁸, il quale viene tuttavia prontamente rimproverato da Virgilio.⁸⁹

Man mano che i due poeti proseguono il cammino in Malebolge, le metamorfosi e gli scenari di sconvolgimento corporale provocati dalle pene si fanno via via sempre più crudi e allucinati. Nel dittico di canti XXIV-XXV Dante assiste alle metamorfosi cui sono soggetti i ladri a opera dei serpenti. Anche qui, lo stravolgimento del corpo è totale: esso è addirittura sottratto alla figura umana e ridotto a quella di bestia. Com'era accaduto precedentemente nella selva dei suicidi, anche in *Inf.* XXIV la descrizione della pena si apre all'insegna dell'orrore e dell'inquietudine⁹⁰, preannunciatori dello scenario che si spiegherà di lì a poco alla vista del poeta, il quale ode una voce in rapido movimento pronunciare cose indistinte, ed è avvolto dall'oscurità, allo stesso modo in cui in *Inf.* XIII

⁸⁵ *Ivi*, 16-18.

⁸⁶ *Ivi*, 19-24.

⁸⁷ Parodi 1961, p. 381.

⁸⁸ Chiavacci, *ad locum*.

⁸⁹ *Inf.* XX 27-30.

⁹⁰ Maier 1967, p. 842.

l'inquietudine era stata scatenata dal non vedere alcuno che emettesse i tanti lamenti udibili.

È necessario sottolineare come in alcune occasioni Dante dimostri, nel corso di questi due canti, una buona dose di conoscenze mediche: ciò rinvigorisce la teoria dell'interesse del poeta nei confronti della corporeità nelle sue diverse sfaccettature. Vediamone un paio, entrambi relativi alla mutazione in serpente di Vanni Fucci:

Ed ecco a un ch'era da nostra proda,
s'avventò un serpente che 'l trafisse
là dove 'l collo a le spalle s'annoda.⁹¹

Il dannato viene punto con precisione anatomica da un serpente alla nuca, ossia il punto vitale dell'uomo, il midollo spinale.⁹² Qualche terzina più avanti:

E qual è quel che cade, e non sa como,
per forza di demon ch'a terra il tira,
o d'altra oppilazion che lega l'omo,
quando si leva, che 'ntorno si mira
tutto smarrito de la grande angoscia
ch'elli ha sofferta, e guardando sospira:
tal era 'l peccator levato poscia.⁹³

Una volta morso dal serpente, Vanni Fucci cade, non sapendo come: lo stesso capita a colui che viene posseduto dal demonio, o a colui che viene colpito da epilessia, causata, conformemente alle teorie mediche del tempo (riprese da Galeno), da un'«oppilazion», ossia un'otturazione improvvisa delle vene attraverso le quali passano gli spiriti vitali che dal cuore sono diretti al cervello.⁹⁴ Di fronte ai mutamenti corporali di *Inf.* XXIV, Dante esclama: «Oh potenza di Dio, quant' è severa, / che cotai colpi per vendetta croscia!»⁹⁵:

⁹¹ *Inf.* XXIV 97-99.

⁹² Chiavacci, *ad locum*; cfr. anche Sapegno, *ad locum*, il quale ammette che Dante si possa riferire qui, oltre che alla nuca, anche alla gola.

⁹³ *Inf.* XXIV 112-118.

⁹⁴ Chiavacci, *ad locum*.

⁹⁵ *Inf.* XXIV 119-120.

il verbo «crosciare» è qui utilizzato col significato di “scagliare con violenza”⁹⁶, ed esso rende l’idea della severità e della drammaticità della pena cui sono sottoposti i dannati.

Le trasformazioni in una continua perdita dell’umanità e in una discesa verso la bestialità continuano anche in *Inf.* XXV, e sono insistenti e dettagliate:

Com’ io tenea levate in lor le ciglia,
e un serpente con sei piè si lancia
dinanzi a l’uno, e tutto a lui s’appiglia.

Co’ piè di mezzo li avvinse la pancia
e con li anterior le braccia prese;
poi li addentò e l’una e l’altra guancia;
li diretani a le cosce distese,
e miseli la coda tra ’mbedue
e dietro per le ren sù la ritese.

Ellera abbarbicata mai non fue
ad alber sì, come l’orribil fiera
per l’altrui membra avviticchiò le sue.⁹⁷

In conclusione del canto, Dante rinnova la descrizione dello sbigottimento cui è vittima, descrivendo i propri occhi «confusi»⁹⁸ e l’animo «smagato»⁹⁹, prima di riconoscere l’anima di Puccio Sciancato, l’unico tra i suoi compagni a non aver subito la mostruosa metamorfosi.

In *Inf.* XXVI, Dante e Virgilio si trovano nella bolgia dei consiglieri fraudolenti. Anche qui la pena consiste, come in *Inf.* XIII e in *Inf.* XXIV-XXV, in una sottrazione della figura umana, la quale è sostituita da tante fiamme contenenti l’anima dei peccatori, le quali parlano attraverso muggiti. Questa la descrizione che Dante offre dello scenario:

Allor mi dolsi, e ora mi ridoglio
quando drizzo la mente a ciò ch’io vidi,

⁹⁶ Significato condiviso dai commenti di Chiavacci e Sapegno, *ad locum*; Inglese, *ad locum*, utilizza il termine “sferra”.

⁹⁷ *Inf.* XXV 49-60.

⁹⁸ *Ivi*, 145.

⁹⁹ *Ivi*, 146. Sul significato del termine, cfr. Chiavacci, *ad locum* («indebolito sino allo smarrimento», con riferimento al latino medievale *exmagare*, ossia «privare di forza»), e Sapegno, *ad locum* («smarrito», «venuto meno»); tra i commenti antichi, cfr. il Buti, *ad locum* («cambiato e mancato della sua perspicacità e sottigliezza»), e l’Ottimo, *ad locum*, il quale riferisce una condizione di smarrimento.

e più lo 'ngegno affreno ch' i' non soglio,
 perché non corra che virtù nol guidi;
 [...]
 di tante fiamme tutta risplendea
 l'ottava bolgia, sì com' io m'accorsi
 tosto che fui là 've 'l fondo pareo.
 [...]
 tal si move ciascuna per la gola
 del fosso, ché nessuna mostra 'l furto,
 e ogni fiamma un peccatore invola.¹⁰⁰

Anche qui, il totale annullamento del corpo, paragonato a un «furto», provoca in Dante un forte turbamento, ed egli ricorda in questi versi il dolore nell'assistere alla scena delle tante fiammelle che nella bolgia imprigionano, rubandole alla vista, le anime dei peccatori.

Arriviamo a *Inf.* XXVIII, dove vi è la descrizione della scena allucinata che si svolge davanti agli occhi di Dante: le anime dei seminatori di discordia sono orribilmente mutilate. Di esse è fatto scempio da un diavolo situato alla fine della bolgia, il quale procede a mutilarle a colpi di spada una volta ch'esse hanno compiuto il giro della bolgia intera e le ferite si sono ormai rimarginate. L'incipit del canto rende immediatamente palese lo sconvolgimento di Dante di fronte a una vista simile:

Chi poria mai pur con parole sciolte
 dicer del sangue e de le piaghe a pieno
 ch' i' ora vidi, per narrar più volte?
 Ogni lingua per certo verria meno
 per lo nostro sermone e per la mente
 c'hanno a tanto comprender poco seno.¹⁰¹

I corpi feriti dei dannati sono protagonisti di quella che è forse la scena più grottesca del poema: chi ha il ventre aperto e le interiora che da esso fuoriescono, chi il volto spaccato, chi la lingua mozzata nella gola e chi le mani tronche e le braccia ridotte a due moncherini sanguinolenti. Proprio quando sembrerebbe che nulla di peggiore possa offrirsi a una vista

¹⁰⁰ *Inf.* XXVI 19-42.

¹⁰¹ *Inf.* XXVIII 1-6.

umana, Dante descrive, nei versi finali del canto, dell'anima di Bertran de Born¹⁰², la quale porta davanti a sé, tenendola per i capelli a mo' di lanterna, la testa mozzata dal busto:

Ma io rimasi a riguardar lo stuolo,
 e vidi cosa ch'io avrei paura,
 senza più prova, di contarla solo;
 se non che coscienza m'assicura,
 la buona compagnia che l'uom francheggia
 sotto l'asbergo del sentirsi pura.
 Io vidi certo, e ancor par ch'io 'l veggia,
 un busto senza capo andar sì come
 andavan li altri de la trista greggia;
 e 'l capo tronco tenea per le chiome,
 pesol con mano a guisa di lanterna:
 e quel mirava noi e dicea: «Oh me!».
 Di sé facea a sé stesso lucerna,
 ed eran due in uno e uno in due;
 com'esser può, quei sa che sì governa.
 Quando diritto al piè del ponte fue,
 levò 'l braccio alto con tutta la testa
 per appressarne le parole sue,
 che fuoro: «Or vedi la pena molesta,
 tu che, spirando, vai veggendo i morti:
 vedi s'alcuna è grande come questa.»¹⁰³

In quest'anima, così orribilmente stravolta nell'aspetto, si compie il prodigioso fenomeno di uno spirito che vivifica allo stesso tempo due corpi divisi¹⁰⁴, «due in uno e uno in due». Il dolersi di Bertran per la propria terribile sorte è racchiuso da Dante in una breve esclamazione, quasi un sospiro, estremamente efficace nel senso di avvillimento ch'essa suscita: «Oh me!».¹⁰⁵ Prima di procedere nel proprio doloroso percorso, l'anima decapitata di Bertran de Born si ferma davanti a Dante, apostrofando il poeta con un discorso che consiste in una citazione dal lamento biblico di Geremia («O vos omnes qui transitis per

¹⁰² Visconte di Hautefort, in Guascogna, vissuto nella seconda metà del XII secolo, fu poeta di lingua provenzale.

¹⁰³ *Inf.* XXVIII 112-132.

¹⁰⁴ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁰⁵ Chiavacci, *ad locum*, citando il Benvenuto: «heu mihi! quam amara est poena mea inaudita!».

viam, adtendite et videte si est dolor sicut dolor meus»¹⁰⁶), e solleva la testa divelta dal corpo verso il poeta, affinché si odano meglio le sue parole e sia manifesta l'incomparabilità della propria pena, definita «molesta»¹⁰⁷, dopo aver posto l'accento sulla condizione di vivo di Dante, unico che, in un mondo popolato di morti, respira (cfr. 1.1). L'ultima frase del breve discorso di Bertran de Born è retorica, la risposta implicitamente negativa: nessuna pena è paragonabile a una tale divisione corporale. All'inizio del canto successivo, Dante rinnova lo sgomento suscitato da questa visione orrificca, affermando com'essa lo avesse colpito a tal punto da rendere i suoi occhi desiderosi di piangere («La molta gente e le diverse piaghe / avean le luci mie sì inebriate, / che de lo stare a piangere eran vaghe»¹⁰⁸).

È una scena di cannibalismo a chiudere questa serie di esempi legati alla corporeità stravolta nella prima cantica, e si trova in chiusura di *Inf.* XXXII, dove viene descritta la sorte del conte Ugolino, dannato nel Cocito assieme all'arcivescovo Ruggeri, del quale ne sta letteralmente divorando il punto del collo in cui il cervello si congiunge con la «nuca».¹⁰⁹ Nel canto successivo, Ugolino richiama l'esperienza della propria prigionia e l'offerta da parte dei figli di cibarsi della loro carne per saziare la fame che lo divora, cui essi stessi poi soccomberanno prima di lui.

Pur non trattandosi in questo caso di un episodio in cui il corpo è stravolto, è di nuovo la sua misera sorte a richiamare un'atmosfera di orrore e una delle più forti manifestazioni di pietà nel corso del poema. Dice infatti Ugolino, rivolgendosi a Dante, dopo che quest'ultimo gli ha chiesto d'informarlo in merito alla causa della sua pena:

[...] «Tu vuo' ch'io rinovelli
 disperato dolor che 'l cor mi preme
 già pur pensando, pria ch'io ne favelli.¹¹⁰

E poi, poco più avanti:

¹⁰⁶ *Lamentazioni*, 1 12: «Oh tutti voi che passate per la via, considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore» (traduzione mia).

¹⁰⁷ Cfr. *Inf.* XIII 108.

¹⁰⁸ *Inf.* XXIX 1-3.

¹⁰⁹ *Inf.* XXXII 129.

¹¹⁰ *Inf.* XXXIII 4-6.

Ben se' crudel, se tu già non ti duoli
 pensando ciò che 'l mio cor s'annunziava;
 e se non piangi, di che pianger suoli?¹¹¹

Passando al *Purgatorio*, non parlerò in questa sede della sorte dei morti di morte violenta di *Purg.* V, su cui mi concentrerò nei prossimi paragrafi. Basti ora ricordare il canto XIII, ove Dante assiste alla misera sorte delle anime degli invidiosi:

Non credo che per terra vada ancoi
 omo sì duro, che non fosse punto
 per compassion di quel ch'i' vidi poi;
 ché, quando fui sì presso di lor giunto,
 che li atti loro a me venivan certi,
 per li occhi fui di grave dolor munto.
 Di vil ciliccio mi parean coperti,
 e l'un sofferia l'altro con la spalla,
 e tutti da la ripa eran sofferti.
 Così li ciechi a cui la roba falla,
 stanno a' perdoni a chieder lor bisogna,
 e l'uno il capo sopra l'altro avvalla,
 perché 'n altrui pietà tosto si pogna,
 non pur per lo sonar de le parole,
 ma per la vista che non meno agogna.
 E come a li orbi non approda il sole,
 così a l'ombre quivi, ond' io parlo ora,
 luce del ciel di sé largir non vole;
 ché a tutti un fil di ferro i cigli fóra
 e cusce sì, come a sparvier selvaggio
 si fa però che queto non dimora.¹¹²

La pietà suscitata da un simile spettacolo è tale che nessun uomo che si aggiri sulla terra potrebbe assistervi senza esserne morso: i corpi dei peccatori giacciono miseri l'uno addossato all'altro; i loro occhi sono cuciti col fil di ferro, ed essi sono dunque privati di

¹¹¹ *Ivi*, 40-42.

¹¹² *Purg.* XIII 52-72.

uno dei sensi corporali, nonché il più complesso, ossia quello della vista.¹¹³ Di nuovo, di fronte a una corporeità tanto scomposta Dante è sospinto al pianto.

2.4 La nostalgia del corpo nella *Commedia*

2.4.1 *Purgatorio III: i corpi di Virgilio e di Manfredi*

Come già detto, la perdita del corpo e lo strazio che di esso ne è fatto in vita sono in diverse occasioni lamentati e ricordati con nostalgia e rimpianto dalle anime. Prendiamo in esame due esempi di nostalgia verso il corpo che si trovano entrambi nel *Purgatorio*, precisamente al canto III, e mettiamoli in relazione tra loro.

Mentre Virgilio e Dante proseguono nel cammino, quest'ultimo non vede l'ombra del poeta latino proiettata sul terreno davanti a loro, e teme di essere stato da lui abbandonato. Virgilio gli spiega che il fenomeno si verifica perché egli non è altro che un'anima:

Vespero è già colà dov' è sepolto
lo corpo dentro al quale io facea ombra;
Napoli l'ha, e da Brandizio è tolto.¹¹⁴

Nello spiegare a Dante ciò, il poeta latino ricorda il proprio corpo, sepolto a Napoli e perduto a Brindisi, luogo della sua morte, da dov'era stato poi traslato. Nella propria malinconica risposta, Virgilio descrive dunque, quasi in una personale riflessione, i dettagli legati alla sepoltura di quel corpo, ora rimpianto. Non solo dunque il corpo è perduto e lontano, ma Virgilio offre un'indicazione ulteriore sulla condizione del luogo in cui esso è sepolto: lì è «vespero», dunque su quel luogo già scende la sera. L'unione dei termini «vespero» e «ombra», uniti alle indicazioni sepolcrali, richiamano e acuiscono l'atmosfera scura e cupa dell'episodio, la quale rimanda a immagini umbratili e d'inquietudine

¹¹³ Chiavacci, *ad locum*.

¹¹⁴ *Purg.* III 25-27.

nel pensare a quel corpo dentro al quale il poeta poteva restituire sul terreno la propria ombra e che è ora invece tanto lontano.¹¹⁵

Il momento nostalgico richiamato da Virgilio anticipa quello ancora più evidente che si verificherà qualche terzina più avanti, in occasione dell'incontro col principe Manfredi di Svevia (cfr. 2.1.1). Durante il colloquio con Dante, dopo aver ricordato i propri peccati come orribili¹¹⁶, Manfredi descrive la sorte incontrata dal proprio corpo terreno:

Se 'l pastor di Cosenza, che a la caccia
di me fu messo per Clemente allora,
avesse in Dio ben letta questa faccia,
l'ossa del corpo mio sariano ancora
in co del ponte presso a Benevento,
sotto la guardia de la grave mora.
Or le bagna la pioggia e move il vento
di fuor dal regno, quasi lungo 'l Verde,
dov' e' le trasmutò a lume spento.¹¹⁷

Precedentemente sepolto dai soldati angioini «sotto la guardia de la grave mora», custodito sotto un ammasso di pietre all'estremità di un ponte presso Benevento¹¹⁸, il corpo del principe era stato poi trovato dall'arcivescovo di Cosenza, su ordine di papa Clemente IV. Il pontefice aveva dunque fatto traslare il corpo «a lume spento», ossia con i ceri capovolti e spenti, come si soleva fare con i cadaveri di eretici e scomunicati¹¹⁹, lungo il fiume Verde, probabilmente il Garigliano.¹²⁰ La nostalgia verso il proprio corpo lontano appare qui ancora più forte rispetto a quella provata da Virgilio, nonostante lo scenario ne condivide gli elementi paesaggistici cupi e umbratili: il corpo di Manfredi, lontano e perseguitato, è ora insepolto, guastato dalle intemperie e ridotto a un mucchio d'ossa, in

¹¹⁵ Binni 1958, p. 64.

¹¹⁶ *Purg.* III 121-123.

¹¹⁷ *Ivi*, 124-132.

¹¹⁸ Sapegno, *ad locum*.

¹¹⁹ Sapegno, *ad locum*.

¹²⁰ Sono concordi nel riconoscere il fiume come il Garigliano, confine sul Tirreno fra il Regno e lo stato della Chiesa, Sapegno, Chiavacci e Inglese, *ad locum*, sulla base di Benvenuto; il Buti, *ad locum*, pensava invece si trattasse di un affluente del Tronto.

uno spezzamento totale e disarticolato dell'unità di quel corpo e dell'anima a esso legata in vita.

2.4.2 *Inferno XIII e Purgatorio V: i corpi strappati*

Due canti della *Commedia* hanno come centrale il tema della separazione violenta dell'anima dal corpo: il XIII dell'*Inferno* e il V del *Purgatorio*. I motivi di tale separazione sono tuttavia tra loro del tutto diversi: nel primo caso viene descritta la sorte dei suicidi, che hanno divelto da sé il proprio corpo volontariamente (dice Pier delle Vigne in merito alla propria sorte e al proprio suicidio: «L'animo mio, per disdegnoso gusto, / credendo col morir fuggir disdegno, / ingiusto fece me contra me giusto»¹²¹); in *Purg.* V è invece descritta la sorte dei morti di morte violenta, pentitisi in fin di vita. Entrambe le sorti condividono un senso di profonda nostalgia verso il corpo abbandonato, e non solo, poiché esposto, in alcuni casi, alle intemperie o all'azione di forze demoniache, e, nel caso dei suicidi, perduto per l'eternità.¹²²

In *Inf.* XIII la creazione dell'uomo-pianta, espressa dall'anima di Pier delle Vigne in un'affermazione breve e lapidaria («Uomini fummo, e or siam fatti sterpi»¹²³), è ripresa dalle *Metamorfosi* ovidiane¹²⁴, con una differenza fondamentale: nell'opera latina, i personaggi soggetti alle trasformazioni non erano sottoposti a una perdita della propria identità. Nel canto dantesco, invece, avviene un fondamentale strappo, forzoso, tra l'anima e il corpo, altrimenti inscindibili: i peccatori non sono qui tramutati in esseri vegetali in una panteistica unione con la natura, come accadeva in Ovidio, bensì in mostruosi ibridi che sovvertono la natura della creazione divina, nonché in forme naturali inferiori, degli arbusti¹²⁵: ricordiamo infatti che secondo la dottrina aristotelica, seguita da Dante, relativa

¹²¹ *Inf.* XIII 70-72.

¹²² Sul parallelismo tra la sorte del corpo in *Inf.* XIII e *Purg.* V, cfr. Puppo 1967, pp. 163-179, e Piccini 2014, pp. 120-125; per una lettura di *Inf.* XIII focalizzata sul tema del corpo strappato, alla quale si rifà lo stesso Puppo, cfr. Spitzer 1955, pp. 223-239.

¹²³ *Inf.* XIII 37.

¹²⁴ Sulle differenze tra le *Metamorfosi* in Ovidio e il canto XIII dell'*Inferno*, cfr. Spitzer 1955, p. 223-226.

¹²⁵ *Ibidem*.

alla tripartizione dell'anima, quella vegetativa è la forma più bassa, ed è l'unica posseduta dalle piante, dal momento che gli uomini godono, oltre a essa, anche di quella sensitiva e di quella razionale (cfr. 1.2.3). La tragedia della sorte dei suicidi è ben resa dalle espressioni con le quali Virgilio si rivolge alla pianta originatasi dall'anima di Pier delle Vigne, chiamandola «anima lesa»¹²⁶, e, in seguito, «spirito incarcerato».¹²⁷

I suicidi sono puniti per aver infranto l'unione dell'anima e del corpo, e l'intero episodio richiama la gravità di tale colpa: affinché Dante comprenda la pena terribile cui essi sono sottoposti, Virgilio lo invita a spezzare un ramo di uno dei tanti misteriosi arbusti lì presenti. Una volta spezzatolo, l'anima ferita emette dalla lacerazione lacrime e sangue. Allo stesso modo in cui Dante permette inconsapevolmente col suo gesto a Pier delle Vigne di parlare, attraverso la punta divelta del ramo, lo stesso fanno le mostruose Arpie lì presenti, nutrendosi dei rami e delle foglie degli alberi e creando così una «fenestra» al dolore:

Quando si parte l'anima feroce
dal corpo ond' ella stessa s'è disvelta,
Mìndò la manda a la settima foce.
Cade in la selva, e non l'è parte scelta;
ma là dove fortuna la balestra,
quivi germoglia come gran di spelta.
Surge in vermena e in pianta silvestra:
l'Arpie, pascendo poi de le sue foglie,
fanno dolore, e al dolor fenestra.¹²⁸

Lo stesso accadrà quando l'anima di uno degli scialacquatori si getterà in mezzo alle fronde di uno degli arbusti, facendone scempio, per nascondersi dalle cagne fameliche che lo inseguono. Anche in questo caso, una frattura costituirà l'unico modo possibile all'anima lì intrappolata di esprimersi attraverso lo strano linguaggio soffiato fuori dal tronco, e di provare dolore, accompagnato alla fuoriuscita del sangue: quest'ultimo e le

¹²⁶ *Inf.* XIII 47.

¹²⁷ *Ivi*, 87.

¹²⁸ *Ivi*, 94-102.

parole sono dunque indissolubilmente congiunti lungo tutto il canto, così come nel destino subito da queste anime.¹²⁹ Così come i suicidi hanno operato una terribile lacerazione verso sé stessi, allo stesso modo l'unica maniera ch'essi hanno di esprimersi è proprio attraverso uno strappo: la sorte dolorosa di queste anime prevede dunque che il dolore "fisico" sia necessariamente l'unico mezzo per far fuoriuscire la propria voce e il proprio dolore "spirituale". L'amarezza per la perdita corporale è ben espressa dai termini «mesta» in riferimento alla selva, il quale richiama nuovamente l'idea di un'atmosfera buia e sepolcrale, e «molesta» in riferimento alla propria anima, macchiatasi della colpa della separazione corporale e a essa ora destinata per l'eternità.

Nel corso dell'episodio il tema della perdita, della nostalgia e della lacerazione del corpo viene inoltre richiamato anche linguisticamente, attraverso l'uso di alcune parole e di suoni aspri.¹³⁰ Ancor prima della presentazione della sorte dei dannati, troviamo termini quali «tronchi»¹³¹ e «monchi»¹³², nel momento in cui Virgilio esorta Dante a spezzare un ramoscello dall'arbusto più vicino. Appena Dante compie tale gesto, il tronco, ferito, grida: «Perché mi schiante? [...] Perché mi scerpi?». ¹³³ Entrambi i verbi, «schiantare» e «scerpire», suggeriscono l'idea di una lacerazione e di una frattura, e sono usati col significato di "spezzare con violenza", nel momento di massima tragicità dell'episodio.¹³⁴ Una volta che il ramo è stato spezzato, Dante si riferisce a esso definendolo «scheggia rotta»¹³⁵, e l'anima di Pier delle Vigne gli spiega com'essa si sia «disvelta», nel momento della morte, dal corpo.¹³⁶ Quando appaiono gli scialacquatori, inseguiti dalle cagne fameliche, uno tra loro si getta in un cespuglio, formando con esso un «grosso»¹³⁷: il cespuglio piange e parla, attraverso le «rotture sanguinenti»¹³⁸, assistendo impotente allo spettacolo dello «strazio disonesto» cui sono vittima le proprie fronde, da

¹²⁹ Spitzer 1955, p. 229.

¹³⁰ *Ivi*, p. 230.

¹³¹ *Inf.* XIII 28.

¹³² *Ivi*, 30.

¹³³ *Ivi*, 33-35.

¹³⁴ Chiavacci, *ad locum*.

¹³⁵ *Inf.* XIII 43.

¹³⁶ *Ivi*, 95.

¹³⁷ *Ivi*, 123.

¹³⁸ *Ivi*, 132.

esso «disgiunte».¹³⁹ L'ultimo eco della nostalgia verso il corpo si trova alla fine del canto, quando l'anima dell'anonimo suicida fiorentino, così ferita, fa una richiesta a Dante e Virgilio:

[...] «O anime che giunte
siete a veder lo strazio disonesto
c'ha le mie fronde sì da me disgiunte,
raccoglietele al piè del tristo cesto».¹⁴⁰

Essa chiede ai due poeti di raccogliere le proprie fronde ai piedi del suo misero «cesto», il cespuglio da cui esse sono state divise. La richiesta, oltre a rinnovare il dolore per l'infelice sorte, costituisce quasi un tentativo da parte dell'anima del suicida di conservare almeno queste nuove membra vegetali, dal momento che quelle terrene sono ormai perdute irrimediabilmente e per l'eternità: un ultimo e simbolico tentativo di ricongiungimento di questo nuovo e mostruoso corpo con la parte da sé forzosamente divisa, questa volta a causa di altri.

Passiamo ora a *Purgatorio* V. All'inizio del canto s'insinua immediatamente il tema della corporeità, nel momento in cui viene descritto lo stupore delle anime dei purganti, le quali si meravigliano del fatto che il corpo di Dante non lasci passare i raggi del sole, e ch'egli si «conduca» allo stesso modo di un corpo vivo (cfr. 1.1).¹⁴¹ Qualche verso dopo appariranno altri spiriti, i quali si rivolgeranno in questo modo a Dante:

«O anima che vai per esser lieta
con quelle membra con le quai nascesti»,
venian gridando, «un poco il passo queta».¹⁴²

La contrapposizione tra le anime e Dante è evidente: egli è un vivo, ancora in possesso di quelle membra con le quali nacque. Le anime stesse si rendono conto del forte contrasto tra la propria condizione e quella del poeta. Apprendiamo subito che non si tratta di anime

¹³⁹ *Ivi*, 140-141.

¹⁴⁰ *Ivi*, 139-142.

¹⁴¹ *Purg.* V 4-6.

¹⁴² *Ivi*, 46-48.

qualsiasi, ma il cui corpo è stato da esse divelto forzatamente: «Noi fummo tutti già per forza morti». ¹⁴³

La prima anima che si fa avanti per conversare con Dante è quella di Iacopo del Casero ¹⁴⁴:

Quindi fu' io; ma li profondi fóri
ond' uscì 'l sangue in sul quale io sedea,
fatti mi fuoro in grembo a li Antenori,
là dov' io più sicuro esser credea:
quel da Esti il fê far, che m'avea in ira
assai più là che dritto non volea.

Ma s'io fosse fuggito inver' la Mira,
quando fu' sovragiunto ad Oriaco,
ancor sarei di là dove si spira.

Corsi al palude, e le cannuce e 'l braco
m'impigliar sì ch'i' caddi; e li vid' io
de le mie vene farsi in terra laco». ¹⁴⁵

Iacopo ricorda in soli tre versi il momento della nascita del suo corpo («Quindi fu' io», con riferimento alla città di Fano), e quello precedente alla sua morte, contrapponendoli in maniera evidente. ¹⁴⁶ Richiama poi le profonde ferite infertegli nel territorio padovano dai sicari di Azzo VIII. I profondi «fóri» da cui esce il sangue, luogo di sede dell'anima («ond' uscì 'l sangue in sul quale io sedea») ¹⁴⁷, sembrano ricordare le ferite, dalle quali sgorga il sangue, inferte agli arbusti della selva dei suicidi di *Inf.* XIII. L'intero discorso di Iacopo è fondato sul rammarico per aver intrapreso un percorso che lo ha condotto alla morte, e sembra concentrarsi in modo ossessivo sui modi in cui quella brutale perdita del corpo avrebbe potuto essere evitata, sia compiendo un percorso diverso da quello scelto,

¹⁴³ *Ivi*, 52.

¹⁴⁴ Proveniente da una illustre famiglia guelfa di Fano, divenne nel 1296 podestà di Bologna e s'inimicò il marchese d'Este, Azzo VIII, ostacolando i suoi progetti di dominio sulla città. Il marchese lo fece quindi uccidere mentre egli si recava verso la podesteria di Milano attraverso il territorio padovano (per evitare di attraversare il territorio estense di Ferrara, ove si sentiva in pericolo). I sicari, probabilmente d'accordo coi padovani, lo raggiunsero e lo uccisero presso Oriago.

¹⁴⁵ *Purg.* V 73-84.

¹⁴⁶ Puppo 1967, p. 169.

¹⁴⁷ Chiavacci, *ad locum*.

sia evitando di passare per una palude, attraversando la quale egli si è impigliato alle canne, perdendo ogni possibilità di fuga. Con un senso quasi d'incredulità, Iacopo riunisce in poco più di un verso il momento in cui vide spandersi attorno a sé il proprio sangue, fuoriuscito come un lago dalle sue vene («[...] e lì vid' io / de le mie vene farsi in terra laco»).

La seconda anima incontrata da Dante è quella di Buonconte da Montefeltro.¹⁴⁸ Anche nel suo caso, la sorte del corpo terreno, mai ritrovato, è quella terribile della dissepolitura e della violazione. Il momento della morte di Buonconte si collega in modo evidente a quello della morte di Iacopo:

Là 've 'l vocabol suo diventa vano,
 arriva' io forato ne la gola,
 fuggendo a piede e sanguinando il piano.
 Quivi perdei la vista e la parola;
 nel nome di Maria fini', e quivi
 caddi, e rimase la mia carne sola.¹⁴⁹

Pentitosi nel momento della morte, Buonconte spirò sulla pianura di Campaldino, insanguinando il luogo e «forato» nella gola, nello stesso modo in cui Iacopo presentava sul proprio corpo dei «fóri». La descrizione della morte richiama di nuovo la privazione dell'anima dalla carne, lasciata «sola». Il destino del corpo di Buonconte non si conclude qui, dal momento che ciò che lo attende è ancora più doloroso: alla sua morte, un angelo e un diavolo giungono per contendersi la sua anima (nello stesso modo in cui era accaduto per l'anima del padre di Buonconte, Guido da Montefeltro, contesa subito dopo la morte tra San Francesco e un diavolo, e portata da quest'ultimo nell'inferno):

l'angel di Dio mi prese, e quel d'inferno
 gridava: "O tu del ciel, perché mi privi?
 Tu te ne porti di costui l'eterno
 per una lagrimetta che 'l mi toglie;

¹⁴⁸ Figlio del conte Guido da Montefeltro, condottiero ghibellino già presentato a *Inf.* XXVII tra i consiglieri fraudolenti, Buonconte fu tra coloro che cacciarono i guelfi da Arezzo nel 1287, e nel 1289 partecipò tra i capitani ghibellini alla battaglia di Campaldino, ove morì.

¹⁴⁹ *Purg.* V 97-102.

ma io farò de l'altro altro governo!".¹⁵⁰

Privato dell'anima di Buonconte, salvatasi grazie a una «lagrimetta», il diavolo decide di fare strazio del corpo: scatena una terribile tempesta, e la grande quantità di acqua, non potendo essere assorbita tutta dal suolo, confluisce nei fiumi, fino all'Arno, nel quale il corpo di Buonconte viene portato dall'Archiano, che lo travolge, trascinandolo via. Esso, sepolto sul fondale, non sarà più trovato. Sul corpo agiscono dunque in questo caso non solo le forze naturali, ma anche quelle demoniache, e le acque impetuose non solo lasciano con violenza il corpo «gelato», ma sciolgono anche la croce ch'egli aveva formato delle sue braccia nel momento della morte, in segno di contrizione:

Lo corpo mio gelato in su la foce
trovò l'Archian rubesto; e quel sospinse
ne l'Arno, e sciolse al mio petto la croce
ch'i' fe' di me quando 'l dolor mi vinse;
voltòmmi per le ripe e per lo fondo,
poi di sua preda mi coperse e cinse». ¹⁵¹

Un dettaglio quasi impercettibile rivela l'identificazione che l'anima di Buonconte ancora compie col proprio corpo perduto: mentre qualche verso prima egli si era riferito a esso, rimasto privo dell'anima, come a «la mia carne sola»¹⁵², in questi versi finali afferma, in riferimento all'Arno, «*voltòmmi per le ripe e per lo fondo, / poi di sua preda mi coperse e cinse*»: sembra ch'egli riconosca ancora quell'unità, come se essa, pur perduta e strappata con violenza, fosse ancora presente, e l'anima, che in vita vivificava il suo corpo, s'identificasse ancora con esso, considerandosi ancora a lui congiunta.¹⁵³ Allo stesso modo in cui l'ignoto suicida fiorentino in *Inf.* XIII aveva chiesto a Dante e Virgilio di raccogliere i resti della propria pianta violata, così l'anima di Buonconte tenta un ultimo ideale ricongiungimento della propria anima col corpo ormai perduto. La sorte di quel corpo, esposto alla violenza dei flutti, ricorda quella cui va incontro, nell'*Eneide* virgiliana, quello di

¹⁵⁰ *Ivi*, 104-108.

¹⁵¹ *Ivi*, 124-129.

¹⁵² *Ivi*, 102.

¹⁵³ Puppo 1967, p. 176.

Palinuro, ucciso in modo violento dalla gente indigena del luogo ove, in Italia, era naufragato dopo essere rimasto per tre giorni in balia del Noto:

Tris Notus hibernas immensa per aequora noctes
 vexit me violentus aqua; vix lumine quarto
 prospexi Italiam summa sublimis ab unda.
 Paulatim adnabam terrae: iam tuta tenebam,
 ni gens crudelis madida cum veste gravatum
 prensantemque uncis manibus capita aspera montis
 ferro invasisset praedamque ignara putasset.
 Nunc me fluctus habet versantque in litore venti.¹⁵⁴

Del tema dell'insepoltura dei corpi parla, nel suo trattatello *De cura pro mortuis gerenda*, Agostino d'Ipbona. Il santo si chiede se costituisca motivo di sofferenza per le anime il pensare al proprio corpo insepolto, e risponde affermando che ciò non dovrebbe verificarsi, dal momento che ogni buon cristiano, seguendo quanto afferma la Scrittura e non opere letterarie quali l'*Eneide*, dovrebbe essere certo che non un solo capello del proprio corpo andrà perduto, e sarà invece riconquistato nel momento del Giudizio collettivo:

Quis cor Christianum inclinet his poeticis fabulosisque figmentis, cum Dominus Iesus, ut inter inimicorum manus, qui eorum corpora in potestate haberent, securi occumberent Christiani, nec capillum capitis eorum asserat periturum, exhortans ne timeant eos qui cum corpus occiderint, amplius non habent quid faciant?¹⁵⁵

¹⁵⁴ Virgilio, *Eneide*, VI 355-362: «Per tre notti invernali il Noto mi trascinò violento / sull'acqua attraverso le immense distese marine; al quarto giorno / scorsi appena l'Italia alto dalla cresta di un'onda. / A poco a poco mi avvicinavo a nuoto alla terra: ormai la consideravo sicura, / se un popolo crudele non mi avesse assalito col ferro / mentre, appesantito dalla veste fradicia, afferravo con mani adunche / le aspre sporgenze del monte, e se ignara non mi avesse creduto una preda. / Ora mi possiedono i flutti e mi battono i venti sul lido» (traduzione mia).

¹⁵⁵ Agostino d'Ipbona, *De cura pro mortuis gerenda*, I 2: «Chi piegherà il cuore dei Cristiani verso queste inaudite fantasticherie poetiche, quando il Signore Gesù, affinché i Cristiani soccombessero senza paura tra le mani dei nemici, i quali avevano in pugno solo i loro corpi, aveva assicurato che neanche un capello del loro sarebbe perito, esortandoli a non temere di coloro che possono uccidere i corpi, ma poi non hanno la facoltà di fare nulla di più?» (traduzione mia).

Agostino si riferisce qui al passo dell'*Eneide* in cui la Sibilla spiega a Enea la triste sorte delle anime il cui corpo è rimasto insepolto in terra, le quali non possono essere traghettate oltre l'Acheronte e sono costrette ad attendere sulle sue sponde per cent'anni, prima di poterlo finalmente oltrepassare, traghettate da Caronte (ammesso che il loro corpo non sia prima di tale tempo trovato e sepolto):

Haec omnis, quam cernis, inops inhumataque turbast;
portitor ille Charon; hi, quos vehit unda, sepulti.
Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta
transportare prius, quam sedibus ossa quierunt:
centum errant annos volitantque haec litora circum;
tum demum admissi stagna exoptata revisunt». ¹⁵⁶

L'ultima delle anime che Dante incontra in *Purg.* V è quella di Pia de' Tolomei.¹⁵⁷ Il suo discorso, molto breve, s'inserisce immediatamente dopo quello di Buonconte senza alcuna anticipazione:

«ricorditi di me, che son la Pia;
Siena mi fé, disfecemi Maremma:
salsi colui che 'nmanellata pria
disposando m'avea con la sua gemma». ¹⁵⁸

Come nei racconti di Iacopo e di Buonconte, anche in quello di Pia non è spesa una parola di più sui suoi uccisori, e l'accento è posto unicamente sulla sorte dell'unione dell'anima e del corpo, disfatta. Come nel racconto di Iacopo, sono contenute nello stesso verso le

¹⁵⁶ Virgilio, *Eneide*, VI 325-330: «Tutta questa, che scorgi, è una turba misera e insepolta; / quello il nocchiero Caronte; questi, che porta l'onda, i sepolti. / Non è concesso oltrepassare le terribili rive e le roche / correnti, prima che le ossa riposino nelle dimore: / errano cento anni e scorrazzano attorno a queste sponde; / allora, finalmente ammessi, rivedono gli stagni bramati» (traduzione mia).

¹⁵⁷ Le poche notizie su Pia de' Tolomei giungono dai commentatori antichi: della famiglia dei Tolomei di Siena, fu moglie di Nello Pannocchieschi della Pietra, signorotto della Maremma, il quale la fece uccidere facendola spingere giù da una finestra, secondo alcuni per gelosia, secondo altri per essere libero di unirsi in nuove nozze a Margherita Aldobrandeschi.

¹⁵⁸ *Purg.* V 133-136.

indicazioni relative alla nascita e alla morte dell'anima, in modo da sottolineare ancora di più il penoso distacco dal corpo, in un verso che ricorda le epigrafi mortuarie.¹⁵⁹

Gli spiriti del Purgatorio dantesco sono «[...] color che son contenti / nel foco, perché speran di venire / quando che sia a le beate genti»¹⁶⁰, come li descrive Virgilio a Dante nella selva del peccato. Pur essendo tuttavia anime purganti e dunque destinate alla beatitudine paradisiaca e pur trovandosi in un mondo ultraterreno ormai sciolte dal corpo, le tre anime di *Purg.* V, come quella di Manfredi in *Purg.* III, non possono fare a meno di concentrare la propria attenzione sul corpo violentemente strappato da esse, e le cui sorti continua ad affliggerle, provocando malinconia e rimpianto.

2.4.3 Paradiso XIV: il «disio d'i corpi morti»

Nel *Paradiso*, le anime non sono più definite «ombre», bensì «luci». Esse non aspirano a nulla di più di ciò che già hanno, e, anzi, ne godono, dal momento che ciò piace a Dio, come dice l'anima di Piccarda Donati in *Par.* III:

«Frate, la nostra volontà quieta
virtù di carità, che fa volerne
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.»¹⁶¹

Pure in quest'ultima cantica, tuttavia, il corpo assume un'importanza fondamentale, e ciò è esplicitato al canto XIV: qui, nel Cielo del Sole, è infatti centrale il tema della resurrezione. Nella prima parte del canto, Beatrice legge un dubbio nella mente di Dante e lo esterna all'anima di Salomone, chiedendogli se la luce di cui sono rivestite le anime dei beati aumenterà in occasione del ricongiungimento col corpo nel giorno del Giudizio, e come gli organi del nuovo corpo glorioso potranno sostenere la luminosità di esso senza esserne danneggiati. All'udire la domanda riguardante la resurrezione del corpo, subito le anime dei beati esprimono attraverso canti e danze una nuova e intensa gioia:

¹⁵⁹ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁶⁰ *Inf.* I 118-120.

¹⁶¹ *Par.* III 70-72.

Come, da più letizia pinti e tratti,
 a la fiata quei che vanno a rota
 levan la voce e rallegrano li atti,
 così, a l'orazion pronta e divota,
 li santi cerchi mostrar nova gioia
 nel torneare e ne la mira nota.¹⁶²

Comincia dunque il discorso di Salomone, il quale spiega che la luce che circonda le anime dei beati durerà per l'eternità, e sarà, anzi, più intensa dopo il ricongiungimento col corpo. Gli organi di senso saranno di conseguenza rafforzati, al fine di sostenere una tale visione. Salomone afferma inoltre come, mentre prima della resurrezione le fattezze dell'anima sono occultate dalla luce del Paradiso, con essa saranno nuovamente visibili. In questo canto si arriva finalmente a comprendere il motivo per cui il corpo è a tal punto rimpianto nel corso dell'intero poema: esso è parte integrante dell'uomo e della beatitudine eterna, al punto che senza di esso tale beatitudine non potrebbe essere perfetta.¹⁶³ Le anime potranno dunque tornare a essere reali individui solo attraverso il recupero del proprio corpo, e, di conseguenza, della propria singolarità. Perciò, al discorso di Salomone segue un nuovo tripudio di gioia da parte delle anime:

Tanto mi parver sùbiti e accorti
 e l'uno e l'altro coro a dicer «Amme!»,
 che ben mostrar disio d'i corpi morti:
 forse non pur per lor, ma per le mamme,
 per li padri e per li altri che fuor cari
 anzi che fosser sempiterne fiamme.¹⁶⁴

Dal discorso apprendiamo un altro dettaglio fondamentale relativo al «disio d'i corpi morti» delle anime: esso si manifesta anche con un forte senso di affettività e relazionalità, nel desiderio di ricongiungersi coi propri cari, perduti. Il linguaggio stesso del passo

¹⁶² *Par.* XIV 19-24.

¹⁶³ Chiavacci 2010, p. 14.

¹⁶⁴ *Par.* XIV 61-66.

ne è emblematico: il termine «mamme», espressione tipica del *sermo humilis*¹⁶⁵, conferisce al testo un senso di tenerezza che esterna il desiderio delle anime di poter riottenere il proprio corpo per tornare ad amare ciò che avevano amato nel corso della vita terrena.

L'idea del desiderio del corpo da parte delle anime beate non è frutto della fantasia dantesca¹⁶⁶, ma si ritrova in *Apocalisse* 6,11, dove ai beati viene detto di pazientare e di attendere ancora poco tempo sino alla resurrezione finale.¹⁶⁷ Il testo biblico viene ripreso da Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*, dove egli afferma che nel giorno del Giudizio le anime dei giusti riceveranno come ricompensa la possibilità di godere, oltre che della beatitudine dell'anima, anche di quella del corpo:

[...] nunc animarum sola, postmodum uero etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. Pro hac quippe geminata eorum gloria scriptum est: *In terra sua duplicita possidebunt*.¹⁶⁸

Non si ritrova tuttavia nelle idee dei teologi del tempo di Dante l'idea relativa a una socievolezza delle anime beate nel Paradiso: l'idea della relazionalità veniva infatti in essi accantonata a favore di quella di un rapporto esclusivo con Dio, e anche coloro che riconoscevano un certo tipo di relazionalità tra i beati non la consideravano, tuttavia, di carattere personale.¹⁶⁹ Scrive infatti San Bonaventura che al momento della resurrezione dei corpi ogni beato si rallegrerà della gioia di tutti gli altri beati:

[...] quod tantum gaudet de bono proximi, quantum de suo, dicendum quod verum est: unde Petrus plus gaudet de bono Lini, quam ipse Linus.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Gagnolati 2013, p. 305.

¹⁶⁶ Chiavacci 2010, p. 16.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Gregorio Magno, *Dialogi*, IV 26: «[...] mentre ora essi fruiscono della sola beatitudine delle anime, in seguito godranno anche di quella dei corpi, affinché gioiscano anche in quella stessa carne, nella quale sopportarono dolori e tormenti per il Signore. In merito a questa loro duplice gloria è scritto: *Possederanno il doppio nel loro paese*» (traduzione mia).

¹⁶⁹ Gagnolati 2013, p. 300.

¹⁷⁰ Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 49, q. 6, a. 1: «[...] poiché (l'anima) godrà tanto per il bene del prossimo, quanto per il proprio, bisogna affermare ciò che è vero: Pietro si rallegrerà maggiormente per la gioia di Lino, che Lino stesso» (traduzione mia).

Nella *Commedia* le anime non gioiscono, al contrario, principalmente della felicità degli altri beati, bensì del fatto che anche i loro cari, che avranno la facoltà di riabbracciare alla fine dei tempi, potranno godere di una beatitudine tanto perfetta.

Quanto detto in merito all'idea dei teologi contemporanei a Dante non vale tuttavia nella tradizione letteraria popolare. Abbiamo visto (cfr. 2.1.1) alcuni passi del *Libro delle tre scritture* di Bonvesin da la Riva relativi all'esperienza escatologica delle anime separate dal corpo. Vediamone ora uno tratto dal *De die Iudicii*, del medesimo autore, dove viene resa la stessa idea della socievolezza e del desiderio delle anime di abbracciare i propri cari morti presente al canto XIV del *Paradiso*¹⁷¹:

I andaran con Criste in l'eternal deporto,
 Staran in dobia gloria in anima e in corpo:
 Oi De, com quel è savio ke sta per temp acorto.
 [...]
 Lo bon fio col bon patre e li bon companion,
 Cusin seror fraëi, k'en stai fedhì baron,
 Tug s'an conzonz insema in la regal mason
 E tug se abrazaran per grand dilection.¹⁷²

Nella duplice gloria dell'anima e del corpo riunitisi, i beati si ricongiungeranno, secondo Bonvesin, nella «regal mason», incontrando nuovamente gli affetti passati, riabbracciandosi tra loro e provandone grande diletto.

Vorrei infine riprendere in questa sede un'analisi di *Paradiso XIV* compiuta da Gragnolati, di particolare interesse nell'inquadrare, tramite una lettura approfondita del canto, la posizione dantesca all'interno del dibattito scolastico sviluppatosi a Parigi e a Oxford nel 1274 – in seguito alla morte di Tommaso d'Aquino –, in merito all'unità o alla pluralità delle forme sostanziali dell'essere umano.¹⁷³

Tale dibattito è così riassumibile: secondo gli unicisti (definiti anche *tomisti*, dal momento che massimo esponente della teoria dell'unità sostanziale della forma era il dottore

¹⁷¹ Gragnolati 2013, p. 301.

¹⁷² Bonvesin da la Riva, *De die Iudicii*, 325-336.

¹⁷³ Gragnolati 2013, p. 287.

d'Aquino, il quale riprendeva a sua volta Alberto Magno), l'anima non può fondamentalemente esistere senza il corpo, e costituisce con esso una realtà inscindibile¹⁷⁴: l'anima razionale è infatti, secondo tale teoria, l'unica forma sostanziale della persona, compreso il suo corpo, il quale non è altro che la materia da essa attivata.¹⁷⁵ Secondo le teorie pluraliste, invece (ispirate alle idee di San Bonaventura), l'anima potrebbe al contrario addirittura esistere senza il corpo¹⁷⁶, dal momento che anima e corpo sono composti di una propria forma e una propria materia, risultando dunque due entità distinte¹⁷⁷: il corpo è quindi un'entità materiale e concreta, dotato di una sua esistenza indipendente dall'anima.¹⁷⁸

Entrambe le teorie presentano tuttavia delle ovvie problematiche: la teoria unicista, considerando l'anima come unica forma del corpo e l'anima razionale, dotata di facoltà vegetative e sensoriali, unica forma sostanziale dell'essere umano, viene condannata a Oxford nel 1277 e in seguito nel 1284, accusata di conferire un potere eccessivo all'anima come unica forma della persona, finendo col minacciare, di conseguenza, la nozione del corpo come entità materiale e concreta, mantenuta invece dalle tesi dei pluralisti.¹⁷⁹

Al contrario, la teoria pluralista solleva il problema, oltre che dell'unità dell'anima, anche dell'unità della persona stessa¹⁸⁰, rischiando di rendere l'unione di anima e corpo quella di due membri separati, considerati da tale teoria due entità differenti.¹⁸¹ Al fine di rendere stretta l'unione di anima e corpo, Bonaventura teorizza l'esistenza di un desiderio reciproco dell'una nei confronti dell'altro, così che, come il corpo è perfezionato e reso vivo dall'anima, allo stesso modo quest'ultima può raggiungere la perfetta felicità solo se unita al corpo, da essa governato.¹⁸² Secondo Bonaventura, infatti, l'anima separata

¹⁷⁴ Travi 1984, p. 46.

¹⁷⁵ Gragnolati 2013, p. 288.

¹⁷⁶ Travi 1984, p. 46.

¹⁷⁷ Gragnolati 2013, p. 288.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 289.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 288.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

dal corpo non potrebbe godere in modo totale della visione di Dio, poiché distratta dal suo desiderio continuo verso di esso.¹⁸³

Secondo la tesi sostenuta da Gragnolati nella sua analisi, la posizione assunta da Dante nella *Commedia*, ed esplicitata in *Paradiso XIV*, prevede un punto di partenza in accordo con la teoria dell'unità delle forme, procedendo poi tuttavia ad accettare la teoria della pluralità, cercando dunque di far coesistere le due teorie senza sottomettere il corpo all'anima o sottrarre importanza a quest'ultima.¹⁸⁴ Lo stesso accade in *Purg. XXV*, ove, dopo l'iniziale richiamo alla teoria aristotelica sulla generazione dell'embrione, viene infine descritto da Stazio il modo in cui le anime formano il proprio corpo aereo (cfr. 1.2.3). La spiegazione sembrerebbe seguire inizialmente la teoria della pluralità delle forme, per poi avvicinarsi alla dottrina tomista, secondo la quale l'anima razionale è una forma unica che contiene in sé tutte le proprietà, comprese quelle corporee¹⁸⁵: così, essa racchiude in sé l'anima vegetativa e quella sensitiva, esplicandone le funzioni.

Anche in *Paradiso XIV*, come in altri canti (cfr. 3.1), il corpo viene paragonato a una veste di cui le anime si rivestiranno quando la persona sarà tutta intera:

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
di gratuito lume il sommo bene,
lume ch'a lui veder ne condiziona;
onde la vision crescer conviene,
crescer l'ardor che di quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.¹⁸⁶

La felicità goduta dall'anima separata è piena, ma, una volta ricongiuntasi al corpo, sarà maggiormente gradita a Dio, e per tale motivo la luce che irraggerà da essa sarà maggiore (cfr. 3.4.1). Non si ha in quest'immagine, che permea l'intero poema, l'idea di un corpo espresso dall'anima¹⁸⁷, bensì quella di un corpo materiale separato da essa e che a essa si

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 289.

¹⁸⁵ Cfr. sulla questione Gragnolati 2005, pp. 67-77.

¹⁸⁶ *Par. XIV* 43-51.

¹⁸⁷ Gragnolati 2013, p. 297.

aggiunge, rendendola perfetta.¹⁸⁸ Inoltre, la spiegazione di Salomone in *Par.* XIV relativa alla maggiore *claritas* di cui saranno dotate le anime dei beati riunitesi coi corpi, indica che i corpi risorti avranno una luminosità che supera quella dell'anima. Ciò è esplicitato dai versi seguenti:

Ma sì come carbon che fiamma rende,
e per vivo candor quella soverchia,
sì che la sua parvenza si difende;
così questo folgór che già ne cerchia
fia vinto in apparenza da la carne
che tutto dî la terra ricoperchia;¹⁸⁹

L'immagine del carbone nella fiamma conferisce alla carne un fulgore proprio che finisce per superare quello dell'anima.¹⁹⁰ Nell'affermare ciò (e riprendendo da San Bonaventura l'immagine del carbone¹⁹¹), Dante si discosta dall'idea sostenuta in merito da Tommaso d'Aquino, secondo il quale la *claritas* del corpo risorto sarà determinata dal traboccare della gloria dell'anima nel corpo.¹⁹²

Concludiamo il capitolo affermando come sia inevitabile notare, leggendo il canto XIV, come persino dunque nel corso del *Paradiso*, in cui viene espressa più volte dalle anime la propria felicità nella continua e appagata visione beatifica di Dio, il desiderio del corpo sia vivo. Da questo canto traspare inoltre come il corpo costituisca un indissolubile legame col proprio passato e la vita trascorsa. Qui, il luogo ove gli affetti più intimi e terreni dovrebbero essere teoricamente messi da parte, s'impongono invece all'attenzione del lettore. La dimensione umana si affianca dunque a quella divina, e il tema della corporeità costituisce addirittura il soggetto principale di un intero canto, il quale, tirando le fila del discorso, risulta essere un vero e proprio omaggio al corpo, il quale porterà una

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Par.* XIV 52-57.

¹⁹⁰ Chiavacci 2010, p. 15.

¹⁹¹ Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardii*, IV, dist. 49, q. 2, a. 2.

¹⁹² Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 2, a. 4.

gloria maggiore all'anima e viene qui visto nuovamente come la «vesta che al gran dì sarà sì chiara».¹⁹³

¹⁹³ *Purg.* I 75.

CAPITOLO III

LA RESURREZIONE DEL CORPO NELLA COMMEDIA

3.1 Il corpo come «vesta»

Il tema della corporeità nella *Commedia* è indissolubilmente legato al dogma cristiano della resurrezione della carne alla fine dei tempi. Nel capitolo precedente abbiamo visto come, in conformità alla nuova tradizione escatologica medievale, l'attenzione di Dante sia focalizzata principalmente sull'esperienza vissuta dalle anime separate, dotate dei corpi aerei grazie ai quali essa risulta possibile. Pur nell'interesse verso il tempo escatologico che va dalla morte corporale al giorno del Giudizio, l'intero poema è disseminato di episodi che richiamano ciò che accadrà in quel giorno, nel momento in cui si assisterà alla ripresa del corpo, desiderato, rimpianto, in alcuni casi irrimediabilmente perduto, e spesso indicato, nel corso dell'opera, come la veste di cui le anime si ammanteranno nuovamente alla fine dei tempi. Mi dedicherò in questo capitolo ai richiami al tema della resurrezione nella *Commedia* lungo le tre cantiche, ricordando anzitutto, in questo paragrafo, alcuni episodi il cui il corpo viene indicato come una veste, partendo dalle «miseri carni» dei corpi infernali sino ad arrivare alle «bianche stole» dei corpi gloriosi dei beati.

Il primo riferimento alla veste corporale si trova proprio in un canto ove protagonisti sono delle anime che di essa saranno impossibilitate a rivestirsi, i suicidi di *Inf.* XIII. Il contrappasso a essi riservato prevede infatti che dopo il Giudizio non possano rivestirsi del corpo strappatosi volontariamente, il quale sarà invece impiccato nella selva, ciascuno all'arbusto germogliato dalla propria anima.

In *Inf.* XXXIII il conte Ugolino racconta a Dante la propria misera storia: accusato di tradimento e fatto rinchiodare nella torre della Muda a Pisa assieme ai figli e ai nipoti, li vede morire uno a uno a causa della fame, prima d'incontrare anch'egli la morte. Nel

racconto di Ugolino, in un picco d'intensa drammaticità, egli descrive la reazione dei figli nel momento in cui essi videro soffrire il proprio padre per la fame, e lo esortarono a cibarsi delle loro carni per sopravvivere:

[...] “Padre, assai ci fia men doglia
se tu mangi di noi: tu ne vestisti
queste misere carni, e tu le spoglia”.¹

La similitudine del corpo come di una veste di cui si è ammantati e ci si spoglia con la morte riguarda in questo caso un corpo sofferente e ferito, quelle «misere carni» di cui è disseminato il mondo infernale dantesco.

Questo corpo offeso si discosta in modo significativo dalla veste corporale che s'incontra procedendo nella lettura e giungendo nel mondo purgatoriale, ove le anime sono soggette a pene fisiche, ma sicure della beatitudine futura: in *Purg.* I Virgilio si rivolge così all'anima di Catone, guardiano del Purgatorio, riferendosi alla sua scelta nella vita terrena di preferire la morte alla privazione della libertà:

Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.²

L'immagine è ora quella di un corpo glorioso, contrapposto a quello terreno, sepolto a Utica. In *Purg.* XVI, tra gli iracondi Dante incontra l'anima di Marco Lombardo, rendendolo edotto della propria condizione di vivente e indicando il proprio corpo come una «fascia»:

[...] «Con quella fascia
che la morte dissolve men vo suso,
e venni qui per l'infernale ambascia». ³

¹ *Inf.* XXXIII 61-63.

² *Purg.* I 73-75.

³ *Purg.* XVI 37-39.

Nel Paradiso Terrestre, uno dei ventiquattro vecchi che precedono il carro della processione grida per tre volte l'inno *Veni, sponsa, de Libano*, subito imitato dagli altri. Cento angeli si alzano in volo dal carro in risposta al grido, e sono paragonati da Dante ai beati che il giorno del Giudizio si leveranno solleciti ognuno dalla propria «caverna», il proprio sepolcro, cantando l'*Alleluia* di lode, celebrante la «revestita voce», ossia il corpo riconquistato e ricongiuntosi all'anima:

e un di loro, quasi da ciel messo,
'*Veni, sponsa, de Libano*' cantando
gridò tre volte, e tutti li altri appresso.

Quali i beati al novissimo bando
surgeran presti ognun di sua caverna,
la revestita voce alleluinando,

cotali in su la divina basterna
si levar cento, *ad vocem tanti senis*,
ministri e messaggier di vita eterna.

Tutti dicean: '*Benedictus qui venis!*',
e fior gittando e di sopra e dintorno,
'*Manibus, oh, date lilia plenis!*'.⁴

Anche in questo caso, come in *Purg. I*, il corpo cadavere in terra viene contrapposto alla gloria cui esso andrà incontro alla fine dei tempi. Nel canto successivo Beatrice, rivolgendosi a Dante, si riferisce così al proprio corpo: «[...] le belle membra in ch'io / rinchiusa fui, e che so' 'n terra sparte»⁵: anch'ella dunque fasciata e rinchiusa, prima della morte, da quel corpo ora disordinatamente scomposto in terra.

Anche nella terza cantica è presente il corpo paragonato a una veste. Al canto XIV, così parla l'anima di Salomone: «Come la carne gloriosa e santa / fia rivestita, la nostra persona / più grata fia per esser tutta quanta»⁶. Infine, a *Paradiso XXV* vengono richiamate le parole del profeta Isaia: «Dice Isaia che ciascuna vestita / ne la sua terra fia di doppia vesta: / e la sua terra è questa dolce vita».⁷ Di questi due canti mi occuperò approfonditamente nel procedere del capitolo.

⁴ *Purg.* XXX 10-21.

⁵ *Purg.* XXXI 50-51.

⁶ *Par.* XIV 43-45.

⁷ *Par.* XXV 91-93.

3.2 Il corpo delle anime dannate e il tema della resurrezione nell'*Inferno*

3.2.1 *Inferno VI: la sorte dei dannati*

L'*Inferno* dantesco è il regno dell'ombra e delle tenebre, ove gli spiriti sono ridotti alle più basse manifestazioni della bestialità. I corpi infernali sono grotteschi e abbruttiti dalle pene cui sono sottoposti e dall'angoscia che li macera internamente, al punto che la loro identità diviene svariate volte impossibile da riconoscersi agli occhi di Dante: rabbuiati internamente, essi risultano dunque oscuri all'esterno. Anche nel *Purgatorio* il corpo delle anime è alterato dalla sofferenza, ma si tratta in quel caso di una sofferenza produttiva, ed esso mantiene – nella maggior parte dei casi⁸ – una forte somiglianza col corpo terreno. Il mondo infernale è popolato invece da corpi che esprimono continuamente oppressione fisica e pesantezza. Basti solo pensare a tal proposito al caso di Mastro Adamo a *Inf.* XXX, malato di idropisia:

Io vidi un, fatto a guisa di lëuto,
pur ch'elli avesse avuta l'anguinaia
tronca da l'altro che l'uomo ha forcuto.⁹

La malattia da cui egli è afflitto gli rende il ventre gonfio in maniera spropositata, al punto tale che, se non fosse in possesso delle gambe, sarebbe simile nell'aspetto a un liuto. Qualche terzina più avanti, egli partecipa a un litigio con il greco Sinone, il quale ne colpisce l'«epa croia», ovvero il ventre duro, gonfio e teso, con un pugno, facendola risuonare come un tamburo.¹⁰ Il corpo stesso di Dante è dotato nell'*Inferno* di una pesantezza ben maggiore di quello con il quale si troverà a salire il monte Purgatorio e ancor

⁸ Fa eccezione *Purg.* XXIII con la descrizione della sorte dei golosi, stravolti nell'aspetto.

⁹ *Inf.* XXX 49-51.

¹⁰ *Ivi*, 100-103.

di più di quello che nella terza cantica attraverserà i cieli in un continuo «trasumanar»¹¹, superando i limiti della propria corporeità umana. Basti solo pensare alla pesantezza con cui il corpo del poeta cade, perdendo i sensi, in *Inf.* V, dopo aver assistito alla pena di Paolo e Francesca: «E caddi come corpo morto cade».¹²

È proprio tuttavia nella prima cantica che si ritrova il primo riferimento al tema della resurrezione del corpo. In *Inferno* VI, Dante e Virgilio sono nel terzo cerchio infernale, ove sono punite le anime dei golosi. Custode del cerchio della gola è il mostro mitologico Cerbero, che, preso da una fame continua e forsennata, spalanca le tre bocche verso i poeti, mostrando le zanne. L'unico modo che Virgilio ha per placarne la fame insaziabile è raccogliere della terra e gettargliela nelle fauci:

Quando ci scorse Cerbero, il gran vermo,
le bocche aperse e mostrocci le sanne;
non avea membro che tenesse fermo.

E 'l duca mio distese le sue spanne,
prese la terra, e con piene le pugna
la gittò dentro a le bramose canne.

Qual è quel cane ch'abbaiando agogna,
e si racqueta poi che 'l pasto morde,
ché solo a divorarlo intende e pugna,
cotai si fecer quelle facce lorde
de lo demonio Cerbero, [...]¹³

L'episodio costituisce una delle tante riprese dantesche dell'*Eneide*, del momento in cui Enea si trova con la Sibilla all'ingresso dell'Ade, ed essa getta tra le fauci di Cerbero, uno dei tanti mostri lì presenti, un'offa di miele ed erbe soporifere per ammansirlo:

Cerberus haec ingens latratu regna trifauci
personat, adverso recubans immanis in antro.
Cui vates horrere videns iam colla colubris
melle soporatam et medicatis frugibus offam
obicit; ille fame rabida tria guttura pandens
corripit obiectam atque immania terga resolvit

¹¹ *Par.* I 70.

¹² *Inf.* V 142.

¹³ *Inf.* VI 22-32.

fusus humi totoque ingens extenditur antro.¹⁴

Una volta ammansito Cerbero, i due poeti proseguono nel cammino, calpestando le ombre incorporee dei dannati («Noi passavam su per l'ombre che adona / la greve pioggia, e ponavam le piante / sopra lor vanità che par persona»¹⁵). Una tra le anime si rizza improvvisamente a sedere: abbruttita dalla pena sozza cui sono sottoposti i dannati del girone, ricoperti di fango, non viene riconosciuta da Dante. Si tratta dell'anima di Ciacco, la quale pone, nel parlare al poeta della propria vita, la contrapposizione tra la propria attuale condizione di perdita corporale e quella di Dante, dotato del proprio corpo terreno («tu fosti, prima ch'io *disfatto*, fatto»¹⁶)¹⁷: l'opposizione tra la creazione e il disfacimento dell'unità di anima e corpo è netta e dolente, come si verifica in diversi altri casi nei discorsi delle anime dell'aldilà dantesco (cfr. 2.4). Dopo aver oscuramente profetizzato a Dante la sorte politica cui andrà incontro la città di Firenze, l'anima di Ciacco torce gli occhi in uno sguardo bestiale e ricade tra le altre anime sprofondate nel fango. A quel punto, Virgilio si rivolge così a Dante:

[...] «Più non si desta
di qua dal suon de l'angelica tromba,
quando verrà la nimica podesta:
ciascun rivederà la trista tomba,
ripiglierà sua carne e sua figura,
udirà quel ch'in eterno rimbomba».¹⁸

Questo breve discorso costituisce il primo tra i riferimenti in merito al tema della resurrezione del corpo nel giorno del Giudizio Universale, figurato qui dal suono della tromba

¹⁴ Virgilio, *Eneide*, VI 417-423: «Il gigantesco Cerbero rintrona questi regni col latrato di tre fauci, / giacendo enorme davanti nell'antro. / A lui la profetessa, vedendo i colli arruffarsi di serpi, / getta un'offa soporifera di miele e di messi incantate; / quello spalancando le tre gole per la fame rabbiosa / l'afferra una volta lanciata e sdraiato al suolo / rilassa i dorsi immani ed enorme si stende per tutto l'antro» (traduzione mia).

¹⁵ *Inf.* VI 34-36.

¹⁶ *Ivi*, 42.

¹⁷ Del Lungo 1955, p. 101.

¹⁸ *Inf.* VI 94-99.

angelica. A quel punto, arriverà Cristo in veste di giudice¹⁹, e ciascuno tornerà a vedere la propria tomba, «trista», poiché indicatrice di una morte senza speranza.²⁰ Ciascun dannato recupererà a quel punto la propria carne, ossia il corpo perduto con la morte, e la propria «figura», l'aspetto ch'esso aveva in vita, prima di ascoltare la sentenza finale di Dio, la quale rimbomberà inesorabile per l'eternità.

Il discorso relativo alla resurrezione della carne non si esaurisce con le parole di Virgilio, ma viene ripreso con insistenza da Dante, il quale pone al poeta latino un nuovo dubbio relativo alla «vita futura», ossia proprio quella dopo il Giudizio:

Sì trapassammo per sozza mistura
de l'ombre e de la pioggia, a passi lenti,
toccando un poco la vita futura;
per ch'io dissi: «Maestro, esti tormenti
crescerann' ei dopo la gran sentenza,
o fier minori, o saran sì cocenti?».²¹

Il dubbio di Dante è chiaro: i tormenti cui sono sottoposte le anime dei dannati aumenteranno con la ripresa del corpo conseguente al Giudizio, saranno minori o ugualmente dolorosi? Vediamo la risposta di Virgilio:

[...] «Ritorna a tua scienza,
che vuol, quanto la cosa è più perfetta,
più senta il bene, e così la doglienza.
Tutto che questa gente maladetta
in vera perfezion già mai non vada,
di là più che di qua essere aspetta».²²

La risposta invita Dante (e il lettore) a riflettere su ciò che è scritto nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. L'opera, ripresa da Tommaso d'Aquino nel suo *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, afferma che, quanto più l'essere è perfetto (nella teoria scolastica, l'essere umano nella sua completezza massima, ossia dotato della perfetta unione

¹⁹ Chiavacci, *ad locum*.

²⁰ Sapegno, *ad locum*, citando il Tommaseo: «chiude un corpo dannato a pena la quale dopo la resurrezione s'aggrava».

²¹ *Inf.* VI 100-105.

²² *Ivi*, 106-111.

di anima e corpo²³), tanto più esso sentirà la gioia, e, di conseguenza, il dolore. Tommaso afferma infatti così in merito al destino delle anime dei beati:

Extensio autem gaudii non respicit maius, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit maior, ut patet ex hoc quod dicitur 10 *Ethic.*²⁴

Se ne deduce che lo stesso destino sarà riservato alle anime infernali: allo stesso modo in cui aumenterà la gioia dei beati, così accadrà per i tormenti dei dannati. Ed è proprio lo stesso Tommaso a sostenere nella *Summa Theologiae*, confutando l'opinione di coloro che credono che l'anima sia stata creata prima del corpo, l'imperfezione dell'anima senza il corpo, dando dunque credito all'idea aristotelica che l'essere perfetto sia costituito dal sinolo di forma e materia, ossia di anima e corpo:

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.²⁵

²³ Chiavacci, *ad locum*.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 49, q. 1, a. 4: «L'estensione del godimento riceve un aumento non di intensità, ma di motivazioni; perciò il godimento aumenterà in estensione, rispetto al godimento che era di Dio, poiché avrà per oggetto Dio e la gloria del corpo. Inoltre, la gloria del corpo coopererà alla perfezione di quegli atti con i quali l'anima si volge a Dio. Più infatti l'operazione connaturale è perfetta, più intenso è il piacere, come spiega Aristotele nell'*Etica*» (traduzione mia).

²⁵ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 90, a. 4: «Ciò potrebbe tuttavia essere tollerato secondo coloro i quali ritengono che l'anima possieda per sé stessa una specie e una natura completa, e che essa non si è unita al corpo come forma, ma solo per guidarlo. Se invece l'anima è unita al corpo come forma, e se è naturalmente parte della natura umana, una tale opinione non può assolutamente essere. È infatti evidente che Dio costituì i primi esseri nello stato perfetto della loro natura, secondo ciò che richiedeva la specie di ciascun essere. L'anima invece, essendo parte della natura umana, non possiede la perfezione naturale se non quando è unita al corpo. Quindi non sarebbe stato ragionevole che l'anima fosse creata senza il corpo» (traduzione

Alla perfezione corrisponde dunque il grado di diletto che l'essere proverà nelle operazioni dei sensi e dell'intelletto, e, allo stesso modo, la «doglienza», ossia il dolore: ne consegue in definitiva che, in seguito al ricongiungimento col corpo da parte delle anime infernali, i tormenti da esse provati saranno maggiori.

3.2.2 *Inferno X e Inferno XIII: la negazione della resurrezione*

La grande tematica della resurrezione del corpo non si esaurisce nell'*Inferno* col canto VI, ma, procedendo nella lettura, emerge nuovamente in modo esplicito in altri due canti, ove sono descritte le pene di due nuove categorie di dannati, gli eretici – in particolare gli epicurei –, e i suicidi. In entrambi i casi, il tema della resurrezione è ricondotto a peccatori legati a un annullamento della sua veridicità: ideologico nel caso degli epicurei, i quali negano che dopo la morte avrà luogo un giorno la ripresa del corpo, affermando che l'anima perirà con esso (e negando di conseguenza il dogma cristiano dell'immortalità di essa), e concreto nel caso dei suicidi, i quali a quella ripresa non saranno mai ammessi. Analizziamo come il tema viene affrontato dal poeta in questi due canti.

Una volta varcate le porte della città infernale di Dite, questo è lo scenario che si offre agli occhi di Dante e Virgilio:

com' io fui dentro, l'occhio intorno invio:
 e veggio ad ogni man grande campagna,
 piena di duolo e di tormento rio.
 Sì come ad Arli, ove Rodano stagna,
 sì com' a Pola, presso del Carnaro
 ch'Italia chiude e suoi termini bagna,
 fanno i sepulcri tutt' il loco varo,
 così facevan quivi d'ogne parte,
 salvo che 'l modo v'era più amaro;
 ché tra li avelli fiamme erano sparte,
 per le quali eran sì del tutto accesi,
 che ferro più non chiede verun' arte.

mia). La stessa idea della perfezione dell'unione di anima e corpo nell'essere umano si trova nel *De anima* di Aristotele.

Tutti li lor coperchi eran sospesi,
e fuor n'uscivan sì duri lamenti,
che ben parean di miseri e d'offesi.²⁶

I due poeti si trovano davanti una vasta pianura. Il luogo, scrive Dante, ricorda Arles, in Francia, e Pola, in Istria, entrambe ospiti, ai tempi del poeta, di una necropoli.²⁷ Come questi luoghi sono dunque disseminati di sepolcri, allo stesso modo lo è la pianura qui presente, ma con una differenza fondamentale: i coperchi dei sepolcri della città infernale sono sollevati, e all'interno di ognuno di essi ardono le fiamme. Virgilio spiega a Dante che essi ospitano le anime degli «eresiarchi», ossia gli eretici, iniziatori delle eresie e loro seguaci, raggruppati a seconda della specifica eresia di cui si macchiarono in vita.²⁸

In *Inferno* X si svolge l'incontro tra Dante e le anime di Farinata degli Uberti e Cavalcante de' Cavalcanti. Essi si trovano dannati tra gli epicurei, coloro i quali «l'anima col corpo morta fanno».²⁹ Quando Dante, prima dell'incontro, chiede a Virgilio di poter vedere le anime lì sepolte, dal momento che i coperchi dei sepolcri sono sollevati e non vi è nessuno che stia di guardia al luogo, il poeta latino gli risponde richiamando la sorte ch'esse incontreranno il giorno del Giudizio:

La gente che per li sepolcri giace
potrebbe veder? già son levati
tutt' i coperchi, e nessun guardia face».
E quelli a me: «Tutti saran serrati
quando di Iosafat qui torneranno
coi corpi che là sù hanno lasciati.³⁰

Esse converranno alla valle di Giosafat per riappropriarsi dei corpi lasciati in terra nel momento della morte, e in seguito le loro tombe saranno serrate per l'eternità in una simbolica sepoltura eterna: com'essi hanno coscientemente rifiutato la dimensione ultraterrena dell'uomo, così saranno condannati a rimanere sepolti per l'eternità, divenendo

²⁶ *Inf.* IX 109-123.

²⁷ Chiavacci, *ad locum*.

²⁸ *Inf.* IX 124-131.

²⁹ *Inf.* X 15.

³⁰ *Ivi*, 7-12.

“morti tra i morti”.³¹ Il contrappasso ideato per queste anime da Dante potrebbe derivare dalla Scrittura, probabilmente dal *Salmo* 49, citato dagli epicurei stessi proprio a sostegno della teoria della mortalità dell’anima³²: «Sepulchra eorum domus illorum in aeternum, tabernacula eorum in progeniem et progeniem». ³³

Il tema della resurrezione corporale si presenta nuovamente in *Inferno* XIII, tra i suicidi, dove le anime di coloro che hanno divelto da sé il corpo, distruggendone l’unione indissolubile e perfetta con l’anima, sono precipitate nella selva e da esse è germogliato un arbusto. Della sorte di queste anime e della loro nostalgia per la violenta perdita del corpo ho già parlato diffusamente nel capitolo precedente, ma vale la pena ricordare in questa sede il momento in cui l’anima di Pier delle Vigne, intrappolata in un arbusto, ricorda il momento futuro in cui anche le anime dei suicidi, come le altre, converranno alla valle di Giosafat:

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.»³⁴

Ci troviamo qui di fronte a una “mancata” resurrezione del corpo, perché queste anime non se ne riappropriano mai. La resurrezione del corpo sarà dunque per esse tragicamente e irrimediabilmente negata.

³¹ Azzetta 2014, p. 314.

³² *Ibidem*.

³³ *Salmi*, 49 12: «I sepolcri saranno loro case in eterno, loro tabernacoli di generazione in generazione» (traduzione mia).

³⁴ *Inf.* XIII 103-108.

3.3 Il corpo delle anime beate

Il corpo dei beati è profondamente diverso da quello dei dannati e dei purganti: a essi Dante non si riferisce infatti quasi mai col termine «ombre³⁵», bensì «luci³⁶», «lumi³⁷», «splendori³⁸», o, ancora, «soli³⁹». Prima di procedere all'analisi degli episodi in cui viene evocato in modo evidente nella terza cantica il tema della resurrezione, analizzerò in questo paragrafo quelli ove compaiono le descrizioni più significative relative al corpo delle anime beate.

Il primo tentativo da parte di Dante di fornire una descrizione del corpo delle anime paradisiache si trova a *Par.* III, nel cielo della Luna:

Quali per vetri trasparenti e tersi,
o ver per acque nitide e tranquille,
non sì profonde che i fondi sien persi,
tornan d'i nostri visi le postille
debili sì, che perla in bianca fronte
non vien men tosto a le nostre pupille;
tal vid' io più facce a parlar pronte;
per ch'io dentro a l'error contrario corsi
a quel ch'accese amor tra l'omo e 'l fonte.⁴⁰

Qualora un volto si specchiasse attraverso un vetro o attraverso superfici d'acque limpide e non a tal punto profonde da avere fondali «persi», ossia irraggiungibili dallo sguardo, i tratti che ne risulterebbero sarebbero identici a quelli dei volti di queste anime, i quali appaiono sbiaditi e deboli, appena percettibili, come le «postille», ossia le deboli immagini dei lineamenti restituite da tali superfici riflettenti nello specchiarsi in esse.⁴¹ In questo cielo, l'aspetto dei beati è perlaceo ed evanescente, al punto tale che, dice Dante, la

³⁵ Il termine «ombra» in riferimento alle anime della terza cantica compare solo in *Par.* III 34 e in *Par.* V 107.

³⁶ Cfr. *Par.* XII 28; *Par.* XVIII 49.

³⁷ Cfr. *Par.* II 65; *Par.* VIII 25; *Par.* X 73.

³⁸ Cfr. *Par.* III 109; *Par.* V 103; *Par.* IX 13; *Par.* XXI 32.

³⁹ Cfr. *Par.* X 76.

⁴⁰ *Par.* III 10-18.

⁴¹ Chiavacci, *ad locum*.

perla che sono solite portare le donne come ornamento sulla fronte (fissata su un nastro di seta o sulla rete che raccoglie i capelli) non giungerebbe più lentamente alla vista in mezzo a quel candore.⁴² A causa dell'incertezza della visione, Dante incorre nell'errore opposto a quello in cui era caduto Narciso: mentre quest'ultimo si era innamorato della propria immagine riflessa nell'acqua, scambiandola per una figura reale, il poeta scambia i volti di tali anime, reali, per immagini riflesse. La reazione nel riconoscerle come reali è di profondo stupore:

Sùbito sì com' io di lor m'accorsi,
 quelle stimando specchiati sembianti,
 per veder di cui fosser, li occhi torsi;
 e nulla vidi, e ritorsili avanti
 dritti nel lume de la dolce guida,
 che, sorridendo, ardea ne li occhi santi.⁴³

Egli infatti si volge indietro, e, non vedendo nessuno, si rivolge smarrito verso Beatrice, la quale, sorridendo, gli spiega che quelle che vede sono «vere sustanze», ossia immagini reali.

Come nel mondo infernale le anime sono oscure al riconoscimento a causa dell'angoscia che le macera internamente, allo stesso modo lo sono nel paradiso in virtù, al contrario, del loro fulgore accecante per lo sguardo ancora umano di Dante. Così, il poeta inizialmente non riconosce l'anima di Piccarda Donati, a causa della sua nuova bellezza e dello splendore di cui ella è circondata:

[...] «Ne' mirabili aspetti
 vostri risplende non so che divino
 che vi trasmuta da' primi concetti:
 però non fui a rimembrar festino;
 ma or m'aiuta ciò che tu mi dici,
 sì che raffigurar m'è più latino.⁴⁴

⁴² Chiavacci, *ad locum*.

⁴³ *Par.* III 19-24.

⁴⁴ *Ivi*, 58-63.

I «primi concetti» cui accenna Dante sono le immagini scolpite nella memoria dei volti di quelle anime, ora rese irriconoscibili dalla nuova realtà paradisiaca che le «trasmuta», trasfigurandole, rendendole del tutto irriconoscibili rispetto e ciò ch'erano in terra. Lo stesso mancato riconoscimento era avvenuto in *Inf.* VI nell'incontro con l'anima di Ciacco, quando Dante le si era rivolto così:

[...] «L'angoscia che tu hai
forse ti tira fuor de la mia mente,
sì che non par ch'i' ti vedessi mai.⁴⁵

In entrambi i casi, dunque, il riconoscimento del corpo è arduo, ma causato da motivi profondamente diversi: l'angoscia e la tetraggine infernale da un lato e lo splendore e la beatitudine celeste dall'altro. Allo stesso modo in cui Dante aveva parlato a Ciacco esternandogli la propria incapacità nel riconoscerlo per poi rivolgersi a lui con un «Ma dimmi chi tu se' che 'n sì dolente / loco se' messo [...]»⁴⁶, così segue lo stesso schema nell'interagire con l'anima di Piccarda: dopo averle espresso la difficoltà nel riconoscerla, comincia a parlare in un modo del tutto simile a quello con cui aveva fatto con il dannato: «Ma dimmi: voi che siete qui felici [...]».⁴⁷ In entrambi i casi, la difficoltà nel riconoscimento dell'identità del corpo costituisce motivo di riflessione sulla sorte dolorosa o felice delle anime incontrate. Il corpo delle anime beate, inoltre, non è visibile se non in quella forma vaga ed evanescente che al poeta appare nei primi due cieli, quello della Luna e quello di Mercurio.

Nel discorso che Piccarda compie in *Par.* III si svela un altro aspetto fondamentale delle anime beate: esse non dimorano nei singoli cieli, ove appaiono visibili a Dante, bensì nell'Empireo, ma incontrano il poeta nei cieli corrispondenti alla virtù dalla quale sono caratterizzate, a seconda del loro ardore di carità, al fine di mostrargli il reale ordine gerarchico dei gradi di beatitudine, compiendo dunque una funzione pedagogica nei suoi confronti⁴⁸. Questo fatto spinge il poeta a pensare che le anime, trovandosi lì, dopo la morte ritornino alle stelle dalle quali sono discese, così come aveva teorizzato Platone nel

⁴⁵ *Inf.* VI 43-45.

⁴⁶ *Ivi.*, 46-47.

⁴⁷ *Par.* III 64.

⁴⁸ Chiavacci 2010, p. 17.

Timeo: secondo l'idea del filosofo greco, infatti, le anime degli uomini esistono prima della vita terrena e dimorano nelle stelle, dalle quali scendono poi a incarnarsi nel mondo durante la vita, e alle quali tornano nel momento della morte del corpo, restando nella propria stella all'incirca a seconda dei propri meriti.⁴⁹ L'idea, in evidente contrasto con la fede cristiana, fu condannata come eretica durante il Concilio di Costantinopoli del 540.⁵⁰ Dante procede nel canto successivo a confutare la teoria platonica per bocca di Beatrice, la quale afferma:

Ancor di dubitar ti dà cagione
parer tornarsi l'anime a le stelle,
secondo la sentenza di Platone.

[...]

D'i Serafin colui che più s'india,
Moisè, Samuel, e quel Giovanni
che prender vuoli, io dico, non Maria,
non hanno in altro cielo i loro scanni
che questi spirti che mo t'appariro,
né hanno a l'esser lor più o meno anni;
ma tutti fanno bello il primo giro,
e differentemente han dolce vita
per sentir più e men l'eterno spiro.

Qui si mostraro, non perché sortita
sia questa spera lor, ma per far segno
de la spiritüal c'ha men salita.

Così parlar conviensi al vostro ingegno,
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno.⁵¹

Le anime del cielo lunare, spiega Beatrice, non dimorano in un luogo diverso da quello delle anime beate più eccelse di tutto il paradiso: né del Serafino più gradito a Dio, di Mosè, del profeta Samuele, di Giovanni l'Evangelista, e, addirittura, di Maria stessa. Esse, come tutti gli altri abitanti del paradiso, dimorano nell'Empireo, il «primo giro», il cielo che contiene tutti gli altri⁵², presentando tuttavia un diverso grado di beatitudine,

⁴⁹ Chiavacci, *ad locum*.

⁵⁰ Sapegno, *ad locum*.

⁵¹ *Par. IV*, 22-42.

⁵² Chiavacci, *ad locum*.

quella «dolce vita» che dipende unicamente dallo sperimentare più o meno in sé la presenza dello Spirito Santo⁵³, commisurata al merito. Beatrice conclude il discorso dicendo che le anime si mostrano in un determinato astro non perché esso spetti loro in sorte, ma poiché è necessario che le cose vengano spiegate agli uomini attraverso figure sensibili, dal momento che l'intelletto umano è in grado di apprendere solo il «sensato», ossia ciò che è percepibile attraverso i sensi corporei. L'idea della gradazione di beatitudine commisurata al merito qui presentata è ripresa da Tommaso d'Aquino⁵⁴, il quale, citando a sua volta Agostino d'Ippona, afferma così nella *Summa*:

[...] nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem, unde Augustinus dicit, in V Confess., *qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*.⁵⁵

Le parole di Tommaso sembrano richiamare quelle di Piccarda a *Par. III*, dov'ella dice che le anime beate trovano la propria perfetta felicità solo nel compiacere il volere divino, gioendo dunque per il grado di beatitudine loro assegnato:

«Frate, la nostra volontà quieta
virtù di carità, che fa volerne
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.
Se disiassimo esser più superne,
foran discordi li nostri disiri
dal voler di colui che qui ne cerne;⁵⁶

⁵³ Chiavacci, *ad locum*.

⁵⁴ Chiavacci, *ad locum*.

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 2: «[...] a nessun beato manca un qualche bene desiderabile, dal momento ch'egli possiede il bene infinito, che è il bene di ogni bene, come dice Agostino. Ma si dice che qualcuno è più beato di un altro, per la diversa partecipazione di codesto bene. Del resto l'aggiunta di altri beni non accresce la beatitudine, perciò Agostino dice, nel V libro delle *Confessioni*: *Chi conosce te e altre cose, non è più beato a causa di quelle cose, ma è beato soltanto per te*» (traduzione mia).

⁵⁶ *Par. III* 70-75.

Un'altra considerazione di Dante in merito al corpo delle anime beate si trova a *Par.* V. Qui, nel cielo di Mercurio, egli si serve di una nuova similitudine per descrivere l'aspetto degli spiriti:

Come 'n peschiera ch'è tranquilla e pura
 traggonsi i pesci a ciò che vien di fori
 per modo che lo stimin lor pastura,
 sì vid' io ben più di mille splendori
 trarsi ver' noi, e in ciascun s'udia:
 «Ecco chi crescerà li nostri amori».
 E sì come ciascuno a noi venìa,
 vedeasi l'ombra piena di letizia
 nel folgór chiaro che di lei uscia.⁵⁷

Come nel cielo della Luna, la sostanza diafana qui presente viene paragonata a un'immagine acquatica tersa e pura, quella di una peschiera: e come in essa i pesci accorrono a qualsiasi cosa provenga dall'esterno, credendola cibo, allo stesso modo gli spiriti, dotati di leggerezza, accorrono verso Dante e Beatrice. Man mano ch'essi si avvicinano, diviene appena percepibile alla vista l'«ombra», ossia la forma corporea dei beati⁵⁸, ancora visibile, seppur indistintamente, poiché avvolta dal fulgore. Tale fulgore finirà per rendere qualsiasi parvenza fisica, man mano che si proseguirà nella lettura della cantica, invisibile agli occhi del poeta, e l'unico mezzo d'espressione che le anime possiederanno d'ora in avanti sarà costituito dalla luce derivata dal loro riso. Già in conclusione di questo canto, l'ombra dell'anima di Giustiniano sarà pressoché invisibile agli occhi del poeta:

«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;
 ma non so chi tu se', [...]»⁵⁹

Come un uccello nel proprio nido, l'anima dell'imperatore romano si «annida» nel proprio fulgore luminoso, nel quale è racchiusa.

⁵⁷ *Par.* V 100-108.

⁵⁸ Sapegno, *ad locum*.

⁵⁹ *Par.* V 124-127.

L'immagine di un'anima annidata nella propria luce si trova, proseguendo nella lettura, anche in *Par.* VIII, quando, nel cielo di Venere, si svolge l'incontro con Carlo Martello, il quale si presenta così a Dante:

La mia letizia mi ti tien celato
che mi raggia dintorno e mi nasconde
quasi animal di sua seta fasciato.⁶⁰

La similitudine è qui col baco da seta: così come l'animaletto si fascia del bozzolo da esso prodotto, allo stesso modo l'ombra dell'anima è nascosta dalla propria «letizia», la profonda gioia che irraggia da essa. Accade infatti nel corso della cantica che Dante si riferisca agli spiriti beati anche col termine «letizia», in riferimento alla gioia che da essi si diffonde.⁶¹

È nel canto successivo che viene poi esplicitata dall'anima di Folchetto da Marsiglia la differenza tra l'impossibilità di riconoscimento dei corpi dei dannati e di quelli dei beati (cfr. 3.2.1):

Per letiziar là sù fulgor d'acquista,
sì come riso qui; ma giù s'abbuia
l'ombra di fuor, come la mente è trista.⁶²

Come sulla terra il segno esteriore della gioia è il riso, allo stesso modo nel paradiso il fulgore irradiato dalle anime è tanto maggiore quanto è più grande la gioia ch'esse provano, e dunque quanto più è elevato il loro grado di beatitudine. Il paragone è con il mondo infernale: laggiù, invece, le anime sono tanto più oscure all'esterno, e dunque tanto più difficili a riconoscersi, quanto più la loro mente è «trista», dolente.

⁶⁰ *Par.* VIII 52-54.

⁶¹ Cfr. *Par.* IX 67.

⁶² *Par.* IX 70-72.

3.4 Il tema della resurrezione nel *Paradiso*

3.4.1 *Paradiso XIV: la sorte dei beati*

Dopo quest'analisi di versi nei quali Dante offre una descrizione del corpo e dell'aspetto delle anime beate, giungiamo ora al canto XIV, il quale si svolge interamente nel cielo del Sole. Qui predomina esplicito il tema della resurrezione e del corpo, che le anime riacquisteranno nel giorno del Giudizio. Per questo motivo, si crea un evidente parallelismo tra questo canto e *Inf.* VI, e suo corrispettivo (cfr. 3.2.1). Allo stesso modo in cui Dante si era interrogato in merito alla maggiore, minore o eguale intensità dei tormenti dei dannati una volta riacquistato il corpo, qui egli s'interroga sull'intensità del fulgore luminoso che gli spiriti irraggeranno una volta ricongiuntisi con esso.

La domanda non viene posta direttamente dal poeta, com'egli aveva fatto tra i golosi, interrogando Virgilio, ma da Beatrice, la quale conosce i pensieri di Dante prima ancora ch'essi siano pensati, e rivolge all'anima di Salomone tale dubbio del poeta, ancora inesperto:

«A costui fa mestieri, e nol vi dice
né con la voce né pensando ancora,
d'un altro vero andare a la radice.
Diteli se la luce onde s'infiora
vostra sustanza, rimarrà con voi
etternalmente sì com' ell' è ora;
e se rimane, dite come, poi
che sarete visibili rifatti,
esser porà ch'al veder non vi nòi».⁶³

La luce di cui si riveste la «sustanza», ossia l'anima, dei beati rimarrà tale e quale anche in seguito al ricongiungimento col corpo? E in caso di risposta affermativa, una volta ch'essi saranno «visibili rifatti», ovvero una volta che potranno essere veduti dagli altri beati, avendo ripreso le proprie sembianze⁶⁴, come potrà accadere che l'intensità di una

⁶³ *Par.* XIV 10-18.

⁶⁴ Chiavacci, *ad locum*.

tale luce non offenda gli occhi ora corporei?⁶⁵ Dopo una manifestazione di tripudio e gioia da parte delle anime a tale dubbio di Dante, Salomone risponde così alla prima parte di esso:

[...] «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.
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
di gratuito lume il sommo bene,
lume ch'a lui veder ne condiziona;
onde la vision crescer convene,
crescer l'ardor che di quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.»⁶⁶

Quanto a lungo durerà il gaudio del paradiso – eternamente –, tanto a lungo l'ardore di carità di cui si accendono le anime s'irradierà attorno a esse, come una «vesta» della quale esse si ammantano. La «chiarezza» di tale fulgore è proporzionale all'ardore di carità provato dalle anime beate, e quest'ultimo, spiega Salomone, lo è a sua volta alla visione di Dio, commisurata allo stato di grazia che Egli concede a seconda del «valore», ossia del merito. Dice Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*:

Ad secundum dicendum quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur nisi in quantum sunt caritate informata. Et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.⁶⁷

⁶⁵ Sulla resurrezione del corpo in *Par.* XIV, cfr. Soprano 1964, pp. 487-488, e Chiavacci 2010, pp. 14-17.

⁶⁶ *Par.* XIV 37-51.

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 93, a. 3: «In merito alla seconda difficoltà bisogna dire che le opere non meritano che a esse sia retribuita la gloria se non in quanto sono informate dalla carità. E perciò i diversi gradi nella gloria saranno diversi a seconda dei diversi gradi di carità» (traduzione mia).

Una volta rivestito il corpo con la resurrezione, la persona sarà ora perfetta⁶⁸, in quanto sinolo di anima e corpo, come afferma di nuovo Tommaso nella *Summa*, chiedendosi proprio se la beatitudine dei santi sarà maggiore prima o dopo il Giudizio:

Ad primum ergo dicendum quod anima coniuncta corpori glorioso est magis Deo similis quam ab eo separata, inquantum coniuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similis. Sicut etiam cor, cuius vitae perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.⁶⁹

Così, come era stato detto anche in *Inf.* VI, la creatura sarà più perfetta dopo il ricongiungimento col corpo, ed essendo di conseguenza più gradita a Dio, il dono di luce sarà maggiore, e ne deriverà un accrescimento della visione, e con essa dell'«ardor», interno al cuore, e del «raggio», l'irraggiarsi esternamente di quell'ardore.⁷⁰ La luce di cui saranno circondati i beati sarà dunque, col ricongiungimento col corpo, maggiore.

Una volta chiarito il primo dubbio di Dante, l'anima di Salomone procede col disciogliere il secondo:

Ma sì come carbon che fiamma rende,
e per vivo candor quella soverchia,
sì che la sua parvenza si difende;
così questo folgór che già ne cerchia
fia vinto in apparenza da la carne
che tutto d' la terra ricoperchia;
né potrà tanta luce affaticarne:
ché li organi del corpo saran forti
a tutto ciò che potrà dilettarne».⁷¹

⁶⁸ Cfr. *Inf.* VI 107.

⁶⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, Supplementum*, III, q. 93, a. 1: «In merito alla prima difficoltà bisogna dire che l'anima è più simile a Dio quando è congiunta al corpo glorioso rispetto a quando è da esso separata, poiché da tale unione risulta un essere più perfetto: infatti quanto più qualcosa è perfetto, tanto più è simile a Dio. Così anche il cuore, la cui perfezione di vita consiste nel moto, è più simile a Dio quando si muove che quando è fermo, sebbene Dio non si muova mai» (traduzione mia).

⁷⁰ Chiavacci, *ad locum*.

⁷¹ *Par.* XIV 52-60.

La spiegazione di Salomone si sviluppa da una similitudine riguardante l'esperienza concreta: allo stesso modo in cui il carbone incandescente può essere intravisto nello splendore della fiamma in cui arde, pur se avvolto dal fulgore di essa, così la figura umana, una volta riacquistato il corpo sepolto in terra, sarà visibile pur se circondata da tanta luminosità. Netto è in questa parte del discorso il contrasto tra il corpo ridotto a cadavere e ricoperto dalla terra e quello glorioso che, come spiega il re, sarà dotato di organi talmente potenti da essere in grado di sostenere la visione delle altre anime beate, avvolte da una luce altrettanto intensa, e le quali saranno, anzi, fonte di diletto per la vista.

Alla fine del discorso di Salomone, le anime esplodono in un tripudio di gioia e declamano all'unisono un *Amme!* che rivela senz'altro, come afferma Dante, il desiderio ch'esse provano verso i propri corpi morti (cfr. 2.4.3).⁷² È apparentemente paradossale il fatto che il ricongiungimento col corpo lasciato in terra sia tanto desiderato proprio nel paradiso, luogo di perfezione e gioia totale delle anime, appagate dalla visione perpetua di Dio. È proprio tuttavia grazie al corpo terreno, così lontano dalla leggerezza e dalla luce paradisiaca, sepolto e ricoperto dalla terra, ch'esse potranno ottenere la beatitudine completa, ed è proprio esso che le porterà a essere perfette e, per questo, maggiormente gradite a Dio. Non dunque corpo come materia bassa e sede di vili istinti, meno meritevole di attenzione rispetto all'anima, bensì elemento necessario di una completezza perfetta. Tale desiderio viene palesato in modo più evidente nella terza cantica proprio per tale motivo, in una differenza palese tra le anime incontrate lungo le tre cantiche: i dannati non sembrano rimpiangere il proprio corpo, dal momento che alla perfezione ottenuta tramite la nuova unione di anima e corpo seguirà necessariamente un acuirsi della pena. Le uniche anime infernali che rimpiangono il proprio corpo sono quelle, come visto, dei suicidi, le quali non potranno mai più ricongiungersi a esso, secondo il contrappasso proprio del peccato di cui si sono macchiate. Le anime purganti sembrano invece rendersi conto con maggiore dolenza e nostalgia della perdita del corpo, dal momento ch'esse saranno destinate, dopo il periodo di purificazione, alla beatitudine paradisiaca, e dunque anche per loro il ricongiungimento con esso significherà, in quanto future anime beate, una gloria maggiore, la stessa alla quale andranno senz'altro incontro quelle già beate

⁷² *Ivi*, 61-63.

nella terza cantica, e che dimostrano qui il desiderio del proprio nuovo corpo «glorioso» in un tripudio di esultanza.

3.4.2 *Paradiso XXV: le «bianche stole»*

Procedendo nella lettura, giungiamo a *Paradiso XXV*, dove Dante e Beatrice si trovano nel cielo delle Stelle Fisse. Tema centrale del canto è nuovamente quello della resurrezione della carne. Vi è qui l'incontro con l'anima di San Giacomo, il quale interroga Dante in merito alla speranza. Alla domanda da parte dell'apostolo su cosa la speranza prometta ai fedeli, il poeta risponde così:

[...] «Le nove e le scritture antiche
pongon lo segno, ed esso lo mi addita,
de l'anime che Dio s'ha fatte amiche.

Dice Isaia che ciascuna vestita
ne la sua terra fia di doppia vesta:
e la sua terra è questa dolce vita;
e 'l tuo fratello assai vie più digesta,
là dove tratta de le bianche stole,
questa revelazion ci manifesta».

E prima, appresso al fin d'este parole,
'*Sperant in te*' di sopr' a noi s'udi;
a che rispuoser tutte le carole.⁷³

La resurrezione del corpo perduto è l'oggetto della speranza delle anime beate, come insegnano sia il *Vecchio* che il *Nuovo Testamento*.⁷⁴ Dante cita quindi Isaia:

Vos autem sacerdotes Domini vocabimini, ministri Dei nostri dicetur vobis. Fortitudinem gentium comedetis et in gloria earum superbietis. Pro confusione vestra duplici et rubore laudabunt partem eorum; propter hoc in terra sua duplicia possidebunt laetitia sempiterna erit eis.⁷⁵

⁷³ *Par. XXV* 88-99.

⁷⁴ Chiavacci, *ad locum*.

⁷⁵ *Isaia*, 61, 6-7: «Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, a voi si dirà ministri del nostro Dio. Vi nutrirete della ricchezza delle genti e trarrete vanto nella loro gloria. Perché il loro obbrobrio fu di doppia misura,

Il passo citato dal poeta è stato tuttavia oggetto di interpretazione controversa nel corso dei secoli: nel testo biblico, il profeta si riferiva agli Ebrei, i quali, una volta ritornati in patria in seguito all'esilio, avrebbero riottenuto il doppio di ciò che era stato da essi perduto. Il testo fu interpretato in modo differente dalla tradizione esegetica cristiana, la quale vide nel termine *duplicia* un riferimento alla duplice gloria di anima e corpo.⁷⁶ Gregorio Magno⁷⁷ infatti, nell'analizzare il passo contenuto in *Isaia*, si ricollega al medesimo passo dell'*Apocalisse* citato da Dante nei versi successivi, il quale recita così:

Et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.⁷⁸

Nei *Dialogi*, Gregorio Magno commenta i passi biblici da *Isaia* e dall'*Apocalisse* appena citati, affiancandoli, nel momento in cui Pietro gli chiede quale sarà la ricompensa delle anime beate nel giorno del Giudizio, le quali hanno già ottenuto la ricompensa di trovarsi in cielo:

Hinc etiam ante resurrectionis diem de sanctorum animabus scriptum est: *Datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleatur numerus conseruorum et fratrum eorum.* Qui itaque nunc singulas acceperunt, binas in iudicio stolas habituri sunt, quia modo animarum tantummodo, tunc autem animarum simul et corporum gloria laetabuntur.⁷⁹

vergogna e insulto furono la loro porzione; per questo possiederanno il doppio nel loro paese, avranno una letizia perenne» (traduzione mia).

⁷⁶ Chiavacci, *ad locum*.

⁷⁷ Sull'interpretazione patristica dei passi biblici, si vedano Chiavacci, *ad locum*, e EAD. 2010, pp. 133-36; si veda inoltre Prandi 2014, pp. 741-42.

⁷⁸ *Apocalisse*, 6, 11: «Allora furono date a essi delle singole stole bianche, e fu detto loro che pazientassero fino al tempo in cui sarebbe stato pieno il numero dei loro compagni e dei loro fratelli, i quali dovevano essere uccisi come loro» (traduzione mia).

⁷⁹ Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 26 4: «Ciò inoltre è scritto riguardo le anime dei santi prima del giorno della resurrezione: *A ciascuna di esse vennero date delle bianche stole, e fu detto loro che pazientassero ancora un po' fino a che fosse completo il numero dei loro compagni e dei loro fratelli.* Pertanto costoro che nel momento del giudizio avranno due stole, godranno della gloria delle anime e dei corpi mentre per ora godono solo di quella delle anime» (traduzione mia). Cfr. anche Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 26 3.

Inoltre, il «fratello» di cui parla Dante riferendosi a Giacomo è l’apostolo Giovanni, e il poeta richiama il momento in cui quest’ultimo, sempre nell’*Apocalisse*, descrive la visione dei beati avvolti dalle bianche stole:

[...] vidi turbam magnam... ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis, stantes ante thronum et in conspectu Agni amicti stolas albas [...]⁸⁰

Sia i passi biblici riportati che il testo della *Commedia* citano dunque le «bianche stole», e nel poema esse indicano i corpi gloriosi che rivestiranno l’anima nel giorno del Giudizio.⁸¹ In conclusione della risposta di Dante in merito alla speranza, le corone danzanti formate dalle anime intonano il versetto del *Salmo 9*, ‘*Sperent in te*’.

Poco dopo, si verifica l’incontro tra Dante e l’anima di San Giovanni Evangelista, presentatogli da Beatrice come «[...] colui che giacque sopra ’l petto / del nostro pellicano, e questi fue / di su la croce al grande officio eletto».⁸² La terzina costituisce un ulteriore richiamo al tema della resurrezione, centrale in questo canto: Giovanni era infatti colui che, durante l’ultima cena, riposò sul petto di Gesù⁸³, indicato come «pellicano»: il richiamo all’uccello rimanda ulteriormente alla tematica della resurrezione, e alla descrizione che dell’animale ne dà il *Physiologus*, antico bestiario di autore ignoto, redatto probabilmente o in Egitto o in Siria in epoca oscillante tra il II e il IV secolo d.C.⁸⁴ In quest’opera, nota a parte della tradizione patristica, viene detto che il pellicano ha una prole numerosa, e che i piccoli, dopo essere un po’ cresciuti, colpiscono al volto i genitori. Questi ultimi reagiscono dunque picchiandoli e uccidendoli. In seguito ne provano tuttavia compassione, e, dopo tre giorni dalla loro morte, la femmina del pellicano si percuote il fianco: fatto ciò, spargendo il proprio sangue sui corpi morti dei figli, li resuscita.⁸⁵

⁸⁰ *Apocalisse*, 7 9: «[...] vidi una moltitudine immensa... di ogni nazione, razza, tribù, popolo e lingua, in piedi di fronte al trono e avvolti in candide vesti di fronte all’Agnello» (traduzione mia).

⁸¹ Chiavacci, *ad locum*.

⁸² *Par.* XXV 112-14.

⁸³ Chiavacci, *ad locum*.

⁸⁴ Zambon 1975, p. 17.

⁸⁵ *Ivi*, p. 43. Cfr. inoltre Prandi 2014, p. 743.

Premesso ciò, vediamo ora per intero i versi relativi all'incontro tra Dante e San Giovanni:

Qual è colui ch'adocchia e s'argomenta
di vedere eclissar lo sole un poco,
che, per veder, non vedente diventa;
tal mi fec' ò a quell' ultimo foco
mentre che detto fu: «Perché t'abbagli
per veder cosa che qui non ha loco?
In terra è terra il mio corpo, e saragli
tanto con li altri, che 'l numero nostro
con l'eterno proposito s'agguagli.
Con le due stole nel beato chiostro
son le due luci sole che saliro;
e questo apporterai nel mondo vostro».⁸⁶

Nell'avvicinarsi all'anima di Giovanni, Dante compie un errore: all'apparire del «foco», la fiamma che emana dall'anima del santo, egli prova a vedervi attraverso, allo stesso modo di colui che, aguzzando lo sguardo nel tentativo di vedere un'eclissi parziale di sole, si acceca. Così il poeta cerca erroneamente di vedere attraverso quella fiamma, sperando di scorgervi il corpo del santo. Attraverso questo episodio, Dante è intenzionato a screditare una falsa credenza del suo tempo, tramandata da alcune leggende medievali, secondo la quale San Giovanni non sarebbe morto, ma sarebbe bensì stato assunto in cielo col corpo, sulla base di un fraintendimento di un passo evangelico che presenta in verità proprio la mancata morte del santo solo come una diceria⁸⁷:

Hunc ergo, cum vidisset, Petrus dicit Iesu: «Domine, hic autem quid?». Dicit ei Iesus: «Si sic eum volo manere donec veniam, quid ad te? Tu me sequere». Exivit ergo sermo iste in fratres quia discipulus ille non moritur. Et non dixit ei Iesus “non moritur” sed “si sic eum volo manere donec venio, quid ad te?”⁸⁸

⁸⁶ *Par.* XXV 118-29.

⁸⁷ Sul problema dell'Assunzione di San Giovanni, cfr. Prandi 2014, pp. 743-46.

⁸⁸ *Giovanni*, 21 21-23: «Pietro dunque, dopo averlo veduto, disse a Gesù: “Signore, cosa ne sarà di lui?”. Gesù gli disse: “Se voglio ch'egli rimanga finché io venga, a te che importa? Tu seguimi”. Si diffuse perciò tra i fratelli questa voce, cioè che quel discepolo non sarebbe morto. Ma Gesù non gli aveva detto che “non sarebbe morto”, bensì “se io voglio ch'egli rimanga finché io venga, a te che importa?”» (traduzione mia).

La credenza sull'Assunzione di Giovanni era tuttavia accolta da molti autori nel Medioevo⁸⁹, al punto da essere ritenuta possibile da Tommaso d'Aquino stesso, quando nella *Summa* egli si interroga se il tempo della resurrezione debba essere o meno differito sino alla fine del mondo:

Praeterea, resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorundam membrorum nobilium, propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est: sicut pie creditur de beata Virgine et Ioanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerunt conformes.⁹⁰

Dante procede dunque col confutare (per bocca di Giovanni) tale credenza (e implicitamente altre circolanti all'epoca relative all'Assunzione dei profeti Enoch ed Elia⁹¹), affermando che il suo corpo è «terra in terra», in un'altra immagine che contrappone alla gloria del futuro corpo risorto l'oscurità di quello ora sepolto giù nel mondo, ricoperto dalla terra⁹² e rimpianto con nostalgia (cfr. 2.4.3).⁹³ Il corpo di Giovanni rimarrà in terra assieme agli altri cadaveri sino al giorno del Giudizio Universale, sino a che dunque il numero dei beati non si pareggerà con quello stabilito dall'eterno decreto divino.⁹⁴ Solo due «luci», due anime, salirono al «beato chiostro», ossia l'Empireo, con le due «stole»⁹⁵, dunque rivestite del corpo terreno: Maria e Gesù Cristo.

⁸⁹ Sapegno, *ad locum*.

⁹⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 77, a. 1: «Inoltre, la resurrezione del capo è causa della resurrezione delle membra. Ma la resurrezione di alcune membra più nobili, a causa della vicinanza al capo, non è stata rimandata sino alla fine del mondo, ma ha seguito immediatamente la resurrezione di Cristo: così piamente si crede della beata Vergine e di Giovanni Evangelista. Dunque anche la resurrezione degli altri sarà tanto più vicina alla resurrezione di Cristo, quanto più essi gli furono conformi per grazia e merito» (traduzione mia).

⁹¹ Chiavacci e Sapegno, *ad locum*.

⁹² Cfr. *Par.* XIV 57.

⁹³ Cfr. richiamo nostalgico di Virgilio e Manfredi verso i propri corpi sepolti in terra rispettivamente in *Purg.* III 25-26 e 127-132.

⁹⁴ Chiavacci e Sapegno, *ad locum*. Era altresì opinione di alcuni autori cristiani, condivisa dallo stesso Dante in *Convivio* II 12, che il numero dei beati dovesse arrivare a pareggiare quello degli angeli ribelli caduti dal cielo, in modo da formare un decimo coro angelico.

⁹⁵ Cfr. *Par.* XXV 95.

Vale la pena in questa sede aprire una breve parentesi in merito al dogma dell'Assunzione di Maria⁹⁶, proclamato tale dalla Chiesa Cattolica nel 1950, sotto il pontificato di Pio XII, attraverso la Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*. Pur proclamando dogma l'Assunzione della Vergine, il documento rimane tuttavia volutamente oscuro in merito ad alcuni punti fondamentali della questione: non viene detto infatti se la Vergine sia andata incontro o meno alla morte. In merito a tale questione, le linee di pensiero sono duplici: mentre la Chiesa occidentale crede che la Vergine sia morta, quella orientale ritiene invece sia andata incontro a una *dormitio*.⁹⁷ Così recita a tal proposito la Costituzione Apostolica, limitandosi a dire genericamente ch'Ella terminò il corso della propria vita:

[...] Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.⁹⁸

Incerti sono inoltre nel testo della Constitutio i tempi e le modalità dell'Assunzione: essa non chiarisce infatti quanto tempo sia intercorso tra l'eventuale morte della Vergine e la sua Assunzione, e se la sua anima e il suo corpo siano stati assunti nello stesso momento.⁹⁹

Nell'accettare il dogma dell'Assunzione mariana, assente nella Scrittura, Dante segue la teoria della scuola francescana e in particolare di San Bonaventura, suo massimo rappresentante.¹⁰⁰ Bonaventura è un personaggio – ricordiamolo – di estrema importanza nel *Paradiso* dantesco, in quanto colui che nel canto XII compie un vero e proprio panegirico in onore di San Domenico. Dante si serve inoltre della sua *Legenda Maior*, biografia di San Francesco d'Assisi, per parlare, attraverso il discorso di San Tommaso, del santo umbro in *Paradiso* XI. Lo stesso Bonaventura ritiene inoltre, come Dante, che il privilegio dell'Assunzione non riguardi anche l'anima di San Giovanni.¹⁰¹ Portando come prova

⁹⁶ Sulla questione del dogma e sull'accettazione dantesca di esso, cfr. Speciale 2016, pp. 1-30.

⁹⁷ Speciale 2016, pp. 10-11.

⁹⁸ Constitutio Apostolica *Munificentissimus Deus*: «[...] l'Immacolata Deipara sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta col corpo e l'anima alla gloria celeste» (traduzione mia).

⁹⁹ Speciale 2016, p. 11.

¹⁰⁰ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁰¹ Speciale 2016, p. 20.

a favore dell'Assunzione il fatto che la beatitudine della Vergine non sarebbe perfetta s'ella fosse in cielo con l'anima senza il corpo, dal momento che solo l'unione di anima e corpo costituisce la perfezione, così scrive Bonaventura nel suo *Sermo de Assumptione B. Mariae Virginis* (accostando alla Vergine le parole contenute nel *Cantico dei cantici*¹⁰²):

Item, hoc colligitur sic: cum enim dicitur *innixa super dilectum suum et deliciis affluens* propter consummatam eius beatitudinem; et beatitudo non esset consummata, nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed coniunctum: patet, quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est; alioquin consummatam non haberet fruitionem [...]. Sic igitur beata Virgo *elevata est super colles hierarchiarum purgantium, illuminantium, perficientium*.¹⁰³

Bonaventura ritiene inoltre che, così come Dio preservò Maria dalla violazione del pudore e dell'integrità verginale nella concezione e nel parto, allo stesso modo non avrebbe permesso che il suo corpo si disfacesse in putredine e cenere.¹⁰⁴

Nell'accettare il dogma, Dante si rifà probabilmente inoltre anche a Tommaso d'Aquino.¹⁰⁵ Scrive infatti Tommaso nella *Summa* (basandosi sullo Pseudo Agostino), che Maria fu santificata ancora nell'utero materno – motivo per cui non se ne fa menzione nelle Scritture –, privilegio tuttavia concesso anche ad altri, quali Geremia e Giovanni Battista:

[...] de sanctificatione beatae Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sed sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum, quod tamen Scriptura non tradit; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora gratiae privilegia*

¹⁰² *Cantico dei cantici*, 8 5

¹⁰³ Bonaventura da Bagnoregio, *De Assumptione B. Mariae Virginis, Sermo I*: «Allo stesso modo si può concludere così: dal momento infatti che si dice *appoggiata al suo diletto e ricolma di delizie* in virtù della sua perfetta beatitudine; e la beatitudine non sarebbe piena, se non vi fosse personalmente, e poiché la persona non è l'anima, bensì il composto (di anima e corpo): è chiaro che si trova lì secondo il composto, cioè il corpo e l'anima; altrimenti non avrebbe una piena fruizione [...]. Così dunque la beata Vergine fu *innalzata sopra le alture* delle gerarchie dei purganti, degli illustri, dei perfetti» (traduzione mia).

¹⁰⁴ Idem, *De Nativitate B. Mariae Virginis, Sermo 5*.

¹⁰⁵ Speciale 2016, p. 14.

accepit, unde legitur, Luc. I, quod Angelus ei dixit, *ave, gratia plena*. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegialiter esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut Ieremias, cui dictum est, Ierem. I, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Ioannes Baptista, de quo dictum est, Luc. I, *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*. Unde rationabiliter creditur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.¹⁰⁶

Dante avrebbe potuto riprendere la veridicità del dogma anche da Alberto Magno, il quale, dopo aver raccolto, al fine di provare tale verità, argomenti fondati sulla Scrittura, la teologia, la tradizione teologica e la liturgia, afferma così nel suo *Mariale*:

[...] ex consequentia Scripturae et apparentia rationum ita est probabile, quod nulla Scriptura et nulla ratio habet aliud opponere in contrarium, et illud est pie credendum.¹⁰⁷

3.4.3 *Paradiso XXXI: la rosa dei beati*

Sarà al canto XXXI che Dante assisterà alla visione di Maria assunta in cielo, non prima tuttavia di aver assistito a quella dei beati rivestiti dei propri ammanti corporei, quelle «bianche stole» di cui Giovanni parla nell'*Apocalisse*, disposti nell'Empireo in modo da formare una candida rosa, della quale essi stessi costituiscono i petali, gloriosi

¹⁰⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 27, a. 1: «[...] in merito alla santificazione della beata Maria nel seno materno, non è tramandato nulla nella Scrittura canonica, la quale non fa inoltre neppure menzione della sua nascita. Ma come Agostino, il quale argomenta razionalmente, in merito all'assunzione della Vergine, ch'essa sia stata assunta in cielo col corpo, sebbene tuttavia la Scrittura non lo dica; così possiamo argomentare razionalmente che sia stata santificata nel seno materno. Inoltre si può credere razionalmente che colei che ha generato *l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di virtù*, abbia ricevuto maggiori privilegi di grazia al di sopra di tutti gli altri, per cui si legge in *Luca I*, che l'Angelo le disse *Salve, piena di grazia*. Troviamo che anche ad altri sia stato concesso questo privilegio di essere santificati nel seno materno, come Geremia per esempio, al quale fu detto, come si legge in *Geremia I*, *Prima che tu uscissi dal seno materno, ti ho santificato*; e così Giovanni Battista, del quale è detto, in *Luca I*, *Sarà colmo dello Spirito Santo fin dal seno di sua madre*. Perciò è ragionevole credere che la Beata Vergine sia stata santificata nel seno materno prima che nascesse» (traduzione mia).

¹⁰⁷ Alberto Magno, *Mariale sive Quaestiones super Evangelium*, q. 132: «[...] in conseguenza della Scrittura e dall'apparenza dei ragionamenti ciò è probabile, poiché nessuna Scrittura e nessun ragionamento ha altro da opporre in contrario, e ciò lo si deve credere piamente» (traduzione mia).

nella riconquistata completezza dell'unione di anima e corpo, quello stesso corpo che non è ancora lassù, poiché sepolto in terra, ma visibile nella propria gloria. Tale visione era stata annunciata a Dante dall'anima di San Benedetto in *Par.* XXII, alla quale il poeta aveva chiesto quando sarebbe stato possibile rivedere il corpo del santo, la sua «immagine scoperta»:

Però ti priego, e tu, padre, m'accerta
s'io posso prender tanta grazia, ch'io
ti veggia con immagine scoperta».

Ond' elli: «Frate, il tuo alto disio
s'adempierà in su l'ultima spera,
ove s'adempion tutti li altri e 'l mio.¹⁰⁸

Ne «l'ultima spera», l'Empireo, sono gli scanni, vuoti, dei futuri corpi gloriosi:

Nel giallo de la rosa sempiterna,
che si dilata ed ingrada e redole
odor di lode al sol che sempre verna,
qual è colui che tace e dicer vole,
mi trasse Bèatrice, e disse: «Mira
quanto è 'l convento de le bianche stole!

Vedi nostra città quant' ella gira;
vedi li nostri scanni sì ripieni,
che poca gente più ci si disira.¹⁰⁹

Il giallo della rosa corrisponde al cuore giallo che nei fiori è formato al centro dagli stami¹¹⁰, e da lì, portato da Beatrice, Dante vede i corpi sospirati in *Paradiso* XIV e lungo tutto il corso del poema: si tratta di corpi indescrivibili, se non per tratti estremamente vaghi, corpi corrispondenti a quelli mortali, ma che con essi non hanno nulla a che fare.¹¹¹ Gli scanni presenti in quella «città» sono quasi tutti riempiti, al punto che sono pochi ormai coloro ancora attesi a colmarli (era infatti opinione condivisa da Dante, come da

¹⁰⁸ *Par.* XXII 58-63.

¹⁰⁹ *Par.* XXX 124-32.

¹¹⁰ Chiavacci, *ad locum*.

¹¹¹ Chiavacci 2010, p. 24.

molti suoi contemporanei, che non mancasse ormai molto alla fine del mondo, entrato nella sua sesta e ultima età¹¹², com'egli afferma anche nel *Convivio*¹¹³).

Nel canto successivo, Dante riprende così la propria visione:

In forma dunque di candida rosa
 mi si mostrava la milizia santa
 che nel suo sangue Cristo fece sposa;
 ma l'altra, che volando vede e canta
 la gloria di colui che la 'nnamora
 e la bontà che la fece cotanta,
 sì come schiera d'ape che s'infiora
 una fiata e una si ritorna
 là dove suo laboro s'insapora,
 nel gran fior discendeva che s'addorna
 di tante foglie, e quivi risaliva
 là dove 'l sùo amor sempre soggiorna.
 Le facce tutte avean di fiamma viva
 e l'ali d'oro, e l'altro tanto bianco,
 che nulla neve a quel termine arriva.¹¹⁴

La «milizia santa», quella umana, redenta dal sangue di Cristo¹¹⁵, è qui unita a «l'altra», quella angelica, in continuo movimento, contrapposta a quella dei beati, immobile: gli angeli si muovono infatti da una parte all'altra della rosa, come le api che passano di fiore in fiore e poi all'alveare, instancabili nel proprio continuo lavoro. Essi hanno le «facce» di color rosso infuocato, le ali dorate e «l'altro», ossia il corpo, ricoperto dalla veste, bianco più che la neve. Il pronome neutro con cui viene indicato il corpo li priva tuttavia, pur se dotati di aspetto antropomorfo come indicato nella Scrittura, della corporeità.¹¹⁶

¹¹² Sapegno, *ad locum*, citando Benvenuto: «Deus scit numerum electorum; ideo auctor non nominat determinate deficientiam; sed caute dicit *poca gente*, quia sumus in ultima aetate, in qua finiturus est mundus» («Dio conosce il numero degli eletti; perciò l'autore non cita in modo determinato un numero mancante; ma dice cautamente *poca gente*, poiché ci troviamo nell'ultima età, nella quale il mondo è destinato a finire», traduzione mia).

¹¹³ Dante Alighieri, *Convivio*, II, XIV 13: «Noi siamo già ne l'ultima etade del secolo, e attendemo veracemente la consumazione del celestiale movimento».

¹¹⁴ *Par.* XXXI 1-15.

¹¹⁵ Cfr. *Apocalisse*, 7 14: «laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni» («hanno lavato le loro stole e le hanno purificate nel sangue dell'Agnello», traduzione mia).

¹¹⁶ Chiavacci, *ad locum*.

Accompagnato ora non più da Beatrice, scomparsa improvvisamente¹¹⁷, bensì da San Bernardo («[...] un sene / vestito con le vesti gloriose»¹¹⁸), dipartitosi dalla rosa, Dante vede tra i corpi gloriosi che la compongono Maria assunta in cielo; Ella era già stata vista dal poeta in *Par.* XXIII, trionfante assieme a Gesù Cristo, nel cielo delle Stelle Fisse ove essi erano discesi per poi ascendere nuovamente nell'Empireo, scomparendo. Maria costituisce il punto dotato di maggiore splendore nella corona:

Io levai gli occhi; e come da mattina
la parte oriental de l'orizzonte
soverchia quella dove 'l sol declina,
così, quasi di valle andando a monte
con li occhi, vidi parte ne lo stremo
vincer di lume tutta l'altra fronte.

E come quivi ove s'aspetta il temo
che mal guidò Fetonte, più s'infiamma,
e quindi e quindi il lume si fa scemo,
così quella pacifica oriafiamma
nel mezzo s'avvivava, e d'ogne parte
per igual modo allentava la fiamma;
e a quel mezzo, con le penne sparte,
vid' io più di mille angeli festanti,
ciascun distinto di fulgore e d'arte.¹¹⁹

Lo splendore accecante di cui è circondata Maria è paragonato a quello della zona orientale del cielo che di primo mattino, quando si attende il sorgere del sole, col carro trainato da puledri che Fetonte non riuscì a governare, incontrando la morte, supera in luminosità la parte di esso ove il sole tramonta. Come la luce dell'aurora, allo stesso modo quella che vede Dante è decrescente di luminosità ai lati, mentre il suo centro è infuocato e paragonato all'«oriafiamma», vessillo di colore rosso.¹²⁰ Attorno a Maria, vi è un tripudio

¹¹⁷ *Par.* XXXI 55-60.

¹¹⁸ *Ivi*, 59-60.

¹¹⁹ *Ivi*, 118-32.

¹²⁰ Chiavacci, *ad locum*.

di angeli festanti, ognuno distinto dagli altri per l'intensità di luce e il fervore delle operazioni¹²¹: come gli uomini, anch'essi sono dunque dotati di una propria individualità.¹²²

Il corpo è di nuovo, dunque, protagonista dell'opera dantesca, e fonte di tormento o gloria perpetui. Del corpo riconquistato per la ricostituzione dell'integrità fisica ne parlano nella Scrittura i profeti¹²³: ricordiamo Ezechiele, il quale riporta l'immagine di una vasta pianura ove le ossa inaridite dei morti si ricongiungono prima coi propri nervi, la propria carne e la propria pelle, e in ultimo con il proprio spirito, rialzandosi, una volta riacquistata la vita, a formare un esercito sterminato:

Facta est super me manus Domini et eduxit me in spiritu Domini et posuit me in medio campi, qui erat plenus ossibus, et circumduxit me per ea in gyro: erant autem multa valde super faciem campi siccaque vehementer. Et dixit ad me: "Fili hominis, putasne vivent ossa ista?". Et dixi: "Domine, tu nosti". Et dixit ad me: "Vaticinare super ossa ista et dices eis: Ossa arida, audite verbum Domini. Haec dicit Dominus Deus ossibus his: "Ecce ego intromittam in vos spiritum, et vivetis, et dabo super vos nervos et succrescere faciam super vos carnes et superextendam in vobis cutem et dabo vobis spiritum, et vivetis et scietis quia ego Dominus". Et prophetavi, sicut praeceperat mihi. Factus est autem sonitus, prophetante me, et ecce commotio; et accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam. Et vidi: et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, sed spiritum non habebant. Et dixit ad me: "Vaticinare ad spiritum; vaticinare, fili hominis, et dices ad spiritum: Haec dicit Dominus Deus: A quattuor ventis veni, spiritus, et insuffla super infectos istos, ut reviviscant". Et prophetavi, sicut praeceperat mihi, et ingressus est in ea spiritus; et vixerunt steteruntque super pedes suos, exercitus grandis nimis valde.¹²⁴

¹²¹ Sapegno, *ad locum*, cita in merito il Benvenuto: «Habent distinctionem in splendore et in officio, secundum diversitatem gratiae et gloriae» («Sono distinti nello splendore e nei compiti, a seconda della diversità della grazia e della gloria», traduzione mia).

¹²² Chiavacci, *ad locum*.

¹²³ Sul tema della resurrezione della carne nelle Scritture, cfr. Chiavacci 2010, p. 9.

¹²⁴ *Ezechiele*, 37 1-10: «La mano di Dio fu sopra di me e mi portò fuori in spirito e mi depose al centro di una pianura, la quale era colma di ossa, e mi condusse tutto intorno tra di esse: erano in grande quantità sulla distesa della valle e assai inaridite. E mi disse: "Figlio dell'uomo, ritieni che queste ossa vivranno?". E risposi: "Signore, tu lo sai". Ed egli a me: "Profetizza su queste ossa e annuncia loro: Ossa inaridite, udite la parola di Dio. Il Signore Dio dice ciò a queste ossa: "Ecco, io farò entrare in voi lo spirito, e riviverete, e metterò sopra di voi i nervi e farò crescere la carne sopra di voi e stenderò sopra di voi la pelle e vi darò lo spirito, e vivrete e saprete che io sono il Signore". E io profetizzai, come mi aveva ordinato. Mentre profetizzavo, si generò un rumore, ed ecco un movimento; e le ossa si avvicinarono alle ossa, ciascuna alla sua corrispondente. E guardai: ed ecco che sopra di esse crebbero i nervi e la carne, e la loro pelle li ricoprì, ma

Citiamo inoltre Daniele, il quale ricorda la nuova e diversa qualità di quei corpi beati ricongiuntisi all'anima, dotati di una nuova luce splendente, simile a quella delle stelle del firmamento e a quella che Dante attribuisce al corpo risorto dei beati e riunitosi all'anima in *Par. XIV*:

Et multi de his, qui dormiunt in terra pulveris, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium sempiternum. Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et, qui ad iustitiam erudierint multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.¹²⁵

L'immagine utilizzata da Daniele può essere infine accostata a quella presente in San Paolo, nella *Prima lettera ai Corinzi*, del corpo che, in origine seminato, rinasce dalla terra, completamente contrapposto a quello terreno. Ora, nel momento della resurrezione, esso può finalmente essere consegnato, glorioso, alla vita eterna:

Sic et resurrectio mortuorum: seminatur in corruptione, resurgit in incorruptione; seminatur in ignobilitate, resurgit in gloria; seminatur in infirmitate, resurgit in virtute; seminatur corpus animale, resurgit corpus spiritale.¹²⁶

essi non avevano lo spirito. Ed Egli mi disse: "Profetizza allo spirito; profetizza, figlio dell'uomo, e di' allo spirito: Il Signore Dio ti dice ciò: spirito, vieni dai quattro venti, e soffia su questi morti, affinché rivivano". E io profetizzai, come mi aveva ordinato, e lo spirito entrò in essi; e ritornarono in vita e si alzarono sui propri piedi, ed erano un esercito grande e sterminato» (traduzione mia).

¹²⁵ *Daniele*, 12 2-3: «E molti di quelli che dormono in terra nella polvere, si risveglieranno: gli uni alla vita eterna, e gli altri all'infamia eterna. Coloro che saranno stati saggi, rifulgeranno come lo splendore del firmamento; e, coloro che avranno indotto molti alla giustizia, risplenderanno come le stelle per l'eternità» (traduzione mia).

¹²⁶ *Prima lettera ai Corinzi*, 15 42-44: «Così anche la resurrezione dei morti: è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale, risorge corpo spirituale» (traduzione mia).

3.5 Il corpo dopo la resurrezione: la tradizione patristica

Pur parlando diffusamente del tema della resurrezione del corpo, Dante non fa cenno alle condizioni fisiche in cui esso si troverà una volta riunitosi all'anima nel giorno del Giudizio collettivo. Abbiamo visto (cfr. 3.2.1 e 3.4.1) come egli si limiti ad affermare che i corpi risorti saranno più perfetti – a causa del sinolo di anima e corpo – e di conseguenza maggiormente graditi a Dio e soggetti a tormenti più intensi e a una più gloriosa beatitudine, ma, eccettuato che per la maggiore *claritas* dei beati, non si fa menzione né del corpo di tali risorti, né della loro età o del fatto che eventuali menomazioni corporali rimarranno nei corpi perfetti oppure saranno eliminate. Il tema delle fattezze e delle caratteristiche fisiche dei risorti interessò tuttavia alcuni tra i Padri della Chiesa, i quali affrontarono diffusamente tali argomenti nelle loro opere. Tale interesse approfondito verso il dogma della resurrezione non riguardò la teologia successiva quanto la tradizione patristica, dal momento che si assistette in seguito a un interesse crescente verso l'escatologia individuale a scapito di quella collettiva.¹²⁷ Analizzerò in questo paragrafo alcune delle teorie patristiche più note in merito, ossia quelle di Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino, provando a rapportarle alla *Commedia* e a teorizzare, in virtù del loro contenuto, la sorte corporale che incontreranno le anime dell'aldilà dantesco, una volta risorte.

Nell'*Inferno*, le pene riservate ai dannati sono tra le più svariate, e, come visto, alcune tra esse presuppongono ingenti perdite di sangue e orrende mutilazioni¹²⁸ e gravi deformazioni fisiche sino ad arrivare a veri e propri stravolgimenti della figura umana¹²⁹ e, in alcuni casi, alla sottrazione di essa.¹³⁰ Consideriamo in via preliminare che Dante in nessun momento del poema parla di eventuali modificazioni delle pene riservate ai dannati, ma solo di com'esse diventeranno più tormentose dopo il giorno del Giudizio collettivo. Viene dunque spontaneo pensare che i castighi descritti nell'*Inferno* rimarranno i medesimi per l'eternità, così come appaiono davanti agli occhi del poeta.

¹²⁷ Cfr. *Enciclopedia Treccani*, voce *Resurrezione* di Alberto Pincherle e Pietro Toesca.

¹²⁸ Cfr. *Inf.* XXVIII.

¹²⁹ Cfr. *Inf.* XX.

¹³⁰ Cfr. *Inf.* XXIV-XXV.

Nel *De civitate Dei*, Agostino afferma che i corpi mutilati risorgeranno integri¹³¹, dal momento che Dio nella Scrittura dice che nessun capello del capo perirà.¹³² Ora, qualora non potesse effettivamente vigere in un corpo perfetto quale quello risorto una deturpazione tanto grande quale la mutilazione, per corpi effettivamente sottoposti a essa nella vita terrena, sarebbe difficile immaginare, seguendo quest'idea, la pena dei seminatori di discordia di *Inferno XXVIII*, mutilati proprio nella dimensione dell'eternità dalla spada di un diavolo situato all'inizio di ogni nuovo giro della bolgia.

Allo stesso modo, nella *Summa Theologiae* Tommaso d'Aquino afferma che i corpi dei dannati dopo la resurrezione saranno incorruttibili¹³³ – al fine di permettere alla giustizia divina di poterli punire eternamente¹³⁴ – e impassibili poiché non soggetti a passioni naturali o fisiche.¹³⁵ In merito a quest'ultimo punto, tuttavia, è necessario precisare che secondo Tommaso essi saranno passibili in quanto soggetti a passioni di ordine psichico – quali la sensibilità –, le quali permetteranno il permanere della capacità di senso in tali corpi risorti, rendendoli dunque in grado di soffrire le pene dei sensi¹³⁶: in parte passibile e del tutto incorruttibile, il corpo dei dannati soffrirà dunque le pene senza annientarsi a causa di esse. Secondo Tommaso, inoltre, i corpi di tutti i dannati risorgeranno nella loro integrità, privi di deturpazioni quali la mutilazione, mancanza in un corpo della debita proporzione tra le parti e il tutto.¹³⁷

Nel suo *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, Tommaso si chiede se risorgeranno col corpo tutte le membra a esso appartenute.¹³⁸ Alcuni, riferisce il dottore d'Aquino, sostengono infatti che non risorgeranno col nuovo corpo gli organi genitali, dal momento che i corpi riacquistati con la resurrezione non prenderanno moglie né marito; che non risorgeranno gli intestini, dal momento che essi non potrebbero risorgere né

¹³¹ Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, XXII 20.

¹³² *Luca*, 21 18; cfr. anche *Matteo*, 10 30.

¹³³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 86, a. 2.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ivi*, a. 3.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ivi*, a. 1.

¹³⁸ *Idem*, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 2.

pieni, poiché conterrebbero rifiuti¹³⁹, né vuoti, poiché in natura non vi è nulla di vuoto¹⁴⁰; che non risorgeranno i capelli e le unghie, poiché prodotti da superfluità del cibo come sudore, urina ed escrementi: questi ultimi non risorgeranno, e così nemmeno di conseguenza i loro prodotti¹⁴¹; che non risorgeranno inoltre gli umori del corpo, dal momento che la Scrittura afferma così: «Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt».¹⁴² In primo luogo, dunque, non risorgerà secondo tali teorie il sangue, il più importante tra gli umori del corpo.¹⁴³

Tommaso risponde confutando queste idee e affermando che tutto ciò che si manifesta nelle singole parti del corpo è contenuto nell'anima: il corpo non sarebbe proporzionato all'anima se tutto ciò che è in quest'ultima contenuto non si estrinsecasse in esso. Conclude dunque affermando che tutte le membra esistenti nel corpo umano saranno ricostituite con la resurrezione di esso:

Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurgit nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem; oporteat etiam hominem perfectum resurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem consequendam reparatur; oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.¹⁴⁴

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Prima lettera ai Corinzi*, 15 50: «La carne e il sangue non possiederanno il regno di Dio» (traduzione mia).

¹⁴³ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 2.

¹⁴⁴ *Ibidem*: «Qualunque cosa si manifesti esplicitamente nell'opera, è tutto contenuto implicitamente e originariamente nell'arte stessa; e similmente tutto ciò che si manifesta nelle parti del corpo, è contenuto originariamente, e in certo qual modo implicitamente, nell'anima. Così dunque l'opera d'arte non sarebbe perfetta, se in essa mancasse qualcosa di quelle cose che l'arte contiene; allo stesso modo l'uomo non potrebbe essere perfetto, se tutto ciò che è implicitamente nell'anima, non si estrinsecasse nel corpo; e inoltre il corpo non sarebbe nemmeno del tutto proporzionato all'anima. Poiché dunque nella resurrezione il corpo dovrà essere totalmente corrispondente all'anima, poiché non risorgerà se non secondo l'ordine che ha dall'anima razionale; e d'altra parte l'uomo dovrà risorgere perfetto, perché è restaurato al fine di

Così, Tommaso conclude che risorgeranno i genitali, dal momento che ogni membro non ha come fine l'operazione a essa preposto, bensì la perfezione della specie, e, dal momento che, col ricongiungimento del corpo, la creatura sarà più perfetta, sarà evidentemente in possesso di ognuno di essi. Lo strumento inoltre non è necessario solo a eseguire le operazioni dell'agente, ma anche a manifestarne le capacità. Così risorgeranno dunque anche gli intestini¹⁴⁵: a *Inferno* XXVIII, nella sua pena eterna il corpo di Maometto ha uno squarcio lungo il petto, e le interiora fuoriescono da esso («Tra le gambe pendevan le minugia»¹⁴⁶).

Risorgeranno poi, secondo Tommaso, le unghie e i capelli, necessari alla protezione delle altre membra, e dunque dotati di una perfezione secondaria (a differenza di altre parti del corpo quali cuore, fegato, mani e piedi, dotati di perfezione primaria), e dal momento che rimarranno, inoltre, le superfluità preposte alla generazione di essi.

In quanto alla resurrezione degli umori, Tommaso afferma che risorgeranno quelli i quali, pur non avendo raggiunto l'ultima perfezione, sono ordinati a essa dalla natura, come il sangue e gli altri tre umori naturalmente destinati alle membra da esse derivanti. Leggendo l'*Inferno* dantesco sembra scontato pensare che il sangue risorgerà nei corpi perfetti, dal momento che esso è presente in svariate tra le pene dei dannati: basti solo pensare alla sorte degli ignavi del canto III:

erano ignudi e stimolati molto
da mosconi e da vespe ch'eran ivi.
Elle rigavan lor di sangue il volto,
che, mischiato di lagrime, a' lor piedi
da fastidiosi vermi era ricolto.¹⁴⁷

O, ancora, nuovamente alla sorte dei seminatori di discordia, il cui spettacolo è così descritto da Dante:

conseguire l'ultima perfezione; è necessario che tutte le membra che ora sono nel corpo, saranno restaurate nella resurrezione dell'uomo» (traduzione mia).

¹⁴⁵ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 2.

¹⁴⁶ *Inf.* XXVIII 25.

¹⁴⁷ *Inf.* III 65-69.

Chi poria mai pur con parole sciolte
dicer del sangue e de le piaghe a pieno
ch' i' ora vidi, per narrar più volte?¹⁴⁸

Interessante è poi analizzare, in merito alla questione della resurrezione degli umori posta da Tommaso, la sorte di Mastro Adamo, dannato tra i falsari di *Inferno* XXX: egli è sofferente a causa della «grave idropesi»¹⁴⁹, l'idropisia. La medicina medievale era influenzata dalla teoria umorale di Galeno, fondamentale nella cultura medica del tempo e conosciuta da Dante¹⁵⁰, secondo la quale lo stato di salute degli uomini è legato al perfetto equilibrio e alla commistione dei quattro umori (sangue, flemma, bile e atrabile), e delle loro proprietà. La rottura di tale perfetto equilibrio è causa della malattia.¹⁵¹ L'idropisia non è altro che la malattia causata dalla sovrabbondanza dell'umore flegmatico accumulato nel corpo e nel ventre, che di conseguenza si gonfia in maniera spropositata.¹⁵² Viene dunque naturale pensare che teoria della resurrezione dei quattro umori principali potesse essere accettata da Dante, dal momento che è proprio l'eccesso di uno di essi a determinare il castigo eterno di Mastro Adamo.

La teoria della resurrezione sostenuta da Tommaso d'Aquino comporta inoltre un altro interrogativo fondamentale legato ai corpi dei dannati: che ne sarà dei corpi delle anime perennemente deformate, quali quelle degli indovini, e di quelle dei ladri, tramutate in serpenti?¹⁵³ Nello *Scriptum super Sententiis*, Tommaso si chiede se nel momento della resurrezione il corpo delle anime sarà il medesimo di quello ch'esse possedevano in vita.¹⁵⁴ Richiamando l'unione dell'anima al corpo come quella della forma alla materia e non in quando accidente, secondo la teoria di Aristotele – seguita, come abbiamo visto, dallo stesso Dante –, la forma della nuova materia corporea sarà la medesima di quella del corpo terreno: se l'anima non riprendesse dunque il medesimo corpo, non si potrebbe

¹⁴⁸ *Inf.* XXVIII 1-3.

¹⁴⁹ *Inf.* XXX 52.

¹⁵⁰ Gilson 2007, pp. 17-18.

¹⁵¹ Bartoli e Ureni 2002, pp. 99-116.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ Ricordiamo che anche i suicidi di *Inf.* XIII sono sottoposti a una totale perdita della figura umana, ma essi, in virtù del proprio peccato, non andranno mai incontro alla resurrezione corporale.

¹⁵⁴ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 1.

parlare di resurrezione, bensì di assunzione di un nuovo corpo.¹⁵⁵ L'anima del risorto e quella del vivente sono le medesime, e, mutando solo lo stato di miseria o gloria, aspetti accidentali, il corpo, ora immortale, sarà semplicemente dotato di altre qualità, le quali si armonizzano col nuovo stato dell'anima:

Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate.¹⁵⁶

Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essenziale, sed secundum gloriam et miseriam; quae differentiam accidentalem faciunt; unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.¹⁵⁷

Il corpo risorgerà in virtù dei legami con l'anima razionale, quegli stessi grazie ai quali l'anima aveva potuto costituirsi il nuovo corpo aereo (anch'esso comunque, ricordiamolo, deformato nel caso degli indovini e trasmutato in serpenti). Difficile dunque capire come, in virtù di tale ragionamento, il nuovo corpo resuscitato – teoricamente perfetto – possa assumere figure deformi perenni, o, addirittura, smarrire in continue metamorfosi i tratti caratteristici della propria natura, come i ladri. Le motivazioni poetiche o legate all'impercipiabilità della giustizia divina sembrano in questo caso soppiantare le teorie filosofiche aristoteliche.

La tradizione patristica si interroga anche in merito al sesso e all'età dei corpi risorti. Per quanto riguarda la prima questione, Tommaso riporta le teorie errate di coloro che, seguendo Aristotele, affermano che le donne risorgeranno di sesso maschile, dal momento che, secondo lo Stagirita, la donna è un *mas occasionatus*, un maschio mancato,

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*: «Il corpo risorto sarà invece il medesimo, ma avente altre qualità: poiché fu mortale, e risorge nell'immortalità» (traduzione mia).

¹⁵⁷ *Ibidem*: «In merito alla seconda difficoltà bisogna dire che la differenza che vige tra l'anima del risorto e l'anima di chi vive in questo mondo, non è a seconda di qualcosa di essenziale, ma a seconda della gloria e della miseria; queste costituiscono una differenza accidentale; quindi non è necessario che risorga un altro corpo, ma essendo in un altro modo, affinché la differenza dei corpi si armonizzi proporzionalmente alla differenza delle anime» (traduzione mia).

derivante da un difetto non intenzionale da parte della natura della virtù formativa del seme, non in grado, a causa di tale difetto, di condurre la materia del concepito alla perfezione virile.¹⁵⁸ Al contrario, Tommaso (riprendendo l'idea di Agostino nel *De civitate Dei*¹⁵⁹) afferma che risorgeranno entrambi i sessi, dal momento che tutto ciò che è stato fatto nel giorno della creazione sarà restaurato, e che la diversità nei sessi contribuisce alla perfezione della specie, dal momento che tale diversità ne costituisce i vari gradi.¹⁶⁰ La differenza fondamentale starà nel fatto che la perfezione dell'eternità sarà scevra dalla passione, causa di turbamento: scomparirà dunque la concupiscenza, fonte di atti turpi¹⁶¹, e saranno sottratte ai corpi le corruzioni.¹⁶²

Sarebbe comunque pressoché impossibile pensare che Dante potesse condividere l'idea di coloro che credevano nella resurrezione del sesso femminile come maschile, dal momento che si annullerebbero in questo caso le personalità femminili disseminate nel corso del poema, a partire da quelle del mondo infernale quali le anime di Francesca e di Mirra, passando per la figura purgatoriale di Pia de' Tolomei e arrivando infine alle anime beate di Piccarda Donati, tra le figure più note del poema, nonché a quella, naturalmente, di Beatrice.

In quanto all'età delle anime risorte, sia Agostino che Tommaso procedono a confutare l'opinione di coloro che credono che i corpi dei morti in vecchiaia risorgeranno vecchi, dal momento che – secondo costoro – l'età della vecchiaia è venerabile, ed essa è parte della perfezione dell'uomo. Tommaso afferma che l'età della vecchiaia non è da considerarsi venerabile per le condizioni del corpo, bensì per la sapienza dell'anima. Rimarrà dunque l'aspetto venerabile della vecchiaia, ma ne saranno eliminati i difetti, e l'età dei risorti sarà quella giovanile, nella quale ha fine il moto di crescita dell'infanzia e dalla quale ha inizio quello di diminuzione.¹⁶³ L'età giovanile è quella in cui risuscitò Cristo, attorno ai trent'anni, ed essa è dunque quella in cui risorgeranno i corpi.

¹⁵⁸ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 3.

¹⁵⁹ *De civitate Dei*, XXII 17.

¹⁶⁰ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 3.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *De civitate Dei*, XXII 17.

¹⁶³ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 1, a. 3.

In merito alla *Commedia*, richiamiamo il personaggio di Catone, descritto come venerabile nell'aspetto proprio per la sua figura anziana: risulta difficile pensare, dopo aver letto la descrizione che ne fornisce Dante, ch'egli risorgerà perdendo proprio ciò che lo rende tanto degno di rispetto alla vista, ossia la figura della vecchiaia, e acquisendo invece il corpo di un uomo la cui età si aggira attorno ai trent'anni. In lui scompariranno dunque, probabilmente, eventuali acciacchi fisici causati dalla vecchiaia, ma ne rimarrà, come afferma Tommaso, l'aspetto venerabile.

In merito alle caratteristiche specifiche dei corpi delle anime beate, di essi Agostino indica quattro qualità fondamentali, condivise anche da Tommaso: l'*impassibilitas* (l'impassibilità), la *subtilitas* (la sottigliezza), l'*agilitas* (l'agilità) e la *claritas* (lo splendore).

Per quanto riguarda la prima caratteristica, si tratta dell'impassibilità di soffrire e morire, da non confondere con l'insensibilità, dal momento che, al contrario, la perfezione dei sensi nel corpo risorto ne moltiplicherà la sensibilità.¹⁶⁴

La sottigliezza sarà la dote grazie al quale il corpo risorto verrà sottratto alla limitazione dell'impenetrabilità della materia, da non confondersi, dice Tommaso, con la trasformazione in spirito del corpo o con la possibilità per esso di diventare a tal punto sottile da assumere aspetto aeriforme.¹⁶⁵

L'agilità consiste nella capacità del corpo risorto di ubbidire all'anima nei suoi movimenti con grandissima facilità, e si contrappone alla pesantezza del corpo terreno, soggetto alla legge di gravità: ciò deriverà dal fatto che l'anima glorificata avrà perfetto dominio sul corpo, muovendolo a proprio piacimento.¹⁶⁶

Lo splendore, infine, consiste sostanzialmente nell'assenza di ogni bruttura e nella pienezza di bellezza e di luminosità.¹⁶⁷

Nel *De civitate Dei*, Agostino (citato dallo stesso Tommaso¹⁶⁸), afferma che i corpi dei beati non avranno deformità né difetti. Egli provvede tuttavia a precisare che, qualora ai martiri fossero state amputate delle membra, queste risorgeranno:

¹⁶⁴ *Ivi*, q. 2, a. 1.

¹⁶⁵ *Ivi*, a. 2.

¹⁶⁶ *Ivi*, a. 3.

¹⁶⁷ *Ivi*, a. 4.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus. Non deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, *Luc.* 21, 18: “Capillus de capite vestro non peribit”». ¹⁶⁹

A favore della medesima opinione propende il dottore d’Aquino ¹⁷⁰, secondo il quale solamente nei martiri rimarranno le cicatrici, in quanto segno della loro costante virtù (così come rimasero in Cristo resuscitato):

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissime virtutis qua passi sunt pro iustitia et fide; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat. ¹⁷¹

Ora, in virtù di queste affermazioni vale la pena ricordare che nella *Commedia* vengono nominate le cicatrici in merito a due personaggi in particolare: Manfredi di Svevia, incontrato da Dante nel *Purgatorio*, e San Francesco, di cui proprio Tommaso d’Aquino compie un panegirico nel cielo del Sole della terza cantica.

Come visto (cfr. 2.4.1), l’anima di Manfredi porta su di sé i segni di alcune ferite di spada ricevute in vita, di cui una gli divide un sopracciglio («[...] l’un de’ cigli un colpo avea diviso» ¹⁷²), e l’altra si trova sulla sommità del suo petto («[...] mostrommi una piaga

¹⁶⁹ *De civitate Dei*, XXII 19: «Non so in quale modo avvenga che noi siamo presi da un amore tale dei santi martiri, da desiderare di vedere in quel regno le cicatrici delle ferite dei loro corpi, che soffrirono per il nome di Cristo: e forse le vedremo. Non sarà una deformità per essi, bensì un onore; e in virtù di esse risplenderà, per quanto nel corpo, una qualche bellezza non del corpo, ma della virtù. Se tuttavia ai martiri furono amputate o asportate delle membra, essi non si troveranno senza tali membra nella risurrezione dei morti, poiché è stato loro detto: “Nemmeno un capello del vostro capo perirà”» (traduzione mia).

¹⁷⁰ *Summa Theologiae*, III, *Supplementum*, q. 82, a. 1

¹⁷¹ *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, IV, dist. 44, q. 2, a. 1: «In merito alla quinta difficoltà bisogna dire che le cicatrici delle ferite non ci saranno nei santi, né ci furono in Cristo, in quanto implicano un qualche difetto, ma in quanto segni di quella constantissima virtù per la quale essi soffrirono per la giustizia e per la fede; affinché cresca da ciò la gloria sia in loro stessi sia negli altri» (traduzione mia).

¹⁷² *Purg.* III 108.

a sommo 'l petto»¹⁷³). La ferita che gli spacca in due il sopracciglio, in particolare, sembra rovinare l'aspetto bello e gentile di Manfredi, e infatti tale deformità è introdotta da Dante nel discorso con l'avversativa "ma". Ora, in virtù di quanto letto in Agostino e Tommaso, si potrebbe pensare a ragione che quei segni sul corpo di Manfredi non saranno destinati a rimanere. Essi sono fondamentali nel canto per determinare l'individualità molto forte del personaggio (cfr. 2.1.1), e sono da esso inscindibili. Con la resurrezione, tuttavia, essi probabilmente non saranno più presenti sul corpo del principe di Svevia, dal momento ch'egli, ora purgante, risorgerà tra le anime beate, e abbiamo appena visto come le anime destinate alla beatitudine avranno un corpo perfetto e privo di cicatrici e deformità non necessarie.

Passiamo ora alla figura di San Francesco. Il racconto della sua vita, riferito da San Tommaso a Dante – e fondato sul racconto che di essa ne dà Bonaventura nella *Legenda Maior* –, occupa l'intero canto XI del *Paradiso*, e ha inizio da quando Francesco era ancora nel grembo materno, per terminare con la sua morte. Così ne parla Dante:

E poi che, per la sete del martiro,
ne la presenza del Soldan superba
predicò Cristo e li altri che 'l seguìro,
e per trovare a conversione acerba
troppo la gente e per non stare indarno,
redissi al frutto de l'italica erba,
nel crudo sasso intra Tevero e Arno
da Cristo prese l'ultimo sigillo,
che le sue membra due anni portarno.¹⁷⁴

Nel 1219, Francesco si recò in Terra Santa con la speranza di convertire al cristianesimo il popolo musulmano, a costo di subire il martirio. Qui, fatto prigioniero, fu ascoltato senza ostilità dal Sultano d'Egitto, ma le sue parole risultarono vane. Il tentativo di conversione di cui Dante scrive in questi versi fu l'ultimo di altri compiuti precedentemente, e tale desiderio di martirio procurò a Francesco il merito del martirio stesso, dal momento ch'egli, tramite il viaggio in Terra Santa, andò consciamente incontro a esso, pur non

¹⁷³ *Ivi*, 111.

¹⁷⁴ *Par.* XI 100-108.

ottenendolo.¹⁷⁵ Tornato poi in Italia, si ritirò sul monte della Verna (massiccio che separa la valle del Tevere dall'alta valle dell'Arno¹⁷⁶), vivendo nel silenzio e nella preghiera. Qui, ricevette da Cristo, apparsogli in forma di Serafino, l'impressione delle stimate, i segni delle Sue piaghe, nelle mani, nei piedi e nel costato: così, la sua «sete del martiro» trovò compimento.

Delle stimate di Francesco, Dante scrive che il suo corpo le ebbe con sé per due anni, dunque sino alla morte. Le membra terrene portarono dunque i segni del martirio per un tale periodo di tempo, ma viene spontaneo chiedersi se la sua anima possa ancora averle con sé, visibili, nel paradiso, così come l'anima di Manfredi possiede ancora le ferite infertegli in vita. L'anima di Francesco non appare direttamente a Dante, ma è plausibile immaginare, in virtù di quanto detto da Agostino, citato poco fa, e Tommaso, che non solo essa possa portare ancora i segni delle stimate, ma che potrà risorgere con essi: in quanto segni del martirio, esse potrebbero permanere pur nella perfezione del corpo risorto del santo, come segno evidente della sua virtù. Non dunque difetto fisico, bensì nuova bellezza, in un aspetto comune a quello del corpo di Cristo resuscitato.

¹⁷⁵ Chiavacci, *ad locum*.

¹⁷⁶ Chiavacci, *ad locum*.

Conclusioni

La creazione del «corpo aereo» è il primo atto che il potere formativo posseduto dalle anime separate compie nel momento in cui esse precipitano nel luogo ove saranno destinate a soffrire le pene infernali, le prove purgatoriali o a gioire della gloria paradisiaca: le anime dantesche sono, da questo punto di vista, tutte poste sul medesimo piano. Muta tuttavia la natura di quel corpo nel corso del poema, e, naturalmente, la sorte cui esso andrà incontro: dotato di pesantezza, pur se formato d'aria, ferito e a volte sottratto alla propria parvenza di umanità nella prima cantica, arriva ad attraversare, passando per la sofferenza produttiva cui è sottoposto nella seconda, i cieli della terza, leggero e racchiuso in uno splendore accecante, fino all'Empireo, luogo di sede delle anime beate. Il corpo come composto dunque non di carne e sangue, bensì di aria, la quale permette comunque lo stillare del sangue da esso, la perdita delle membra, continuamente riformatesi a partire nuovamente dal potere intrinseco nell'anima, e lo smagrimento sino alla riduzione a pelle e ossa, solo per citare alcune tra le pene. È proprio grazie a tale corpo che Dante riesce a riconoscere tante fra le numerose individualità incontrate nell'oltremondo, dal momento ch'esso presenta una forma, un colore e riproduce fedelmente i tratti somatici di quello perduto in terra, compresi le ferite e i segni dell'età.

Il corpo come entità dunque fondamentale: i castighi dell'aldilà non avrebbero altrimenti un motivo di esistere, poiché risulterebbero vani su semplici anime prive di un qualunque surrogato di esso. Le anime non si limitano a soffrire per il dolore fisico provocato dalle pene cui sono sottoposte; esse rimpiangono, nonostante la sicurezza nella resurrezione futura, il corpo terreno, lontano e a volte vittima d'insepolitura. Del corpo, tutte si ammanteranno di nuovo, come di una veste, alla fine dei tempi, fuorché quelle dei suicidi, destinati, in virtù della regola del contrappasso, a rimanere privi di esso per l'eternità, sostituito da un nuovo surrogato vegetale, accostati a esseri dotati della forma più bassa e semplice fra le tre anime di cui è composto l'essere umano. Il corpo è l'entità costituita dall'unione delle tre anime che avvivano l'embrione, ma, al tempo stesso, è ciò che sarà indispensabile alle anime per raggiungere la perfezione massima: un'unione produttiva e continua, dunque, tra anima e corpo, nessuno dei quali può esistere senza l'altro: l'uno avvivato dalla virtù formativa propria dell'anima, e quest'ultima perfetta e completa solo se unita a esso. L'anima dunque, pur in una narrazione incentrata sulle sorti di essa,

non supera in importanza il corpo né lo rende elemento marginale, sovrastandolo. Le anime infernali non rimpiangono il proprio corpo, poiché, una volta riottenuto, la riunificazione con esso significherà per loro tormenti maggiori; esso è invece ricordato con nostalgia dalle anime purgatoriali, e addirittura desiderato da quelle paradisiache, poiché il sinolo perfetto e maggiormente gradito a Dio che deriverà dall'unione di esse col corpo renderà le gioie paradisiache più intense, e comporterà, inoltre, il ricongiungimento con gli affetti perduti nel mondo terreno. Di tale corpo "glorioso" alla fine dei tempi Dante non parla nei termini delle fattezze o delle caratteristiche di cui esso sarà dotato a livello fisico, e risulta difficile non chiedersi se saranno o meno mantenute le caratteristiche che quei corpi presentano nel loro surrogato (e fedeli a quelle terrene), le quali sembrano essere indissolubilmente legate ai personaggi che di esse sono dotati. È possibile muovere delle interessanti supposizioni in merito a ciò a partire dalla lettura dei Padri della Chiesa, i quali, ben noti a Dante, teorizzano sulla forma e l'aspetto che il corpo risorto possederà per l'eternità, sul sesso e l'età di cui sarà dotato e sulle ferite che esso eventualmente recherà.

Nella *Commedia* permane dunque, snodandosi lungo tutto lo svolgimento di essa, e richiamato nelle sue più varie sfaccettature, l'interesse verso il percorso che il corpo compie, indissolubilmente legato all'anima, nella vita terrena e oltremondana di ogni singolo individuo: partendo dalla generazione dell'embrione e dalla formazione in esso delle tre anime, il corpo, da esse avvivato, perisce. Esso accompagna poi, pur sotto forma di surrogato, l'anima anche nel soggiorno dell'aldilà, e sarà riacquistato, infine, in vista della vita eterna: dalla nuova e perfetta unione tra le due componenti fondamentali dell'individuo, avrà finalmente vita quell'«angelica farfalla» citata da Dante nel *Purgatorio*, la quale avrà la facoltà di volare, libera da ogni impedimento terreno, verso il suo fattore e verso l'eternità.

Bibliografia

Abbreviazioni

ED = *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 6 voll., 1970-1978.

Edizioni critiche e commentate delle opere di Dante

Buti = *Commento di Francesco da Buti sopra la «Divina Commedia» di Dante Alighieri*, pubblicato per cura di Crescentino Giannini, 3 voll., Pisa, Nistri, 1858 (rist. anast. Nistri Lischi Editori, Pisa, 1989).

Cecchini = *Epistola a Cangrande*, a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995.

Chiavacci = *Commedia*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, 3 voll., Milano, Meridiani Mondadori, 1991-1997.

Cudini = *Convivio*, a cura di Piero Cudini, Milano, Garzanti, 2005.

Inglese = *Commedia*, a cura di Giorgio Inglese, 3 voll., Roma, Carocci, 2016 (I ed. *Inferno* Roma, 2007; I ed. *Purgatorio* Roma, 2011).

Lana = Iacomo della Lana, *Commento alla 'Commedia'*, a cura di Mirko Volpi, con la collaborazione di Arianna Terzi, 4 tomi, Roma, Salerno Editrice, 2010.

Ottimo = *L'ultima forma dell'Ottimo commento. Chiose sopra la Comedia di Dante Alighieri fiorentino tracte da diversi chiosatori. Inferno*, ed. critica a cura di Claudia Di Fonzo, Ravenna, Longo Editore, 2008.

Petrocchi = *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, 4 voll., Firenze, Le Lettere, seconda ristampa riveduta, 1994 (I ed. Milano, 1966-1967).

Sapegno = *La Divina Commedia*, a cura di Natalino Sapegno, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1955-1957 (II ed. Firenze, 1968 e III ed. Firenze, 1985).

Studi

Auerbach 1993 = Erich Auerbach, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1993 (I ed. Milano, 1963).

Azzetta 2014 = Luca Azzetta, *Canto XXIII. Memoria, amicizia e poesie nell'incontro con Forese*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, vol. 2/II, *Purgatorio*, pp. 687-711.

Bartoli e Ureni 2002 = Vittorio Bartoli e Paola Ureni, *La malattia di Maestro Adamo*, in «Studi danteschi», 77, 2002, pp. 99-116.

Binni 1958 = Walter Binni, *Il canto III del Purgatorio*, in *Lecture dantesche*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1958, vol. 2, *Purgatorio*, pp. 59-79.

Cardullo 2007 = R. Loredana Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma, Carocci, 2007.

Chiavacci 2010 = Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole. Saggi sul «Paradiso» di Dante*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2010.

- Citanna 1967 = Giuseppe Citanna, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Scaligeri*, a cura di Mario Marazzan e Silvio Pasquazi, Firenze, Felice Le Monnier, 1967, vol. 2, *Purgatorio*, pp. 928-954.
- Del Lungo 1955 = Isidoro Del Lungo, *Il canto VI dell'Inferno*, in *Lecture dantesche*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1955, vol. 1, *Inferno*, pp. 91-112.
- Falzone 2014 = Paolo Falzone, *Canto XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, vol. 2/II, *Purgatorio*, pp. 745-774.
- Gilson 2004 = Étienne Gilson, *Che cos'è un'ombra (Purgatorio, XXV)*, in *Dante e Beatrice: Saggi danteschi*, a cura di Bianca Garavelli, Milano, Edizioni Medusa, 2004, pp. 47-70 (*Dante's notion of a shade. Purgatorio XXV*, in «Mediaeval Studies», XXIX, 1967, pp. 124-142).
- Gilson 2007 = Simon A. Gilson, *The Anatomy and Physiology of the Human Body in the Commedia*, in *Dante and the Human Body: Eight Essays*, a cura di John C. Barnes e Jennifer Petrie, Dublino, Four Courts Press, 2007, pp. 11-42.
- Gragnotati 2005 = Manuele Gragnolati, *Experiencing the Afterlife: Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 2005.
- Gragnotati 2013 = Manuele Gragnolati, *Paradiso XIV e il desiderio del corpo*, in «Studi danteschi», 78, Firenze, Le Lettere, 2013, pp. 285-309.
- Jacoff 2003 = Rachel Jacoff, "Our Bodies, Our Selves". *The Body in the Commedia*, in *Dante. The Critical Complex*, a cura di Richard Lansing, vol. 3, *Dante and Philosophy. Nature, the Cosmos, and the Ethical Imperative*, New York, Routledge, 2003, pp. 359-377.

Le Goff 2005 = Jacques Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Bari, Laterza, 2005.

Le Goff 2014 = Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014 (I ed. 1981).

Maier 1967 = Bruno Maier, *Canto XXIV*, in *Lectura Dantis Scaligera*, a cura di Mario Marazzan e Silvio Pasquazi, Firenze, Felice Le Monnier, 1967, vol. 1, *Inferno*, pp. 831-884.

Movia 1991 = Giancarlo Movia, *Aristotele. L'anima*, Napoli, Loffredo Editore, 1991.

Nardi 2018 = Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018 (I ed. Roma, 1960).

Parodi 1955 = E. G. Parodi, *Il canto XX dell'Inferno*, in *Lecture dantesche*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1955, vol. 1, *Inferno*, pp. 377-391.

Piccini 2014 = Daniele Piccini, *Canto V. Il canto dei morti «per forza»*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, vol. 1/II, *Purgatorio*, pp. 118-146.

Prandi 2014 = Stefano Prandi, *Canto XXV. «Ritornèrò poeta»*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, vol. 2/III, *Paradiso*, pp. 723-746.

Puppo 1967 = Mario Puppo, *Canto V*, in *Lectura Dantis Scaligera*, a cura di Mario Marazzan e Silvio Pasquazi, Firenze, Felice Le Monnier, 1967, vol. 2, *Purgatorio*, pp. 161-179.

Reale 2008 = Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma, Editori Laterza, 2008.

Sileo 1999 = Leonardo Sileo, *La definizione aristotelica di anima*, in *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo studio del Pensiero Medievale*, a cura di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 21-49.

Soprano 1968 = Edoardo Soprano, *Canto XIV*, in *Lectura Dantis Scaligera*, a cura di Mario Marazzan e Silvio Pasquazi, Firenze, Felice Le Monnier, 1968, vol. 3, *Paradiso*, pp. 481-504.

Speciale 2016 = Giuseppe Speciale, *L'Assunzione di Maria Vergine al cielo: Giustiniano e Bonaventura da Bagnoregio*, in *Historia et ius: rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 10/2016, paper 13.

Spitzer 1955 = Leo Spitzer, *Il canto XIII dell'Inferno*, in *Lecture dantesche*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1955, vol. 1, *Inferno*, pp. 221-248.

Stefanini 1987 = Bonvesin da la Riva. *Volgari scelti*, a cura di Ruggero Stefanini, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987.

Travi 1984 = Ernesto Travi, *Dante tra Firenze e il paese sincero*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1984.

Zambon 1975 = Francesco Zambon, *Il Fisiologo*, Milano, Adelphi, 1975.

Edizioni di riferimento

Agostino d'Ippona

De civitate Dei, in *Corpus Christianorum. Series latina*, a cura di Bernhard Dombart e Alfons Kalb, 2 voll., Turnhout, Brepols, 1955.

De cura pro mortuis gerenda, in *Sancti Aureli Agostini opera*, a cura di Joseph Zycha, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna, F. Tempsky, 1900, vol. 41.

De Genesi ad litteram, in *La genesi II. La genesi alla lettera. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Opere di Sant'Agostino*, vol. IX, 2), Roma, Città Nuova, 1989.

Alberto Magno

Mariale, sive *Quaestiones super Evangelium*, Lugduni, Prost Rigaud Delagarde Huguetan, 1651.

Aristotele

De anima, a cura di Giancarlo Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Bibbia

Biblia Sacra Vulgata, a cura di Robert Weber e Roger Gryson, Stoccarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 (I ed. Stoccarda, 1969).

Boccaccio, Giovanni

Esposizioni sopra la Comedia di Dante, a cura di Giorgio Padoan, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori, vol. VI, 1965.

Bonaventura di Bagnoregio

Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardii, in *Opera omnia*, III, Quaracchi ex Typhografia Collegii S. Bonaventurae, 1887.

De Assumptione B. Mariae Virginis, sermo 1, in Bonaventura, *Opera omnia*, t. IX, Firenze, Quaracchi, 1901.

De Nativitate B. Mariae Virginis, sermo 5, in Bonaventura, *Opera omnia*, t. IX, Firenze, Quaracchi, 1901.

Bonvesin da la Riva

De die Iudicii, in *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, a cura di Gianfranco Contini, Roma, Società Filologica Romana, 1941, pp. 207-208.

Il libro delle tre scritture, a cura di Matteo Leonardi, Ravenna, Longo Editore, 2014.

Giacomino da Verona

De Babilonia civitate infernali e De Ierusalem celesti, in *The 'De Jerusalem celesti' and the 'De Babilonia infernali' of Fra Giacomino da Verona*, a cura di Esther Isopel May, Londra, Oxford University Press: Humphrey Milford, 1930.

Gregorio Magno

Dialogi, a cura di Attilio Stendardi, Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

Lucano

Pharsalia, a cura di Luca Canali, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.

Ovidio

Metamorfosi, a cura di Guido Paduano e Alessandro Perutelli, Milano, Mondadori, 2007.

Pio XII

Constitutio Apostolica *Munificentissimus Deus qua fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse ad caelestem gloriam assumptam*, 1 novembris 1950, in «Acta Apostolicae Sedis», XLII (1950), pp. 753-771.

Tertulliano

De anima, in *Tertulliano. Opere dottrinali*, a cura di Claudio Moreschini e Pietro Podolak, Roma, Città Nuova Editrice, 2010.

Tommaso d'Aquino

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, 10 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

Summa contra Gentiles, a cura di Tito S. Centi, Torino, UTET, 1975.

Summa Theologiae, a cura di Roberto Coggi, 6 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996.

Ugucione da Lodi

Il Libro di Ugucione da Lodi, a cura di Adolf Tobler, *Das Buch des Uguçon da Laodho*, in *Abhandl. der königl. preuss. Akad. d. Wissenschaften*, Berlino, V, 1884.

Virgilio

Bucoliche, a cura di Andrea Cucchiarelli e Alfonso Traina, Roma, Carocci, 2012.

Eneide, a cura di Ettore Paratore e Luca Canali, Milano, Mondadori, 2007.

