

Cultura come cibo

a cura di

Beatrice Barbiellini Amidei

e

Martino Marazzi

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana del
Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da
Giuseppe Lozza

10

Comitato scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-628-6

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing
Via Alamanni, 11
20141 Milano, Italia
www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

Indice

Introduzione	5
BEATRICE BARBIELLINI AMIDEI – MARTINO MARAZZI	
Alcune osservazioni sul cibo spirituale nella letteratura medievale (Chrétien de Troyes, <i>Conte du Graal</i> ; Dante Alighieri, <i>De Vulgari Eloquentia</i> e <i>Convivio</i>)	7
BEATRICE BARBIELLINI AMIDEI	
L'albero del tempo. Astrologia e pronosticazione: forme letterarie e livelli di cultura nell'Italia della prima età moderna	19
ELIDE CASALI	
Il cibo come metafora della sapienza: gentilezza e nobiltà, umanesimo e felicità nel <i>Convivio</i> di Dante	43
ALESSANDRO GHISALBERTI	
Cosa si mangia nel paese di Cuccagna? Il carnevale e le sue metafore alimentari in una nuova prospettiva antropologica	61
GIOVANNI KEZICH	
Il cibo ingrediente delle scritture italoamericane	83
MARTINO MARAZZI	
Eleganti compagnie e classificazioni del sapere. Le <i>goṣṭhī</i> e le <i>kalā</i> del <i>Kāmasūtra</i>	97
CINZIA PIERUCCINI	
Cibo e modernità: nulla di nuovo. La cultura del cibo nel romanzo indiano contemporaneo	111
ALESSANDRO VESCOVI	

Il cibo come metafora della sapienza: gentilezza e nobiltà, umanesimo e felicità nel *Convivio* di Dante

Alessandro Ghisalberti
Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano

1. La sapienza imbandisce la mensa

Nel primo Trattato, che funge da vero e proprio Proemio al *Convivio*, Dante dichiara di avere avuto una crisi esistenziale-culturale dopo i suoi trent'anni, che l'ha portato a frequentare le scuole filosofiche attive a Firenze e a Bologna, seguendo gli studi delle arti liberali a livello superiore, e in tale circostanza di essersi molto appassionato (innamorato è il termine mutuato dal suo linguaggio di poeta del dolce stil novo) alla Filosofia, che ha assunto il tratto della «donna gentile» o della «gentilissima», il posto occupato da Beatrice nelle composizioni poetiche del passato. La Sapienza che verrà somministrata nell'opera è allegoricamente simbolizzata dalla donna gentile, coincidente con la Filosofia, sia nella sua versione didattica di disciplina che si completa nei *curricula* delle arti liberali, sia nella sua versione convergente con la aristotelica «sapienza divina» e la cristiana «visione di Dio». Destinatari dell'intero Trattato sono i non accademici di professione, ossia tutte le persone non ammesse alla cultura accademica delle Facoltà universitarie o dei Centri di studio di filosofia e teologia attivati dalla Chiesa o dagli Ordini religiosi. Si è parlato spesso dei «laici» come destinatari del *Convivio*, laici nel senso di esclusi per vari motivi dai centri ufficiali di cultura; ma dobbiamo pensare a persone con un elevato livello di istruzione, quindi a persone socialmente progredite, e includere le donne, allora escluse dalla frequenza delle istituzioni di istruzione pubblica. Questa scelta è certamente un'intenzione originale di Dante, che si accompagna alla scelta di scrivere in lingua volgare, per cui abbiamo il primo trattato di filosofia in volgare italiano (o meglio, toscano), e pertanto meglio accessibile ai molti cui pensa l'Autore.¹

1. Lo studio pionieristico su questo tema è Imbach 2003. La scelta di accordare alla filosofia morale il primo posto fra tutte le scienze, che viene fatta nel *Convivio* senza esplicitamente abbandonare la convinzione aristotelica, secondo la quale la metafisica è la regina delle scienze, è una scelta coerente con la novità dell'intento autoriale di Dante, quello di voler essere elargitore di contenuti forti a tante persone, che non avevano ottenuto attenzione dai professionisti, ossia dai «chierici», i quali avevano trascurato la necessità di aiutare la loro elevazione intellettuale, e quindi avevano ignorato la loro sete di felicità. Gli esclusi in questo senso sono qualificabili come «laici», e in proposito Imbach precisa: «Appare incontestabile che la trasformazione del progetto filosofico, culminante nel primato della ragione pratica, sia direttamente collegato alla funzione che Dante attribuisce alla filosofia: destinata a un pubblico laico, deve prima di tutto aiutare gli

La difesa della scelta del volgare è fatta con toni forti, direi vibranti, di fronte alla critica negativa da parte dei sostenitori del latino come lingua propria della cultura alta. In un passaggio, Dante giunge a insinuare che i letterati difendono il latino non per amore delle lettere, bensì perché spinti da interessi corporativi, ivi compresi gli interessi economici. L'opera avrà un carattere alto: Dante dice che offre «uno scritto un poco duro», ossia arduo, difficile, e che non può sottrarsi a ciò, perché, per rinvigorire la propria fama che è stata smiunita dalla punizione dell'esilio, deve essere all'altezza di una trattazione propriamente da «magister», in nulla inferiore a quella degli accademici, e dimostrare di avere acquisito tutta la preparazione necessaria.

In apertura del *Convivio*, Dante indica subito il tratto principale dello scritto che sta progettando: si tratta di imbandire una mensa (convivio vale proprio come uno stare a mensa), sulla quale sono elargiti due tipi di cibo:

Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca! E miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo. Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non senza misericordia son inver di quelli che in bestiale pastura veggiono erba e ghiande sen gire mangiando (...) E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo quello che da loro cade (...) Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata (...) Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente.²

Partendo dalla condivisa constatazione di Aristotele, che tutti gli uomini per natura desiderano sapere, è palese che l'anima dell'uomo tende alla scienza come a sua ultima perfezione; tuttavia la condizione naturale del desiderio di sapere non trova compimento di fatto se non in poche persone, quelle che possono permettersi di mangiare «il pane degli angeli», espressione di matrice biblico-teologica, che nel contesto sta a significare il sapere sviluppato nelle istituzioni scolastiche ufficiali e nelle università. La maggior parte degli uomini mangia erba e ghiande, cibo degno delle bestie, perciò Dante, che si dichiara amico di tutti gli uomini, si rammarica che manchi il cibo degno a quelli che ama, e attiva una mensa che provveda a sanare la situazione paradossale. Paradossale è anche la metafora che Dante usa per assumere il compito di vivandiere: pur non sedendo alla mensa degli accademici, che si cibano del pane degli angeli, Dante raccoglie le briciole che cadono dalla loro tavola, come la donna cananea o il povero Lazzaro del racconto evangelico, e, a differenza di loro, non le tiene per

uomini a condurre una vita umana degna di tale nome, una vita conforme alle virtù morali e intellettuali ampiamente descritte da Aristotele» (p. 139).

2. Dante Alighieri, *Convivio*, 98-104 (I, I, 7-14).

sé, ma le distribuisce ai molti. Con la metafora costruita sulle due figure evangeliche, Dante vuole esplicitare la sua esclusione dal mondo della cultura alta, e la sua condizione di autodidatta, ma lo fa con alto sentire di sé, dichiarando che i cibi ricavati, che non intende tenere gelosamente per sé, non sono per nulla inferiori a quelli degli accademici di professione.

La mensa sapienziale nelle intenzioni dell'Autore includeva quattordici canzoni dottrinali, qualificate come la vivanda, che per essere mangiata dai non accademici aveva bisogno del pane necessario per assumere pietanze di questo genere, ossia del commento delle canzoni. Il *Convivio* è un prosimetro, un'alternanza di versi e prosa, che Dante ha interrotto dopo il Trattato introduttivo e il commento di tre canzoni. Tra i paradigmi ispiratori, il più importante è senz'altro la *Consolazione della filosofia* di Severino Boezio, non soltanto perché opera scritta in esilio, come il trattato dantesco, ma perché intento principe dell'opera boeziana è quello di mostrare all'esule infelice (nel caso di Boezio, condannato a morte) il vero volto della felicità che l'uomo raggiunge solo dopo aver attivato la filosofia nelle sue forme più alte, sino alla contemplazione del sommo bene (per Boezio), sino al raggiungimento della sapienza nella vita contemplativa (per Dante).³

Un ulteriore importantissimo rilievo per la nostra lettura ci è offerto al termine del primo trattato del *Convivio*, quando Dante associa la metafora del pane a quella della luce, ossia crea il movimento binario tra il dispositivo costituito dal commento alla canzone, che come sappiamo è il pane, e la luce che ne deriverà a chi ne mangerà:

Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà dove l'usato tramonerà, e sarà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce.⁴

Se ai commentatori pare che la luce nuova e il sole nuovo di cui parla Dante in riferimento all'intero suo trattato vadano primariamente riferiti alla veste linguistica, ossia all'audace scelta del volgare, mi pare che l'insistente uso dell'aggettivo «nuovo», e il sottolineare la capacità della luce di illuminare coloro che sono nelle tenebre dell'ignoranza, o nell'oscurità indotta nelle loro menti da una scienza oscura in quanto non adeguatamente sviluppata, ci suggeriscano di dare alla metafora della luce una portata globale forte, ossia di considerarla il

3. Tra i molti nessi psicobiografici tra Boezio e Dante, per esigenza di brevità, ne raccolgo uno assai significativo: Boezio, nel terzo libro della *Consolatio*, scrive: «Talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescunt» (III, 1); ossia le medicine forti che la filosofia somministra nel suo itinerario più alto al gusto sono aspre, ma una volta assunte diventano dolci. Sulla falsariga di Boezio si muove Dante, mettendo sulla bocca di Cacciaguida queste valutazioni dell'opera di Dante che sarà il frutto del suo esilio da Firenze: «Ché se la voce tua sarà molesta / nel primo gusto, vital nodrimento / lascerà poi, quando sarà digesta», *Paradiso*, XVII, 130-132.

4. Dante Alighieri, *Convivio*, 186 (I, XIII, 12).

simbolo della conoscenza scientifica e sapienziale, così come essa è sempre stata sin dalle più antiche culture. Agganciamo dunque entrambe le metafore al progetto di Dante di saziare il desiderio naturale di conoscenza di migliaia di uomini con il pane d'orzo e con la luce, due referenze ad una scienza acclarata e rinvigorita, quella preclusa ai «miseri», che si vuole rendere partecipi della «beata mensa».

Ci concentriamo ora sul trattato quarto del *Convivio*, e vediamo come il trattato viene impostato.

2. *Convivio* IV, commento alla terza canzone. Nobiltà e felicità

La terza canzone che costituisce la materia dell'ermeneutica magistrale del trattato IV del *Convivio* presenta subito una novità di rilievo rispetto alle precedenti canzoni, novità che Dante riconduce all'abbandono de «le dolci rime d'amor ch'io solia / cercar ne' miei pensieri» (vv. 1-2), riservandosi di ritornare ad esse, al «mio soave stile» (v. 10), in un'occasione più adatta. Ora è il momento di parlare del tema prefissato con componimenti aspri e sottili («con rima aspr'e sottile», v. 14), con versi che usano il linguaggio tecnico della filosofia, e perciò non carezzano l'orecchio e la mente come le rime d'amore, anche per l'impegno di trovare il vocabolario giusto nella prima trattazione filosofica in volgare. L'obiettivo è quello di dibattere circa quel valore per il quale a buon diritto l'uomo è detto nobile, confutando la falsa convinzione di coloro che «voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza» (vv. 16-17).

Siamo di fronte a una dichiarazione programmatica decisiva per la valorizzazione dell'intero trattato, considerando che dopo questo IV trattato il *Convivio* si interrompe, lasciando al lettore la valutazione della portata di questa interruzione.⁵ La novità annunciata come cambiamento di stile si traduce in novità sostanziale per la somministrazione del cibo sapienziale che il Dante *magister* si è prefisso di fare nel suo banchetto. Novità di metodo, anzitutto: Dante non farà alcun commento allegorico, come invece ha fatto nei due trattati precedenti: «non sarà dunque mestiere nella esposizione di costei alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare». Ciò equivale a dire che Dante, nel momento in cui scrive canzone e spiegazione del trattato IV del *Convivio*, è entrato nell'ottica del metodo della *quaestio disputata* così come ufficial-

5. Su questo argomento sono state avanzate tante ipotesi, spesso connesse con altri interrogativi aperti, *in primis* quello circa la data ed i luoghi di composizione dell'opera. C'è una significativa convergenza da parte degli studiosi a fissare la composizione nell'arco dei primi sei anni dell'esilio di Dante, ossia tra il 1302 e il 1308. Lo *status quaestionis* aggiornato è offerto da Gianfranco Fioravanti nella sua *Introduzione*, in cui interrogandosi circa le date di composizione del *Convivio*, dichiara molto importante l'indagine circa i luoghi di composizione, da ricostruire in base alle vicende biografiche dei primi anni dell'esilio, come pure tutta la riflessione relativa alla disponibilità di materiali librari idonei per sviluppare un'opera di così vasta portata. Cf. Fioravanti, *Introduzione a Dante Alighieri, Convivio*, 8-19.

mente era praticata dalle cattedre universitarie di area filosofica, ossia nelle Facoltà delle arti, dedite a sviscerare l'ermeneutica positiva e inequivoca del significato dei testi di Aristotele e degli altri classici commentati. Nella *quaestio disputata* non aveva credito l'allegoria, perché andava catturato e reso manifesto il significato univoco inteso dall'autore del testo oggetto di commento.⁶

Lo snodo si incentra sulla gentilezza intesa come nobiltà, e sulla nobiltà intesa come «semente di felicità», ossia come base genetica del singolo che porta a compimento l'origine divina della propria anima sia attraverso la mediazione degli influssi astrali, sia sulla base della complessione degli elementi prodottasi durante la vita fetale. Il cibo sapienziale forte è costituito dalla definizione di nobiltà, uno dei contributi personali dell'Autore, in quanto la definizione proposta da Dante non collima con quelle allora in circolazione e a noi note, ed è segnata da una commistione di elementi che attingono tanto alla sua dottrina di maestro di verità filosofiche, quanto alla sua esperienza di poeta dello stil novo, ossia del cantore della «donna “gentile”» come «detentrica di nobiltà» nel senso fondativo del termine, che si estende alla compagine interiore, intellettuale e morale, e a quella fisica, temperamento e armonia del corpo. Dante propone un'inedita definizione di «nobiltà», che scrutiamo con attenzione:

È manifesto che nobilitade umana non sia altro che 'seme di felicità', messo da Dio nell'anima ben posta, cioè lo cui corpo è d'ogni parte disposto perfettamente. Ché se le vertudi son frutto di nobilitade, e felicità è dolcezza [per quelle] comparata, manifesto è essa nobilitade essere semente di felicità.⁷

Il riferimento alla felicità è determinante, come apparirà nello sviluppo che faremo delle implicazioni tematiche; è tuttavia opportuno un richiamo contestualizzante il dibattito nell'età di Dante, e il tracciato principale riguarda il nesso tra la felicità raggiungibile dall'uomo secondo il pensiero di Aristotele, e la felicità secondo gli autori dell'Occidente cristiano dei secoli XIII-XIV.

6. Nel corso del trattato Dante resterà fedele a questo proposito solo sino a un certo punto, nel senso che concederà un certo spazio a metafore e ad allegorie, mutate dal vasto campo della mitologia e delle «favole» degli autori classici, e dall'esegesi biblica dei teologi, che da sempre si strutturava sui noti quattro sensi della Scrittura, da Dante poeta incorporati nella sua prospettiva autoriale al punto da proporre il riferimento ai quattro sensi anche per la lettura della *Commedia*, e del *Paradiso* in particolare. La stessa identificazione della Filosofia con la Sapienza, centrale in tutta l'opera, include già una base allegorica, così come accade con l'identificazione della donna gentile con la Filosofia, cui è dedicato il trattato terzo.

7. Dante Alighieri, *Convivio*, 714 (IV, XX, 9). Questa definizione, prosegue il testo, è perfetta perché comprende tutte e quattro le cause specificate da Aristotele: la causa materiale, l'anima, il sostrato cui la nobiltà inerisce come qualità; la causa formale è l'essere seme, ossia la nobiltà è una dotazione capace di sviluppare una potenza attiva, costruttrice della felicità; la causa efficiente è indicata in Dio, che è l'agente che mette in moto dall'esterno; la causa finale è il raggiungimento della felicità che si consegue attraverso la vita attiva e la vita contemplativa.

È noto che questi ultimi stabilivano un livello di felicità ultraterreno, fissavano il compimento della felicità nella beatitudine eterna. Ora dalla lettura delle opere degli autori latini dei secoli menzionati che si occupano dell'etica filosofica, emerge questo dato: partendo dal presupposto che tutti desiderano la felicità, gli interpreti cristiani dell'etica aristotelica si chiesero come è possibile raggiungerla, e offrirono precetti e regole certe per conseguire le virtù e attivare le azioni che producono la felicità, una felicità terrena, che tuttavia costituisce una predisposizione al conseguimento di una perfezione maggiore, la beatitudine ultraterrena. Roberto Kilwardby, nel capitolo dedicato all'etica del *De ortu scientiarum* (scritto nel 1250 circa), introduce una differenza semantica tra i termini *felicitas* e *beatitudo*, anche se di fatto poi non la rispetta, dicendo che «nell'antichità la felicità era chiamata *felicitas*, secondo la denominazione aristotelica, e consisteva nella pratica delle virtù, poi i cristiani usarono *beatitudo* e la intesero come visione di Dio nella vita ultraterrena, seguendo l'insegnamento agostiniano. Al di là di questa precisazione terminologica, Kilwardby usa ripetutamente *beatitudo* per esprimere il fine proprio dell'*ethica* affermando che si tratta della *perfectio humana*, quindi, da quanto abbiamo detto, della felicità terrena».⁸ L'uso dei termini felicità/beatitudine in Roberto Kilwardby è molto rappresentativo dell'uso che viene fatto negli autori a lui successivi, compreso il nostro Dante; a ragione Irene Zavattero osserva che «i pensatori medievali non possono prescindere dal considerare – ciascuno secondo modalità, punti di vista e concezioni proprie – i due tipi di felicità terrena ed eterna, anche quando delimitano la trattazione alla sola speculazione filosofica. Essi concentrano la loro attenzione sui problemi concettuali ma non mostrano molto interesse per le questioni lessicali, preferendo specificare i diversi tipi di felicità mediante aggettivi e locuzioni».⁹

Ritornando ai dati emergenti dal testo citato, vediamo che la nobiltà non solo non è legata alla stirpe, al sangue o al lignaggio, ma Dante non la identifica nemmeno con le virtù, le quali sono un innesto che si radica nella nobiltà e sviluppandosi portano alla conduzione di una vita nobilmente umana. L'esercizio delle virtù è in sinergia con la nobiltà, ossia dipende da essa e dalla complessione favorevole della struttura corporea, che è possesso individuale intersecante l'ontogenesi e la filogenesi.

Dante rifiuta la definizione di nobiltà come antica ricchezza accompagnata da buoni costumi, definizione attribuita all'imperatore Federico II, perché ritiene che la nobiltà non sia ereditaria, non dipenda dalla ricchezza o da titoli nobiliari, ma che sia un possesso individuale, anzi è «falsissimo che 'nobile' vegna da 'conoscere', ma viene da 'non-vile'; onde 'nobile' è quasi 'non-vile'» (IV, XVI, 6; p. 686). La nobiltà in quanto seme delle virtù, non detiene in atto le virtù come già acquisite, ma è forza incoativa della vita virtuosa, che, dice Dante, consente due felicità in questa vita, secondo due diversi cammini, buono l'uno, ottimo

8. Zavattero 2011, 300.

9. Ivi, 302.

l'altro: si tratta della vita attiva, che si consegue con le virtù morali, e della vita contemplativa, raggiungibile con le virtù dianoetiche, intellettuali. Il testo elenca 11 virtù etiche, elenco assai speculare alla tavola ricavabile dal secondo libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele: la prima si chiama Fortezza, la seconda Temperanza, la terza *Liberalitate*, la quarta Magnificenza, la quinta *Magnanimitate*, la sesta è Amativa d'onore (*l'amator honoris*, nelle versioni latine dell'aristotelico: *philothimus*, ossia il moderatamente ambizioso), la settima è la Mansuetudine; l'ottava è *Affabilitate*; la nona si chiama *Veritate* (per noi la veracità o sincerità); la decima è l'*Eutrapelia*, termine conservato nel calco greco, che significa la capacità di essere piacevoli nello scherzo e nel gioco; l'undicesima è la Giustizia, non presente nella tavola di Aristotele, e che Dante considera una virtù generale, perché ordina a considerare e a desiderare tutto ciò che è retto.¹⁰ L'attenzione alle virtù morali, di cui si ribadisce che non sono esse la nobiltà bensì il frutto della presenza della nobiltà nell'uomo, è un forte marchio personale dell'umanesimo di Dante, il quale sulla portata delle singole virtù non si discosta dagli altri maestri aristotelici che aveva frequentato o letto, *in primis* da Tommaso d'Aquino.

3. Le «laudabili passioni» nel *Convivio*: la vergogna e le sue specificazioni da Aristotele a San Bernardo

Più originale mi pare un secondo nutrimento sostanzioso offerto al banchetto della sapienza nel trattato IV del *Convivio*: la nobiltà, oltre alle virtù morali e a quelle intellettuali, abbraccia «le buone disposizioni da natura date, come pietade e religione e le laudabili passioni, cioè vergogna, misericordia e molte altre e le corporali bontadi, cioè bellezza, forza e quasi perpetua valitudine».¹¹

L'affermazione che pietà e religione sono disposizioni naturali propone una tesi originale di Dante, ma ci soffermiamo ora sulla trattazione delle altre disposizioni/passioni naturali nominate perché ci offrono lo spunto per meglio leggere l'umanesimo del nostro Autore, nella misura in cui sviluppano la tematica della nobiltà o gentilezza come legata anche a qualcosa che nell'uomo non dipende dalla sua volontà (come accade per le virtù), ma deriva da un processo di generazione in cui sono coinvolti Dio e la intermediazione del cosmo da lui creato.

La prima laudabile passione elencata è la vergogna, descritta da Dante come «tema di disonoraanza, sí come è nelle donne e nelli giovani, dove la vergogna è buona e laudabile, la qual vergogna non è virtù, ma certa passione buona».¹² La nobiltà racchiude tra le sue manifestazioni non solamente le virtù, ma anche una serie di passioni qualificate come buone, distinte da quelle passioni

10. Dante Alighieri, *Convivio*, 690-695 (IV, XVII).

11. Ivi, 704 (IV, XIX, 5).

12. Ivi, 706 (IV, XIX, 8).

che sono pulsioni meramente negative. La vergogna è una passione da coltivare nelle donne e nei giovani di entrambi i sessi, nel senso che rappresenta un freno nella fase dell'esercizio del controllo delle passioni; essa non è lodevole negli adulti e negli uomini qualificati «studiosi» (termine che può significare le persone che hanno raggiunto la loro formazione nel campo della virtù), perché questi soggetti devono già stare nella condizione di rifuggire da ciò che li deve far vergognare, mentre, secondo Dante, dalle donne e dai giovani non si pretende un distacco così totale dalle passioni. La vergogna come paura di ricevere disonore per cattive azioni commesse è un «buono e ottimo segno di nobiltade», e indica che nel soggetto si sta sviluppando la capacità di autocontrollarsi. Tutta la spiegazione di Dante è ricavata da Aristotele: nell'etica aristotelica, il termine *aidos*, traducibile in italiano sia con pudore, sia con vergogna, indica una medietà, una via di mezzo tra la sfrontatezza e la timidezza: lo sfrontato si comporta in modo inopportuno, senza trattenersi nel parlare e nell'agire di fronte a chiunque, mentre il timido è circospetto in tutto e per tutto. L'individuo pudico «agirà e parlerà nelle circostanze in cui si deve, delle cose che si deve e quando si deve». ¹³ Sempre Aristotele afferma che, per quanto riguarda la vergogna-pudore, «non conviene parlarne come di una virtù, giacché assomiglia ad una passione più che a una disposizione morale. Viene definita comunque come una specie di paura del disonore, e produce effetti molto simili a quelli della paura di fronte ai pericoli: infatti coloro che si vergognano arrossiscono, mentre quelli che temono la morte impallidiscono. Dunque, entrambi hanno manifestamente carattere fisico, in qualche modo; il che, si pensa, è tipico più della passione che della disposizione morale. Questa passione, d'altra parte, non si addice ad ogni età, ma solo alla giovinezza». ¹⁴ C'è un evidente aspetto di *paideia* nella valorizzazione aristotelica della vergogna-pudore come di sviluppo del sentimento dell'obbligo verso l'ideale, una aspettativa di crescita personale che ben si accosta alla trattazione dantesca della nobiltà nella valenza umanistico-morale che abbiamo evidenziato.

Una più articolata visione di queste tematiche proprie dell'umanesimo di Dante ci viene offerta nel capitolo XXIV del quarto trattato del *Convivio*, dove, commentando i versi 121-140 della canzone, delinea le caratteristiche delle età della vita dell'uomo, che sono quattro: adolescenza, gioventute, senettute e senio. Descrivendo l'adolescenza come porta attraverso la quale si entra nella buona vita, Dante precisa: «non solamente questa anima e natura buona in adolescenza è ubidiente, ma eziandio soave: la qual cosa è l'altra ch'è necessaria in questa etade a bene intrare nella porta della gioventute».

13. Aristotele, *Grande Etica*, I, 29, 1193 a 9-10, cit. da Fermani 2008, 186. La complessa valutazione del rapporto tra pudore e vergogna all'interno delle opere di Aristotele è indagato con acribia nelle pagine di questo saggio della Fermani. Pur richiamandosi ad Aristotele, Dante tratta in modo personale la vergogna e le sue componenti, tra cui il pudore, come vedremo subito.

14. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 215 (IV, 9, 1128 b, 10-13).

A questa età è necessaria l'amicizia, perché non si può avere vita perfetta senza amici, e la maggior parte delle amicizie si avvia proprio in giovane età. Dante passa poi a parlare della passione della vergogna, necessaria nell'adolescenza, e dichiara che ciò merita un discorso ampliato.

Proprio su questa amplificazione del tema, che aggiunge molto a quanto aveva detto prima sulla vergogna e che risulta originale nel suo amalgama, leggiamo che cosa scrive Dante:

Dico che per vergogna io intendo tre passioni necessarie al fondamento della nostra vita buona: l'una si è Stupore; l'altra si è Pudore; la terza si è Verecundia; avegna che la volgare gente questa distinzione non discerna. E tutte e tre queste sono necessarie a questa etade per questa ragione: a questa etade è necessario d'essere reverente e desideroso di sapere; a questa etade è necessario d'essere rifrenato, sí che non transvada; a questa etade è necessario d'essere penitente del fallo, sí che non s'ausi a fallare. E tutte queste cose fanno le passioni sopra dette, che vergogna volgarmente sono chiamate.¹⁵

La passione buona della vergogna viene correlata e per così dire specificata da tre altre passioni egualmente buone, le quali, secondo Dante, «la volgare gente» (ossia le persone che beneficiano della cultura comune) non tiene nel dovuto conto, e che sono lo stupore, il pudore e la *verecundia*. Passioni, dunque, e non virtù, ma accessi positivi alla vita virtuosa e perciò nobile dell'adolescente. Lo stupore «è uno stordimento d'animo», noi diremmo uno smarrimento, uno stato di reazione emotiva che si verifica per il fatto di vedere o di sentire o comunque venire a conoscere cose grandi o meravigliose, che stimola il desiderio di acquisire conoscenza. Per suscitare questo stupore, osserva Dante, nell'antichità i re facevano adornare di ori e pietre preziose le loro regge, al fine di sbalordire gli ospiti e quindi renderli desiderosi di conoscere. Per i filosofi, il passaggio più noto sullo stupore come suscitatore del desiderio di conoscere è quello contenuto nel primo libro della *Metafisica* (I, 2, 982b 12-13), da Dante richiamato in *Convivio* II, XV, 11, nel quale Aristotele dice che la meraviglia fu ciò che spinse gli uomini a filosofare; è precisamente la meraviglia provata davanti a fenomeni naturali particolarmente stupefacenti che induce il bisogno di conoscere la causa di ciò che ci stupisce. La connessione dello stupore con la vergogna va riscontrata nel sentirsi inadeguati, o nell'avvertire la propria ignoranza e il bisogno impellente di colmarla.

È poi la volta del pudore, descritto come il ritrarsi davanti a cose laide, per paura di cadervi dentro. Questo moto di ritrazione il pudore lo suscita non solo quando le cose indecenti vengono proposte, ma anche quando si dà semplicemente la possibilità che vengano immaginate, e sul volto delle vergini, delle «donne buone» e degli adolescenti si manifestano il pallore o il rossore. Apprezzato da Aristotele, come già abbiamo visto, nell'*Etica a Nicomaco* (II, 7, 1108a

15. Dante Alighieri, *Convivio*, 762 (IV, XXIV, 3-4).

32-33; IV, 9, 1128b 10-13), Dante riporta anche l'apprezzamento di Stazio e di Cicerone, entrambi in riferimento al pudore nelle donne. Con finezza di pensiero Dante aggiunge che la presenza in atto del pudore nelle donne sviluppa un'azione molto rilevante di educazione alla nobiltà vera negli uomini con cui vengono in contatto, perché, come dice Cicerone, riguardo a qualsiasi azione turpe, è turpe il semplice nominarla; commenta Dante: «però lo pudico e nobile uomo mai non parla sì che ad una donna non fossero oneste le sue parole. Ah! quanto sta male a ciascuno uomo che onore vada cercando, menzionare cose che nella bocca d'ogni donna stea(a)n male».¹⁶

Come si vede, le notazioni dantesche sono ampie, ed evocano subito le riflessioni del monachesimo cristiano circa il pudore, ma Dante si appoggia in realtà ad autori non cristiani (Aristotele, Stazio e Cicerone), come a dire che questo cibo sapienziale travalica il credo religioso, e si alloca nella natura umana capace di nobiltà. Ulteriore rilievo significativo è il seguente: nelle righe ora citate appare in filigrana anche il forte nesso della nobiltà con la gentilezza, alla quale siamo rimandati dall'altissima notazione dantesca circa la capacità educatrice alla vita onesta e nobile che esercita sugli uomini il pudore delle donne. Dunque Dante qui esalta la capacità di seminare comportamenti virtuosi ad opera della nobiltà e della gentilezza, dotazioni della natura umana, e sappiamo che lo scopo finale della natura è quello di consentire all'uomo di raggiungere la felicità.

Un interessante approfondimento successivo di queste tematiche ci viene dalla terza componente della vergogna, che è la «verecundia», qualificata da Dante come «paura di disonore per fallo commesso», ossia timore di disonore che induce pentimento per le mancanze commesse, ma non induce un generico pentirsi, bensì un pentimento tale che «ha in sé una amaritudine che è gastigamento a più non fallire».¹⁷

I commentatori su questo punto non offrono particolari aggiunte esplicative, e la «verecundia» viene specificata come «vergogna» in senso stretto;¹⁸ ritengo che su questa specificazione si possa dire qualcosa di più, concentrandoci sul suo carattere di passione buona, e partirei dal sottolineare il fatto che Dante porta come riferimento ancora Stazio, nello stesso episodio della *Tebaide* citato per il pudore, ma questa volta richiamando l'episodio di Polinice: «Quando Polinice fu domandato da Adrasto rege del suo essere, ch'elli dubitò, prima, di dire, per vergogna del fallo che contra lo padre fatto avea, e ancora per li falli d'Edippo suo padre, ché [li falli del padre] paiono rimanere in vergogna del figlio; e non nominò suo padre, ma li antichi suoi e la terra e la madre. Per che bene appare, vergogna essere necessaria in quella etade».¹⁹

16. Ivi, 764-766 (IV, XXV, 9).

17. Ivi, 766 (IV, XXV, 10).

18. Fioravanti in Dante Alighieri, *Convivio*, 767.

19. Dante Alighieri, *Convivio*, 766 (IV, XXV, 10).

Quando Adrasto chiese a Polinice²⁰ chi fosse, inizialmente questi esitò a rispondere per la vergogna del fallo commesso nello scacciare il padre Edipo da Tebe; egli aveva fatto ciò per allontanare la peste dalla città, dopo avere scoperto l'incesto di Edipo con Giocasta. La vergogna che Dante rileva nell'esitazione a rispondere si ricollega, oltre che alla colpa di aver cacciato il padre da Tebe, alla vergogna che segna Polinice per i falli di Edipo suo padre, colpe dunque tali da far contrarre una vergogna permanente nel figlio. Edipo, Giocasta, la catena delle colpe, delle vergogne e dei legami fatali tra gli individui, le madri e la stessa terra di appartenenza: sono parole che in una lettura sapienziale del testo di Dante da parte nostra, intellettuali del XXI secolo, non possono non sollecitare a cogliere un qualche riferimento a quella complessità della passione umana che nel secolo XIX sarà nominata complesso di Edipo. Certo, Dante non conosceva Freud, ma le passioni umane travalicano le date della storia e affiorano in ogni riflessione sulla complessità dell'uomo. D'altronde è un preciso passo del terzo Trattato del *Convivio* ad avvalorare la nostra suggestione, là dove Dante include il coinvolgimento puntuale di due sensi (gli occhi e la bocca) come finestre aperte sull'esterno da parte dell'anima dell'uomo. E per la manifestazione della passione negli occhi, fa riferimento alla vergogna inestinguibile che avvolse Edipo e che lo spinse a perpetuarne la manifestazione nella cecità procurata volontariamente:

Onde, con ciò sia cosa che sei passioni siano proprie dell'anima umana, delle quali fa menzione lo Filosofo nella sua Rettorica, cioè grazia, zelo, misericordia, invidia, [amore] e vergogna, di nulla di queste puote l'anima essere passionata che alla finestra delli occhi non vegna la sembianza, se per grande virtù dentro non si chiude. Onde alcuno già si trasse li occhi, perché la vergogna [di] dentro non paresse di fuori: sí come dice Stazio poeta del tebano Edipo, quando dice che "con eterna notte solvette lo suo dannato pudore".²¹

Edipo si accecò perché non trasparisse dagli occhi l'inestinguibile vergogna che lo segnava.

Per fare maggiore luce sulla portata storica delle affermazioni sulla vergogna e i suoi correlati, ritengo che ci si possa avvalere di un riscontro con testi che possono essere stati conosciuti da Dante, e mi riferisco alla trattazione ampia e insistita della *verecundia* presente nell'ultimo sermone, l'ottantaseiesimo, del Commento di Bernardo di Clairvaux al *Cantico dei cantici*. Bernardo definisce la verecondia il requisito più gradevole (latino: *gratius*) che può contrassegnare l'anima che ricerca il Verbo-Sposo; dopo aver tracciato i motivi per cui l'anima, la sposa del *Cantico*, va alla ricerca del Verbo, nell'ultimo sermone passa a connotare il *mos*, l'atteggiamento interiore ed esteriore che meglio si addice al soggetto che sta cercando il compimento del suo desiderio, e lo individua nella *vere-*

20. Polinice, fratello di Eteocle, nato come lui dall'incesto di Edipo e Giocasta. Sposò Argia, figlia di Adrasto, re di Argo.

21. Dante Alighieri, *Convivio*, 434-436 (III VIII 10). Cf. Stazio, *Tebaide*, I, 47-48.

cundia: per Bernardo la verecondia è ornamento di ogni età, anche se risplende nel modo più ampio e bello nell'età più tenera; è la «gemma dei costumi», «annunciatrice di buona speranza», «indice di buona indole», «sorella della continenza», «lampada di una mente pudica che fa luce ininterrottamente, affinché niente di turpe o di indecoroso tenti di insediarsi, senza che essa lo scopra immediatamente», «nemica dei mali», «propugnatrice di innata purezza», «gloria speciale della coscienza», «custode della buona fama», «bellezza della vita», «sede e primizia delle virtù», «lode della natura» e «sigillo di ogni onestà».²²

Un lessico molto espanso quello di Bernardo, un concentrato di antropologia teologica e di introspezione psicologica, che sarebbe pervenuto a Dante attraverso le fonti cisterciensi disseminate nelle letture proprie delle liturgie corali nelle Abbazie da lui frequentate sia nella città natale, sia nelle città che furono sua dimora da esule.

Significativa un'altra annotazione sulla portata della verecondia bernardina: la *verecundia* è a tal punto «bene nativo dell'animo (*genuinum animi bonum*)», che anche coloro che non si vergognano di essere malvagi «si vergognano però di apparire tali». Naturalmente Bernardo mette in luce la differenza tra la *verecundia* del malvagio, che non si vergogna di compiere azioni cattive, ma si vergogna solo di manifestarle, e la verecondia di chi, invece, non solo desidera coprire le azioni cattive, ma prima ancora di compierle, le rifiuta.²³ Nella tradizione successiva, autori come Elinando di Froidmont e Gilberto di Hoyland, ampliano la riflessione di Bernardo e tentano una definizione di verecondia, riscontrandola in due atteggiamenti interconnessi: il timore di dispiacere (*displacendi metus*), che non può limitarsi ad essere un timore passivo, ma si esplica nel desiderio di piacere (*vere concupiscens placere*). Negli autori monaci che la rapportano al desiderio di piacere a Dio, la verecondia si presenta come la sintesi e il compimento dell'esperienza cristiana: è l'innata carità; è – scrive Elinando – «la virtù nella quale consiste ogni bellezza dell'anima, come il rossore della rosa, il candore dei gigli, la porpora delle viole, la trasparenza del cristallo, la serenità dello zaffiro, il verde dello smeraldo, la bellezza della perla, la fierezza del topazio, la luminosità del rubino».²⁴

La verecondia troverà trattazione autonoma in quattro articoli della *Summa Theologica*, (*secunda secundae partis, quaestio* 144), di Tommaso d'Aquino, che la include tra le parti speciali della virtù della temperanza, riconoscendo con Aristotele che la verecondia non è propriamente una virtù, ma «quaedam laudabilis passio».²⁵ Lo sviluppo del tema riceve in Tommaso un inquadramento puntuale

22. Bernardo di Clairvaux, *Super cantica Canticorum*, 86, 1, cit. da Stercal 2008, 75.

23. Cf. Stercal 2008, 75-76.

24. Helinandus Frigidi Montis, *Sermones XIX (In Assumptione B. Mariae Virginis I)*, PL 212, 643 C-D, cit. da Stercal 2008, 83-84.

25. «Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum, et laudabile in humanibus actibus, vel passionibus; et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio», Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II-IIae, q. 144, a. 1, re. Utili richiami in proposito si possono riscontrare nell'Introduzione a Rossi-Rossi 2010, 6-15.

in riferimento alla virtù della temperanza, in collegamento al pudore, di cui la verecondia è considerata parte integrante, insieme con la pudicizia. Le connotazioni riguardano dunque la riservatezza che protegge l'interiorità della persona, in direzione dell'accezione che oggi noi attribuiamo al pudore come paura del biasimo altrui, mentre i testi cisterciensi esplicitavano il carattere di manifestazione del desiderio di essere accolti nello stadio nobile e pieno della passione, evolutasi da timore in ardore.

4. L'immortalità dell'anima nel *Convivio*

Dalle considerazioni sviluppate nell'ultimo paragrafo, viene spontaneo rilevare come siamo di fronte a una grande intuizione, che legge la verecondia come la capacità di veicolare sul viso di una persona la trasparenza del volto interiore, per così dire la trasparenza dell'anima. Risulta altresì stupefacente il legame dichiarato di questa gentilezza-nobiltà totalmente trasparente con la bellezza: «bellezza della vita», dice Bernardo; «ogni bellezza dell'anima» dice Elinando. E proprio alla bellezza si richiama anche Dante nelle righe immediatamente successive alla trattazione della verecondia, descrivendola come manifestazione di un corpo «bene per le sue parti ordinato e disposto», ossia come disposizione armoniosa delle parti, in ciascuna delle quali è presente il vigore richiesto. L'adolescenza è per Dante il momento fondativo dell'umanesimo di ciascun individuo; in essa vede l'anticipazione dell'accesso alla felicità cui aspira l'uomo, come si evince dalla riflessione con cui Dante conclude quello che oserei chiamare il suo inno all'adolescenza, all'età capace di disseminare nobiltà e gentilezza in tutte le successive età della vita:

E così dicere che la nobile natura lo suo corpo abelisce e faccia conto e accorto, non è altro a dire se non che l'aconcia a perfezione d'ordine [lo struttura secondo un'armonia perfetta] e così questa, come le altre cose che ragionate sono, appare essere necessarie all'adolescenza: le quali la nobile anima, cioè la nobile natura, ad esse primariamente intende, sí come cosa che, come detto è, dalla divina provvidenza è seminata.²⁶

Possiamo osservare come alla base delle notazioni di Dante non ci sia l'insistenza sulla vergogna-verecordia come desiderio di non dispiacere, bensì traspaia una positiva caratterizzazione del desiderio di piacere, come prova l'accento sulla bellezza del corpo che, a parere di Dante, è manifestazione dell'armonia interiore, come se nel corpo venisse scolpita quella nobiltà-gentilezza che si struttura nell'adolescenza per volere del creatore e per la virtù delle intermediazioni cosmiche, e che offre partenza sicura per il percorso umano alla felicità. *Desiderium placendi* è desiderio di felicità elargita a sé stessi, e do-

26. Dante Alighieri, *Convivio*, 768 (IV, XXV, 13).

nata agli altri, perché solo il bene – e questa è indubbiamente la tesi di fondo dell'intero trattato IV del *Convivio* – solo il bene cercato in modo da rifuggire ogni male, è l'orizzonte della felicità nella convivenza civile e nel cammino verso l'ulteriorità del definitivo.

Un proficuo contributo alla comprensione di come sono intrecciate queste tematiche nel nostro testo lo ricaviamo dalla ricostruzione degli argomenti che Dante elabora circa l'immortalità dell'anima nel *Convivio* (II Trattato, VIII, 8-16). In primo luogo, viene ricordato il consenso riscontrato presso tutte le tradizioni filosofiche e religiose circa la convinzione che l'anima umana sopravvive dopo la morte del corpo; Dante cita esplicitamente Aristotele, gli stoici, Cicerone, i poeti «che secondo la fede de' gentili hanno parlato», la professione di fede religiosa di ebrei, musulmani e tartari, e chiude con l'inclusione di tutti quanti «vivono secondo alcuna ragione». ²⁷ Questo primo argomento fa dunque leva sul consenso universale nell'ammissione dell'immortalità dell'anima dell'uomo, attestato sin dalla tarda antichità, in particolare da Seneca (*Lettere a Lucilio*, 117, 6); Dante potrebbe averne ricevuto la conferma in alcuni testi di Alberto Magno, in particolare nel *De natura et origine animae*. ²⁸ L'argomento concentra la sua forza nella considerazione «che se tutti si fossero ingannati, seguirebbe una impossibilità che pure a ritraere sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre nature di qua giù; e questo nullo nega, e Aristotile l'afferma quando dice nel duodecimo delli Animalì che l'uomo è perfettissimo di tutti li animalì». ²⁹ Se la credenza universale nell'immortalità dell'anima fosse falsa, ne seguirebbe una conseguenza impossibile, «orribile» dice Dante, perché l'uomo non sarebbe il più perfetto degli animalì, ma il più imperfetto. Ci sarebbe cioè una contraddizione con la premessa da tutti accettata circa la perfezione della natura umana, e tale perfezione posseduta in esclusiva dall'uomo è data dalla razionalità, nella quale è innestata la convinzione universale dell'immortalità, che è insieme una speranza. Se l'uomo possedesse questa convinzione e questa speranza senza poterla realizzare, *ipso facto* questa illusione segnerebbe l'uomo con una imperfezione tale da renderlo inferiore a tutti gli altri animalì; oltre tutto, molti uomini hanno sacrificato la loro vita terrena per avvalorare la vita eterna!

La seconda considerazione è collegata alla precedente: «seguiterebbe che la natura contra se medesima questa speranza nella mente umana posta avesse, poi che detto è che molti alla morte del corpo sono corsi per vivere nell'altra vita: e questo è anche impossibile». ³⁰ Se la convinzione-speranza dell'immortalità fosse irrealizzabile, la natura, che l'ha immessa nella mente umana, avrebbe agito con-

27. Ivi, 278 (II VIII 9).

28. Cf. Fioravanti, nelle note al corrispondente passo di Dante Alighieri, *Convivio*, 278. Per l'intera questione, cf. Nardi 1942, 210-233.

29. Dante Alighieri, *Convivio*, 280 (II III 10).

30. Ivi, 280-282 (II VIII 12).

tro sé stessa, avrebbe causato il proprio danno, inducendo molti uomini a rinunciare ai piaceri di questa vita in vista della vita eterna.

Una terza considerazione, che oggi è alquanto estranea al nostro modo di pensare, fa leva sulla divinazione dei sogni:

Vedemo continua esperienza della nostra immortalade nelle divinazioni de' nostri sogni, le quali essere non potrebbero se in noi alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convegna essere lo revelante, [o corporeo] o incorporeo che sia (...), e quello ch'è mosso o vero informato da informatore immediato debba proporzione avere allo informatore, e dallo mortale allo immortale nulla sia proporzione.³¹

Benché Aristotele, nel *De divinatione per somnium*, avesse escluso la possibilità che il futuro possa rendersi presente nei sogni, tutta la tradizione medioevale, cristiana, ebraica e mussulmana, aveva accolto questa possibilità, inserendo il tema dei sogni divinatori nelle vaste trattazioni riservate alla profezia. Tra le fonti di Dante possiamo ricordare la parafrasi di Alberto Magno al *De somno et vigilia* aristotelico e il *De natura et origine animae* dello stesso Alberto,³² convinto assertore della disposizione naturale dell'anima umana alla divinazione per sogni e profezie. Il ragionamento di Dante collega l'immortalità dell'anima alla proporzione che deve esserci tra il rivelante (colui che rivela il futuro) e l'anima sulla quale agisce: si tratti di un rivelante corporeo o incorporeo, il rivelante deve essere immortale (e in ciò Dante segue la convinzione comune a quei tempi, circa l'incorruttibilità dei corpi celesti). Dunque non è decisiva la natura intellettuale del rivelante, bensì il suo essere posto fuori dalle vicende del tempo, in modo che gli sia noto non solo quello che è, ma anche quello che sarà. Dicevamo della distanza di questa prova dell'immortalità dell'anima dal nostro modo di pensare oggi, ma Bruno Nardi afferma che questo ragionamento di provenienza albertina non ha avuto alcuna accoglienza in Tommaso d'Aquino nell'ambito delle argomentazioni circa l'immortalità dell'anima.³³ L'argomentazione è importante per il nostro percorso ermeneutico sul tema della nobiltà dell'uomo nel *Convivio*, perché sappiamo che secondo Dante il singolo individuo riceve in partenza, già dall'avvio della sua formazione fetale, una dotazione congenita caratterizzante l'individuo, derivante dalle disposizioni del Creatore, che si avvale degli intermediari, ivi compresi gli influssi astrali, con i quali l'anima non interrompe mai la comunicazione nelle varie fasi della vita. Il mondo di Dante è un vero «cosmo», ricavato dalla cosmologia peripatetico-araba, in cui gli elementi celesti e quelli sublunari formano l'edificio abitativo, per così dire la «casa» dell'uomo; il poeta ne darà ampia conferma nella descrizione delle ascensioni immaginarie, di cielo in cielo, nella terza cantica della *Commedia*.

31. Ivi, 282 (II VIII 13).

32. Cf. le note di Fioravanti al passo citato in Dante Alighieri, *Convivio*, 282-285.

33. Cf. Nardi 1942, 224.

Arriviamo così all'importante presa di posizione finale sull'immortalità dell'anima nel trattato VIII del libro II del *Convivio*, ove Dante dichiara:

Ancora n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, veritate e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo alla felicitade di quella immortalitate; veritate, perché non soffera alcuno errore; luce, perché allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana. Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni, però che quello la n'hae data che la nostra immortalitate vede e misura. La quale noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemola per fede perfettamente, e per ragione la vedemo con ombra d'oscuritate, la quale incontra per misura del mortale coll'immortale.³⁴

Dante si affida da ultimo all'argomento d'autorità, e cioè all'affermazione dell'immortalità dell'anima contenuta nella rivelazione neotestamentaria, e lo dichiara «potentissimo argomento», che toglie ogni ombra o margine di dubbio che potrebbe restare sulla base dei precedenti argomenti di ragione. L'affermazione ha ricevuto molta attenzione da parte dei commentatori, perché da essa è ricostruibile la considerazione generale circa il modo di intendere il rapporto fede-ragione da parte di Dante, e si è discusso altresì se questi segua l'impostazione di Tommaso d'Aquino piuttosto che quella di Duns Scoto o di Guglielmo di Ockham. Noi ci limitiamo in questa sede a sottolineare che, nella sua veste di *magister*, Dante scorge negli argomenti di ragione prima esposti la possibilità di margini di dubbio, derivanti fondamentalmente dalla condizione dell'uomo, la cui mente è attualmente vincolata dall'unione col corpo nelle operazioni intellettive, per cui non giunge a vedere in modo intuitivo, diretto e immediato, la propria natura immortale.

5. Epilogo

Per concludere, andiamo all'epilogo della Canzone terza, «Le dolci rime d'amor», e lo leggiamo fissando la nostra attenzione sui termini evocati nei versi finali (141-146): la canzone è chiamata *Contra-li-erranti*, e deve andare dalla «donna nostra», la Filosofia (chiamata donna nostra perché è signora del poeta), per parlarle della nobiltà, dicendole che è «amica vostra»:

Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai;
e quando tu sarai
in parte dove sia la donna nostra,
non le tenere il tuo mestier coverto:
tu le puoi dir per certo:

34. Dante Alighieri, *Convivio*, 284 (II VIII 14-15).

“io vo parlando dell’amica vostra”.³⁵

«Contra-li-erranti» è espressione unica, che Dante prende in prestito dalla *Somma contro i gentili* di Tommaso d’Aquino, per dire più cose in una sola assunzione: che con essa combatte l’erronea concezione dominante della nobiltà, e che egli ha titolo per farlo, perché è all’altezza di un maestro come Tommaso d’Aquino, avendo trattato della nobiltà conformemente al metodo e alla forma della *quaestio magistralis*, con competenza assoluta nel campo della filosofia morale e con dovizia di fonti, alcune sconosciute agli altri maestri.

Le ultime righe del trattato IV, le ultime dell’intero *Convivio* che qui si interrompe, sono asseverative di un magistero che ha avuto un unico compito, quello di esplicitare le linee fondamentali dell’umanesimo di Dante, assolvendo il compito magistrale di dimostrare l’indissolubile connubio della gentilezza con la filosofia, della nobiltà con la felicità, imbandendo una tavola di alimenti sapienziali cui attingeranno quanti, in un tempo ritardato, scopriranno il trattato; è tuttavia ampiamente documentato che questi alimenti sono stati con abbondanza assunti per primo da Dante stesso nella impegnativa costruzione della sua *Commedia*.

35. Ivi, 521 (IV, Canzone, 141-146).

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Etica Nicomachea* = Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Milano 1987.
- Dante Alighieri, *Convivio* = Dante Alighieri, *Convivio*, a c. di G. Fioravanti, in: Dante Alighieri, *Opere*, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a c. di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano 2014, 3-805.
- Fermani 2008 = A. Fermani, *Aristotele e i profili del pudore*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 2-3 (2008), 183-202.
- Imbach 2003 = R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, Edizione italiana a c. di P. Porro, Genova-Milano 2003.
- Nardi 1942 = B. Nardi, *L'immortalità dell'anima*, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 1942.
- Rossi-Rossi 2010 = *Il corpo svelato. Etica ed estetica del nudo nell'arte*, a c. di G. Rossi e T. Rossi, Roma 2010.
- Stercal 2008 = C. Stercal, *Verecundia e placendi desiderium in Bernardo di Clairvaux e nella teologia cisterciense medievale*, in AA.VV., *Sapere e contemplare il mistero. Bernardo e Tommaso*, Milano 2008.
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologica* = Tommaso d'Aquino, *Summa theologica, secunda secundae partis*, Roma 1886.
- Zavattero 2011 = I. Zavattero, *Felicitas-beatitudo*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. par I. Atucha, D. Calma, C. Koenig-Pralong, I. Zavattero, Porto 2011, 291-302.