

Il corpo dei «primi parenti» (*Pd VII 145-148*) di Paolo Falzone*

L'articolo propone una chiosa estesa ai versi finali del canto VII del *Paradiso*, nei quali Dante postula una problematica relazione tra la resurrezione finale dei corpi e la particolare modalità formativa del corpo dei «primi parenti». Discostandosi dalla chiosa corrente, che a riscontro di questi versi è solita allegare luoghi tomistici, l'autore suggerisce un possibile influsso della letteratura scolastica francescana sulla particolare formulazione dantesca del problema.

Parole chiave: filosofia dantesca, teologia medievale, *Paradiso* VII, interpretazioni.

The body of the “first two parents” (Pd VII 145-148)

The article proposes an extended commentary on the concluding verses of *Paradiso* VII, in which Dante postulates a problematic relationship between the final resurrection of the bodies and the way in which the body of Adam and Eve was created by God. By departing from the current discussion, which favors the Thomistic source, the author hypothesizes an influence of Franciscan scholastic literature on the particular Dante formulation of the problem.

Keywords: Dante's philosophy, medieval theology, *Paradiso* VII, interpretations.

Malgrado sforzi generosi – l'ultimo in ordine di tempo, e il più organico, lo dobbiamo a Enrico Fenzi¹ – bisogna riconoscere che ancora si fatica a ricavare un senso soddisfacente dai versi finali del VII del *Paradiso*, i quali, con un corollario sulla resurrezione dei corpi nel giorno del Giudizio, concludono in modo non ovvio – o addirittura incongruo, secondo alcuni – l'alta e solenne lezione di Beatrice sul sacrificio di Cristo, vero centro dottrinale del canto².

* Sapienza Università di Roma; paolo.falzone@uniroma1.it.

Questo saggio riprende e rielabora il testo di una relazione da me presentata al Convegno “*Lo ben che ne la quinta luce è chiuso. Dante e i teologi*”, tenutosi presso l’Università degli Studi di Catania il 6 e il 7 dicembre 2018. Ringrazio di cuore gli organizzatori del Convegno, i colleghi Concetto Martello e Andrea Vella, per avermi autorizzato ad anticipare sulle pagine del “Bollettino di italianistica” il contributo in stampa negli Atti.

1. Cfr. E. Fenzi, *Una proposta per «Paradiso» VII, 145-8*, in *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti, Edizioni Ca’ Foscari, Venezia 2018, pp. 139-60.

2. Forse eccessivo, ma non infondato, il giudizio di Christian Moevs, che ha definito i versi in questione, come ora ci ricorda Fenzi, «some of the most misunderstood» dell’intero poema

Postulando un rapporto tra il modo in cui fu fatta «l’umana carne», allorché Dio plasmò il corpo di entrambi i progenitori, e la resurrezione finale, questi versi sfiorano un nodo teologico di enorme rilevanza, senza tuttavia entrare nel merito e lasciando aperta così una serie di interrogativi.

Non è ben chiaro, in effetti, che cosa precisamente intenda Beatrice quando si riferisce a *come* fu fatta *l’umana carne* «allora / che li primi parenti intrambo fensi» (vv. 147-148) – ammesso che il *come* sia da riferire al *modo* dell’azione divina, di quale modo concretamente si tratta? – e nemmeno è chiaro il legame, asserito più che spiegato, tra questa particolare modalità formativa, che certo dobbiamo supporre valida solo per i protoplasti, e la resurrezione che attende i corpi dei discendenti di Adamo, nati nel peccato, alla fine dei tempi.

Ad accrescere il disagio dell’interprete sta poi il fatto che la resurrezione, e il suo essere implicata, come che ciò si giustifichi, con la formazione del corpo dei progenitori, è presentata da Beatrice come una verità logicamente deducibile, *argomentabile*, da un passaggio precedente del suo discorso, richiamato attraverso un generico *quinci* (v. 145), che dovrebbe valere dunque come premessa di tutto il ragionamento: senonché, l’identificazione di questo passaggio è tutt’altro che pacifica, e se alcuni, come vedremo, lo situano nei versi immediatamente precedenti a questi (è la proposta di Fenzi), altri (e sono la maggioranza) lo pongono più in alto, all’inizio della lezione impartita dalla beata al suo fedele.

Sembra quanto mai opportuno perciò, prima di tornare a leggere i versi in questione, ripercorrere all’indietro la trama del discorso di Beatrice, andando a quei punti che possono esserci d’aiuto nel ritrovare la premessa da cui dipenderebbe, in modo evidente per l’autore, meno evidente per noi, l’argomento della resurrezione.

Converrà risalire, anzitutto, ai versi centrali del canto, che con immagini potenti e serrate ritraducono nelle forme della poesia il “racconto dei racconti”, la creazione e la caduta del primo uomo (antefatto necessario del sacrificio di Cristo)³.

La narrazione teologica muove, come di consueto, da principi generali, altissimi, per poi scendere alle verità particolari, alle quali si restringe, gradatamente, il fuoco dell’argomentazione⁴.

Libertà ed eternità, esordisce Beatrice, sono i privilegi che il sommo Bene accorda a quelle cose che, procedendo da Lui «sanza mezzo», ovvero senza l’ausilio delle cause seconde, più Gli somigliano e più, di conseguenza, Gli sono gradite, sì da ricevere in misura maggiore, rispetto alle altre, la luce (le perfezioni dell’essere) che da Lui si irradia. Create direttamente da Dio, tali realtà non sog-

(cfr. Id., *The Metaphysics of Dante’s «Comedy»*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, p. 130).

3. Sul canto, cfr. da ultimo C. Gigante, *Paradiso VII. Teologia della creazione e della redenzione*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, vol. III, *Paradiso*, t. 1, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 200-27, con ulteriore bibliografia.

4. Cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 3-39, dove Nardi analizza il modo in cui Beatrice costruisce la sua lezione sulle macchie lunari, nel II del *Paradiso*.

giacciono infatti alla *virtute delle cose nove*, ossia all'azione informante dei cieli, e godono di una completa astrazione dalla materia (la quale viceversa vincola la capacità operativa degli altri enti ed è responsabile, sul piano ontologico, della loro finitezza):

La divina bontà, che da sé sperne
ogni livore, ardendo in sé sfavilla
sì che dispiega le bellezze eterne.
Ciò che da lei sanza mezzo distilla
non ha poi fine, perché non si move
la sua imprenta quand'ella sigilla.
Ciò che da essa sanza mezzo piove
libero è tutto, perché non soggiace
alla virtute delle cose nove.
Più l'è conforme, e però più le piace:
ché l'ardor santo, ch'ogni cosa raggia,
nella più somigliante è più vivace⁵.

Così appunto, libera e incorruttibile, fu fatta da Dio, a propria immagine, la natura umana, e tuttavia le *dignitadi* di cui era adorna nello stato di innocenza, nelle quali era il segno del favore divino, le furono tolte allorché, peccando in Adamo, essa si rese colpevole contro il suo Fattore: «vostra natura, quando peccò tota / nel seme suo, da queste dignitadi, / come di paradiso, fu remota» (vv. 85-87)⁶.

Con la violazione dell'interdetto, il male e la morte invadono la natura umana, la spogliano della sua libertà e la rendono difforme dal Principio⁷.

Nel peccato dei progenitori colpa e pena rappresentano le due facce di un'unica tragedia: l'atto di disobbedienza è tutt'uno infatti con la perdita del paradi-

5. *Pd VII 64-75*. Per un commento puntuale di questi versi rimandiamo alla chiosa di Giorgio Inglese, in Dante Alighieri, *Paradiso*, revisione del testo critico e commento a cura di G.I., Carocci, Roma 2016.

6. Fa notare giustamente Inglese, *Paradiso*, cit., p. 109: che «qui Beatrice non distingue le dignità edeniche soprannaturali e preternaturali di Adamo (perdute col peccato originale e in altra forma recuperate grazie al sacrificio di Cristo) dalle qualità irrevocabili dell'anima umana, in quanto creata *sanza mezzo* (perpetuità, libertà del volere)». Andrà inoltre ricordato che tra i doni gratuiti concessi da Dio al primo uomo il *De vulgari eloquentia* comprendeva anche la lingua della grazia, che il genere umano avrebbe conservato anche dopo la cacciata dall'Eden, per perderla definitivamente (ad esclusione dei discendenti di Sem) solo a seguito di Babele. Questa tesi, che non ha riscontri nella letteratura teologica del tempo, è lasciata cadere, come noto, nel poema. Nel XXVI del *Paradiso* Adamo spiegherà infatti che una lingua della grazia, immune cioè da corruzione, non è mai esistita. Anche la lingua da lui parlata nell'Eden fu sottoposta infatti da subito al principio dell'alterabilità e mutabilità che appartiene, secondo una prospettiva aristotelica, a tutte le lingue naturali. Donata da Dio resta invece, in Adamo come nei suoi discendenti, la facoltà di comunicare attraverso il linguaggio. Per tutto ciò, cfr. l'ottima sintesi di M. Corrado, *Dante e la questione della lingua di Adamo* («*De vulgari eloquentia*», I. 4-7; «*Paradiso*», 26. 124-38), Salerno Editrice, Roma 2010.

7. Riecheggia in questi versi la parola dell'Apostolo: «Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors petrificans, eo quod omnes peccaverunt» (*Rom* 5, 12).

so; la cacciata dall’Eden non è che il ritrarsi della giustizia primitiva dalla natura umana, che si ritrova abbandonata a sé stessa (*sibi relicta*, secondo la pregnante formula tommasiana), segnata ormai dall’ombra luttuosa di una perdita immagine⁸. L’allontanamento da Dio è sottrazione di luce, che significa perdita di pienezza ontologica e di potere causativo, ossia di libertà: «Solo il peccato è quel che la disfranca / e falla dissimile al sommo bene / per che del lume suo poco s’imbianca» (vv. 79-81)⁹.

Di qui Beatrice trascorre a considerare il tema centrale della sua lezione, la necessità dell’Incarnazione e della Passione di Cristo, la cui trattazione si estende fino al verso 120¹⁰. Svolto questo punto con dovizia di argomenti, nel solco della riflessione anselmiana, la beata, prima di concludere, introduce un corollario relativo alla distinzione, accennata nelle prime battute del suo discorso, fra gli enti creati da Dio *sancta mezzo* e quelli creati con il concorso delle cause seconde¹¹. Il chiarimento ha lo scopo di prevenire e dissipare un possibile equivoco di Dante rispetto al senso di quella distinzione. Tu affermi, potrebbe infatti obiettare il discente alla sua maestra, che ciò che viene da Dio dura per sempre; bene, ma allora perché, se è così, vediamo gli elementi, che pure sono opera del Creatore, corrompersi e morire, con i corpi misti cui danno origine? (vv. 124-129):

8. Resta un punto di riferimento prezioso, per la ricostruzione del dibattito scolastico sulla giustizia originale, il classico studio di J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d’après S. Thomas: les sources, la doctrine*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Kain 1922. Tra i contributi più recenti, sempre di carattere generale, si segnala L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna 2004. Per una prima ricognizione del tema in Dante, si muova dal sempre valido Ch. Singleton, *La giustizia naturale*, in Id., *Viaggio a Beatrice*, il Mulino, Bologna 1968 (ed. or. 1958), pp. 249-82.

9. L’ordito delle immagini rivela qui, se non vediamo male, una filigrana albertina. Cfr. ad esempio S. Alberti Magni *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Fauser, lib. I, tr. 4, cap. 5: «Umbram autem vocamus differentiam, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis», e soprattutto *De intellectu et intelligibili*, ed. Borgnet, lib. I, tract. 1, cap. 5: «anima rationalis producitur in umbra intelligentiae, et anima sensibilis in umbra rationalis, et anima vegetabilis in umbra sensibilis, et natura coeli in umbra vegetabilis: quoniam essentia dans esse procedit a causa prima: et sic cum distans per similitudinem accipitur, erit simplicissima in esse et potissima et nobilissima et universalissima natura quidem secundum abstractionem, sed secundum quod dicimus, quod universalius causat et pluribus influitur, propter quod haec essentia est vegetabilis, intellectualis, causativa, motiva, et plures alias habens potestates bonitatum, et quoad haec omnia datur primo causato, quod est ens intellectuale causativum motus orbis. Haec autem essentia descendens privatur simplicitate et potestate plus et in plus, sicut dicimus usque ad ultimum ens quod minimam accipit entis differentiam et potestatem, et haec privatio est ejus obumbratio vocata a Philosophis». L’idea di raffigurare il crescere della distanza/dissimiglianza dal Princípio come graduale caduta nell’ombra è desunta, come Alberto stesso dichiara, dal *Liber diffinitionum* di Isaac Israeli.

10. Cfr. Gigante, *Teologia della creazione*, cit., pp. 215-7.

11. Sulla presenza in Dante di questo principio, di ascendenza avicenniana, ha scritto pagine definitive Bruno Nardi, “*Tutto il frutto ricolto del girar di queste spere*”, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari 1942, pp. 234-57, alle pp. 249-51 per il canto VII del *Paradiso*; si veda inoltre, nello stesso volume, il saggio *Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa*, alle pp. 176-86, che analizza un celebre e controverso dubbio del *Convivio*.

Tu dici: “I’ veggio l’acqua, io veggio il foco,
l’aere e la terra e tutte lor misture
venire a corruzione e durar poco:
e queste cose pur furon creature;
per che, se ciò ch’è detto è stato vero,
esser dovrien da corruzion sicure”.

La soluzione del dubbio chiama nuovamente in causa il modo della creazione divina, che non è lo stesso per tutti gli enti. Mentre gli angeli e i cieli, spiega Beatrice, sono creati da Dio nell’interezza del loro essere («in loro essere intero») e vivono perciò in eterno, gli elementi sono tratti all’essere dalla virtù informante dei cieli, che per mezzo del calore e della luce agisce sulla materia prima (creata direttamente da Dio e perciò incorruttibile) estraendone, come da un semenzaio, le forme infime del mondo sublunare e favorendone la mescolanza. Per questo, perché il loro essere non è interamente opera di Dio, gli elementi e le *misture* che ne derivano, i corpi misti, durano solo per un certo tempo, trascorso il quale, necessariamente, essi si decompongono e muoiono¹².

Identico principio causativo (con identico destino di morte) presiede alla formazione dell’anima dei bruti e delle piante, la cui generazione è il risultato di un processo che, sebbene voluto e assistito dalla Causa prima, è materialmente perfezionato, e condotto a termine, dalle cause seconde (il *raggio* e il *moto* delle «luci sante»)¹³.

Diversa invece e più nobile, prosegue Beatrice, è l’origine dell’anima umana. Questa è infatti opera diretta ed esclusiva del sommo Bene, che nel crearla la innamora di sé a tal punto, che essa desidera poi sempre di ricongiungersi al suo Principio:

ma vostra vita senza mezzo spirra
la somma beninanza, e la innamora
di sé sì che poi sempre la disira¹⁴.

Il soffio creatore conferisce dunque all’anima razionale, insieme con l’essere, l’anelito a ritornare alla sua Causa, ed è questo interno respiro, si direbbe, che ne fa una sostanza incorruttibile, proporzionata cioè all’eternità e alla sublimità del fine che essa desidera (la visione di Dio).

Distinti così i due modi della creazione divina in rapporto al carattere finito o infinito degli enti creati, Beatrice dedica le ultime battute del suo discorso al tema della resurrezione, alla cui verità fornirebbe argomenti di peso il principio appena richiamato.

Posto il nesso tra il modo in cui la Causa prima crea e la durata dell’effetto che ne deriva, è sufficiente considerare *come* fu fatta *l’umana carne*, allorché Dio plasmò il corpo dei progenitori, per inferirne, conclude Beatrice, che nel corpo

12. *Pd* VII 130-138.

13. *Ivi*, vv. 139-141.

14. *Ivi*, vv. 142-144.

di ogni uomo, in quanto figlio di Adamo, è l'attitudine a durare oltre la morte, attitudine che si dispiega pienamente, appunto, nella resurrezione finale.

Siamo con ciò tornati ai versi che specialmente ci interessano, gli ultimi del canto, e che ora, ricomposto il tessuto argomentativo nel quale sono inseriti, possiamo finalmente tenere sotto gli occhi:

E quinci puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l'umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi¹⁵.

Questi versi, dicevamo all'inizio, pongono all'interprete alcuni interrogativi. Un primo e fondamentale problema è stabilire a quale passaggio della trattazione precedente rinvia il *quinci* del v. 145. Su questo punto in effetti i pareri sono discordanti e il disaccordo, come naturale, si ripercuote sul modo di intendere il senso complessivo dell'argomento.

Ora, la maggioranza degli interpreti salda logicamente i versi finali non alla terzina che immediatamente li precede, bensì al senso generale del discorso di Beatrice, imperniato sulla distinzione tra enti creati da Dio *sancta mezzo* ed enti creati da Dio con la mediazione delle cause seconde.

Tale distinzione, che affiora una prima volta in termini generali ai versi 67 e ss., è poi ripresa e specificata nel corollario finale, ai versi 130-144, là dove Beatrice, come si è visto, contrappone l'origine e il destino dell'anima razionale, soffiata da Dio direttamente e perciò immortale, all'origine e al destino di quegli enti che, soggetti alla virtù causativa dei cieli, vivono solo un certo tempo, per poi corrompersi e morire. Questo sarebbe appunto, secondo il parere dei più, il principio al quale rinvia il *quinci* del v. 145, la premessa generale che, una volta che sia stata sussunta sotto di essa, come premessa minore, la modalità formativa del corpo dei *primi parenti*, consentirebbe di argomentare e concludere la verità della resurrezione.

In base a questa lettura, che risale a Pietro Alighieri e che è seguita oggi dalla maggior parte dei commentatori¹⁶, il senso dell'argomento di Beatrice andrebbe ricostruito dunque in questa forma (utilizzo qui la limpida parafrasi di Sapegno): siccome il corpo dei progenitori, non meno dell'anima, fu creato da Dio *sancta mezzo*, anch'esso godette, nello stato d'innocenza, del beneficio di una durata perpetua; tale prerogativa, perduta in conseguenza del peccato, è stata virtualmente ripristinata dal sacrificio del Redentore; se ne può dunque inferire che la condizione attuale di corruttibilità della nostra carne sia solo momentanea, e che alla fine dei tempi i nostri corpi, avendo la grazia ridestate in essi, ed esaltato, la primitiva disposizione a non morire mai, risorgeranno per riunirsi

15. Ivi, vv. 145-148.

16. Dà conto di ciò, con abbondanti citazioni, Fenzi, *Una proposta*, cit., pp. 143-5, ove è riportata anche la chiosa di Pietro Alighieri: «Unde reassumit ista ratione argumentum validum ad resurrectionem nostrae carnis, quae immediate a Deo facta est». Questa opinione è approvata inoltre da studiosi autorevoli del pensiero dantesco, come Nardi, Foster, Mellone, Bemrose.

definitivamente alle nostre anime¹⁷. In altre parole, se l’umana carne ha goduto nell’Eden e tornerà a godere in futuro, nel Giorno del Giudizio, del privilegio dell’incorruttibilità, sospeso (ma non annullato) nel tempo storico, ciò è perché essa fu plasmata direttamente dalle mani del Creatore, *in suo essere intero*, senza l’ausilio di cause intermedie¹⁸.

Di per sé questa ricostruzione è certamente plausibile: coerente, nei suoi vari passaggi, e non viziata da elementi di manifesta incompatibilità con la lettera del testo (il che ne spiega la fortuna presso i commentatori antichi e moderni). Ciò nondimeno, essa ha suscitato ragionevolmente delle riserve, a cominciare dal fatto che interpretando i versi in questo modo si viene ad assegnare a Dante una tesi che non trova riscontro nella letteratura teologica del tempo. Dovrebbe ammettersi dunque che nel caso specifico l’autore, di solito molto cauto nelle questioni che coinvolgono le verità di fede, abbia assunto una posizione innovativa e personale, e su un tema per giunta di questo rilievo, distaccandosi dall’insegnamento comune. Questa ipotesi sembra inoltre non tener conto del fatto che, per come i versi danteschi la presentano, l’incorruttibilità del corpo adamitico sembra essere più una proprietà naturale della nostra carne, e come tale irrevocabile, che non un dono preternaturale (e quindi revocabile, e di fatto revocato, dopo la caduta).

Ma qui lasciamo la parola ad Anna Chiavacci Leonardi, che pur adeguandosi alla lettura corrente ha messo in luce meglio di altri i punti critici dell’“argomento” dantesco:

C’è in questo «argomento» una apparente incongruenza; se Adamo poté perdere con il peccato – sia pure temporaneamente – l’immortalità del corpo (i corpi degli uomini risorgeranno tutti infatti all’ultimo giorno, ma sono soggetti a morte e corruzione), tale dote era un privilegio, non una condizione naturale di esso, come apparirebbe da questi versi (Adamo non perse infatti l’immortalità dell’anima, qualità ad essa essenziale, come agli angeli). Non è questo infatti l’argomento su cui è fondato il dogma della resurrezione dei corpi nella tradizione teologica cristiana. L’argomento tradizionale è che quella immortalità era un privilegio preternaturale, conferito al corpo in virtù dell’anima, e perduto quindi quando l’anima aveva perduto con il peccato la figiolanza di Dio [...]; privilegio riacquistato con la redenzione, in forza della resurrezione di Cristo, ma che apparirà soltanto alla fine dei tempi, quando il dolore e la morte, entrati nel mondo con la trasgressione di Adamo, saranno definitivamente sconfitti¹⁹.

17. Cfr. D. Alighieri, *Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1957, p. 872.

18. A rappresentare questa linea interpretativa valga, per la sua chiarezza, la parafrasi dei vv. 145-148 suggerita da Manfredi Porena: «E da ciò (dal fatto che le cose create da Dio direttamente sono immortali) puoi argomentare che è immortale anche il vostro corpo (e quindi dovrà risorgere) se pensi che Iddio quando creò il corpo di Adamo e di Eva, li creò Lui direttamente».

19. A. Chiavacci Leonardi, *Nota integrativa a Par. VII, 145-148*, in D. Alighieri, *Inferno*, a cura di A.C.L., Mondadori, Milano 1991, p. 208. Dello stesso tenore, anche se più circostanziate e sottili, le obiezioni di Moevs, *The Metaphysics of Dante’s «Comedy»*, cit., p. 130, che sulla base di esse respinge però, come sappiamo, la lettura corrente: «In the standard view, which is virtually universal, Beatrice would be saying that God “directly created” the human body “in its entire

L'incongruenza che qui si rileva è effettivamente tale. Beatrice ha spiegato, all'inizio del suo discorso, che "quando è Dio a imprimere il sigillo, la figura impressa è indelebile", secondo la bella e precisa immagine dei vv. 67-29; com'è possibile allora che quell'impronta venga cancellata dalla morte, sia pure provvisoriamente, e si ricostituisca nel giorno della resurrezione? Non dono sopravgiunto alla natura umana, ma proprietà essenziale, conferita da Dio al nostro corpo, che Egli, formandolo direttamente *de limo terrae*, ha voluto sottrarre alla morte, l'incorruttibilità dell'*umana carne* non dovrebbe a rigore perdersi dopo il peccato, e nemmeno regredire allo stato potenziale.

Chiavacci esce dalla difficoltà postulando che Dante abbia ideato lui stesso il suo argomento come qui è formulato, «dato che il principio della dignità suprema del corpo dell'uomo in quanto tale è tipico del suo pensiero e lo porta anche altrove (cfr. ad esempio in XIV 52-7) ad affermazioni che vanno al di là della teologia corrente al suo tempo». Il Poeta supererebbe così «quella tradizione teologica, di origine neoplatonica, che tendeva a svalutare il corpo a vantaggio dell'anima», per recuperare «il cuore stesso della rivelazione cristiana, che pone al suo centro il Verbo fatto carne»²⁰. E già il Torraca aveva notato del resto che

being" (like the angels, the rational soul, and spheres) when God created the rational soul ("our first parents"), and the body is therefore in its "true nature" immortal. As David O' Keeffe pointed out in 1924 (to no avail), and as this discussion has already shown, it is highly unlikely that Beatrice is saying something so incoherent. First of all, we know from extensive empirical evidence that the body is indeed mortal: no one has ever lived who has not died, including Adam, Eve, and Christ Himself. In fact no spiritual tradition more than the Christian reminds man that the body is made from dust and returns to dust. Second, the body is not at all created "in its entire being", but is very much dependent on created things, on the processes of nature: Statius has indeed given a painstaking account of this dependence, and has called the body *tant'arte di natura* (Pg 25, 71). Third, if the body were not dependent on any thing, but only on Intellect-Being itself (like the spheres or rational soul), then its immortality (not its resurrection) would follow as an immediate logical consequence from what Beatrice has said: no arguments or reasoning would even be necessary. Fourth, developing the third point, and ignoring for the moment the confusion between immortality and resurrection, if the resurrection/immortality of the body could be proved (deduced), then the Christ's resurrection, the central article of Christian faith, would be prefectly gratuitous: unnecessary, and not an article of faith».

20. Chiavacci Leonardi, *Nota integrativa a Par. VII, 145-148*, cit. Preciserei tuttavia che la tendenza alla riabilitazione del corpo appartiene a Dante nella misura in cui appartiene all'aristotelismo scolastico del suo tempo. Riferisco qui di seguito la nota per esteso: «L'argomento di Dante, che attribuisce al corpo stesso, indipendentemente dall'anima, il carattere di immortalità in quanto uscito dalle mani stesse di Dio – carattere perduto temporaneamente, come condizione penale, a causa del peccato, ma inerente per natura al corpo, e quindi non cancellabile –, non si ritrova nei testi comunemente noti della tradizione teologica su questo problema, tanto più che anche per l'anima l'immortalità era considerata generalmente un dono di grazia in quanto non dimostrabile in modo assolutamente certo per via di ragione [...]. Anselmo d'Aosta tuttavia, nel *Cur Deus homo* [...] dichiara che l'immortalità appartiene per natura all'uomo considerato nella sua interezza di anima e corpo; persa con il peccato, essa deve essere dunque riacquisita integralmente con la redenzione: "unde aperte quandoque futura mortuorum resurrectio probatur" (parole che suonano simili ai vv. 145-6 di Dante, come osservò il Moore). Non è dunque da escludere che Dante, forse ispirandosi a questo testo, abbia ideato lui stesso il suo argomento come qui è formulato, dato che il principio della dignità suprema del corpo dell'uomo in quanto tale è tipico del suo pensiero e lo porta anche altrove (si cfr. XIV 52-7) ad affermazioni che vanno al

«alla materia non nuova, il poeta volle e seppe dare limiti, disposizione e nesso logico a modo tutto suo»²¹.

Insoddisfatto, come altri prima di lui²², di questa spiegazione, ritenuta teologicamente insostenibile, Enrico Fenzi ha avanzato di recente, come ricordavamo all'inizio, una proposta alternativa, che ricomponе il dissidio tra la tesi dantesca e l'insegnamento scolastico.

La lettura dello studioso valorizza, contro l'opinione maggioritaria, la prossimità e la connessione logica tra gli ultimi versi del canto, che ospitano l'argomento relativo alla resurrezione, e i versi subito precedenti, nei quali Beatrice afferma che l'anima intellettiva, diversamente dall'anima dei bruti e delle piante, è soffiata direttamente da Dio, il quale nel crearla la innamora di sé al punto tale che quella poi sempre desidera ricongiungerglisi²³.

La premessa su cui l'argomento fa leva e alla quale rinvierrebbe pertanto il *quinci* del v. 145, fa osservare Fenzi, non è dunque la creazione diretta dell'*«umana carne»*, come vogliono i più, forzando l'andamento naturale del discorso, bensì la superiorità ontologica dell'anima rispetto al corpo, che è il tema messo al centro dei vv. 142-144 (seguiti dal *quinci* con cui si introduce l'argomento della resurrezione).

Solo così, se riferito puntualmente a questi versi, l'argomento dantesco acquista secondo Fenzi il suo vero significato e ritrova il suo accordo con la tradizione. Comune infatti a molti teologi cristiani, da Agostino a Tommaso, è l'idea che l'anima abbia il potere, conferitole da Dio, di custodire e di ridurre a sé il corpo di cui è forma, onde farne lo strumento adeguato delle propria nobile attività, culminanti nel ritorno al Padre (la visione di Dio). Se nello stato di innocenza il corpo dei progenitori ebbe il privilegio dell'incorruttibilità, lo si deve perciò non al fatto che esso fu plasmato direttamente da Dio (se fosse così quella prerogativa si sarebbe conservata anche dopo il peccato), bensì all'azione esercitata

di là della teologia corrente al suo tempo. Il suo ragionamento appare in ogni caso fondato sulla Scrittura, dove è detto che “l'immagine e somiglianza” di Dio furono date all'uomo creato in corpo e anima (*Gen. 1, 26-7*). Esso supera quella tradizione teologica, di origine neoplatonica, che tendeva a svalutare il corpo a vantaggio dell'anima, e recupera infine il cuore stesso della rivelazione cristiana, che pone al suo centro il Verbo fatto carne».

21. Cfr. F. Torracca, *Commento alla «Divina Commedia»*, t. III, a cura di V. Marucci, Salerno Editrice, Roma 2008, p. 1227.

22. Lo stesso Fenzi rinvia alla chiosa di Mestica (1909): «L'argomentazione veramente non ha fondamenti di carattere necessario e dovrebbe aver valore soltanto per i due primi parenti, Adamo ed Eva, da Dio immediatamente creati e non per noi generati da cause seconde. Se la resurrezione della carne non ha che questo argomento, debolmente si appoggia, perché la stessa dottrina scolastica, seguita da Dante, parrebbe dovesse combatterlo». In precedenza, ricorda ancora Fenzi, già Giovanni da Serravalle (1416-1417) e poi il Tasso (1555-1568) avevano dato rilievo al fatto che il corpo di Adamo era stato composto *de limo terrae*, mentre quello di Eva derivava da una costola di Adamo. Poste queste legittime riserve, mi sembra eccessivo parlare di opinione “eretica”, come ha fatto D. O’Keeffe, *Dante Theory of Creation*, in “Revue néoscolastique de philosophie”, 26, 1924, pp. 45-64, seguito sul punto da Moevs, *The Metaphysics of Dante's «Comedy»*, cit., p. 130.

23. Così interpreta anche Moevs, *The Metaphysics of Dante's «Comedy»*, cit., pp. 130-1, di cui Fenzi riprende e sviluppa l'intuizione di fondo.

dall'anima, lei sì immortale per essenza, sul proprio corpo: volta a un fine sublime (ricongiungersi al suo Principio), l'anima, creata immortale, esigeva infatti di essere assistita, nel suo dinamismo, da una materia altrettanto imperitura, sicché, unendosi al corpo che doveva reggere essa trasmetteva a quest'ultimo, per una speciale virtù concessale da Dio, la libertà dalla morte di cui il soffio creatore, suscitandola all'essere, l'aveva fatta degna.

Con il peccato originale, mentre l'anima, che lo era naturalmente, restò immortale, la carne, perduta la docile sottomissione allo spirito, fu spogliata del dono dell'incorruttibilità, come degli altri doni, e andò incontro, ineluttabilmente, a un destino di morte e dissoluzione, destino dal quale nemmeno il sacrificio di Cristo doveva redimerla del tutto. Solo nel giorno del Giudizio, infatti, il corpo sarebbe tornato in possesso dell'antico beneficio adamitico, ritrovandolo però intrinsecamente rinnovato: non più caduco, ma, confermato ed esaltato dalla grazia santificante, reso finalmente irrevocabile nella dimensione dell'eternità della gloria.

Sulla base di questa attenta e minuta ricostruzione, sostenuta da una ricerca accurata delle fonti (si allegano in particolare testi di Tommaso d'Aquino e di Anselmo), Fenzi avanza la sua proposta di parafrasi dei versi finali del canto, che sarà il caso di riferire estesamente:

Entro la materia corporale (sia il fango che la costola di Adamo) la somma Bontà insuffla l'anima, che di quella Bontà si innamora talmente da voler poi sempre tornare ad essa. Di qui puoi anche trarre argomenti a conferma della resurrezione, se ripensi come divenne il corpo umano nel momento in cui (*allora che*) i primi parenti furono entrambi creati. Ma appunto: come divenne, quel corpo? Divenne (provvisoriamente) incorruttibile, perché a tanto lo costrinse, per adeguarlo a sé, la *vis animae* che gli era stata insufflata a formare un'unità inscindibile di materia e forma. Così, direi pure che si riscattino i due ultimi versi, in quel loro altrimenti impacciato e inutile raddoppiamento, che prende senso nel momento in cui rivela una sequenza almeno logicamente motivata anche sul piano del racconto, come del resto è anche nel *Genesi*. Il corpo non è stato creato immortale, ma è stato per dir così messo al riparo dalla morte dall'intimo connubio con l'elemento divino dell'anima che ha trasformato la materia in «umana carne», fatta incorruttibile precisamente nel momento in cui «li primi parenti intrambo fensi»²⁴.

La proposta ha indubbiamente degli aspetti vantaggiosi. Essa consente anzitutto, come dicevamo, di restituire all'argomentare di Beatrice un andamento più naturale, legando il *quinci* del v. 145 ai versi immediatamente precedenti, anziché saldarlo al v. 67 e ss., come fa chi ritiene che il *quinci* alluda al principio della creazione diretta, richiamato da Beatrice nelle prime battute del suo discorso.

Restituito in questa forma, l'argomento perde inoltre il suo carattere eccentrico, e si riallinea alle fonti scolastiche. Che il corpo di Adamo fosse incorruttibile non in sé stesso (come sarebbe invece se Dio lo avesse creato direttamente, nello stesso modo in cui creò i cieli, la materia prima e le creature intelligenti) ma per-

24. Fenzi, *Una proposta*, cit., p. 158.

ché tale, nello stato di innocenza, lo rendeva l'anima, conformandolo alla propria natura e ai propri bisogni, è dottrina in effetti comune presso gli scolastici, e approvata fra gli altri da Tommaso d'Aquino. Sarà sufficiente citare, ma è solo un esempio tra tanti, un luogo della *Summa Theologiae*, dove questa dottrina è espressa con particolare chiarezza:

Aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibilem. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam [...] Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae²⁵.

Niente vieta di ipotizzare che l'argomento di Beatrice abbrevi e semplifichi un ragionamento come questo²⁶, che del resto è stato più volte messo a riscontro dei

25. Tommaso d'Aquino, *Summa Th. I*, q. 97, art. 1, *sol.* Un altro luogo che si è soliti citare in rapporto ai versi danteschi sono i capitoli 151 e 152 del *Compendium theologiae*, di cui si veda in particolare il cap. 152: «Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quandiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebat, et sic homo necessitatem moriendo incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam». Il luogo, su cui richiamava l'attenzione già Ch. Singleton, è riportato per esteso in Fenzi, *Una proposta*, cit., p. 147.

26. È questa, ad esempio, l'impressione di Inglese, *Paradiso*, cit., p. 112.

versi danteschi. E tuttavia, a ben guardare, tra una posizione siffatta (non solo tommasiana, come si è detto) e quella che Dante fa pronunciare alla sua guida celeste sussistono differenze non trascurabili.

Ciò che nel testo tommasiano non torna, rispetto ai versi danteschi, è il fatto che esso considera il corpo adamitico incorruttibile non *ex parte materiae*, ossia per una particolare qualità ad esso intrinseca, ma *ex parte causae efficientis*, vale a dire per opera di un agente esterno, l'anima, cui Dio ha concesso il potere agire sul proprio corpo sollevandolo oltre i propri limiti costitutivi; laddove le parole di Beatrice lasciano intendere, piuttosto, che la disposizione a vivere per sempre, premessa della nostra resurrezione futura, fu concessa all'«umana carne» direttamente da Dio, allorché Egli plasmò il corpo dei «primi parenti». Non dunque una qualità ricevuta attraverso l'anima, e come tale revocabile, ma una proprietà essenziale della carne, un *vigor immortalitatis*, per usare le parole di Tommaso, presente in essa per natura, e che è da ricondurre al modo in cui Dio foggiò, *ex limo terrae e de costa viri*, entrambi i corpi dei progenitori. Se infatti si rileggono i versi, «E quinci puoi argomentare ancora / vostra resurresion, se tu ripensi / come l'umana carne fessi allora / che li primi parenti intrambo fensi», si vede bene che l'accento cade sull'azione plasmatrice di Dio, cui viene logico connettere il beneficio dell'immortalità goduto dai primi parenti nello stato d'innocenza.

Un ulteriore elemento di perplessità, in merito alla convenienza dell'accostamento, consiste nel fatto che Tommaso tende, qui come in altri luoghi, a negare ogni rapporto tra l'indissolubilità del corpo adamitico e quella del corpo glorioso²⁷, laddove Dante sembra ammettere tra i due stati una certa continuità, come se si trattasse di gradi diversi di una medesima disposizione, ipotesi più compatibile, in linea di principio, con l'idea, rigettata dall'Aquinate, che la materia di cui il corpo dei progenitori era fatto contenesse in se stessa, e non per una virtù aggiunta dall'anima alla sua natura, il potere, trasmessole dall'atto creatore, di opporsi alla propria dissoluzione.

Questi rilievi, inevitabili, sembrano risospingerci in un vicolo cieco. Revocata in dubbio l'interpretazione maggioritaria – il corpo di Adamo era imperituro perché creato da Dio *senza mezzo* – che farebbe di Dante il solitario difensore di una tesi eccentrica e incongruente (se il corpo, come l'anima, è immortale perché creato da Dio direttamente, perché anche lui non conserva tale beneficio dopo la Caduta?); messa in discussione altresì la più rassicurante conformità dell'ar-

27. Cfr. *Summa Th.* I, q. 97, a. 1, ad 4. Sul punto, cfr. da ultimo É. Vetö, *Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 100, 2016, 1, pp. 97-115: 113-4. Come ben riassume Fenzi, *Una proposta*, p. 150: «dinanzi all'ossimoro della "eternità provvisoria" o più correttamente della sospensione dei processi naturali di corruzione goduta dall'uomo nella sua originale condizione di innocenza, Tommaso ribadisce che non è stato il diretto atto creatore di Dio a rendere incorruttibile il corpo dell'uomo, ma una speciale *vis animae*, cioè il potere concesso dalla grazia divina all'anima (che assumerebbe così il ruolo di una causa seconda) di attrarre e per dir così rendere a sé compatibile e obbediente qualcosa che per propria natura eterno non era, e proprio per questo avrebbe potuto esserne d'ostacolo (vd. in part. *Contra Gentiles* IV 52): sì che una tale incorruttibilità configura una condizione affatto diversa dall'eternità di gloria della quale il corpo risorto dei beati godrà al momento del Giudizio finale».

gomento dantesco alla dottrina attestata in Tommaso d'Aquino e in altri teologi del suo tempo, resta più che mai aperto il problema di stabilire che cosa dicano di preciso questi versi e se essi trovino riscontro, fatta salva la libertà del Poeta rispetto alle forme e ai modi della discussione filosofica, nel dibattito teologico medievale sul corpo adamitico.

In effetti, tra la tesi innovativa attribuita a Dante dalla maggior parte dei commentatori e quella che propone di assegnargli Fenzi, prossima invece alla posizione di Tommaso, trova spazio una tesi ulteriore e più sfumata, che meglio sembra aderire, se non vediamo male, al senso delle parole di Beatrice, sollevando al contempo lei (e l'autore che l'ha messa in cattedra) dal peso di professare un'opinione priva di precedenti.

La si incontra, questa tesi, se si conduce l'esplorazione delle fonti accostabili al luogo dantesco al di là dell'ambito in cui solitamente la si è mantenuta (per semplificare, Tommaso e i suoi eventuali precursori), in direzione della scolastica francescana.

Prima di entrare nel merito, e di segnalare qualche testo, dobbiamo qui osservare che nel corso del Duecento i termini del dibattito sulla condizione umana prelapsaria furono radicalmente rinnovati dal diffondersi delle dottrine mediche avicenniane, con il loro lessico specialistico, e degli scritti biologici di Aristotele²⁸.

Da questa tendenza non poteva non essere investito, logicamente, il dibattito sull'immortalità di Adamo, seppure con accenti che variano da scuola a scuola. Mentre l'indissolubilità del corpo adamitico era prima ricondotta in maniera pressoché esclusiva, nel solco della riflessione agostiniana, all'azione di cause sovrannaturali (il potere straordinario dell'anima di trasformare il proprio corpo e di redimerlo dalla morte, o le virtù dell'albero della vita, i cui frutti miracolosi avrebbero dovuto assicurare ad Adamo e alla sua discendenza la rigenerazione continua della vita), adesso ci si cominciò a chiedere se poteva darsi un rapporto che legasse quel privilegio alle proprietà naturali, intrinseche, del corpo dei progenitori.

Questa linea di ricerca caratterizza in modo particolare i maestri francescani, che nel dibattito si distinguono, in effetti, per la centralità che essi accordano, trattando del corpo adamitico, alle nuove teorie mediche e scientifiche. Ed è appunto in riferimento ai testi di questi maestri che vorremmo cercare di interpretare i versi danteschi, cui fa da sfondo una scena teologica più ricca e movimentata di quella normalmente descritta dagli esegeti.

28. Non impropriamente si è parlato, in riferimento a ciò, di una graduale "medicalizzazione" del discorso teologico tra XII e XIII secolo: cfr. il contributo, fondamentale per questi temi, di J. Ziegler, *Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise*, in *Religion and Medicine in the Middle Ages*, ed. by P. Biller e J.Z., York Medieval Press, York-Woodbridge 2001, pp. 201-42. Molto utile, inoltre, L. Cova, *Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 107-22. Non meno rilevante, sebbene estraneo al nostro discorso, è il dibattito sulle passioni di Adamo, brillantemente indagato in C. Casagrande e S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 69-92.

Luogo classico della disputa sulle proprietà del corpo di Adamo sono i commenti alla distinzione 19 del II libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, nella quale non solo veniva posto il problema «utrum immortalitas quam [primus homo] habuit ante peccatum esset de conditione naturae, an ex gratiae beneficio», ma si discuteva anche del rapporto tra l’immortalità virtuale goduta nello stato di innocenza (il «posse non mori» agostiniano) e l’immortalità definitiva dei risorti (il «non posse mori»)²⁹.

Nella generale osservanza dell’interpretazione fissata da Pietro Lombardo³⁰, le risposte dei maestri si differenziano per alcune sfumature. Conosciamo la posizione di Tommaso, che è quella normalmente invocata in rapporto ai versi danteschi. Il corpo di Adamo era incorruttibile non per natura, ma in virtù dell’anima, cui Dio aveva concesso il potere di conformare a sé la propria materia, inibendone la naturale tendenza alla dissoluzione. Per Tommaso (ma lo stesso potrebbe dirsi per il suo maestro Alberto Magno), l’immortalità non è perciò una disposizione originaria del corpo, ma una disposizione supplementare trasmessa alla sua natura, di per sé corruttibile, attraverso l’anima, questa sì immortale per creazione diretta, al pari degli angeli. Dopo la morte il corpo sostanziale potrà essere ricostituito da Dio nella sua perfezione «perché in qualche modo esso non ha mai cessato di vivere, raccolto nella cifra dell’anima che dopo la morte attende di manifestarlo, grazie alla potenza divina»³¹. Siamo dunque dentro una prospettiva che, nel solco della tradizione agostiniana, esalta al massimo grado il ruolo della grazia, da cui viene a dipendere interamente il beneficio dell’immortalità adamitica, e nega, o riduce al minimo, il ruolo della natura.

Più articolata, rispetto a questa, è la posizione dei francescani, che come dicevamo si caratterizza per la spiccata apertura a nozioni di carattere medico e scientifico. Tipica di questi maestri è infatti l’idea che la virtuale perpetuità del corpo adamitico, il suo *posse non mori*, dipendesse oltre che da fattori di ordine sovrannaturale (più importanti) anche da fattori di ordine naturale, che cooperavano con i primi a garantire il permanere del composto³².

Rielaborando in senso teologico uno spunto di Avicenna, secondo il quale Dio «donavit [...] homini complexionem temperatiorem quam in hoc mundo possibile est esse»³³, la causa naturale dell’immortalità dei *primi parentes* veniva

29. Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae*, tom. I, pars II, liber I et II, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971, pp. 421-7.

30. Pur non prendendo posizione in modo netto, Pietro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 19, 6, ed. cit., p. 427, mostra di privilegiare l’autorità di Agostino, che nel *De Genesi ad litteram* IV 25 faceva dipendere l’immortalità di Adamo «de ligno vitae, non de conditione naturae. Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio Creatoris». Il Lombardo nota al contempo la difficoltà di conciliare questa posizione con la dottrina, sostenuta da altri, dell’*immortalitas ex natura*. La difficoltà rilevata dal maestro si traduce, in altri francescani, nella tendenza a salvare entrambe le dottrine, riconducendo l’immortalità a un concorso di cause, sovrannaturali (che restano comunque essenziali) e naturali.

31. Così F. Santi, *Utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi. L’animale eterno*, in “Micrologus”, 4, 1996, pp. 231-64; 232-3.

32. Cfr. i testi analizzati in Ziegler, *Medicine and Immortality*, cit.

33. Avicenna, *Canon* I 13, 2, ed. Venetiis 1507, f. 3r. Sulla nozione medico-filosofica di *com-*

indicata, precisamente, nella particolare eccellenza della complessione del corpo di Adamo. Gli elementi di cui quel corpo era formato possedevano cioè la tendenza, trasmessa dall'atto creatore, a disporsi secondo una combinazione equilibrata ed armoniosa, resistendo così alla loro disaggregazione³⁴.

La disposizione del corpo a contrastare i normali processi di corruzione, organizzandosi nella complessione più temperata possibile in relazione alla sua specifica natura (*complexio aequalis ad iustitiam*)³⁵, era tuttavia troppo debole per attuarsi in modo stabile e duraturo; a ciò provvedevano quindi agenti sovrannaturali: in primo luogo, come richiedeva una tradizione teologica ormai consolidata, l'azione rettificatrice esercitata dall'anima, per volontà divina, sulla materia corporea e poi, ma come causa esterna, l'albero della vita (sulla base di *Gn 2, 19*), i cui frutti miracolosi avrebbero dovuto rimboccare costantemente l'umido radicale e impedirne così la consumazione, esiziale per i viventi³⁶.

Le implicazioni antropologiche di questa concezione medico-teologica sono state ben sottolineate di recente da Aurélian Robert:

L'analyse avicenniane et ses diverses réinterprétations rapprochent un peu plus le corps d'Adam du corps de l'homme après la Chute. Il n'y a qu'une différence de degré entre lui et nous, ce qui permet de penser l'humanité d'Adam sans rompre avec les lois de la physique³⁷.

Questa nuova visione dell'uomo penetra già nella cosiddetta *Summa fratris Alessandri o Halensis* (dal nome dell'autore, Alessandro di Hales, sotto il quale essa è

plexio, cfr. D. Jacquot, *Recherches médiévales sur la nature humaine. Essais sur la réflexion médicale (XII^e-XV^e)*, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Firenze 2014, in particolare il saggio *La complexion selon Pietro d'Abano*, pp. 373-416. Cfr. inoltre, in rapporto al corpo di Adamo, l'eccellente studio di A. Robert, *Le corps d'après: la Chute entre théologie et médecine*, in *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, sous la direction de G. Briguglia et I. Rosier-Catach, Publications de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 173-204.

34. Le radici di questo dibattito, che si situano nella prima scolastica, sono scrupolosamente indagate in R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes: eine problemgeschichtliche Untersuchung der fruhscholastischen Sentenzen und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1965.

35. Su questa nozione avicenniana, che si contrappone a quella di egualanza matematica (*complexio aequalis ad pondus*), da Avicenna ritenuta impossibile in natura, e il suo riuso teologico nel XIII secolo, cfr. ancora Robert, *Le corps d'après*, cit., pp. 192-5. Cfr. inoltre J. Chadelier et A. Robert, *Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du moyen âge*, in "Revue de synthèse", 134, 2013, 4, pp. 473-510; a p. 506 per il caso di Adamo.

36. Per l'impiego teologico della nozione scientifica di "umido radicale", sono imprescindibili gli studi di Chiara Crisciani: cfr. in particolare *Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secolo XIII)*, in *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica*, a cura di C.C., L. Repici e P.B. Rossi, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 61-86; 66-70. Sulle virtù del *Lignum vitae*, cfr. invece Crisciani, *Il «Lignum vitae» e i suoi frutti*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, textes réunis par A. Paravicini Bagliani, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 175-205.

37. Robert, *Le corps d'après*, cit., p. 196.

circolata)³⁸, testo di riferimento della scolastica francescana a partire dalla seconda metà del XIII secolo. La *Summa* dedica al corpo di Adamo una trattazione ampia e articolata, dalla quale sarà sufficiente, ai nostri fini, estrarre il seguente passaggio:

Formae igitur in aeternum duraturae congruebat corpus in aeternum duraturum; talis ergo debebat esse mixtio in corpore Adae: talis autem mixtio est causa optimae complexionis et perfectissimae sanitatis, qualis erat ipsius. Dicit enim Augustinus, *De civitate Dei* [XIV 26], quod in carne eius «summa sanitas erat». Sed adhuc poterat talis mixtio deficere, etsi esset optima ex proportione virtutum in elementis prout erant in mixto, nisi alicuius extrinseci adiutorio conservaretur et nisi natura contingens mixta salvaretur. Unde ad longevitatem sive perpetuitatem corporis eius haec tria requirebantur³⁹.

A differenza dunque di quanto ritenuto da Tommaso, per il quale come si è visto

38. Sui complessi problemi relativi a autenticità e datazione della *Summa Alexandri*, cfr. V. Doucet, *Prolegomena*, in *Alexandri de Hales Summa Theologica*, t. IV 2, Ex Typographia Collegii S. Bonaventuare Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1928-1948, pp. I-CCLXXXV.

39. *Alexandri de Hales Summa Theologica*, t. II, IV 2, 3, ed. cit., p. 532. E poco oltre, alle pp. 689-90: «Dicendum quod huius immortalitas erat causa multiplex sive una ex multis unita. Una illarum erat proportio mixtorum in convenienti aequalitate virtutum elementarium et harmonia, quae magis esset causa pacis quam pugnae, iuxta quod exigebat optima complexio et sanitas perfectissima, qualis erat ipsius Adae. Unde Augustinus, *De civitate Dei*, dicit quod in carne eius summa sanitas erat. Huiusmodi autem mixtio et harmonia defectibilis erat nisi consevaretur, et mortis introductio possibilis. Et hoc triplici de causa intrinseca: ut si humidum intrinsecum consumeretur, si mixtorum esset pugna et consequenter abiectio a substantia et si illorum contraria esset inclinatio. Secundum enim quod vult Philosophus, propter humidi consumptionem, propter mixtorum pugnam et consequentem abiectionem a substantia eorumdem et contrariam eorum inclinationem solet esse dissolutio in mixto. Prima causa removebatur ab Adam per esum lignorum: nam duplex est consumptio humidi, scilicet radicalis et nutrimentalis. Consumptio humidi radicalis impediebatur propter esum ligni vitae, quod ideo lignum viate dicebatur, quia per illud vegetabatur humidum in quo radicatur vita; consumptio vero humidi nutrimentalis impediebatur per esum aliorum lignorum paradisi, quae optimum ipsi Adae stanti praestabant alimentum. Sic igitur prima causa tollebatur per esum lignorum paradisi. Secunda vero causa dissolutionis, quae est pugna in agendo et patiendo, tollebatur tribus concurrentibus, scilicet aequalitate mixtionis in optima proportione, et virtute lucis conciliante contraria et ad quamdam amicitiam reducente, et virtute animae continente, quae quidem virtus consequebatur ipsam animam in statu innocentiae, et inerat ei per donum gratiae gratis datae. Tertia causa dissolutionis, quae quidem erat ex inclinatione elementorum ad loca sua, tollebatur propter nobilitatem formae secundum statum innocentiae, quia anima rationalis, omnino pura a peccato, adeo nobilis erat quod terminabat appetitum materiae, ut illa, quae perficiebantur ab ea, nequaquam sub alia forma vel situ appeterent esse. Ad illud quod obicitur quod “a natura habuit corpus in perfecta aequalitate” etc.: dicendum quod etsi quaedam naturaliter cooperabantur illi immortalitat, ut complexio et alia quaedam, forte tamen, quia a continentia animae et a ligno vitae principaliter erat immortalitas illa, anima vero, in statu illo unita vitae suae mediante gratia gratis data, habuit ex illa unione potestatem perpetuandi vitam et participandi suo coniuncto, scilicet corpori, dicitur fuisse a gratia. Anima autem habebat a gratia, quam habuit unita vitae suae, quae erat summa immortalitas, potestatem participandi quamdam immortalitatem corpori sibi unito, quea fuit subtracta sibi in prima separazione [...] Similiter concessio ligni vitae ad usum fuit gratuita, quod habuit potestatem firmandi corpus stabili firmitate».

l’ipotesi di una incorruttibilità naturale del corpo adamitico è inammissibile, la perpetuità del primo uomo era secondo i francescani un beneficio naturale e gratuito a un tempo. Essa si radicava infatti nella speciale disposizione della materia adamitica, plasmata da Dio, a realizzare la perfetta concordia dei suoi elementi, disposizione che la grazia non istituiva perciò, come era per Tommaso, ma provvedeva a confermare e a rendere stabile, perfezionando una virtù già insita nel corpo dei progenitori (alla cui efficacia, impedibile da vari fattori, prestavano soccorso, sebbene in misura diversa, il potere donato all’anima di attrarre a sé il corpo e di piegarlo alla sua dignità, e il prodigioso alimento offerto dall’albero della vita). Confrontandosi con questa posizione, nel commento alle *Sentenze*, Tommaso ne espungerà significativamente gli aspetti più incompatibili con l’impianto aristotelico della sua scienza *de homine*: egli non respinge in assoluto l’idea, in fondo già agostiniana, che il corpo di Adamo fosse ottimamente complessionato e che anche per questo, dunque, il primo uomo fosse ordinato a vivere in perpetuo, e tuttavia intende questo privilegio come un’ulteriore conseguenza dell’azione rettificatrice esercitata dall’anima, preternaturalmente, sul proprio corpo, e non come una proprietà insita in quel corpo per effetto del suo essere stato creato da Dio direttamente⁴⁰.

Benché presente in molti autori di varia formazione, ad esempio nell’eremita Egidio Romano, che la fa sua ancora nel commento al II libro delle *Sentenze*

40. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Super Sent.*, lib. 2 d. 19 q. 1 a. 4 co.: «Respondeo dicendum, quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inherat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur. Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumpuntur. Primus est, qui communiter inventitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum; unde oportet quod omnes certa periodo corrumpantur, ut in 2 de Gener. dicitur. Secundus est communis omnibus corporibus mixtis, ex excessu inordinato alicujus contrariorum; et contra utrumque istorum defectum subveniebatur homini per quamdam virtutem animae collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam aequalitatem complexionis. Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animae, humidum consumit in quo est vita: et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplice beneficio: quia per esum aliorum lignorum Paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo: ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio; et sic in fine oportet consumptionem esse, ut philosophus in 1 de Gener. dicit: et ponit exemplum de vino, cui semper admiscetur aqua, quod tandem aquosum fit. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitae, cuius virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur: propter quod etiam a quibusdam dicitur, quod ad restorationem humidi radicalis deperditi conferebat. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente, sicut per incisionem gladii vel adustionem ignis, et hujusmodi: et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illaesum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum documentum homo».

(ante 1309)⁴¹, la tesi che il corpo adamitico contenesse un principio naturale di immortalità, per quanto insufficiente ad attuarsi senza l'aiuto della grazia, è soprattutto diffusa, come si diceva, nei testi della scuola francescana. «Patet quod immortalitas, quae fuit in statu innocentiae, quantum ad aptitudinem fuit a natura, quantum ad complementum fuit a gratia», scrive ad esempio san Bonaventura nel commento alla distinzione 19 del II libro delle *Sentenze*, riassumendo in questo modo gli argomenti a sostegno di tale conclusione:

Tripliciter potest mors homini contingere: aut per elementorum pugnam et dissolutionem, aut per humidi consumptionem, aut per extrinsecam laesionem. Immortalitas ergo dicit privationem huius triplicis modi moriendi quantum ad actum et potentiam in Beatis, qui dicuntur immortales, quia non possunt mori; quantum ad actum vero solum in hominibus institutis [ossia in Adamo ed Eva], qui dicuntur immortales, quia poterant non mori hoc triplice genere moriendi; habebant enim aptitudinem evadendi hoc triplex genus mortis per id quod habebant a natura.

Nam corpus valde bene erat complexionatum, et anima de se incorruptibilis erat, quae illud corpus regebat et conservabat; et ita idoneus erat primus homo ex his constitutus, quod numquam deficeret per elementorum pugnam. Sed tamen illud non sufficiebat; hoc enim non posset anima peccatrix facere, si poneretur in consili mi corpore. Et ideo datum fuit illi animae donum gratiae, per quam posset corpori praesidere et illud regere et elementa quasi in quadam amicitia custodire, et hoc, quamdiu vellet, suo auctori subiacere. Hoc autem donum gratiae vocat Anselmus iustitiam originalem. Et sic patet quod quantum ad immortalitatem contra primum genus moriendi aptitudinem habebat a natura, sed complementum a gratia.

Similiter quantum ad secundum genus moriendi, quod est per humidi consumationem. Vis enim nutritiva potens erat ad convertendum alimentum sibi sufficiens, et alimenta efficacem habebant virtutem ad nutrientem: et ex hoc homo idoneus erat, ut conservaretur in eo sine corruptione humidum naturale. Sed quia humidum radicale paulatim consumitur, nec potest reparari per quodcumque alimentum; ideo data est virtus specialis cuidam ligno, quod dictum est lignum vitae, per cuius sumptionem repararetur humidum radicale. Et hoc quidem non fuit ex conditione naturae, sed ex beneficio Conditoris, sicut dicit Augustinus.

Similiter et quantum ad tertium genus, quod quidem fit per extrinsecam laesionem. Adam enim fortis et potens erat ad repellendum nociva, sapiens et diligens ad prae- cavenda, nec habebat nociva extrinseca, ut per nullam laesionem incurreret mortem. Verumtamen quod bestiae, et si qua alia sunt, quae nocere possent, ipsum omnino non laederent, nec in somno nec in vigilia; hoc non erat a natura, sed a Dei speciali providentia, quae ita eum custodiebat, ut sub pedibus eius omnia subiacerent, ut nihil cuperet ipsum offendere, et si cuperet, non valeret⁴².

41. Cfr. Aegidius Romanus, *In II Sent.*, vol. II, pars II, Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1581, pp. 135-7.

42. Bonaventura, *Commentaria in IV libri Sententiarum*, II, d. 17, art. 2, q. 3: «utrum corpus Adae constitutum fuerit ex elementis in complexione et compositione aequali», in Id., *Opera omnia*, vol. 2, Typographia Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885, pp. 424-6. Sulla complessità della posizione di Bonaventura rispetto al problema della resurrezione, cfr. M. Schmaus, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura*, in *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Actes du Premier Congrès international de philosophie medieval (Louvain-Bruxelles, 28 agosto-4 settembre 1958), Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 505-19.

L'ottima complessione che l'azione plasmatrice di Dio aveva conferito al corpo dei progenitori veniva inoltre indicata, da alcuni, come una delle cause principali della straordinaria e altrimenti misteriosa longevità dei Patriarchi. Il maestro francescano Niccolò della Lira (1270-1349), autore come noto di un fortunatissimo commento alla Bibbia, nelle postille a *Genesi*, 5, 27 («l'intera vita di Matusalemme fu di novecentosessantanove anni, poi morì»), afferma esplicitamente che questa nobile attitudine, che avrebbe consentito ad Adamo e ad Eva, se non avessero peccato, di vivere per sempre, si era conservata, sebbene in forma più debole, anche nei discendenti di Adamo, e in misura tanto più intensa ed efficace quanto più vicini questi fossero stati alla loro radice, sicché essa era ancora prossima al suo grado più alto nei Patriarchi, donde la mirabile estensione della loro vita, mentre nei *moderni* aveva perso molto, ormai, della sua forza originaria, con conseguente e inevitabile raccorciamento del ciclo vitale umano:

Si autem queratur quomodo homines illius temporis ita diu vivebant, ad hoc potest ratio multiplex assignari. Prima est ex bonitate complexionis primorum parentum; fuerunt enim a deo immediate formati, et per consequens optime complexionati et sic ad longiorum vitam dispositi, et illa bonitas complexionis magis venit ad homines propinquos illius temporis quam ad remotos temporis moderni⁴³.

Questa posizione è di particolare interesse perché stringe in un unico nesso, come abbiamo letto, la modalità formativa del corpo dei *primi parentes*, «a deo immediate formati», e l'attitudine naturale di quel medesimo corpo, «ex bonitate complexionis», ad opporsi alla morte. Essa ipotizza inoltre che questa stessa attitudine rimanga attiva anche *dopo* la Caduta, sebbene in misura più debole e con intensità decrescente. Ciò significa che la proprietà attribuita da Dio alla carne umana a vivere per sempre non è stata cancellata dal peccato, ma è solo retrocessa a uno stato di latenza. È sufficiente questo per argomentare che, sotto certi riguardi, la resurrezione risveglia, perfezionandola nella grazia, una attitudine originaria del nostro corpo? La questione non interessa nello specifico Niccolò della Lira, ma in effetti, alla domanda se tra l'immortalità del corpo adamitico e quella del corpo glorioso

43. Traggo la citazione dallo studio, interessantissimo, di J. Ziegler, *Why Did the Patriarchs Live so Long? On the Role of the Bible in the Discourse on Longevity around 1300*, in "Micrologus", XXVI, 2018, *Longevity and Immortality. Europe-Islam-Asia*, pp. 79-111: 86. Anche per Ruggero Bacone, fa notare Ziegler, pp. 97-98, l'immortalità è un'attitudine naturale del nostro corpo, causata, tra gli altri fattori, da una complessione perfettamente bilanciata. Bacone, in accordo come vedremo con altri esponenti della scuola francescana, ne ricava la conseguenza che la resurrezione non è che questa stessa disposizione naturale accresciuta e confermata dalla grazia: «nec mirum quum aptitudo ista se extendit ad immortalitatem, sicut fuit ante peccatum, et erit post resurrectionem». In quanto naturale, potrebbe sorprendere che questa disposizione del corpo umano all'immortalità non sia stata riconosciuta dai filosofi e dai medici antichi, e nondimeno ciò dimostra soltanto, secondo Bacone, l'insufficienza delle loro menti rispetto a questa verità e ad altre anche minori: «si tu dicas quod nec Aristoteles nec Plato, nec Ypocras, nec Galienus, ad hujus vitae prolongationem venerunt; respondeo tibi, quod nec ad multas veritates mediocres quae postea scitae sunt per alios studiosos; et ideo haec maxima potuerunt ignorare, quamquam ad haec laboraverunt» (*Epistola fratris Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae*, c. 7, ed. Brewer, cit. da Ziegler a p. 98 del suo studio).

vi sia un rapporto di continuità oppure no, i maestri di teologia, che del problema discutono in relazione alla distinzione 19 del II libro delle *Sentenze*, rispondono solitamente che sono vere entrambe le cose; e cioè che se da un lato l'immortalità del corpo glorioso differisce da quella adamitica, perché esaltata dalla grazia («per dispositionem superadditam»), dall'altro essa non ne differisce «quantum ad ipsam potentiam», perché l'opera della grazia perfeziona al massimo grado un'attitudine naturale che è iscritta nella nostra stessa carne, fin dalla sua formazione⁴⁴. Questa impostazione del problema comincia già a delinearsi nella prima scolastica. Così si esprime ad esempio, dibattendo la questione, Guglielmo di Auxerre (morto nel 1231), nella *Summa aurea*:

Immortalitas Adae fuit potentia resistendi omnibus causis illativis mortis [...] Re vera dicimus quod eadem immortalitas erit in futuro que fuit in Adam, si dicatur immortalitas illa potentia resistendi seu semper vivendi; sed quandoque dicitur immortalitas privatio potentiae moriendi, scilicet non posse mori, et hec erit in futuro, et non fuit in primo statu⁴⁵.

Col diffondersi delle dottrine mediche avicenniane, e degli scritti biologici di Aristotele, verso la metà del Duecento, il problema si carica di nuovi significati. Nei testi teologici filtra, e prende sempre più piede, la dottrina medica per la quale la natura umana sarebbe estesa secondo una certa latitudine, dentro la quale si danno gradi diversi di attuazione, collegati tra loro⁴⁶. Sfruttando questa idea, alcuni teologi concepiscono così i tre stati del corpo (innocenza, colpa, gloria) come altrettanti gradi di attuazione della complessione umana (medio, minimo, massimo), dove il corpo glorioso è solo il più perfetto di questi tre gradi, in ragione del carattere definitivo della sua immortalità. Dopo la caduta, la disposizione della nostra carne ad opporsi alla morte, alla dissoluzione degli elementi, sopravviveva infatti, come tutte le disposizioni naturali, ma a un grado infimo di attualizzazione, sì da essere di fatto irrealizzabile, in attesa di essere nuovamente recata all'atto, e stavolta per l'eternità, nel giorno del Giudizio, dall'azione di un agente sovrannaturale.

La dottrina è presente ad esempio in Egidio Romano, che definisce lo stato di innocenza uno stato intermedio tra i due opposti estremi della morte (o miseria) e della gloria, e come tale partecipe di entrambi, con la conseguenza che ciascuno stato si ritrova fatalmente implicato nell'altro, a suggerire che nel migrare da una condizione all'altra, dall'Eden all'esilio terreno fino alla resurrezione, la natura umana non perde certi suoi caratteri originari e costitutivi, il cui grado di perfezione, medio, minimo, massimo, varia in rapporto alla presenza o meno della grazia⁴⁷.

44. Bonaventura, *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 2, ed. cit., pp. 471-3.

45. Magistri Guillelmi Altissidorensis *Summa aurea*, II, tr. IX, cap. II, quest. 2, ed. Ribaillier, p. 248.

46. Cfr. A. Robert, *La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIII^e-XIV^e siècle)*, in *Mesure et histoire médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. 41-52, e i numerosi testi ivi allegati.

47. Aegidius Romanus, *In II Sent.*, dist. 19, quest. II, art. IV, dub. 2, ed. cit., p. 141: «Dicendum quod cum per mori et non mori accipiantur omnes tales status, cum mori et non mori sunt

Ma anche qui le occorrenze più significative vengono dalla scuola francesca-na. Si prenda un passaggio del già citato commento di Bonaventura alla distinzione 19 del II libro delle *Sentenze*:

Est enim status gloriae, et est status miseriae, et est status innocentiae. Secundum statum gloriae, qui est perfectus, debetur corpori humano aequalitas a iustitia, ae- qualitas inquam, perfecta, in qua non cadit discordia nec repugnantia, nec actu nec potentia.

Secundum statum miseriae, qui est status imperfectus, debetur corpori hominis ae- qualitas, sed diminuta, quae permisceri habet inequalitati et discordiae, non solum possibilitate, se etiam quadam necessitate. Secundum statum vero medium, scilicet innocentiae, debetur corpori hominis aequalitas media, quae a discordia et repugnan- tia miscibilia erat aliena in actu, per adiutorium intrinsecum animae gubernantis, et per adiutorium extrinsecum alimenti nutrientis. Erat tamen haec aequalitas possibilis ad inaequalitatem, sive etiam ob defectu virtutis contentivae, sive etiam ob defectum alimoniae. Nullus autem horum defectuum esse poterat in homine, nisi praecederet transgressio inobedientiae.

Et sic patet quod corpus primi hominis constitutum fuit in aequalitate a iustitia, quasi media inter aequalitatem, quae erit a gloria, et aequalitatem, quae nunc est in materia, secundum quod status animae exigebat⁴⁸.

Non deve sfuggire, anche qui, quanto questa posizione differisca da quella di Tommaso, per il quale la resurrezione non risveglia alcuna proprietà naturale della carne, ma è la restaurazione piena e definitiva, operata da Dio, della supremazia dell'anima sul corpo, fatto per servirla e accompagnarla nel conseguimento del fine ultimo.

Nessuna virtù insita nel corpo adamitico era tale infatti, secondo il maestro domenicano, da poter inibire la naturale tendenza della nostra carne alla dis- soluzione, sì che “naturale” il dono dell’incorruttibilità adamitica poteva darsi unicamente in rapporto ai bisogni dell’anima, considerato cioè «ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae»⁴⁹. Non a caso Tommaso, commentando un luogo celebre nella teolo- gia cristiana della resurrezione, i versetti 36-44 del capitolo 15 della I lettera di Pa- olo ai Corinzi, ammonisce i lettori del testo sacro a non lasciarsi confondere dalla metafora del *seme*, che l’apostolo impiega in riferimento al corpo degli uomini (“seminato nella corruzione, risorge nell’incorruttibilità; seminato nella miseria, risorge nella gloria; seminato nella debolezza, risorge nella potenza; seminato corpo animale, risorge corpo spirituale”) – immagine equivoca, a suo avviso,

contraria, quia in uno necesse est mori, in alio impossibile est mori, et necesse et impossibile, ut dictum est, opponuntur contrarie; unum et idem iudicium est de istis tribus statibus, sicut est de quibuslibet aliis contrariis. Ut puta de calido et frigido, dulci et amaro, albo et nigro [...]. Status medius inter estos extremos est status innocentie, ubi homo poterat mori et participabat in hoc aliquid de statu miserie, et poterat non mori, et in hoc participabat aliquid de statu glorie [...] Vel possumus dicere quod omnes isti status non differunt nisi prout posse mori aliter et aliter potest comparari ad negationem».

48. Bonaventura, *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1., ed. cit., pp. 469-70.

49. Cfr. Tomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*, IV, 81.

perché suggerisce un'interpretazione naturalistica della resurrezione, e paragonandola alla germinazione, rischia di far intendere il ritorno del corpo come l'esito di un processo interno alla materia, al modo appunto in cui il germoglio si sviluppa gradualmente dal seme, passando dalla quiescenza alla vita attiva. La resurrezione, obietta Tommaso, è invece l'opposto della germinazione, perché il corpo ritorna in vita per impulso della virtù divina, per la grazia dischiusa dalla resurrezione del Cristo, e le cause fisiche non contribuiscono in alcun modo all'evento, che è fuori, completamente, dell'ordine naturale⁵⁰.

Sicché, negato ogni rapporto di continuità tra il nostro corpo, ereditato da Adamo, e il corpo glorioso, il solo argomento razionale che per Tommaso possa invocarsi a favore della resurrezione resta quello, aristotelico, dell'impossibilità che l'anima resti per sempre disgiunta dalla materia cui essa deve dare forma⁵¹.

50. Eiusd. *Super I Cor.*, cap. 15, lectio 5, ed. R. Cai, Marietti, Torino 1953, p. 419: «Unde ex hoc opinantur aliqui, resurrectionem mortuorum esse naturalem, propter hoc quod apostolus hic resurrectionem comparat pullulationi seminis quae est naturalis. Opinantur enim in pulveribus resolutis, in quos resolvuntur humana corpora, esse quasdam virtutes seminales activas ad corporum resurrectionem. Sed istud non videtur esse verum. Fit enim resolutio corporis humani in elementa, sicut et aliorum mixtorum corporum, unde pulvères in quos humana corpora resolvuntur, nullam aliam habent virtutem activam quam alii pulvères, in quibus constat non esse aliam virtutem activam ad corporis humani constitutionem, sed solum in semine hominis; differunt autem pulvères in quos humana corpora resolvuntur, ab aliis pulveribus solum secundum ordinationem divinam, prout huiusmodi pulvères sunt ex divina sapientia ordinati, ut iterum ex eis humana corpora reintegrentur. Unde resurrectionis activa causa solus Deus erit, etsi ad hoc utatur ministerio Angelorum, quantum ad pulvérum collectionem. Propter quod apostolus infra modum resurrectionis exponens, attribuit sono tubae, et supra attribuit Christo resurgentí, non autem alicui virtuti activae in pulveribus. Non ergo intendit hic probare apostolus quod resurrectio sit naturalis, per hoc quod semen naturaliter pullulat, sed intendit hic manifestare per exempla quaedam, quod non sit eadem qualitas corporum resurgentium et corporum morientium, et primo per hoc quod non est eadem qualitas seminis et pullulationis, ut ex sequentibus manifeste ostendetur. Nam consequenter cum dicit *et quod seminas*, etc., ostendit qualitatem seminis differentem esse a qualitate pullulationis, cum dicit et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas, id est non quale futurum est seminas. Quod exponens subdit sed nudum granum, puta tritici vel alicuius caeterorum, scilicet seminum, quia seminatur nudum semen, pullulat autem ornatum herba, et aristis, et huiusmodi. Et similiter corpus humanum aliam qualitatem habebit in resurrectione quam nunc habet, ut infra exponetur. Est tamen differentia inter resurrectionem humani corporis, et pullulationem seminis; nam surget idem corpus numero, sed habebit aliam qualitatem, sicut infra dicit apostolus, quod oportet corruptibile hoc induere incorruptionem; et Iob XIX, 27 dicitur quem visurus sum ego ipse, et non aliis. Sed in pullulatione nec est eadem qualitas, nec idem corpus numero, sed solum idem specie». Questo testo è attentamente analizzato nell'importante studio di C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 200-1336, Columbia University Press, New York 1995, pp. 233-7, cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

51. Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*, IV, 79: «Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in secundo animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. Adhuc. Ostensum est supra, in tertio, naturale ho-

Peculiare di questa posizione, che farà scuola, è insomma la tendenza ad attribuire all'anima un potere identificativo assoluto rispetto al corpo⁵², laddove i

minis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicunque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire». E cfr. anche il commento alla I lettera di Paolo ai Corinzi, cap. 15, lectio 2: «Uno modo, quia si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam, et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta. Impossibile autem est quod illud quod est naturale et per se, sit finitum et quasi nihil; et illud quod est contra naturam et per accidens, sit infinitum, si anima semper duret sine corpore. Et ideo Platonici ponentes immortalitatem, posuerunt reincorporationem, licet hoc sit haereticum: et ideo si mortui non resurgent, solum in hac vita confidentes erimus. Alio modo quia constat quod homo naturaliter desiderat salutem sui ipsius, anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo. Et praeterea cum homo naturaliter desideret salutem, etiam corporis, frustraretur naturale desiderium. Secundum dubium est quia videtur quod, dato quod corpora non resurgent, non essemus nos Christiani miserabiliores caeteris hominibus, quia illi qui sunt in peccatis, sustinent maximos labores. *Ier.* IX, 5: ut inique agerent, laboraverunt, et *Sap.* V, v. 7: dicunt impii: ambulavimus vias difficiles. At vero de bonis et iustis dicitur *Gal.* c. V, 22: fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, et cetera. Ad hoc dicendum quod mala quae sunt in hoc mundo, non sunt secundum se appetenda, sed secundum quod ordinantur ad aliquod bonum. Apostoli autem et Christiani multa mala passi sunt in hoc mundo. Nisi ergo ordinarentur ad aliquod bonum, essent miserabiliores caeteris hominibus. Aut ergo ordinantur ad bonum futurum, aut ad bonum praesens; sed ad bonum futurum non ordinantur, si non est resurrectio mortuorum. Si autem ordinantur ad bonum praesens, hoc vel est bonum intellectus, sicut philosophi naturales paupertates et alia multa mala passi sunt, ut pervenirent ad veram veritatem. Sed ad hoc non possunt ordinari, si non est resurrectio mortuorum: quia sic fides eorum esset falsa, quia ipsi praedicaverunt resurrectionem futuram; falsitas autem non est bonum intellectus. Vel est bonum moris, sicut Morales philosophi multa mala passi sunt, ut pervenirent ad virtutes et famam. Sed nec ad hoc ordinari possunt, quia si resurrectio mortuorum non sit, non reputatur virtus et gloria velle omnia delectabilia dimittere, et sustinere poenas mortis et contemptus, sed potius reputatur stultitia. Et sic patet quod miserabiliores essent caeteris hominibus»; più o meno a questi stessi argomenti rinvia Dante, nel II del *Convivio*, per dimostrare l'evidenza logica dell'immortalità dell'anima umana.

52. *Summa contra Gentiles*, IV, 81: «Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius», e poco più oltre, «De humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur II de anima, illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius: sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem. Et secundum hoc, humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo. Differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum

maestri francescani a questo concedono il privilegio di contribuire, con una sua disposizione immanente, alla gloria futura, e difatti pongono una continuità sostanziale, sia pure secondo gradi diversi di determinazione, tra immortalità nello stato di innocenza e immortalità nello stato di gloria. Ricorriamo ancora una volta alla testimonianza della *Summa Alexandri*; la questione è appunto «utrum immortalitas innocentiae eadem erat cum immortalitate gloriae», ed ecco la risposta del teologo:

Eadem est potentia secundum substantiam, differens secundum maiorem appropinquationem ad suum actum sive ad finem. Unde potentia, quae primo fuit moriendi et non moriendi indeterminate, post peccatum erat determinata ad unum, ut scilicet ad moriendum, et haec eadem per meritum gratiae et premium supervenientis gloriae erit in patria determinata ad vivendum. Et ita immortalitas in statu innocentiae et immortalitas in statu gloriae eadem potentia sunt secundum substantiam [...] Ad illud quod obicitur quod “immortalitas viae et patriae status vitae distingunt”: dicendum quod hoc est verum, sed hoc est propter ipsam dispositionem additam potentiae, non quia ipsa potentia prima variatur⁵³.

È ora il caso, dopo aver attraversato, sia pure sommariamente, il dibattito scolastico sul corpo adamitico, di fare ritorno ai versi danteschi, e di tirare le fila del nostro discorso.

Diamo intanto la parafrasi del corollario di Beatrice: “*quinci*, ossia dal principio ora esposto [la diversa modalità formativa degli enti creati], puoi dedurre un argomento di ragione a favore della resurrezione finale, se solo consideri la proprietà che fu conferita alla carne umana, allorché Dio plasmò (direttamente) il corpo di entrambi i progenitori”. Ma appunto, quale proprietà? Non, come afferma la chiosa tradizionale, l’immortalità pura e semplice, intesa come im-

individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. Homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem». Sulla capacità identificativa e ricostruttiva dell’anima rispetto al corpo, cfr. le puntuali osservazioni di F. Santi, *Teologie della resurrezione della carne* (secc. XIII-XIV), in *Longevity and Immortality*, cit., pp. 267-82: 272-4.

53. Alexandri de Hales *Summa Theologica*, t. II, 3, 1, 2, ed. cit., p. 693. Sulla stessa linea, ma in modo più sfumato, Riccardo di Mediavilla, *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 2: «dicunt quidam quod immortalitas potest nominare potentiam non moriendi, vel statum. Primo modo immortalitas innocentiae erat eadem cum immortalitate gloriae per essentiam solo accidente differens, quia eadem est potentia, qua Adam in statu innocentiae poterat non mori, cum illa qua translatus non potuisset mori, differens secundum aliam, et aliam dispositionem accidentalem». Ed è notevole che Riccardo, nella q. 1 relativa al medesimo articolo della distinzione XIX, respinga l’idea che la mortalità appartenga alla condizione essenziale dell’uomo (cfr. su questo luogo Cova, *Morte e immortalità del composto umano*, cit., p. 118).

mortalità *in atto*, come se la condizione del corpo non si distinguesse da quella dell'anima; sì invece, secondo la dottrina della scolastica francescana, la *tendenza* del corpo adamitico a contrastare le cause fisiche della propria dissoluzione, organizzandosi nella complessione più equilibrata e temperata possibile. Proprietà naturale, non dono, e perciò conservatasi nell'umana carne anche dopo la Caduta, sebbene ormai incapace, per il ritrarsi della giustizia primitiva, di realizzarsi pienamente. Tutta attuata, e stavolta per sempre, essa lo sarà invece il giorno del Giudizio, quando la grazia risveglierà la primitiva disposizione del corpo a sconfiggere la morte, confermandola e potenziandola nella gloria eterna del corpo risorto.

Questa spiegazione permette di correggere, a me sembra, gli squilibri rilevati nelle proposte esegetiche alternative: dell'interpretazione più diffusa essa conserva il nesso tra creazione diretta e privilegio del corpo adamitico (ai diversi modi della creazione divina rinvia in effetti il *quinci* del v. 145), ma specifica tale privilegio come una disposizione attiva della *nossa carne*: tendente alla sua realizzazione nello stato di innocenza, solo latente per l'uomo peccatore, e definitivamente attuata nello stato glorioso; assume cioè l'immortalità del corpo come una potenzialità determinabile secondo gradi diversi di perfezione (il che spiega meglio il rapporto di continuità, nella discontinuità, tra immortalità del corpo adamitico e immortalità del corpo glorioso), ed evita invece di assumere la dote dell'incorruttibilità, senza sfumature, come una qualità che l'atto creatore diretto ha trasmesso intera al corpo dei progenitori, così come eternamente incorruttibili perché creati da Dio *senza mezzo* sono i cieli e l'anima razionale: ipotesi questa che, equiparando nella sostanza l'incorruttibilità del corpo adamitico a quella dell'anima e dei cieli, oltre a risultare teologicamente priva di riscontri, rende difficile spiegare come tale prerogativa possa essersi persa con il peccato (per riapparire poi nel Giudizio finale).

Quel che Beatrice suggerisce col suo corollario, piuttosto, è la condizione intermedia del corpo di Adamo, sospeso tra mortalità e immortalità: non strutturalmente e indefettibilmente incorruttibile, come i cieli e le intelligenze, né del tutto corruttibile, come gli enti interamente non usciti dalle mani del Creatore, bensì, appunto, realtà intermedia, partecipe dei due destini, di morte e di eternità: formato direttamente da Dio, ma *ex limo terrae*, quel corpo possiede bensì, per la tendenza degli elementi di cui è composto a combinarsi secondo la complessione migliore, la naturale capacità di resistere alla propria dissoluzione e di vincere così la morte – nel canto XIII lo spirito di Tommaso spiegherà che con la formazione di Adamo la *terra* «fu fatta degna di tutta l'animal perfezione» (vv. 81-82)⁵⁴ – ma questa disposizione non ha la forza di attuarsi compiutamente,

54. Nota Giorgio Stabile, nella voce *sole* dell'*Enciclopedia dantesca*, vol. V, p. 301, che «l'accenno agli ottimamente naturati [scil. Adamo e Cristo] (*l'umana natura mai non fue / né fia qual fu in quelle due persone*, vv. 86-87) riporta [...] alla perfezione della loro complessione seminale (la *complexio aequalis iustitialis*, o temperata) che si verifica – nel caso di nascite eccezionali – sotto l'influenza di specialissime congiunzioni astrali tra il sole che “tempera secondo giustitia” l'universo in tutte le sue parti, gli altri pianeti e i segni zodiacali (in particolare l'Ariete; cfr. anche *Cv* IV XXI 7 e 10, XXIII 7 e 10)».

prima e dopo la Caduta, se essa non è coadiuvata e resa stabile dalla grazia (operante attraverso l'anima e attraverso l'albero della vita, nella condizione edenica, per diretto intervento di Dio, come grazia santificante, nello stato di gloria).

In rapporto alla posizione dei francescani si sciolgono anche le difficoltà inherenti all'esegesi minoritaria, oggi riproposta autorevolmente da Enrico Fenzi. Di essa condividiamo lo scrupolo di riportare il corollario di Beatrice dentro una tradizione teologica e di sottrarlo così all'argomento, quasi sempre debole per la verità, del genio che essendo tale reinventa la tradizione o la manipola secondo le proprie preferenze (ad esempio per esaltare la centralità del corpo, come vorrebbe Chiavacci). Solo che quella tradizione difficilmente può essere rappresentata, per i motivi che si sono visti, da Tommaso d'Aquino, che nega qualsiasi attitudine naturale del corpo adamitico all'incorruttibilità, la quale è piuttosto un beneficio che il corpo riceve, di là dai limiti costitutivi della propria natura, dall'anima che lo regge, questa sì immortale per essenza. Se il corpo è destinato a risorgere, ciò è perché la forma che lo "contiene", l'anima, è capace di perdurare oltre la dissoluzione del composto a cui dà vita ed unità, ed in cui imprime la sua identità di essenza indissolubile⁵⁵. Donde, come abbiamo visto, l'impossibilità di stabilire un qualsiasi rapporto di continuità tra l'immortalità edenica e quella che competerà al corpo nello stato di gloria. Mentre insomma ad argomentare la resurrezione è per Tommaso il primato ontologico dell'anima rispetto al corpo, per Beatrice l'argomento è più articolato e complesso: chiama in causa le proprietà conferite da Dio all'*umana carne* e così valorizza gli agenti naturali dell'incorruttibilità adamitica (nella nostra ipotesi, l'ottima complessione dei progenitori).

Fino a che punto poi la prossimità di Dante al modo francescano di intendere il corpo condizioni la sua visione della natura umana, e la sua psicologia, è questione ulteriore e più sottile, lungamente dibattuta a suo tempo da Nardi (in polemica col padre Busnelli)⁵⁶, e che non è il caso di riprendere qui, se non per osservare che tutto il discorso sulla perfezione della Donna gentile, nel III trattato del *Convivio*, rivela tracce cospicue del modello antropologico nato dall'incontro tra scienza araba, e nello specifico avicenniana, e teologia scolastica, a cominciare dall'idea, presente come si è visto in Bonaventura, che la complessione umana possieda una certa latitudine e sia divisibile in gradi diversi di perfezione (dal semi-bruto all'uomo semi-divino, quasi un «altro Dio incarnato», di cui la Gentile è esempio)⁵⁷.

Discusse le varie ipotesi, formulata una proposta, non resta che aggiungere, in conclusione, che la nostra lettura, come le altre cui parzialmente si oppone

55. Santi, *L'animale eterno*, cit., p. 232.

56. Cfr. Nardi, *Il tomismo di Dante e il p. Busnelli S. J.*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 341-380.

57. Cfr. *Convivio* III, 7 e IV, 21; su questi luoghi mi sono soffermato ampiamente nel mio *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 41-68. Da una prospettiva diversa dalla nostra, registra nel poema una tensione irrisolta tra antropologia tommasiana e antropologia francescana lo stimolante saggio di M. Gragnolati, *Paradiso XIV e il desiderio del corpo*, in "Studi danteschi", LXXVIII, 2013, pp. 285-309.

incontra un principio inevitabile di resistenza nella estrema concentrazione dei versi danteschi, che in poche battute riecheggiano un dibattito teologico ricco e complesso, come s'è visto, senza tuttavia addentrarvisi⁵⁸.

Ma qui si rinnova l'esperienza, di segno duplice, cui puntualmente è atteso chi voglia farsi critico della “struttura” del poema e a questa guardi come al suo particolare ambito di applicazione: verificare cioè ogni volta l'irriducibilità dell'elemento dottrinale ai modi e alle forme della poesia, insuperabilmente “altra”, e, al tempo stesso, confermarsi nella persuasione che la ricostruzione «dei problemi e delle preoccupazioni intellettuali che formano l'ambiente spirituale» nel quale le idee del Poeta maturarono, per quanto faticosa e talvolta incerta o frustrante negli esiti, resta l'unica via di accesso, secondo un antico ma sempre valido ammonimento di Bruno Nardi, ad una adeguata comprensione storica del pensiero dantesco⁵⁹.

58. Si dà poi una difficoltà più “specifica”, sulla quale ha richiamato la mia attenzione Giorgio Inglese, che ringrazio. Tutto il discorso condotto fin qui si limita di fatto a prendere in considerazione il corpo “glorioso”, ossia la resurrezione dei beati. È chiaro che per i dannati non è possibile parlare di corpo “glorioso”, ed è difficile ammettere che anche per loro si riatualizzi, se non in un senso molto particolare, l'antico privilegio adamitico: insomma, osservata dall'inferno, la questione inevitabilmente si complica. C'è anche da dire però che la letteratura teologica non sembra dar molto rilievo al problema, come in generale non approfondisce, se non per cenni, la condizione dei dannati, risolvendola nella tragica privazione della luce divina. Allo stesso modo direi, ma posso certo sbagliarmi, che il corollario di Beatrice è tutto nella prospettiva dei salvati e lascia in ombra (quanto consapevolmente non saprei) la resurrezione dei reprobi.

59. Cfr. l'*Avvertenza*, datata 1º marzo 1930, premessa ai *Saggi di filosofia dantesca*, cit., p. viii.