

Purgatorio XVIII,
o del buon uso degli affetti*
di Paolo Falzone

La materia prevalentemente dottrinaria di *Purgatorio XVIII* – al centro del quale è una questione tra le più dibattute e controverse nella storia del pensiero occidentale, la questione del libero arbitrio¹ – richiede una breve premessa, utile a precisare la rilevanza strutturale di questo tema all’interno del poema. La *Commedia* – osserva intelligentemente l’autore dell’*accessus* dell’*Epistola XIII* (che sia Dante o altri²) – non è stata scritta per affermare una verità di ordine puramente scientifico («*gratia speculativi negoti*ii»), ma allo scopo di incidere positivamente sulle azioni degli uomini («*gratia operis*»). Ciò ne autorizza l’appartenenza – cito ancora dall’*Ep. XIII* – al dominio dell’*Eтика*³ ovvero a quel versante della filosofia che prende in esame l’agire umano (il «*mora-le negotium*»), nella dissonante varietà delle sue forme, e di qui, risalendo a principi di ordine generale, elabora un modello razionale di comportamento, capace di contrastare il potenziale di “errore” implicito nella natura libera, determinabile cioè secondo esiti opposti, di ogni nostro atto. Di questo si occupa in effetti la scienza morale, scienza per certi versi “debole”, giacché sprovvista, quanto all’oggetto, del grado di certezza e di obiettività di cui godono le altre

* Il presente saggio riprende e sviluppa il testo di una lettura del canto XVIII del *Purgatorio* tenuta il 5 novembre 2016 a Bologna, presso l’Accademia delle Scienze, per il VII ciclo della *Lectura Dantis Bononiensis*. Ringrazio il prof. Emilio Pasquini per avermi autorizzato ad anticipare il saggio in questa sede.

1. Delle posizioni teoriche più significative offre ora una chiara ed efficace ricostruzione, entro una salda cornice storica, il volume *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori ed E. Spinelli, Carocci, Roma 2014 (per il medioevo, si vedano nello specifico i saggi di P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà. 1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, e 2. *Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici*, pp. 171-90 e 191-221).

2. Non intendo entrare qui nella questione spinosa dell’autenticità dei capitoli che seguono la parte nuncupatoria, del resto inessenziale ai nostri fini.

3. *Ep. XIII* 41: «*Genus vero phylosophie sub quo hic in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu tractatur ad modum speculativi negoti*ii, *hoc non est gratia speculativi negoti*ii, *sed gratia operis; quia, ut ait Phylosophus in secundo Metaphysicorum, “ad aliquid et nunc speculantur practici” aliquando».*

scienze⁴, e però “fondamentale” (“architettonica” la chiama infatti Aristotele), nel senso che, fissando il debito ordine tra le facoltà dell’uomo, la ragione e il desiderio, e consigliando i mezzi per prevenirne il dissidio, causa di rovina fisica e spirituale, dispone l’essere umano – soggetto di tali facoltà – al conseguimento di tutte le perfezioni di cui egli è capace, in poche parole al raggiungimento della felicità⁵. Da questo punto di vista coglie ancora nel segno l’autore dell’*Epistola XIII* allorché ci ricorda che spogliata del suo involucro fantastico e ricondotta al suo nòcciolo di verità – cioè a dire, ancora una volta, al suo significato filosofico –, la *Commedia* tutta ha per *subiectum* l’uomo «in quanto per meriti e demeriti acquisiti attraverso la libertà dell’arbitrio è sottoposto alle giuste ricompense o ai giusti castighi» («homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius»⁶). Se si accetta questa formula – e a me pare che non sussistano ragioni valide per non accoglierla – non può sfuggire come il nostro canto, nel quale Virgilio istruisce il *viator* circa la natura e l’essenza del libero arbitrio, rivesta un’importanza particolare nella trasmissione di quei contenuti “etici” ai quali l’esegeta trecentesco ritiene a ragione debba essere riportata la materia dell’opera e le finalità educative che ne discendono⁷. Più propriamente, al tema della libertà umana sono dedicati i canti centrali (e non a caso centrali) del *Purgatorio*, e in particolare il dittico formato dai canti XVI e XVIII, i quali, considerati unitariamente, ci consegnano una riflessione organica, scandita in due tempi, sulla piena responsabilità morale dell’uomo dinanzi al male. A porre questa verità il Poeta giunge attraverso una serrata confutazione del determinismo, di cui egli s’impegna a negare le due varianti più temibili, quella “astrale” – contro cui argomenta Marco il Lombardo nel XVI – e quella psicologica (la tirannia di appetiti e passioni), recusata da Virgilio nel XVIII. Il tema del libero arbitrio è posto così al centro ideale e materiale del poema, nel cuore della seconda cantica. L’insegnamento che questi canti vogliono impartire al lettore è che non c’è nulla che possa costringere un individuo – né fuori di lui (gli astri) né dentro di lui (gli affetti) – a scegliere il vizio anziché la virtù. Il male ha sempre delle cause resistibili, nonostante il triste spettacolo del mondo, soffocato

4. Nei commenti alla *Nicomachea* prodotti alla facoltà delle arti di Parigi nella seconda metà del Duecento la discussione di questo punto, che concerne il fondamento stesso della disciplina e la sua scientificità, precede solitamente le questioni relative alla lettera del testo. Cfr. ad esempio *Le quaestiones di Radulfo Brito sull’«Etica Nicomachea»*, introduzione e testo critico di I. Costa, Brepols, Turnhout 2008, pp. 177-81.

5. *Eth. Nicom.* 1 2, 1094 a 26, con la chiosa di Tommaso d’Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, cura et studio fratrum predicatorum, vol. 1, libri I-III, Romae, ad Sanctam Sabinam, 1969, p. 8, ll. 100-112: «optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam et maxime architectonicam, et hoc patet ex his que supra premissa sunt, dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem, et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam, tamquam de principalissimo fine existentem, et “maxime architectonicae”, tamquam precipienti aliis quid oporteat facere; sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima et maxime architectonica; ergo ad eam pertinet considerare optimum finem».

6. *Ep. XIII*, 25.

7. *Ep. XIII*, 39: «dicendum est breviter quod finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis».

dalla cupidigia, paia suggerire il contrario: che la propagazione del vizio, cioè, sia inarrestabile, e che l'uomo sia divenuto egli stesso, o per corruzione della sua natura o per maligno influsso delle stelle, uno strumento di cui il male si serve per trionfare sul bene. Situazione che la potenza fantastica del Poeta, in uno dei suoi scatti visionari, evoca appena pochi canti addietro, nel canto XIV, ove nella sciagurata fossa dell'Arno (v. 29 ss.) le parole dolenti di Guido del Duca ritraggono un mondo deserto di ogni valore, ridotto a covo di individui bestiali e senza legge – massa riottosa e anonima dal cui fondo si stacca, e viene in primo piano, carica di minaccia, la figura del podestà Fulcieri da Calboli, *antica belva assetata di stragi*⁸. Dalle fosche visioni di Guido, nello stile, per la violenza quasi espressionistica di certe immagini, prossime all'allucinazione più che alla profezia, si leva una risonanza emotiva e intellettuale, cupa e intrisa di amarezza, il cui effetto si prolunga fin sulla soglia del canto XVI, ove la grave questione sottoposta a Marco il Lombardo (qual è la *cagione* di tanta decadenza) scaturisce dalla constatazione, drammatica, che «lo mondo è ben così tutto diserto / d'ogni virtute [...] / e di malizia gravido e coverto» (vv. 58-60). Sia pure implicitamente, in queste parole aleggia angoscioso il dubbio, da cui anche il giusto può essere tentato, che l'avanzata del male sia inesorabile e che l'uomo non abbia strumenti per opporvisi. I discorsi di Marco, «*alter ego* dottrinario» del Poeta⁹, e di Virgilio, nei canti XVI e XVIII, hanno appunto il compito di dimostrare l'inconsistenza di questa prospettiva, esiziale per l'anima cristiana, e di riaffermare, contro i velenosi inganni di una simile ipotesi, la solida e benefica verità della ragione: la *malizia* che soffoca la terra non è il frutto di cause irreversibili, bensì è il prodotto di libere e consapevoli scelte dell'uomo, originate da un cattivo uso del nostro giudizio e per questo rivedicabili pienamente al dominio della moralità.

Sul piano strutturale, il canto è agevolmente divisibile in due blocchi narrativi omogenei per estensione: i vv. 1-75 sono occupati dalla lezione di Virgilio sulla natura dell'amore e sul libero arbitrio; la restante parte del canto, dal v. 76 al v. 145, introduce invece alla IV cornice, abitata dagli accidiosi, e descrive il breve scambio di battute con un ignoto abate veronese (l'abate di San Zeno)¹⁰. L'esordio del canto s'innesta direttamente sulla chiusura del precedente, richiamando il discorso di Virgilio sull'ordinamento morale del secondo regno, che appunto occupa la seconda metà del canto XVII: «Posto avea fine al suo ragionamento / l'alto dottore». Sebbene questa tecnica di saldatura tra canti sia abbastanza

8. Pg XIV, 55-66.

9. Così Inglese, in Dante Alighieri, *Commedia. Purgatorio*, revisione del testo e commento di G. Inglese, Carocci, Roma 2016², p. 202, che riprende una fine osservazione di U. Cosmo.

10. Sul canto si segnalano le letture di G. Padoan, in *Lectura Dantis Scaligera*, II, «*Purgatorio*», Le Monnier, Firenze 1971, pp. 659-88, di P. G. Ricci, in *Nuove letture dantesche*, IV, Le Monnier, Firenze 1970, pp. 251-66, di E. Ragni, in *Purgatorio. Letture*, Casa di Dante in Roma, Bonacci, Roma 1981, pp. 389-415. Cfr. inoltre L. Azzetta, «*Fervore aguto*», «*buon volere*» e «*giusto amor*». *Lettura di «Purgatorio» XVIII*, in «*Rivista di studi danteschi*», VI, 2006, pp. 241-79; P. Porro, *Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 2. canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno, Roma 2014, pp. 523-60.

frequente nel poema, la ripresa ha nel caso specifico un valore non soltanto formale: la questione filosofica dibattuta nella prima metà del canto XVIII approfondisce in effetti un passaggio di quel discorso. La lezione virgiliana viene incontro a una specifica richiesta di Dante: «Maestro, il mio veder s'avviva / sì nel tuo lume ch'io discerno chiaro / quanto la tua ragion parta e descriva: / però ti prego, dolce padre caro, / che mi dimostri amore, a cui reduci / ogni buono operare e 'l suo contraro» (vv. 10-15). La richiesta di chiarimento concerne – lo abbiamo sentito – la natura di amore: in concreto, Dante vorrebbe sapere che cosa sia, e come si definisca razionalmente, quell'amore che il maestro, nel discorso appena concluso, ha indicato come la radice di ogni nostra azione, buona o cattiva che sia. L'allusione è ai vv. 103-105 del canto XVII, ripresi alla lettera, dove amore è definito appunto il principio da cui procedono tutte le azioni moralmente significative, ogni atto virtuoso, dunque, e ogni atto meritevole di castigo: «esser convene / amor sementa in voi d'ogni vertute / e d'ogne operazion che merta pene».

Alla domanda Virgilio fornisce una risposta che è al tempo stesso la confutazione di una tesi erronea; così infatti egli la presenta, mentre invita l'allievo alla concentrazione: «Drizza – disse – vèr me l'agute luci / dell'intelletto, e fieti manifesto / l'error de' ciechi che si fanno duci» (vv. 16-18). L'opinione erronea, come ora si vedrà, consiste nel ritenere che l'amore sia un atto condizionato e non libero, e con ciò si situi al di fuori della dimensione etica. Tale errore, particolarmente temibile perché intacca il principio del merito e della colpa, su cui è costruito l'ordinamento morale del poema, è confutato attraverso la riprovazione di due tesi fra loro distinte, e tuttavia logicamente correlate, che lo contengono entrambe. La prima di queste tesi afferma che ogni amore, in quanto attuazione di una potenza naturale, è di necessità buono (l'amore è per sua natura un sentimento nobile e virtuoso); la seconda sostiene invece che quando amiamo non siamo padroni di noi stessi e dei nostri atti, ma siamo trascinati a ciò dall'appetito. In questa prospettiva, ogni scelta amorosa, imponendosi all'agente dall'esterno, è fondamentalmente incolpevole, dato che, come ci rammenta fra gli altri Tommaso d'Aquino,

ex hoc dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quo imputetur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus¹¹.

Le due tesi convengono appunto, e in ciò risiede la loro velenosità, nel sopprimere le condizioni della libera scelta, cardine dell'etica aristotelico-cristiana, la prima asserendo l'intrinseca bontà di tutti gli amori (in quanto atto di una potenza l'amore è comunque una perfezione dell'essere), la seconda negando che l'uomo possa sottrarsi alla tirannia dei propri appetiti e scegliere in contrasto con essi.

11. *Summa Theol.* I-II, q. 21, a. 2, co.

Per quanto riguardo il primo punto della sua dimostrazione, che cosa è amore, Virgilio argomenta in questo modo. *L'animo*, ossia l'anima razionale¹², che Dio ha creato disposto all'amore («ch'è creato ad amar presto»), è capace di volgersi verso qualunque oggetto appetibile («ad ogni cosa è mobile che piace»), solo che la *piacevolezza*, il potere di attrazione esercitato da un determinato appetibile, attivi e metta in moto questa sua disposizione innata («tosto ch'e' dal piacere in atto è desto»)¹³. La virtù apprensiva, precisa Virgilio, estrae dall'oggetto reale, smaterializzandolo per gradi, una specie conoscibile, l'«intenzione», e la dispiega in noi, sì da orientare l'*animo* ad essa¹⁴. Sorta di emanazione dell'oggetto da conoscere, l'*intenzione* si può definire dunque una proiezione eidetica e concettuale, che “comunica” e “significa” (spiega dice Dante) l'oggetto medesimo alla mente¹⁵. La specie appunto è detta *intenzionale*, in quanto ha la funzione di far *tendere* (*in-tendere*) la facoltà cognitiva verso l'oggetto che essa “rappresenta”¹⁶:

12. Cfr., in merito all'identificazione dell'*animo* con le facoltà superiori dell'anima (la mente), l'interessante chiosa di Macrobio, *In somnium Scipionis* I 14, 3: «*Animus enim proprie mens est, quam diviniorum anima nemo dubitavit*». Per il concetto dantesco di 'mente', cfr. *Cv*, III ii 15-16.

13. Pg XVIII, 19-21. Il significato di *piacere* (v. 21) non mi pare sia riducibile qui a quello di 'bellezza', come chiosa ad esempio Azzetta, pensando a *IfV*, 104 («mi prese del costui *piacer* sì forte»): cfr. Azzetta, «*Fervore aguto*», cit., p. 249. In questo contesto, ove il lessico si caratterizza per la particolare incidenza di tecnicismi filosofici, *piacere* esprime piuttosto, a mio avviso, l'adeguarsi del desiderio alla rappresentazione mentale di un certo appetibile, ossia quel che Tommaso d'Aquino, in un luogo della *Summa Theologiae* che Dante utilizza in questi versi, definisce *complacentia*. Ma sul punto, cfr. *infra*.

14. Per l'esegesi di questo passaggio del discorso virgiliano, di cui è difficile intendere il senso preciso, ho tenuto presente soprattutto il commento di Inglese, cit., e la lettura, per molti aspetti innovativa, proposta da Porro, *Amore e libero arbitrio*, cit., pp. 530-1, cui rimando anche per la bibliografia precedente. Va da sé che restano imprescindibili, per la ricostruzione dei problemi di fondo, gli studi di B. Nardi, e in modo particolare, rispetto ai versi in questione, i saggi *La conoscenza umana e Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, entrambi raccolti in Id., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1990 (I ed. 1942), rispettivamente alle pp. 135-72; pp. 154-5, e pp. 10-79: pp. 69-70. Così come ancora preziosa, per quel che riguarda i versi in oggetto, è la voce 'volontà' dell'*Encyclopedie Dantesca*, firmata da G. Stabile: *EDV*, pp. 1134-40. Aggiungo infine che l'analisi che segue corregge in più punti, ma non stravolge nella sostanza, l'interpretazione che della lezione virgiliana sull'amore ho proposto in un mio precedente saggio dedicato alla concezione dantesca dell'atto morale: cfr. P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*, Atti del convegno di Lecce, 27-29 settembre 2002, a cura di N. Bray e L. Sturlese, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 331-66, particolarmente alle pp. 340-62.

15. Nella specie intenzionale la forma concreta dell'oggetto è trascritta in una forma spirituale, che ne conserva pienamente la realtà e al tempo stesso ne assicura il transito nell'anima. E in tal senso deve intendersi la formula scolastica secondo la quale la *species intentionalis* è «*similitudo rerum expressiva et repraesentativa*» (cfr. ad esempio Olivi, *In II Sent.*, q. 36, ed. Jansen, Quaracchi, 1921-1926, t. I, p. 650). Ma si veda anche il luogo albertino riportato qui sotto.

16. Cfr. Alberto Magno, *De anima*, ed. C. Stroick, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1968, p. 102: «*intentio vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis [...] Et ideo intentio non est pars rei sicut forma, sed potius est species totius notitiae rei; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam*». Di «*proiezione eidetica e concettuale*», per definire l'*intentio*, ha parlato Giorgio Stabile nello splendido saggio *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in *La visione e lo sguardo nel Medio Evo*

Vostra apprensiva da esser verace
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
sì che l'animo ad essa volger face¹⁷.

Ma tale volgersi dell'animo all'intenzione, il fissarsi delle facoltà cognitive alla *species* rappresentativa dell'oggetto, non è ancora l'amore; di amore si può parlare, propriamente, allorché la rappresentazione mentale dell'oggetto, nel quale le facoltà conoscitive, volgendosi all'*intenzione*, hanno riconosciuto un appetibile, determina la volontà, di per sé inerte e passiva¹⁸, a piegarsi verso l'oggetto

I – Micrologus. Natura, scienze e società medievali, V, 1997, pp. 225-46, quindi in Id., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 2007, pp. 9-29; p. 14. Cfr. inoltre P. Michaud-Quantin, *Les champs sémantiques de species. Tradition latine et traduction du grec*, in Id., *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen-Age*, avec la collaboration de M. Lemoine, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, pp. 113-50.

17. Pg XVIII, 22-24. Secondo uno schema di ascendenza avicenniana, l'apprensione di una forma, e il suo depositarsi nell'anima, conosce quattro diversi gradi di astrazione, via via più elevati e indipendenti dalla materia, come ben spiega Alberto Magno, *De anima*, cit., pp. 101-02: «Dicimus igitur, quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quo apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur. Haec autem apprehensio, ut universaliter loquendo, quattuor habet gradus. Quorum primus et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab eius presentia nec ab eius appendiciis; et hanc facit vis apprehensiva deforis, quae est sensus. Secundus autem gradus est, quod separatur forma a materia et a praesentia materiae, sed non ab appendiciis materiae sive condicionibus materiae; et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae etiam singularibus non praesentibus retinet formas sensibilium, sed non denudat eas a materiae appendiciis. Dico autem appendicias materiae condiciones et proprietates, quas habet subiectum formae, secundum quod est in tali vel tali materia, sicut verbi gratia talis membrorum situs vel talis color faciei vel talis aetas vel talis figura capitis vel talis locus generartionis. Haec enim sunt quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio. Et hac apprehensione saepe non presentem imaginamur crispum et album et senem vel iuvenem et cum longis digitis vel brevibus, quorum nullum accidit ei, in quantum est homo. Haec est igitur secunda apprehensio. Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed etiam quasdam intentiones quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibilibus numquam nobis innotescunt, sicut esse socialem et amicum et delectabilem in convictu et affabilem et hiis contraria, quae quidem cum sensibilibus accipimus, et tamen eorum nullum sensibus imprimitur. Et tale est, quod accipimus hunc esse filium Deonis et esse agnum vel hominem, aliud autem esse lupum vel leonem, secundum quod substantiales formae mediantibus sensibilibus et non separatae ab ipsis apprehenduntur [...]. Quartus autem et ultimus gradus est, qui apprehendit quiditates denudatas ab omnibus appendiciis materiae nec accipit ipsas cum sensibilium intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis. Et ista apprehensio solius est intellectus».

18. Fa notare opportunamente Porro, *Amore e libero arbitrio*, cit., p. 530, che sul punto Dante si discosta da quei maestri che concepiscono la volontà come facoltà capace di auto-movimento, posizione che è particolarmente diffusa, ad esempio, presso i teologi francescani. L'idea dantesca appare invece più vicina invece a quella dei maestri della facoltà parigina delle arti. Cfr. ad esempio le già menzionate questioni di Radulfo Brito sull'*Etica*, ed. cit., p. 348, dove è ben rimarcata la differenza tra la volontà secondo il Filosofo e la volontà secondo i teologi: «secundum theologos aliquos, qui ponunt quod voluntas est libera et quod sit potentia activa ita quod non movetur ab appetibili, tunc diceretur quod voluntas potest velle et maius bonum et minus bonum, quodcumque placet sibi. Tamen secundum Philosophum non esset ita, immo voluntas nihil potest facere nisi secundum quod movetur ab appetibili nec inclinatur ad aliquid

medesimo, e a conferirgli il carattere di un bene da perseguire. Questo movimento che la volontà esegue uniformandosi alla “vista” intellettuale dell’oggetto, dall’animo decifrato come appetibile, e che appunto corrisponde, dice Virgilio, alla definizione propria di amore, è ciò che rinnova ogni volta negli uomini, ridestandola all’atto, la tendenza innata a lasciarsi attrarre da tutto ciò che li diletta: «e, s’è [cioè l’«animo»], rivolto, invè di lei [scil. l’«intenzione»] si piega, / quel piegare è amor, quell’è natura / che, per piacer, di novo in voi si lega» (vv. 25-27).

Le “fasi” ulteriori del processo appetitivo sono caratterizzate dal moto verso la cosa desiderata, il *desiderio*, e, finalmente, dal riposo e dalla soddisfazione che conseguono al suo possesso. Modificato come si è detto dall’affezione amorosa, l’animò, spiega Virgilio, comincia a desiderare, e non smette di farlo fintantoché non si unisce alla cosa amata: a quel punto al moto subentra uno stato di appagamento e di quiete, con il quale il circolo amoroso, approdato all’oggetto che lo aveva innescato, si chiude. Per illustrare il moto del desiderio, Virgilio fa l’esempio del fuoco, che trascinato dalla sua stessa forma tende a salire verso l’alto, al suo luogo naturale, e non cessa di muoversi se non quando lo abbia raggiunto:

Poi, come ’l foco movesi in altura
per la sua forma ch’è nata a salire
là dove più in sua materia dura,
così l’animò preso entra in disire,
ch’è moto spiritale, e mai non posa
fin che la cosa amata il fa gioire¹⁹.

La trazione che la specie intelligibile del singolo bene esercita sull’appetito, determinandone la metà, è paragonabile dunque alla forza di attrazione che il luogo naturale esercita sulla forma degli elementi, condizionandone la traiettoria. L’amore parrebbe ricondotto per questa via a una spiegazione di ordine puramente meccanicistico: le parole di Virgilio ne descrivono in effetti la dinamica in riferimento al moto naturale degli elementi primari (il fuoco) – con la differenza che mentre il moto degli elementi è di carattere fisico, e si svolge nello spazio, il moto del desiderio amoroso è un moto tutto interiore, *spirituale*, che si produce per un adeguamento “meccanico” della volontà alla specie intenzionale dell’oggetto piacevole. Rischiamo con ciò di essere risospinti, paradossalmente, verso una posizione deterministica (l’appetito razionale non può non aderire all’*intenzione*, ossia all’idea dell’appetibile che lo informa, e assecondarne la forza motrice), ma si tratta, come vedremo, di un rischio solo apparente: il discorso attende un’integrazione decisiva, in forza della quale verrà restituito al soggetto agente il potere di inserire un termine medio, che faccia da filtro e da “giudice”, tra gli appetiti, i singoli “amori”, e l’azione cui essi orientano. Restiamo per ora, tuttavia, alla definizione virgiliana, e cerchiamo di comprenderne il senso gene-

nisi secundum quod inclinatur ab appetibili, quia secundum Philosophum voluntas est potentia passiva».

19. Pg XVIII, 28-33.

rale. L'amore, ha detto Virgilio, è un moto della volontà causato dalla proiezione spirituale di un oggetto, l'intenzione, che la mente (*l'animo*) ha riconosciuto come qualcosa di appetibile, cioè a dire come un bene da perseguire. Lo schema generale del processo appetitivo, nel quale Virgilio distingue tre momenti, l'amore propriamente detto, il desiderio (ossia il moto verso la cosa amata) e, infine, il moto di acquietamento dell'appetito (gioia), è ricavato, come si è più volte fatto notare, dal trattato sulle passioni della *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*²⁰. Di particolare utilità e pregnanza il confronto con l'articolo secondo della *quaestio XXVI*, «utrum amor sit passio», nel quale Tommaso mostra di intendere la circolarità del movimento dell'appetito di cui parla Aristotele nel *De anima* (III 10, 433b22) come il risultato di tre movimenti distinti, costituiti, rispettivamente, dalla modificazione dell'appetito causata dall'oggetto (*amor*), dalla tensione verso di esso (*desiderium*) e dall'acquietamento in esso (*gaudium*). Dei tre movimenti, solo il primo corrisponde all'amore in senso proprio, che è appunto una sorta di adeguamento dell'appetito all'oggetto (*complacentia*). Alla fase attrattiva dell'oggetto, l'appetito risponde con un moto ulteriore di avvicinamento all'appetibile (il *desiderio*) e finalmente, se l'oggetto viene raggiunto, con un moto di acquietamento, che è la gioia derivante dal possesso (*gaudium*):

Agens autem naturale duplicum effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitus motus circulo agitur, ut dicitur in III *de anima*, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium²¹.

Come si vede, tutti gli elementi di cui si compone la definizione virgiliana si ritrovano in questo passo, compresa l'analogia con il moto che spinge un corpo, in virtù della sua stessa forma, verso il suo luogo naturale (qui i corpi gravi, in Dante, forse perché più idoneo a raffigurare un moto *spiritale*, il fuoco). Con Tommaso Dante condivide inoltre l'idea di fondo, riassumibile nell'adagio agostiniano «nihil amatur nisi cognitum», che l'amore delle creature razionali non

20. Cfr. sugli altri, e con maggiore ampiezza di riferimenti, R. Imbach, *Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante*, in «Studi medievali», s. III, 43, 2002, pp. 816-32.

21. Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.* I-II, q. 26, a.2, sol. Sulla teoria tommasiana delle passioni, cfr. ora C. Casagrande, S. Vecchio, *Tommaso e il sistema delle passioni*, in *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL-Editioni del Galluzzo, Tavarnuzze 2015, pp. 147-62, che fanno notare peraltro come la stessa dinamica appetitiva, ma rovesciata di segno, spieghi le passioni che implicano il movimento contrario di allontanamento dal male, cioè odio, repulsione, dolore (ivi, p. 157).

è il volgersi immediato dell'appetito verso un oggetto appetibile, bensì il conformarsi dell'appetito a una rappresentazione intellettuale dell'oggetto medesimo. Sono le facoltà conoscitive, in effetti, che volgendosi alla specie conoscibile dell'oggetto, l'intenzione, riconoscono in quest'ultimo un appetibile, un bene perseguitabile, e determinano la volontà a muoversi (*piegarsi*) verso di esso²². Ragione per cui nel III del *Convivio*, riprendendo una nota definizione dionisiana, Dante dice che l'amore non è che «unimento *spirituale* dell'anima e della cosa amata», dove l'aggettivo *spirituale* intende specificare appunto nei termini di un'appropriazione conoscitiva il movimento con cui l'anima unisce se stessa alla cosa amata²³.

Sappiamo ora che cos'è quell'amore di cui Dante chiedeva al maestro di *dimostrargli* la natura: è il *piegarsi* della volontà su di un oggetto intellettualmente appreso come appetibile. Posta questa definizione, bisogna guardarsi dall'equivoco di ridurre l'amore di cui qui si parla alla passione cantata dai poeti e teorizzata da Andrea Cappellano, che è soltanto un aspetto – meglio di altri lo hanno compreso Inglese e Porro²⁴ – dell'amore per come Virgilio lo intende. Si tocca qui un punto delicato dell'esegesi del canto. La dottrina esposta da Virgilio non è – come generalmente si ritiene – la risposta dantesca alla filosofia dell'amore espressa, poniamo, da un Guinizzelli o da un Cavalcanti, malgrado inevitabilmente dalla lezione virgiliana riverberi un giudizio di valore su quelle concezioni (e sul limite di “visione”, per dir così, che esse esprimono), ma ciò che in essa si delinea è piuttosto una teoria generale dell'appetizione umana, fenomeno che investe tutta l'attività pratica dell'uomo e ne è anzi alla radice – agiamo sempre in vista di un bene (o di ciò che ci appare tale) – e che non è dunque circoscrivibile alla sfera dell'*eros* (sia esso il nobile sentimento del Guinizzelli o la cieca e devastante passione di Cavalcanti). Non si capirebbe altrimenti perché Virgilio, nel canto XVII, definisca l'amore *seme*, ossia origine, di ogni atto virtuoso e di tutti i peccati: «esser convene / amor sementa in voi d'ogni vertute / e d'ogne operazion che merta pene» (XVII, 104-105). La difficoltà dei commentatori a riconoscere che qui è in gioco non tanto un problema “letterario” (di poesia

22. Cfr., tra i molti luoghi possibili, *Summa Theol.* I-II, q. 27, a. 2, *sol.*: «bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX *Ethic.*, quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum».

23. Cfr. *Cv*, III ii 3, con il comm. *ad loc.* di G. Fioravanti, che nota, opportunamente: «la precisazione «spirituale vuole operare una distinzione nei confronti della tradizione poetica e della trattatistica medica che, pur differenziandosi per molti aspetti, facevano comunque nasce l'amore dalla sensazione fisica e lo consideravano come una passione corporea», in Dante Alighieri, *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Mondadori, Milano 2014, p. 371. Per la fonte della definizione, cfr. pseudo Dionigi Areopagita, *De divinis nom.* 4: «amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive naturalem dicamus, unitivam quandam et concretivam intelligemus virtutem».

24. Cfr., rispettivamente, comm. al *Purgatorio*, cit., p. 223, e Porro, *Amore e libero arbitrio*, cit., pp. 525-6.

d'amore) ma il problema, centrale per il filosofo etico, della scelta morale e dei suoi fondamenti psicologici, si avverte in particolare nei versi successivi, che si è soliti appunto chiosare in prospettiva di intertestualità poetica, impoverendone il significato.

Riprendiamo la lettura dal v. 34. Virgilio ha appena spiegato in che cosa consiste l'amore e, concludendo sul punto, invita Dante a cogliere l'intenzione polemica implicita nella definizione proposta. Ora che sai che cosa è amore, ammonisce Virgilio, puoi capire quanto la verità della questione sia celata, resti inaccessibile, a coloro che sostengono che ogni amore sia intrinsecamente buono, e meriti perciò approvazione:

Or ti puote apparer quant'è nascosa
la veritade ala gente ch' avvera
ciascuno amore in sé laudabil cosa²⁵.

Sviati forse dal fatto che la disposizione al piacere che l'amore attua è di per sé buona, come ogni nostra disposizione naturale, quanti la pensano così, sentenzia il maestro, trascurano di considerare che se la cera è sempre buona, non sempre buono è il *segno* che sopra vi si imprime, «non ciascun segno / è buono, ancor che buona sia la cera» (vv. 38-39), ovvero, fuor di metafora: se sempre innocente è la disposizione materiale da cui l'amore si sviluppa, non è detto che altrettanto lo sia la *forma* di esso, vale a dire l'atto conoscitivo che determina quella disposizione, di per sé generica, a mutarsi in desiderio consapevole, o volontà, di un appetibile particolare. Il carattere vago dell'allusione, lasciata nell'indeterminatezza, non agevola l'identificazione dei destinatari della polemica. Un'opinione diffusa, ultimamente rilanciata da Luca Azzetta²⁶, vuole però che ad essere qui chiamata in causa sia *Donna me prega*, la grande canzone di Guido Cavalcanti nella quale si teorizza l'incoercibilità della passione amorosa, e si osservano, con punte di scientifico distacco, le alterazioni che essa produce nell'organismo e nella psiche di chi ne sia affetto. L'ipotesi fa leva sulla oggettiva opposizione tra la filosofia amorosa del «primo amico» e i presupposti della lezione virgiliana. Quale che sia in effetti l'orientamento dottrinario di *Donna me prega* (e personalmente non credo, lo dico per inciso, che sia l'averroismo), è tuttavia innegabile che la canzone proponga una forma di rigido determinismo psicologico: alla passione d'amore non si resiste né la si può governare razionalmente, si può soltanto subirla o al più se ne possono constatare e descrivere gli effetti distruttivi. Ebbene, siccome il discorso di Virgilio, come si è già ricordato, prolunga e completa, sul versante psicologico, la polemica antideterministica avviata da Marco il Lombardo nel canto XVI, a molti è parso logico concluderne, non immotivatamente, che l'allusione del poeta latino contro i cattivi maestri di amore, i «ciechi che si fanno duci», abbia come bersaglio occulto proprio *Donna me prega*, e la concezione dell'amore come cupa e dolorosa fatalità che in essa si esprime (la stessa

25. Pg XVIII, 34-36

26. Cfr. Azzetta, "Fervore aguto", cit., pp. 249-50.

del resto che Dante ha già condannato, attraverso l'episodio dei *due cognati*, nel V dell'*Inferno*). Ancorché suggestiva, come ogni ipotesi concernente i rapporti tra Dante e lo «primo de li suoi amici», questa tesi nasce direi, più che da un'attenta lettura dei testi, dalla tendenza, divenuta ormai automatica, a scorgere il “fantasma” di Cavalcanti in ogni polemica dantesca che riguardi l'amore o la conoscenza (si pensi all'unanimità con la quale gli esegeti ravvisano nella denuncia dell'errore di Averroè, pronunciata da Stazio, peraltro con riguardo, nel XXV del *Purgatorio*, una implicita battuta anti-cavalcantiana, a nostro avviso tutt'altro che sicura²⁷). A guardare le cose con più attenzione si vedrà invece che il determinismo in cui sfocia la teoria amorosa di *Donna me prega* è di segno opposto a quello riprovato da Virgilio attraverso la sua definizione. Mentre infatti Cavalcanti afferma che l'amore è una passione negativa, che turba e aggredisce la costituzione psico-fisica del soggetto amante, fino anche a privarlo della vita (ossia del nutrimento della scienza), i falsi maestri contro i quali Virgilio se la prende sostengono viceversa che ogni amore è *in sé laudabil cosa*, poiché essi estendono indebitamente al *segno*, la forma, la bontà della materia su cui esso s'imprime, la naturale disposizione ad amare. In questa prospettiva non possono esistere, evidentemente, amori “cattivi”: se amore si dà, esso è necessariamente buono, e dal momento che è sempre buono, l'amore comporta ogni volta la perfezione del soggetto cui inerisce, mai la sua distruzione (che sarebbe al contrario privazione di bene). Per i fautori di questa tesi la ferrea relazione cavalcantiana tra amore e morte (spirituale e fisica) va rovesciata quindi nella relazione, egualmente ferrea e indissolubile (ecco il determinismo), tra amore e perfezione (in quanto atto di una potenza naturale, l'amore reca sempre con sé, si potrebbe dire, un positivo accrescimento di “essere”).

Ha ragione Inglese perciò quando osserva che il profilo di una tesi del genere, più che a *Donna me prega*, meglio si adatta ad *Al cor gentil rempaira sempre amore* di Guinizzelli, vero e proprio inno alla positività ontologica dell'amore²⁸. L'assunto della canzone, che Dante aveva condiviso in un celebre sonetto della *Vita nova*, è tanto noto che ci si scusa di richiamarlo alla memoria: l'amore è un attributo essenziale del cuore nobile ed è insediato in esso come nel suo proprio luogo naturale, sì che al di fuori del cuore nobile l'amore semplicemente non vive e non si dà (e infatti una natura vile o malvagia, *prava*, contraddice l'amore come l'*aigua il foco*²⁹). Secondo il rimatore bolognese amore è in definitiva sinonimo di perfezione, e perciò esso non può essere che virtuoso, che è appunto la tesi che Virgilio respinge come falsa («or ti puote apparer quant'è nascosa / la veritade ala gente ch'avvera / ciascun amore in sé laudabil cosa»). Per quanto sia opportuno cogliere la eventuale sfumatura antiguinizzelliana della polemica, non si può pensare tuttavia che la portata della questione, per come Virgilio la presenta, si restringa a una controversia fra poeti sulla natura di amore. A ciò

27. Cfr. Falzone, *Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà*, in *Cento canti per cento anni*, II, 2, *Purgatorio* (canti XVIII-XXXIII), cit., pp. 745-74; pp. 754-8.

28. Inglese, comm. al *Purgatorio*, cit., p. 225.

29. *Al cor gentil*, 25-27: «Così prava natura / recontra amor come fa l'aigua il foco / caldo, per la freddura».

resiste in effetti, di là da ulteriori e più generali considerazioni, l'uso del sostanzioso *gente* («la gente ch'averà»), che sembra implicare il riferimento non già alle posizioni di un singolo autore, quanto piuttosto a una dottrina condivisa, se non a una vera e propria “scuola” filosofica. E a questo proposito merita attenzione un vecchio suggerimento del padre Busnelli, oggi ripreso da Pasquale Porro³⁰: coloro ai quali la verità sarebbe rimasta celata sarebbero gli Epicurei, rei di professare l'intrinseca bontà di ogni amore³¹. Questa in effetti è la tesi che si ritrae dall'art. 2, q. 34, della *Prima Secundae*, dedicato alla questione «utrum omnis delectatio sit bona», tesi che Tommaso, sulla scia di Cicerone, assegna appunto agli Epicurei (così come la tesi contraria è attribuita agli Stoici) e che egli confuta in questo modo:

Dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonum, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc³².

30. Cfr. Porro, *Amore e libero arbitrio*, cit., pp. 533-4, con il rinvio per l'appunto a G. Busnelli, *L'ordinamento morale del «Purgatorio» dantesco*, Civiltà Cattolica, Roma 1908, pp. 46-7.

31. Da notare è che nel X libro della *Nicomachea*, una parte del quale è dedicata al piacere, questa posizione è attribuita nello specifico al platonico Eudosso: «Eudoxus igitur delectationem per se bonum existimabat esse, propter omnia videre desiderantia ipsam rationabilia et irrationalibia». Su questo luogo cfr., fra gli altri commentatori, Alberto Magno, *Ethica*, lib. X, tract. 1 cap. 2; ed. Borgnet, apud L. Vivès, Parisiis 1891, p. 603a-603b: «Eudoxus igitur existimabat quod delectatio esset per se bonum [...] rationem accipiens ex hoc quod vidit quod omnia desiderant et appetunt delectationem et rationalia et irrationalia. Hoc esse enim non potuit, nisi ex duabus causis concurrentibus in unum. Quarum una est ex parte desiderantium, altera autem ex parte desiderabilis. Ex parte quidem desiderantium est, quod omnia desiderantia affectus sunt et imagines vel resonantiae primi intellectus. Resplendentia ergo primi intellectus in omnibus est, quae desiderium confert ad intellectus bonum differenti modo, sicut resplendentia primi intellectus differenter participatur ab eis. Ex parte autem appetibilis ratio est, quod nihil appetitur nisi ut bonum. Omne autem bonum a primo fontali bono derivatur, et resplendentia primi boni, quod centrum et fons est omnium bonorum, differenter refulget in omnibus appetibilibus. Et refulgentia primi in ipsis ratio est qua appetibilia sunt: et haec est causa quod dicit Philosophus, quod omnia appetunt divinum bonum, et propter illud agunt quidquid agunt. In omnibus igitur appetibilibus magis eligere est quod est epieikes sive superbonum, et hoc est quod primo bono propinquius est: et in eodem ordine maxime eligibile est inter bona id quod potissimum est, et hoc est primum quod fons est aliorum. Omnia enim appetentia et appetibilia ad unum idem ferri per desiderium et desiderabilitatem, nuntiat illud optimum esse ad quod omnia sic referuntur. Unumquodque enim entium ex ratione primi boni quae refulget in omnibus, quaerit invenire sibi proprium bonum, sicut et quaerit sibi invenire proprium cibum. Quod igitur omnibus est bonum, et quod omnia appetunt, oportet per se bonum esse. Delectatio autem cum sit ex coniunctione convenientis cum convenienti, est quod omnia appetunt, sicut omnia appetunt conveniens. Delectatio igitur est per se bonum». Nel libro VII la stessa tesi è inclusa nel terzo degli *éndoxa* sostenuti in relazione al piacere. Scrive Aristotele: «Secondo l'opinione di alcuni nessun piacere è un bene, né in sé né per accidente [...] per altri, invece, alcuni piaceri sono beni, ma la maggior parte è cattiva. Inoltre, terza delle opinioni, se anche si ammette che tutti i piaceri sono un bene, tuttavia non è possibile che un piacere sia un bene supremo» (VII 12, 1152b 8-12, trad. di M. Zanatta). La discussione che Aristotele dedica al piacere tiene presente in più punti, come ovvio, il *Filebo* platonico.

32. *Summa Theol.* Ia-IIae, q. 34, a 2, sol. L'argomentazione prosegue e si completa in questi

Il torto dei seguaci di Epicuro è dunque quello di non aver adeguatamente distinto tra il bene in sé (*bonum simpliciter*), che è immune da errore, e ciò che è bene in relazione a determinate circostanze (*bonum quoad hunc*), nell'apprendere il quale si può cadere invece in errore (si può desiderare un male, ad esempio, ritenendo che sia un bene). Analoga confusione Virgilio imputa come si è visto a coloro (*la gente*) ai quali la verità dell'amore è rimasta inaccessibile: essi ritengono che ogni amore sia in sé *laudabil cosa*, scambiando l'amore per l'inclinazione naturale al bene, che è invece solo la potenza materiale che l'amore traduce all'atto. Perché amore vi sia è necessario infatti, come abbiamo visto, che la disposizione generica al piacere evolva, in conseguenza di un'apprensione intellettuale, in volontà di un certo appetibile, nella sua individuale concretezza. Mentre l'appetito naturale del bene è sempre buono, l'atto conoscitivo che trasmette alla volontà l'impulso verso un dato appetibile può non esserlo, allorché un male (un appetibile che contrasta con la legge morale) è appreso *sub ratione boni*. L'errore che può sviare la volontà è dunque un errore di valutazione intellettuale, un abbaglio conoscitivo, così come un errore di valutazione è quello che Tommaso rimprovera agli Epicurei. E contro gli Epicurei, antichi e moderni, più che a singole personalità poetiche, sembra essere diretta la battuta polemica di Virgilio, il cui punto di vista, val la pena ribadirlo, è quello del filosofo etico, impegnato non ad arbitrare contese poetiche (ammesso che di contesa nel caso specifico si debba parlare), ma ad esporre una teoria generale degli appetiti e degli affetti umani, riprovando al contempo le posizioni contrarie a verità.

Veniamo adesso alla seconda parte del discorso virgiliano, che come si è detto indaga il rapporto tra appetiti umani e libertà (vv. 40-75 del canto). Virgilio ha spiegato a Dante che cosa sia amore. La questione potrebbe dirsi a questo punto risolta. Un nuovo dubbio però si accende nell'animo del discepolo. La nozione di amore ora finalmente gli è chiara, dice Dante, e tuttavia gli sembra, riflettendoci, che essa vada incontro a una seria difficoltà. L'obiezione è formulata

termini: «*Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis, sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona».* Alla medesima posizione si attengono i maestri della facoltà delle arti, che sul punto dipendono per lo più da Tommaso, cfr. ad esempio il già citato commento all'*Etica* di Radulfo Brito: «*Dico... quod non omnis delectatio sit bona, sed quedam bona et quedam mala. Et hoc appetet primo sic: quia delectatio est quietatio appetitus in bono adepto, et ideo secundum distinctionem boni adepti distinguitur delectatio. Modo quoddam est bonum simpliciter et aliud est bonum apparens tantum, et ideo quedam erunt delectationes bone simpliciter, quedam autem non bone simpliciter sed apparentes tantum bone, sicut ille delectationes que sunt de bono apparenti adepto quod non est bonum simpliciter nisi secundum quid, et alie erunt delectationes bone simpliciter, que sunt de bono simpliciter adepto; quare quedam sunt bone et quedam alie male»*, in *Le quaestiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, ed. cit., p. 536.

al maestro in questa forma: se amore, come dici, è il *piegarsi* meccanico della volontà verso un oggetto esterno, dalla mente appreso come appetibile, allora, deve dedursene, questo movimento, diritto od obliquo che sia, buono o cattivo, non può essere imputato all'anima, la quale si trova in una condizione di passività e di inerzia rispetto alla forza attrattiva dell'appetibile (dell'oggetto appreso come tale):

Le tue parole e 'l mio seguace ingegno –
rispuos'io lui – m'hanno amor discoverto,
ma ciò m'ha fatto di dubbiar più pregno:
che, se amor è di fuori a noi offerto
e l'anima non va con altro piede,
se dritta o torta va non è suo merto³³.

Con questa obiezione, la difesa della libertà umana, intrapresa fin dal canto XVI, incontra il suo punto potenzialmente critico. Se la pressione che l'appetibile esercita sull'anima è tale da piegare a sé, necessariamente, il moto della volontà, e se l'amore è questo, come chi ama potrà essere ritenuto responsabile della eventuale bontà o malvagità dei propri affetti, dal momento che egli non ha potuto sceglierli liberamente, bensì gli si sono imposti dall'esterno? Prima di sciogliere questo nuovo e più grave interrogativo, Virgilio tiene a precisare all'allievo che quanto in merito a ciò egli potrà dire è quel che la filosofia, con i mezzi propri del ragionamento, vede e comprende di un simile problema; di là da questo termine, di là dal limite cioè cui perviene la ragione naturale, è a Beatrice, ammonisce Virgilio, che Dante deve volgersi, perché oltrepassato quel segno il problema diviene argomento di fede, ossia concerne non più l'Etica, la scienza dell'agire umano in quanto tale, ma la salvezza dell'anima, e spetta perciò a una santa, contemplante la verità in Dio, e non più al filosofo, pronunciarsi su di esso:

Quanto ragion qui vede,
dir ti poss'io; da indi in là, t'aspetta
pur a Beatrice, ch'è opra di fede³⁴.

La premessa, come ci fa osservare Inglese, dichiara limpidamente il valore delle due guide concesse da Dio al *viator*³⁵; ma non si può notare, per contro, come essa resti di fatto priva di effettivo svolgimento nel poema. Tutto ciò che il lettore apprende nella *Commedia* in materia di libertà umana lo apprende unicamente, o quasi, da questo canto (che a sua volta integra e completa, come sappiamo, il XVI). Un secondo accenno a Beatrice, nelle battute conclusive della lezione virgiliana, ci consentirà di tornare su questo punto, di non trascurabile importanza strutturale.

33. Pg XVIII, 40-45.

34. Ivi, 46-48.

35. Cfr. Inglese, comm. al *Purgatorio*, cit., p. 225.

Dal v. 49 entriamo finalmente nel merito della questione, la cui trattazione dura fino al v. 75. L'esordio, ricalcato sui moduli incipitari della prosa scolastica, espone la premessa di tutto il ragionamento. L'anima razionale – definita perifrasticamente come quella *forma sustanzial* che è separata dalla materia ma al tempo stesso le è congiunta nell'operare («setta / è da materia ed è con lei unita») – ha connaturata, dice Virgilio, una virtù specifica («specifica vertute ha in sé colletta»), la quale non può essere conosciuta se non attraverso gli effetti che essa produce, vale a dire esercitandola («la quale sanza operar non è sentita / né si dimostra mai che per effetto»), al modo in cui la potenza vegetativa di una pianta si rivela nel verdeggiare delle sue fronde («come per verdi fronde in pianta vita»)³⁶. Per questo motivo, ossia perché non ci accorgiamo di tale virtù se non quando è in atto, l'uomo ignora di dove gli provenga «lo 'ntelletto delle prime notizie» (vv. 55-56), i principi per sé noti che servono da premesse prime dell'intelletto speculativo, i mattoni cioè con cui si costruisce ogni ragionamento (ad esempio: il tutto è maggiore della parte, o il principio di non contraddizione); l'uomo ignora, parimenti, donde gli derivi quello che Virgilio chiama *l'affetto dei primi appetibili* («d'i' primi appetibili l'affetto», v. 57) ossia l'adesione spontanea ai contenuti della legge naturale (ad esempio *non uccidere*, non commettere adulterio ecc.), quali premesse prime dell'intelletto pratico. Disposizione innata e non acquisita, questa *prima voglia* del bene, paragonabile all'istinto che muove l'ape a fare il miele, è moralmente neutra («merto di lode o di biasmo non cape», vv. 58-60). Orbene, continua Virgilio, affinché i nostri singoli atti di volizione, indirizzati ai beni particolari o secondi, si accordino a questo desiderio primario del bene (la *prima voglia*), la ragione è provvista per natura di una speciale facoltà il cui atto, che ha nome *consiglio*, consiste nell'emettere un giudizio, vincolante per l'azione, sul grado di conformità dei beni secondi al bene in sé, oggetto della *prima voglia*³⁷. Se positivo, il giudizio emesso dal consiglio dischiude l'atto dell'*assenso*, mediante il quale l'anima accoglie dentro di sé il singolo amore, muove cioè alla conquista effettiva dell'appetibile. Posto idealmente sulla soglia tra il piegarsi della volontà verso un oggetto (l'amore in senso proprio) e la *scelta* di esso (l'azione mirante alla conquista di quel dato bene), termine

36. Pg XVIII, 49-54.

37. Per un'analisi più dettagliata del lessico adoperato da Virgilio per descrivere la complessa psicologia dell'agire morale, rimando a Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante*, cit., pp. 343-51. Il termine *consiglio* è di schietta derivazione aristotelica: nelle traduzioni medievali del III libro dell'*Etica*, *consilium* traduce il greco *βουλευτις* che vale 'deliberazione', ossia l'atto di giudizio che precede la scelta, la quale verte appunto su ciò che è stato giudicato in seguito a deliberazione – «consilium, ripetono i maestri, est quedam inquisitio rationis practice in agibili-bus a nobis que sunt in potestate nostra». Oggetto del consiglio sono propriamente le cose che hanno un margine di incertezza e di ambiguità: «consilium est quedam inquisitio rationis inter plures de illo quod certum modum procedendi in esse non habet, ut ad finem illius rei deveniat» (cfr. *Le "questiones" di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, ed. cit., p. 342). Sui diversi significati del termine, cfr. *«Consilium». Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, *Micrologus Library*, 10, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 2004.

medio tra questi due momenti, l'atto del consiglio ha il potere di aprire l'animo, o viceversa di serrarlo, all'ingresso degli amori che tirano a sé la volontà:

Or perché a questa ogn'altra si raccoglia
innata v'è la virtù che consiglia
e dell'assenso de' tener la soglia³⁸.

In questa virtù, conclude Virgilio, è la radice di ogni merito che vi si ascriva (e così di ogni colpa), nella misura in cui essa, operando come un giudice, lascia passare gli amori buoni e scarta quelli cattivi: «Quest'è il principio là onde si piglia / ragion di meritare in voi, secondo / che i buoni e rei amori accoglie e viglia» (vv. 64-66)³⁹. Il che significa appunto che la sentenza rilasciata dal *consiglio*, sprovvendo la volontà, ha il potere di mettere in moto le azioni necessarie al conseguimento del singolo appetibile o al contrario di far sì che il *piegarsi* della volontà verso l'appetibile resti inefficace e inerte, privo del coronamento dell'azione. La natura libera del giudizio di ragione, determinabile secondo esiti opposti, lo espone fatalmente al rischio della cattiva scelta. Cedendo alla forza di attrazione dell'appetibile, la ragione può infatti “fabbricare” delle premesse strumentali, non necessariamente contrarie alla legge morale, ma tali comunque da “velarla” alla coscienza e inibirne in tal modo il potere di interdizione, attraverso le quali essa arriva a giustificare come opportuna la scelta dell'appetibile, anche se moralmente cattivo, e autorizzare, con giudizio viziato da questa prospettiva, gli atti finalizzati alla sua conquista⁴⁰. Di questa libertà iscritta nella natura razionale

38. Pg XVIII, 61-63.

39. Dove il termine *viglia*, come fanno notare i commenti, fa riferimento all'operazione della *vigliatura*, attraverso la quale, terminato il raccolto, il contadino separa le spighe di grano da semi o baccelli di altri vegetali.

40. Così, ossia costruendo un sillogismo «interessato», la ragione dell'incontinente determina se stessa, secondo Aristotele, ad approvare azioni conformi a ciò che la passione suggerisce, azioni di cui l'incontinente è perciò pienamente responsabile (confutazione dell'idea socratica che il male si compia involontariamente, per ignoranza del bene). Cfr. *Eth. Nicom.* VII 5, con il commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, II, p. 946, che ben spiega la struttura del «sillogismo dell'incontinente»: la passione opera nell'incontinente «in modo che una conoscenza di ordine universale e di carattere non pratico (tale cioè da non poter fungere da premessa maggiore in un sillogismo che concerna l'agire) si traduca in una premessa universale di ordine pratico contrastante la conoscenza universale della norma morale». L'incontinente «sussume la premessa minore (concernente il singolo fatto) sotto questa premessa maggiore e non sotto quella costituita dalla conoscenza della norma etica. Di modo che la conclusione del sillogismo pratico, secondo la quale si indirizza il suo agire, è sì in contrasto con la conoscenza del bene, ma non di per sé, e senza che la norma sia sconosciuta». L'atto di incontinentia è dovuto perciò, secondo Aristotele, ad un *errore* e non a *ignoranza* della legge, e per questo le azioni dell'incontinenti debbono dirsi volontarie (e di conseguenza gli possono essere moralmente imputate). Tra i commentatori latini si distingue per chiarezza la chiosa di Tommaso, *Sententia libri ethic.*, lib. 7, lectio 3, ed. cit., II, pp. 392-3: «Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit qualiter accidat defectus in incontinentie. Et primo ostendit aliquid in eo esse prohibens; secundo ostendit causam prohibitionis, ibi: non contrarie autem etc.; tertio ostendit qualiter ista prohibito ccesset, ibi: qualiter autem et cetera. Circa primum considerandum est, quod in incontinentie ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo

dell'uomo («innata libertate»), commenta Virgilio, si avvidero i filosofi antichi (coloro che «ragionando andaro al fondo»), e per questo lasciarono al mondo la scienza morale («però moralità lasciaro al mondo», v. 69), che assieme alle leggi (che volgono in precetti i contenuti della morale) suggerisce agli uomini norme razionali di comportamento e ne guida così le scelte. A questo punto al maestro non resta che dichiarare falsa l'obiezione formulata da Dante: poniamo pure che ogni amore che si accende nell'animo proceda da cause necessarie (e non impedibili), come risposta meccanica a una sollecitazione esterna proveniente da un oggetto piacevole, in voi è comunque il potere, sentenza Virgilio, di trattenerlo (in concreto, di inibire, attraverso un *consilium* sfavorevole, la scelta di esso):

Onde, pognam che di necessitade
surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
di ritenerlo è in voi la podestate⁴¹.

Se in questo canto si dà una polemica con Cavalcanti, è certamente qui, in questo passaggio dell'argomentazione virgiliana, che la si può cogliere. L'assunto di *Donna me prega*, che è poi la falsa premessa sulla quale Francesca costruisce la sua celebre autodifesa – la passione amorosa è il risultato di una dinamica che, una volta messa in moto dal *piacere*, sfugge del tutto al nostro controllo ed è pertanto irresistibile – è esattamente l'idea che Virgilio contesta, ad essa opponendo che un individuo è moralmente responsabile dei propri amori, nella misura in cui egli è sempre libero di persegui- li o meno: l'amore non si impone infatti dall'esterno, come una cruda fatalità, ma è la ragione, confrontando e giudicando liberamente, a decretare la scelta del singolo amore ovvero a prescrivere, con giudizio sfavorevole, un moto di allontanamento della volontà rispetto ad esso⁴².

Abbattuta l'ultima e più temibile difesa del determinismo, la tirannia degli appetiti, l'argomentazione ha raggiunto finalmente la verità che dal XVI canto era oggetto di dimostrazione, e che può riassumersi con le parole con le quali

ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quae situm a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universalis rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universalis concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est. Et quod hoc modo se habeat quandoque processus rationis practicae, patet per hoc quod forte insurgente concupiscentia ratio dicit hoc concupiscibile esse fugiendum secundum universalem sententiam, ut dictum est: concupiscentia autem dicit ad hoc libere proponendo et assumendo absque prohibitione rationis, quae est ligata, quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animae, etiam rationem, si non sit sollicita ad resistendum. Et sic accidit conclusio operis, ut scilicet aliquis agat incontinenter contra rationem et opinionem universalem [...] Ultimo autem epilogat, tanta dicta esse de hoc quod sciens incontinenter agat, vel ille qui non est sciens, et quomodo incontinentis sit sciens».

41. Pg XVIII, 70-72.

42. Per l'ulteriore svolgimento di questo punto, cfr. le acute considerazioni di G. Sasso, *Dante contro Cavalcanti*, in Id., *Dante, Guido e Francesca*, Viella, Roma 2008, pp. 141-71.

Tommaso d'Aquino, nel commentare il primo libro dell'*Etica*, richiama il principio cardine della morale aristotelica:

Ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur motibus celestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum. Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae⁴³.

L'ultima battuta di Virgilio è per Beatrice, nel cui nome la lezione sull'amore ha termine, così come nel nome della gentilissima era iniziata. Il richiamo ribadisce la particolare angolazione del discorso, circoscritto alle forme proprie dell'indagine razionale e al linguaggio della filosofia. Sappi, dice Virgilio a Dante, che la nobile disposizione di cui ti ho parlato e che io ho chiamato *consiglio*, per Beatrice, che segue l'uso dei teologi, s'identifica col libero arbitrio; vedi dunque di ricordartene, ammonisce il maestro, se mai ella te ne parlerà («la nobile virtù Beatrice intende / per lo libero arbitrio, e però guarda / che l'abbi a mente s'a parlar ten prende», vv. 73-75). Ma anche qui l'evocazione di Beatrice si risolve in un omaggio puramente formale. Dalla santa non udiremo mai l'espressione "libero arbitrio", mentre sarà ancora Virgilio a servirsene nel canto XXVII (v. 140)⁴⁴. Ciò è del resto abbastanza ovvio, se si pensa al fatto che esteriormente l'atto del libero arbitrio non differisce dall'atto libero di cui parlano i filosofi, mentre ciò che lo distingue da quest'ultimo, facendone appunto un concetto teologico – l'intreccio misterioso e insondabile tra libertà del singolo e grazia divina – è esattamente quel che di un simile atto è noto solo a Dio ed è pertanto inattinibile alle normali risorse conoscitive dell'uomo. Notevole, semmai, è che nella psicologia dell'atto morale descritta da Virgilio nessun ruolo giochi il peccato originale. E ancor più notevole è che del peccato originale taccia Marco il Lombardo, allorché egli illustra le prime timide avventure dell'anima, appena creata, nel regno della "moralità". Venendo da Colui che è il bene in sé, *mossa da lieto fattore* (v. 88), l'anima, *semplicetta* e ancora inesperta (ignara del bene e del male), si volge istintivamente a tutto ciò che le par buono e che le piace (*volontier torna a ciò che la trastulla*, v. 90). Per questa sua facilità a correre verso il piacere, rispondendo a un interno richiamo, l'anima rischia di cadere in errore, scambiando per buona una cosa che lo è solo apparentemente:

Di picciol bene in pria sente sapore
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre
se guida o fren non torce suo amore⁴⁵;

43. Tommaso d'Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cura et studio Fratrum predicatorum, vol. I, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1969, p. 73, ll. 159-167.

44. Nel V del *Paradiso*, vv. 19-24, Beatrice loderà, è vero, la libertà del volere («de la voluntade la libertade»), prerogativa delle creature razionali, come «lo maggior dono che Dio per sua larghezza / fesse creando»), ma c'è da dire che questo inno alla libertà del volere non comporta significative acquisizioni sul piano concettuale per quel che riguarda la nozione di libertà.

45. Pg XVI, 91-93.

donde l'opportunità che le leggi e il Monarca, che delle leggi è custode e garante, guidino i suoi passi incerti, indirizzandoli alla scelta migliore, ossia alla virtù («ond'e' convenne legge per fren porre, / convenne rege aver», vv. 94-95).

In questa prospettiva, riconducibile a un naturalismo stoiccheggiante di matrice ciceroniana e boeziana⁴⁶ e a cui appare estranea ogni forma di “agostinismo politico” (come che lo si voglia intendere)⁴⁷, la peccabilità dell'anima, il suo *poder peccare*, non è il riflesso di un impulso morboso che il peccato originale abbia impresso alle nostre facoltà né una forma di astenia morale che dello stesso peccato sia conseguenza, ma è espressione, piuttosto, della fresca e ingenua fiducia dell'anima nei confronti del bene, fiducia che è in sé il segno positivo dello slancio con il quale la creatura, unendosi ogni volta a un bene diverso, vero o presunto che sia, anela a ricongiungersi alla somma letizia da cui deriva e a cui somiglia⁴⁸.

Prima di passare alla seconda parte del canto, dedicata alla presentazione dell'accidia, come si è detto, è il caso di riassumere il senso generale della dottrina illustrata da Virgilio. I versi danteschi presuppongono un intenso dibattito, che animò e divise le scuole filosofiche del XIII secolo⁴⁹. La controversia, particolarmente accesa tra gli ordini mendicanti, riguardava il principio psicologico della libertà umana, che alcuni maestri ponevano nell'intelletto, altri nella volontà. La soluzione dantesca appare intonata a un intellettualismo radicale, di schietta matrice aristotelica. Il giudizio della ragione – che si esprime attraverso l'atto libero del *consilium* – previene sempre per Dante il moto della volontà verso l'appetibile e ne determina la direzione (assenso o fuga). In quest'ottica la volontà si dice libera, pertanto, non perché sia capace di muovere se stessa (proprietà che essa, potenza passiva, non possiede) ma nella misura in cui, conformandosi a ciò che la ragione prescrive, partecipa della libertà e della sovranità di quest'ultima. Per questo suo carattere intellettualistico, la tesi accolta da Dante appare particolarmente in contrasto con quella difesa nella scuola francescana e da teologi secolari (e molto influenti) come Enrico di Gand, la quale afferma il primato della volontà sull'intelletto (la volontà è sempre libera di adeguarsi o meno alle prescrizioni dell'intelletto)⁵⁰, ma si differenza anche, però, dalla po-

46. Ovvio il rimando a *Consolatio phil.* III 3: «mentibus hominum est inserta veri boni cupiditas, sed ad falsa eos devius error abducit». E cfr., per la circolazione della massima boeziana in ambito scolastico, J. Hamesse, *Les «Auctoritates Aristotelis»: un florilegium médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, I, p. 289 (35).

47. Sulla questione, storiograficamente controversa, del rapporto fra Dante e il pensiero di Agostino, cfr. ora le sottili puntualizzazioni di E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012, pp. 239-70.

48. Come noto diversa, anche se non contraddittoria, la prospettiva valorizzata nella *Monarchia*, che concepisce le due guide supreme del genere umano come *remedia contra infirmitatem peccati* (cfr. *Mn*, III 4 14).

49. Sulle varie posizioni interne al dibattito cfr. F-X. Putallaz, *Insolente liberté, Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995. Cfr. inoltre Porro, *Trasformazioni medievali della libertà*, cit.

50. Sul modo in cui maestri francescani concepiscono la libertà umana, oltre agli studi generali ricordati sopra cfr., nello specifico, E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen*

sizione di Tommaso e di altri domenicani, che pur più vicina a quella dantesca (per il fatto di sostenere che il bene non muove la volontà se non in quanto conosciuto, nella sua particolarità, dall'intelletto) non le è tuttavia sovrapponibile per la tendenza ad ammettere che dal punto di vista dell'esercizio dell'atto, cioè soggettivo, la volontà è capace di muovere se stessa verso il bene ed è pertanto, sotto tale profilo, incondizionata⁵¹. La dottrina esposta da Virgilio sembra riecheggiare, piuttosto, le tesi di alcuni *philosophi* della facoltà delle arti di Parigi, come Sigieri di Brabante e l'averroista Jean de Jandun (ma propria anche di un teologo di primo piano come Goffredo di Fontaines), i quali sono intransigenti, in effetti, nel sostenere la passività del volere rispetto alle deliberazioni dell'intelletto⁵².

In rappresentanza di questo orientamento, basterà citare poche righe dal commento del maestro Radulfo Brito all'*Etica Nicomachea*, databile all'ultimo decennio circa del XIII secolo:

Voluntas secundum se nata est obedire rationi, unde ex hoc quod ratio deliberat et sillogizat hoc esse melius quam illud, ex hoc inclinatur voluntas ad illud quod appetet melius; ergo voluntas habet naturaliter sequi rectam rationem et sibi obedire⁵³.

Va notato che questa posizione, di cui si ritrovano tracce significative (non solo in prospettiva dantesca) anche nel *Roman de la Rose*⁵⁴, rientra tra quelle condannate a Parigi nel 1277 dal vescovo Tempier. La proposizione 166 del *Sillabo* recita ad esempio «quod si ratio recta, et voluntas recta». Errore, ammoniscono i censori, perché se fosse così alla *rectitudo voluntatis* non sarebbe sufficiente la grazia, ma basterebbe la scienza, «quod fuit error Pelagi». Dello stesso tenore la proposizione 159, che condanna la tesi secondo la quale «voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti», e infine la proposizione 163, la quale riassume efficacemente l'idea condivisa da Dante: «quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Hec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis»⁵⁵.

La soluzione data da Virgilio al problema della libertà umana è ribadita come noto nel I trattato della *Monarchia*, in riferimento alla controversa sentenza bo-

Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus, Schöningh, München 1971.

51. Sul punto, si veda l'eccellente sintesi offerta da P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 326-31.

52. Cfr. ancora Porro, *Amore e libero arbitrio in Dante*, cit., pp. 537-9.

53. Le «*quaestiones*» di Radulfo Brito sull'*«Etica Nicomachea»*, ed. cit., p. 352.

54. Come ha mostrato un recente e dotto articolo di E. Fenzi, *Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla «candida rosa» dei beati e sulla questione del libero arbitrio*, in «Critica del testo», XIX, 2016, pp. 205-51, nel quale si documenta, attraverso riscontri puntuali, la prossimità concettuale di Dante, sulla questione della libertà umana, all'autore della *Rose*.

55. Traggo le citazioni dall'edizione degli articoli censurati curata da R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnées à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander Oyez, Louvain-Paris 1977, pp. 255-60.

eziana che identifica il libero arbitrio con ‘il libero giudizio intorno al volere’ («liberum de voluntate iudicium»). Questa sentenza, tanto diffusa e ripetuta nelle scuole quanto mal compresa nel suo autentico valore, va sciolta, dice Dante, nel modo che segue: il giudizio è il termine medio tra l’apprensione e l’appetito – «iudicium medium est apprehensionis et appetitus» – nel senso che il giudizio su di un certo appetibile è sempre libero di interporsi tra l’apprensione di quell’appetibile e il moto della volontà verso di esso, moto che si trova così ad essere anticipato, regolato e diretto dal giudizio di ragione⁵⁶. Ancorché più tecnica, questa definizione di fatto non smentisce quella data da Virgilio nel nostro canto e conferma il rigoroso intellettualismo che caratterizza le prese di posizione del Poeta in materia di libertà umana. Constatata la coerenza del pensiero dantesco intorno a questo tema, ci si potrebbe chiedere, legittimamente, se una soluzione del genere, nata per contrastare l’idea che siano gli affetti, in senso largo, a determinare le nostre scelte, non incorra a sua volta, paradossalmente, in una forma di determinismo, ma di segno opposto, dato che come si è visto Dante riconosce all’intelletto il potere di condizionare i moti della volontà, e in ultima analisi di vincolarli alle proprie deliberazioni. La natura libera (pretesa tale) dell’azione morale, della *scelta* che la fonda, rischia dunque di non trovare una base logica adeguata per costituirsi, in contrasto con le intenzioni dell’autore. Questa difficoltà, che è giusto rilevare e che non a caso rinvia alla principale delle obiezioni rivolte dai volontaristi agli intellettualisti (come mostrano gli articoli censurati a Parigi), incontra tuttavia in Dante un principio di resistenza, se non di vera e propria neutralizzazione, nel modo in cui egli concepisce l’essenza della ragione umana. Dotata della libertà che le viene dall’essere creata direttamente da Dio, la ragione imprime questa sua qualità a ogni atto che ne derivi. Interamente governato dalla ragione, l’atto morale è dunque strutturalmente libero, giacché tutto il processo psicologico in cui l’atto si esprime è comandato da un principio superiore e incondizionato, di natura conoscitiva, capace di attrarre e di includere i moti affettivi nel cerchio della sua libertà. Adeguandosi istintivamente alle decisioni dell’intelletto, gli appetiti, inferiori e superiori, non perdono quindi la loro libertà, ma al contrario la ricevono, dal momento che un simile accordo li sottrae al giogo della sensualità e li rende partecipi della libertà della ragione, facendone degli strumenti utili alla buona riuscita dell’atto morale. Fermato tale presupposto, ogni contraddizione tra libertà e razionalità è per Dante semplicemente inammissibile. Ritroviamo qui un punto cardine della scienza morale dantesca,

56. Cfr. *Mn* I 12, 2-4: «Sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt nanque usque ad hoc, ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium; et vero dicunt, sed importatum per verba longe est ab eis [...]. Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo resa apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quounque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur». Un chiarimento decisivo all’intelligenza di questo luogo, e alle sue implicazioni dottrinarie, ha recato Bruno Nardi nel saggio *Il libero arbitrio e la storiella dell’asino di Buridano*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 285-303.

attraverso il quale si dà a vedere chiaramente l’impianto aristotelico, si dica pure razionalistico, che la sorregge. Questa verità fondamentale si può ridurre al seguente ragionamento: libero è chi vive secondo la propria natura e non secondo la natura altrui; ma siccome la natura umana coincide con la razionalità, l’unico modo che abbiamo per essere liberi, ossia per essere veramente noi stessi e padroni dei nostri atti, è vivere secondo ragione. Ecco perché la soggezione alle leggi o all’imperatore, segni supremi di razionalità nel mondo, non privano l’uomo della libertà, ma viceversa lo consegnano alla libertà vera, la quale consiste nella volontaria subordinazione a un principio razionale. È il paradosso, tale del resto solo in apparenza, dello *iugum libertatis*, formula con la quale nell’epistola «scelestissimis Florentinis intrinsecis», del 31 marzo 1311, Dante definisce la debita sottomissione alle leggi imperiali, che i fiorentini stoltamente rifiutano. Resi ciechi e folli dalla cupidigia, essi non comprendendo infatti che l’osservanza delle leggi, se lieta e spontanea, non solo non è schiavitù, ma coincide con la forma più alta di libertà, la quale in sé non è altro che il libero consentire del volere all’atto che le leggi suggeriscono a chi ne osservi docilmente i precetti («liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expedient»)⁵⁷. Essere ricondotti alla ragione, sotto la guida dell’imperatore e mediante il freno della legge, significa in definitiva ritrovare la parte più nobile del proprio animo, spesso offuscata dai moti passionali, e agire in accordo con quella, la sola del resto che, libera in se stessa, abbia il potere di rendere gli uomini *liberi* – cioè a dire, posta l’equivalenza tra umanità e razionalità, seguaci della loro stessa natura⁵⁸. Il determinismo psicologico in cui sembrava sfociare l’intellettualismo estremo della soluzione dantesca si rovescia così in una perentoria rivendicazione della libertà che per essenza appartiene alla ragione e a ogni sua opera.

L’ultima parte del canto introduce alla cornice degli accidiosi. Il trapasso dalla dimensione dottrinaria alla nuova scena è scandito dall’apparizione della luna. La tensione del ragionamento si placa in un notturno quieto e privo di mistero. Oscuratosi un terzo quasi del suo disco, la luna sale nel cielo con la curva piena rivolta verso il basso e la curva piatta in alto, offrendo l’immagine di un ‘paiolo scintillante’ («fatta com’ un secchion che tuttor arda», v. 78). I ragionamenti sono cessati, Virgilio, «quell’ombra gentil, per cui si noma / Piettola più che villa

57. *Ep. VI*, 5, 22-23: «Nec advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis, venenosus susurrio blandientem, minis frustratoriis cohidentem nec non captivantem vos in lege peccati ac sacratissimis legibus, que iustifie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem; observantia quarum, sie leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin ymo perspicaciter intuenti liquet ut est summa libertas. Nam quid aliud hec nisi liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expedient? Itaque solis existentibus liberis qui voluntarie legi obediunt, quod vos esse censebitis qui, dum pretenditis libertatis affectum, contra leges universas in legum principem conspiratis?». Di un ossimoro di senso analogo a quello riassumibile nella formula *iugum libertatis* si serve Marco il Lombardo allorché, escluso che il volere umano possa essere determinato dagli astri, conclude: «A maggior forza e a miglior natura / *liberi soggiacete*; e quella cria / la mente in voi, che l’ciel non ha in sua cura» (Pg XVI, 79-81, corsivo nostro), dove la *libera soggezione* è nei confronti di Dio, creatore della mente umana, la quale, proprio perché creata da Dio, è libera dagli influssi celesti.

58. Cfr. Falzone, *Psicologia dell’atto umano in Dante*, cit., partic. pp. 331-2.

mantoana» (vv. 83-84: si raccoglie qui una notizia antica, ripresa anche nella glos-
sa di Accursio al *Digesto*⁵⁹), ha assolto il compito di cui Dante lo aveva gravato
(chiarirgli la natura dell'amore); il *viator* sta per cedere al sonno, quando ecco
farglisi incontro una *turba* fittissima e disordinata in rapido movimento. Sono le
anime appunto degli accidiosi, che sospinte da «buon voler» e da «giusto amo-
re» corrono gridando esempi di sollecitudine. Due esempi al solito tratti dalla
storia biblica e da quella romana. Maria che si affretta a recarsi dall'anziana cu-
gina Elisabetta, non appena saputo che costei era incinta, per assisterla. Cesare
che, in marcia verso la Spagna, ne approfitta per cingere d'assedio Marsiglia (nel
49 a.C.) ma, per non perdere tempo, affida l'assedio a Trebonio e precipita a Iler-
da, ove sbaraglia l'esercito pompeiano guidato da Afranio e Petreio. Ad aprire il
corteo due spiriti, che, mossi da «fervore acuto», declamano il senso morale di
quegli esempi, invitando alla solerzia nel perfezionare con le buone opere, con il
ben far, il favore della grazia divina:

Ratto, ratto, che 'l tempo non si perda
per poco amor! – gridavan li altri appresso –
che studio di ben far grazia rinverda⁶⁰.

Il consueto riferimento alla storia sacra e alla storia romana si colora qui di un
significato preciso. Nella definizione dei teologi l'accidia è una forma di tristezza
e di abbattimento interiore che impedisce di fare il bene o rende gli animi tiepi-
di nei confronti di esso. Tommaso nella *Summa* la definisce in termini generali
«tedium operandi» o «torpor mentis bona negligentis inchoare» e, nello specifi-
co, «tristitiam de bono spirituali, inquantum est bonum divinum» (disposizione
contraria alla carità)⁶¹. La disaffezione generica nei confronti del bene, originata
dalla tristezza, tende facilmente a degenerare nella disperazione stessa del bene,
tende cioè a originare la penosa convinzione che il bene sia semplicemente al di
sopra delle nostre forze e delle nostre possibilità. La sollecitudine di Cesare e di
Maria, in rapporto con i massimi beni dell'umanità, quello terreno (reso possibi-
le dall'impero) e quello ultraterreno (reso possibile dalla venuta di Cristo, la cui
via fu preparata dal Battista, figlio di Elisabetta), illumina per contrasto i pericoli
che corre chi ometta per negligenza di coltivare con solerzia il bene.

Sul piano della rappresentazione, la schiera degli accidiosi ci appare come
una turba piuttosto vaga e indistinta. L'unica figura che emerge da questa massa
altrimenti anonima è un religioso, che così si presenta:

Io fui abate in San Zeno a Verona,
sotto lo 'mperio del buon Barbarossa,
di cui dolente ancor Milan ragiona⁶².

59. Su ciò, cfr. Nardi, *Pièttola*, in Id., *Nel mondo di Dante*, cit., pp. 261-72.

60. Pg XVIII, 103-105.

61. Cfr. *Summa Theol.* II-IIae, q. XXXV, artt. I e III.

62. Pg XVIII, 118-120.

Nulla si sa di questo personaggio, tranne ciò che egli stesso dichiara. La scelta di un abate, del monastero veronese di San Zenone come abbiamo sentito, che al tempo del Barbarossa era retto da un tal Gherardo⁶³, non è forse casuale, se si considera che nella letteratura teologica e nei moralisti cristiani l'accidia è spesso presentata come il peccato tipico dei religiosi, che obbligati a una vita solitaria facilmente potevano scivolare nel *tedium* e nella *tristitia* (lo ricorda Pietro Alighieri: «vitium accidiae multum inter claustrales frequentatur», ma l'associazione è tradizionale almeno a partire da Cassiano⁶⁴). La menzione del valente (*buon*) Barbarossa che doma la ribelle Milano evoca indirettamente la disposizione contraria, vale cioè come esempio di sollecitudine e di operosità rivolte al bene, qui identificato ancora con la causa imperiale (la distruzione della ribelle Milano nel 1162 è giudicata da Dante, non si dimentichi, pienamente legittima: si veda ancora l'*Ep. VI ai fiorentini*)⁶⁵.

Prima di congedarsi, l'abate di San Zenone si concede una pseudoprofezia di tonalità antiscaligera:

E tale ha già l'un pied'entro la fossa,
che tosto piangerà quel monastero,
e tristo fia d'avervi avuta possa:
perché suo figlio, mal del corpo intero
e della mente peggio e che mal nacque,
ha posto in loco di suo pastor vero⁶⁶.

Si allude qui ad Alberto della Scala, signore di Verona, padre di Bartolomeo, Alboino e Cangrande, morto nel settembre del 1301. Abusando del suo potere, egli impose come abate del monastero il proprio figlio naturale Giuseppe, sciancato nel corpo e, a dire di Dante, debole di mente e corrotto. L'elemento è da valorizzare, assieme ai vv. 118-120 del canto XVI (antiscaligeri nelle implicazioni), ai fini della cronologia ipotetica di questi canti. Ogni riferimento anti-scaligero sarebbe stato infatti inopportuno dopo il 1309-1310, giacché, come fa notare giustamente Umberto Carpi, solo dopo l'adesione di Alboino e Cangrande alla causa di Enrico VII poté formarsi in Dante il ben diverso giudizio cui dà voce il XVII del *Paradiso*, compiutasi ormai, agli occhi dell'esule, la trasvalutazione dei due personaggi da “tiranni” a “vicari imperiali”⁶⁷.

Il corteo degli accidiosi è chiuso da due spiriti che declamano gli esempi di accidia punita. L'esempio biblico è tratto da *Nm* 14, 1-38: gli ebrei giunti in Pa-

63. Cfr. Azzetta, «*Fervore aguto*», cit., pp. 270-1.

64. Cfr. C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali*, Einaudi, Torino 2000, p. 82. Per l'autorità riconosciuta a Cassiano per quel che concerne il rapporto tra accidia e vita dei religiosi, cfr. fra gli altri Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*, II-IIae, q. XXXV, a. 1.

65. *Ep. VI* 5, 20: «Sed recensete fulmina Federici prioris, et Mediolanum consulite pariter et Spoleto; quoniam ipsorum perversione simul et eversione discussa viscera vestra nimium dilatata frigescunt et corda vestra nimium ferventia contrahentur».

66. *Pg* XVIII, 121-126.

67. Cfr. U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, Edizioni Polistampa, Firenze 2004, I, pp. 71-3.

lestina, dopo aver appreso che quella terra era abitata da popolazioni guerriere, sono sopraffatti dalla sfiducia e si ribellano a Mosè, incolpandolo di averli condotti in un territorio ostile; a causa della loro debolezza, costoro, con l'eccezione di Giosuè e Caleb, perdono la terra promessa (immagine del sommo bene), e per questo vengono duramente puniti da Dio. Per la storia romana, è ricordata invece quella *gente* che, stanca del lungo pellegrinare, si rifiutò di seguire Enea fino alla fine del suo viaggio provvidenziale, con allusione a ciò che si narra nel V libro dell'*Eneide* (vv. 604-751); approdati in Sicilia, i troiani si divisero: i più arditi seguirono Enea verso il Lazio, gli altri stanchi delle fatiche si fermarono sull'isola, condannando se stessi ad un futuro senza gloria e senza grandezza. Ancora una volta gli esempi rivelano qual è per Dante il vero volto dell'accidia, una forma di grave debolezza e di astenia spirituale, una mancanza di vigore nel ricercare il bene, che può condurre a perdere di vista le finalità supreme.

Nelle ultime terzine, il torpore mentale e fisico che caratterizza il peccato dell'accidia sembra dilagare sulla pagina e avvolgere il canto nelle sue spire, spegnendolo. Il canto si chiude infatti sul sonno al quale il pellegrino finalmente si abbandona e al trapasso di questo in un sogno tra i più inquietanti del poema, il sogno della “femmina balba”, che occuperà, come sappiamo, il proemio del canto successivo. La descrizione del trapasso dalla veglia al sonno e da questa al sogno è mirabile per precisione e finezza artistica. I pensieri che si sfaldano e cominciano a vagare disordinatamente nella testa di Dante fino al punto in cui gli occhi, cedendo a questo flusso ondeggiante e sconnesso, si chiudono. I pensieri si fondono quindi in un solo *pensamento*, raccolgliersi in un turbinare vago e indistinto che trasporta il lettore nella dimensione onirica da cui è scandito il passaggio al nuovo canto:

novo pensiero dentro a me si mise,
del qual più altri nacquero e diversi;
e tanto d'uno in altro vaneggiai
che gli occhi per vaghezza ricopersi
e 'l pensamento in sogno trasmutai⁶⁸.

Il canto XVIII, apertosi sotto la luce fredda ed esatta dei ragionamenti, termina così, in un'atmosfera sospesa e sognante, unica nota poetica di un canto per il resto privo di particolari invenzioni e sostanzialmente povero di immagini. Una simile asciuttezza conveniva d'altronde al “peso” strutturale della questione ospitata al centro del poema, la questione della libertà e della sua relazione con gli affetti, attraverso la quale è possibile risalire, come si è cercato di mostrare, ai principi generali, di ispirazione aristotelica, da cui è retta la scienza morale del Poeta.

68. Pg XVIII, 140-145.