

Fisiologia della riproduzione in Dante: l'eccedenza tra generazione, gola e lussuria

di Giorgio Stabile

Il problema della riproduzione e della formazione del feto in Dante è posto in due luoghi: nel IV trattato del *Convivio* e nel xxv canto del *Purgatorio*.

Nel *Convivio* (IV xx-xxi) Dante intende rispondere al problema della nobiltà dell'uomo e di come essa si origina. Nobiltà non di schiatta ma di natura, attinente cioè il valore e le virtù intrinseche a ciascuno, che Dante riassume nel concetto di bontà, e al cui opposto è la viltà, nello stesso senso in cui nobili e vili possono essere pietre o piante a seconda delle ottime o pessime proprietà sortite dal «*corpo nobilissimo celestiale*», cioè da stelle e pianeti. Per Dante, maggiore o minore nobiltà non è requisito di schiatta ma consiste nella diversa misura secondo cui il seme di bontà deposto nell'anima di ciascuno da Dio attecchisce e fruttifica. Grande metafora agraria che egli svolge, come dice, «per modo naturale e per modo teologico» ponendo in parallelo la «semente della virtù divina» che cade nell'anima, con il seme maschile che cade nel ricettacolo femminile. Le ragioni della nobiltà di nascita divengono le ragioni delle modalità del nascere, e le modalità del nascere si risolvono nei modi della fecondazione e della riproduzione. Spiega Dante riprendendo la dottrina medica aristotelica e galenica:

E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè nella matrice, esso porta seco la virtù dell'anima generativa e la virtù del cielo e la virtù degli elementi legati, cioè la complessione; [e] matura e dispone la materia alla virtù formativa, la quale diede l'anima [del] generante; e la virtù formativa prepara li organi alla virtù celestiale, che produce della potenza del seme l'anima in vita. La quale, incontanente produtta, riceve dalla virtù del motore del cielo lo intelletto possibile; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato dalla prima Intelligenza è¹.

Analizzare gli autori e gli antefatti dottrinari legati a questo passo equivarrebbe a ripetere le moltissime pagine dedicate al tema da Bruno Nardi dense di acribia filologica e di minuziose analisi. Ciò che ci preme qui sottolineare è quanto l'obiettivo di quelle analisi privilegiasse il problema teologico dell'origine

1. *Cv*, IV xxi 4-5. Si cita dall'ed. a cura di F. Ageno, Le Lettere, Firenze 1995.

dell'anima umana lasciando in ombra e in subordine il fatto che a questa origine corresse parallela l'origine del corpo e della corporeità e, ancor più, che il migliore o peggiore costituirsì della corporeità per effetto della migliore o peggiore complessione del seme decidesse delle condizioni migliori o peggiori perché il seme divino attecchisse in tutto il suo potere:

E però che la complessione del seme puote essere migliore e men buona, e la disposizione del seminante puote essere migliore e men buona, e la disposizione del Cielo a questo effetto puote essere buona, migliore e ottima (la quale si varia [per] le constellazioni, che continuamente si transmutano), incontra che dell'umano seme e di queste vertudi più pura [e men pura] anima si produce; e, secondo la sua puritade, discende in essa la vertude intellettuale possibile che detta è, e come detto è. E s'elli avviene che, per la puritade dell'anima ricevente, la intellettuale vertude sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea, la divina bontade in lei multiplica sì come in cosa sufficiente a ricevere quella, e quindi sì multiplica nell'anima di questa intelligenza [dotata la divina influenza] secondo che ricevere puote².

Il cadere del seme paterno nella matrice materna, quanto meno dal *De generatione animalium* di Aristotele in poi, è sotto l'egemonia del modello agrario, del cadere cioè del seme vegetale sulla terra. Il contadino sa che vigore e bontà della complessione del seme sono gli eredi della bontà e del vigore della pianta da cui proviene, che fecondità del terreno e favore della stagione e del cielo sono condizioni decisive al suo migliore radicarsi e al suo sviluppo. Non diverse sono le dotazioni del liquido seminale paterno che reca in sé un vigore produttivo risultante da una triplice virtù: la virtù dell'anima del genitore, la virtù derivante dagli influssi celesti e la virtù della sua stessa complessione di liquido fecondo, risultante dalla mistura delle proprietà degli elementi legati tra loro. Il liquido seminale mascolino irorra e matura il terreno offerto dalla madre e la cui materia era dalla medicina medievale individuata nel *sanguis menstruus*. L'uno è principio attivo, disposto a fare, l'altro è principio passivo, disposto a patire. Principio attivo per eccellenza del seme maschile è la *virtù formativa* dei medici e teologi medievali, così detta perché traduceva una importante locuzione e un fondamentale concetto di Galeno, la *diaplastikè dynamis* che designava una forza intrinseca alla materia organica dotata di potere plastico; quanto dire una energia intelligente che plasma e opera secondo un progetto, una forza architettonica che informa e conforma la materia secondo un fine. Si tratta di una *ars* intrinseca alla natura che riassume appieno la profonda ispirazione teleologica del pensiero biologico antico. È appunto la *virtù formativa* l'energia propria del seme che, proseguendo la sua azione, passa dal generante nell'embrione per governarne crescita e pieno sviluppo di un futuro individuo.

Liquido seminale animato da *virtus formativa* e *sanguis menstruus* come terreno di fecondazione e coltura dell'embrione esprimono un'energia di con-

2. Ivi, 7-8.

fine, un'eccedenza resa disponibile per la riproduzione grazie al residuo non consumato degli antecedenti processi di nutrizione, assimilazione e crescita in un corpo adulto. Un ciclo che garantisce la perennità della specie nel trapasso da individuo a individuo, di cui parla Aristotele in chiusura del *De generatione et corruptione*, e che inizia con la nutrizione, con l'ingestione, cioè, mediante la gola di cibo per la sopravvivenza. Ingestione che è premessa alla digestione, anzi a una serie di *digestiones* destinate a filtrare e trasformare il dissimile da noi al simile a noi fino alla trasformazione perfetta in carne e sangue e infine in seme.

Di questa serie di processi che presiedono alla assunzione e assimilazione di cibo all'interno del corpo, che Dante spessissimo presuppone ma mai dichiara in *extenso*, una mirabile esposizione è nel IV libro del *De usu partium* di Galeno, che cercheremo di ripercorrere.

I Galen e le *digestiones*

Principio fondamentale è che tra assimilato e assimilante esista una *somiglianza*, cioè una “comunanza” e “cognazione” di natura. Per ottenere tale comunanza occorre eliminare dall'alimento ciò che è contrario alla natura dell'assimilante e selezionare ciò che è simile alla sua natura. La digestione consiste in questa opera di selezione, una *dis-gestio* o *gestione differenziata* che implica scelta del contenuto nutriente e smaltimento del residuo nocivo o superfluo. Galeno spiega che il processo di nutrizione è «un'assimilazione del nutrimento a ciò che viene nutrito» e, nei fatti, una trasformazione degli alimenti esterni in succhi interni attraverso selezione ed espulsione.

La digestione corporea, così come la maturazione di un frutto o di un succo, equivale a un processo di cottura (*coctio*). A seconda che prevalga il caldo o il freddo, il secco o l'umido, si dà luogo a tre diversi tipi di *coctiones*: cottura propriamente detta ovvero maturazione (*concoctio/maturatio*), lessatura (*elixatio*), e arrostitura (*assatio*). Tre tipi di cottura consueti nel rendere commestibili gli alimenti e tre modelli di trasformazione in natura. I processi provocati nella cucina dall'acqua e dal fuoco divengono, infatti, modelli per interpretare la maturazione dei succhi vegetali sotto l'azione del sole e la formazione delle membra per l'azione sugli umori del corpo da parte del *calor animalis*.

Il processo di assimilazione di un alimento e di nutrizione non è altro che un susseguirsi di tali *coctiones* o *digestiones* all'interno del corpo. Secondo la dottrina galenica, l'alimento ingoiato come cibo solido e secco viene inumidito eingerito iniziando un itinerario nell'organismo che diviene obbligato. Quanto più l'alimento si inoltra, tanto più subisce umidificazioni e cotture che lo trasformano dapprima in miscuglio, poi in “umido succoso” e infine in sangue destinato ad alimentare le membra. Notevole che Galeno paragoni le fasi della ingestione e della nutrizione all'affluire di una massa di popolo attraverso l'unica porta di una città, attraversata la quale non può che incolonnarsi lungo la via principale

e proseguire per poi suddividersi in strade e in vicoli sempre più ramificati e più stretti. Poiché la bocca è la sola porta di entrata per gli tutti gli alimenti e poiché molte e diverse sono le membra che devono essere nutriti, diversi sono le vie e gli ambienti in cui l'alimento viene successivamente introdotto e diversi i guardiani cui spetta scegliere e assimilare le sostanze congenere e smaltire le estranee (*purificatio* o *purgatio*). Gli ambienti entro i quali l'alimento, attraverso le vie obbligate della gola, dell'esofago, delle vene, dell'intestino, viene introdotto sono i vari organi, mentre i guardiani sono le facoltà delegate in ogni organo ai rispettivi trattamenti.

Seguendo questo itinerario della nutrizione, l'alimento esterno al corpo diviene sangue e carne nel corpo.

Entrato nella cavità della bocca, il cibo viene masticato, triturato e intriso di saliva e, pronto per la degluttazione, viene immesso lungo il canale dell'esofago che congiunge, come un "istmo", l'insenatura della gola alla cavità dello stomaco. Accolto nello stomaco, il miscuglio viene sottoposto a una prima cottura con lo scopo di separare le parti più grossolane (analoghe alla terra, ai sassi e ai semi selvatici nel primo setacciamento del grano) per avviarle verso l'intestino, e di trattenere ed elaborare le parti più fini e migliori per ridurle a miscela liquida, detta per questo *chimo* ("umore"). Il chimo, bollendo, evapora e i suoi vapori vengono dapprima assorbiti dalle pareti dello stomaco e poi attratti dalle vene gastriche, che mentre indirizzano il chimo verso il fegato iniziano una seconda e più raffinata cottura che lo trasformerà da *chimo* in *chilo*, un succo-sugo che scorrendo nelle vene inizia ad assumere un pallido aspetto di sangue e la cui trasformazione definitiva è delegata al fegato che ne perfeziona la cottura mediante un secondo e più accurato scarto delle impurità, analogo alla separazione per setacciamento di pula e crusca dal grano. Il sangue elaborato e cotto dal fegato viene indirizzato al cuore che, dotato di un potente calore, lo sottopone a una *digestio perfecta* per destinarlo in gran parte nelle vene per nutrire le membra. Una parte, distillata ed evaporata, va alle arterie per mescolarsi allo spirito-*pneuma* ed assolvere le più alte funzioni della sensibilità e del moto vitale. Nel maschio, infine, un'estrema parte di sangue, residua e non impiegata dal corpo, viene recata nei testicoli e soggetta a una quinta *digestio* che rende il sangue perfettamente atto alla generazione.

È importante notare che per spiegare i processi di cottura prima nello stomaco e poi nel fegato Galeno sceglie i modelli di due tecniche agrarie basilari per il trattamento di cibo e bevande: il setacciamento, ripulitura e riduzione in farina del grano per cuocerlo in pane e la spremitura, sgrondatura e fermentazione dell'uva per cuocerla in vino. Nel corpo umano cibi e bevande soggiacciono cioè agli stessi processi che, sull'aia e nella grotta vinaria, precedono la cottura del pane e la fermentazione del vino. Cerere e Bacco, pane e vino, si scoprono equivalenti alla formazione di carne e sangue. E non è cosa da poco se si sofferma sul valore sacrale del pane e del vino nell'ultima cena e nel rito della messa mentre, specificamente per Dante, rivela il valore concreto e non metaforico della espressione di Pg, xxv 77-8: «guarda il calor del sol che si fa

vino / giunto all'omor che dalla vite cola»³. Ai nostri fini è bene analizzare questi processi nel dettaglio.

Quanto al trattamento del grano, Galeno afferma che:

come nelle città i facchini portano il grano, già mondato nel deposito, in un laboratorio pubblico della città perché sia cotto e diventi impiegabile per nutrire, così anche le vene portano il nutrimento preelaborato [chimo = grano mondato] nello stomaco [= il deposito] in un luogo di cottura [= il laboratorio] comune per tutto il corpo [= la città] che noi chiamiamo fegato [...]. Il fegato dopo aver ricevuto il nutrimento già preparato dalle ancelle [= le vene gastriche] e avente un certo qual abbozzo e indistinta forma di sangue, gli conferisce il completamento finale per la precisa formazione di sangue. Ma dopo aver scartato dallo stomaco le parti cattive, che nel grano corrispondono a terra, pietre e semi di piante selvatiche, un'altra pulitura occorreva per scartare dal nutrimento l'equivalente della pula e della crusca: a operare questa ulteriore pulitura è il fegato.

Galenò qui si interrompe e si premunisce con un mutamento di modello. Proseguendo nel paragone della seconda pulitura del grano dalla pula e dalla crusca, il successivo passaggio che il paragone esigeva era il trattamento per via secca del grano in macinato per la cottura in pane nel laboratorio-forno del fegato. Ma siccome dallo stomaco giunge al fegato non un macinato secco da cuocere in pane ma un succo farinoso (il chilo) già cotto e da cuocere di nuovo per raffinarlo in sangue, era obbligo cambiare modello e passare a un trattamento per via umida di una sostanza liquida che spiegasse tale trasformazione. Di qui la scelta della cottura per fermentazione di un succo che tradizionalmente presentava analogie naturali col sangue, cioè il vino. Galeno infatti prosegue:

Si immagini pertanto un vino da poco spremuto dai grappoli e versato dentro tini che, sotto l'azione del calore innato, viene elaborato e filtrato e cotto e posto in fermento, e che dei suoi residui, quello pesante e terroso, che ritengo si chiami feccia, sedimenta nel fondo dei vasi, mentre l'altro, il leggero e aereo, galleggia: questo è chiamato fiore ed emerge in maggiore quantità nei vini sottili, così come l'altro sedimenta in grande quantità in quelli più densi. Rispettando la similitudine di questo modello pensa il chilo consegnato dallo stomaco al fegato che, per effetto del calore interno al viscere, fermenta, cuoce e si altera come il vino, quello di mosto, fino alla formazione di sangue buono, e che in questo tipo di fermentazione ciò che sedimenta dei suoi residui è quello melmoso e denso, mentre quello che galleggia, cioè il sottile e il leggero, scorre come una schiuma sulla superficie del sangue.

L'analogia tra l'alterazione del chilo in sangue e l'alterazione del succo d'uva non è un generico vino ma, specifica Galeno, in "quello di mosto" è volutamente mirata. In ambedue i casi l'umore si altera sotto l'azione del calore innato, che lo elabora, depura, cuoce e fa fermentare, mentre i residui pesanti e terrosi sedimentano come feccia al fondo e la parte leggera e aerea galleggia come "fiore"

3. Per il testo della *Commedia* si segue l'ed. a cura di G. Petrocchi, Mondadori, Milano 1966-67.

spumoso. Questa parte è quella scelta e che ancora oggi è chiamata “mosto fio-re”, derivante dalla prima spremitura e sgrondatura delle uve, ovvero “vino fio-re” nel caso di mosto fermentato da poco. Poiché per Galeno i due processi sono immagine, o copia, di uno stesso “paradigma”, l’analogia va presa in senso tecnico, secondo il quale l’elemento comune che garantisce la somiglianza tra i due rapporti è realmente simile per natura. Per Galeno tale elemento di somiglianza tra vino e sangue è il fermento *zuccherino*, il γλεήκινον (*musteum* o “dolcetto”) che in greco dà nome al vino di mosto (τύνος οἶνον τύνος γλεήκινον, in latino *vinum musteum*), così detto perché contiene γλεήκων (“mosto”), a sua volta detto così perché contiene γλυκή, il dolce che è fondamento della nutrizione e della crescita. Vino di mosto e sangue condividono, dunque, non per metafora ma per identità naturale questo fermento leggero e schiumoso (o “spumante”), che ne è il “fiore” e ha il medesimo contenuto nutriente: cioè il dolce e il pingue.

2

Stazio e l’eccedenza, tra gola e lussuria

È da questa estrema fase di trasformazione in sangue e in liquido seminale che Stazio, nel xxv canto del *Purgatorio*, inizia di colpo a esporre lo sviluppo dell’embrione fino alla formazione dell’uomo come animale razionale, e dando per conosciuto tutto ciò che abbiamo poco sopra volutamente spiegato. Diamo qui i primi versi:

Sangue perfetto, che poi non si beve
da l’assetate vene, e si rimane
quasi alimento che di mensa leve,
prende nel core a tutte membra umane
virtute informativa, come quello
ch’ a farsi quelle per le vene vane.
Ancor digesto, scende ov’è più bello
tacer che dire; e quindi poscia gemme
sovraltrui sangue in natural vasello.
Ivi s’accoglie l’uno e l’altro insieme,
l’un disposto a patire e l’altro a fare
per lo perfetto loco onde si preme;
e, giunto lui, comincia ad operare
coagulando prima, e poi avviva,
ciò che per sua natura fe’ constare⁴.

L’esposizione inizia, si badi bene, con una perifrasi che cogliendo il momento di passaggio tra cibo e sperma, cioè il momento in cui, fattosi dapprima nutrimento e successivamente sangue, si prepara, soddisfatta la sete delle membra, a diventare nella sua parte eccedente e superflua umore seminale («si rimane / quasi alimento che di mensa leve»): è il tema del cibo rimasto sulla tavola, l’eccedenza

4. Pg, xxv 37-51.

del pasto e della fame soddisfatta, che viene tolta dalla mensa e riposta nella dispensa per impieghi ulteriori.

Ma perché il tema del seme come alimento residuo in eccedenza compare proprio nel xxv del *Purgatorio*? Perché Stazio sta transitando dalla cornice dei golosi a quella dei lussuriosi. È infatti significativo che proprio nell'intermezzo tra cornice dei golosi e dei lussuriosi lo scialacquatore o, quanto meno, il prodigo pentito Stazio racconti la formazione dell'embrione e del feto coniugando assieme ingestione del cibo e atto sessuale. Il valore di contrappasso morale della fisiologia della riproduzione raccontata da Stazio sta proprio nella ricordata economia dell'impiego di questa eccedente disponibilità di umore, impiego a solo vantaggio della facoltà generativa e non già dissipato, con implicita cupidigia, nella sterile sessualità voluttuaria se non addirittura nella lussuria. Disponibilità di umore, si badi bene, che i medici ritenevano direttamente proporzionale alla qualità e disponibilità di cibo. L'uomo corpulento e grasso ha in riserbo energia vitale e seminale. Cibo e umore seminale, gola e sesso, refettorio e dormitorio sono connessi da legami non casuali ma strutturali. La lussuria è un eccesso di *lux*, di nutrimento che il sole ha incorporato nella vegetazione lussureggiante, nei fiori, nelle frutta, nelle membra animali ed umane, rivelato dalla *luciditas* e dalla *radiositas* della buccia o della pelle, lucida e radiosa perché copre polpe o carni ricolme dei succhi nutritivi, che la rendono soffice e tesa e quindi capace di riflettere, con effetto attraente, i raggi solari. È ben noto che l'azione del cuore sulle membra attraverso l'irraggiamento di vene e di arterie è comunemente assimilata da medici e anatomisti antichi e medievali alla capacità di produrre luce e calore da parte del sole. Ed è appunto dal cuore del generante che il sangue trae la virtù formativa, la capacità di organizzare il residuo eccedente per generare un nuovo corpo.

Come abbiamo visto, il sangue perfetto è il prodotto di *manducatio* e *digestio* cioè del cibo, dapprima assaporato dal palato, poi ingerito dalla gola e trasformato, attraverso successive *digestiones*, nello stomaco, nel fegato, e infine nel cuore, prima per rifocillare le membra fino a sazietà, poi – l'eccedente, che rimane in sovrappiù – per *gemere*, trasformato in seme maschile, nel *natural vasello* della donna. Cibo e sesso sono intimamente e reciprocamente legati dalla naturale economia del corpo. Nutrimento e sessualità, conservazione e perpetuazione di sé sono i bisogni che l'uomo per natura non può che soddisfare. Bisogni naturali perché necessari, e necessari perché naturali, ma la cui eccedenza fa transitare il gusto in ingordigia e il sesso in lussuria.

Tutto sta dunque nell'impiego del residuo, del *perittoma* o *residuum* della fisiologia aristotelica e galenica, o della *superfluitas* dei medici latini, che diviene *vana superfluitas* della morale monastica (cfr. Gregorio Magno, *Epist. 11, 54*). Un residuo che, stando alla lettera della metafora dantesca, corrisponde alla quota eccedente di alimento che si toglie via dalla mensa, e che presa in senso traslato indica una sovrabbondanza di sangue, altrimenti vana, se non fosse trasformata in liquido seminale per la perpetuazione della vita. Esso, come dice Dante con tecnica allusiva, è quello «ch'a farsi quelle [cioè le membra] per le vene vane» (*Pg, xxv 41-2*).

Del resto, tutta questa sezione del *Purgatorio* è sotto il segno nella medicina astrologica.

Il canto xxv inizia con una accortissima perifrasi astrale:

Ora era onde 'l salir non volea storpio;
ché il sole avea il cerchio di merigge
lasciato al Tauro e la notte a lo Scorpio⁵.

Toro e Scorpione, non a caso. Al primo la medicina astrologica riservava un'influenza sulla parte superiore del corpo, specificamente il collo e la gola, mentre al secondo riservava un influsso sulla parte inferiore ed opposta, i genitali e i femori. «*Scorpio inguine gaude*» recitava Manilio; Alcabizio lo chiama *vitiōsus* e *tortuosus*; Guido Bonatti insegna che «*Scorpio habet significare in corpore hominis pudibunda et totum femur et vescica. Unde dictum est, Scorpio a cauda semet stimulante levata, pectinis et veneris singula membra regit*», e Andalò di Negro ne ribadirà il dominio sull'uretra, i testicoli, la vulva, la vescica, l'ano, il bacino, ricordandone l'influsso su adulterii duplice mente illeciti, donne cioè e sodomiti, e ancora sui mezzani, sulle prostitute e via dicendo. Allo scorpione Dante allude nell'ambiguo erotismo dell'esordio di Pg, IX 1-6, dove la «concupina di Titone antico», esaurita la senile voluttà del suo amico, si incipria al balcone e si adorna la fronte con «gemme poste in figura del freddo animale / che con la coda percuote la gente». Una precisa insegna-talismano dello Scorpione e di una congiunzione carnale consumata, che gli interpreti danteschi hanno contro ogni evidenza attribuita all'ignara costellazione dei Pesci. Il ritornante rimarcare che lo scorpione saetta (*eiaculat*) il suo colpo improvviso e traditore con l'inguine eretto ed arcuato, vuol sollecitare la spontanea ripulsa associata a peccaminosità e colpa. Per i bestiari moralegianti è un animale dal volto virgionale e dalla coda feroce e proditoria, che colpisce da dietro e obliquamente. «*Nec mordet a facie, sed a posterioribus nocet*», predicava Gregorio Magno. Del resto il Gerione dantesco, mostro infernale, ha *faccia benigna* ma una coda che *a guisa di scorpion la punta armava* (If, XVII 10-1 e 25-7). Segno ambiguo e caudato, lo Scorpione è altresì associato, come afferma Bonatti, con i femori. Tolomeo, da parte sua, insegnava che, se la Luna è in particolare congiunzione con le costellazioni, tra cui Toro e Scorpione, può provocare la nascita di storpi, zoppi, paralitici, mentre, talvolta, nei trattati morali la lussuria si trova paragonata a una ferita al piede. L'antichissima *fabula* raccontava del resto che il claudicante Vulcano era il preferito di Venere.

Di qui l'altrimenti inspiegabile scelta di Dante di esporre in posizione forte il latinismo dotto *Scorpio*, e raddoppiarlo in rima con il termine difficoltoso e raro, *storpio*. Un segnale preciso, posto volutamente in rapporto di mimesi tra il tema dottrinale del canto, la fecondazione e la generazione del corpo, e il tema morale del girone, il peccato di lussuria.

5. Pg, XXV 1-3.

La metafora astrale del *Tauro*, caldo e irruente in culminazione superiore e illuminato dal Sole, e quella dello *Scorpio*, freddo e notturno in culminazione inferiore, si risolve dunque in un confronto, congiunto ed opposto, del doppio aspetto del peccato di concupiscenza, secondo natura e contro natura, per questo definito *ermafrodito* nel riferimento a Sodoma e Gomorra, e che vede emblematicamente opposta, nella vicenda rievocata di Pasifae, la lussuria come dismisura di un appetito naturale e la lussuria come dismisura di una voglia in-naturale appagata con mezzi fraudolenti: «Ne la vacca entra Pasifae, / perché 'l torello a sua lussuria corra» (*Pg*, xxvi 41-2) e con studiata arte «si imbestiò nelle 'mbestiate schegge» (*Pg*, xxvi 87).

3 Lussuria, gola e potere

Ma a questo punto è opportuno considerare lo stretto rapporto tra gola e lussuria da Dante e dalla medicina così spesso associate proprio perché la radice comune sta nell'eccedenza residua e nel suo malo uso. Come si sa dalla topografia dell'*Inferno* e quella specularmente opposta del *Purgatorio*, scendendo si incontrano dopo il *Limbo* dapprima i lussuriosi e poi i golosi e salendo si incontrano, in ordine inverso e a ridosso del *Paradiso terrestre*, dapprima i golosi e infine i lussuriosi. Due peccati, dunque, tra quelli capitali, i meno moralmente onerosi e i più conformi ai bisogni naturali. Ma proprio la loro prossimità alla inclinazione di natura li rende facile ingresso e porta di passaggio verso un vortice e una *vorago* a spirale che nell'*Inferno* ha la sua culminazione inferiore nell'automatico e perenne esercizio di masticazione dei dannati da parte di Lucifer. Per natura la gola sembra essere fatale antefatto di lussuria alimentare e poi venerea perché strettamente legata all'irreversibilità dell'ingestione di cibo e alla spinta dell'eccedenza di nutrimento ormai ingerito verso la reiterazione dell'aspetto voluttuoso della riproduzione.

Tutto inizia in realtà dall'anticamera della gola, la bocca: «La bocca mi basciò tutto tremante» (*If*, v 136), «cominciò a gridar la fiera bocca» (*If*, xxxi 68), «La bocca sollevò dal fiero pasto» (*If*, xxxiii 1), «Da ogne bocca dirompea co' denti / un peccatore a guisa di maciulla» (*If*, xxxiv 55-6), «la bocca aprio / e cominciò: Tu stesso» (*Pd*, i 87).

La bocca e i suoi atteggiamenti, le sue posture e le sue funzioni, sono un imprevisto ma eccellente punto di osservazione di ciò che la gola si prepara a realizzare. Parlare e sorridere sono due atti suggeriti dalla parte intellettiva dell'anima, mentre la parte concupiscibile e irascibile detta alla bocca, dal profondo della corporeità, i suoi bisogni e le sue passioni: bere e mangiare, baciare e gustare, mordere e leccare, ridere o lamentarsi. Eventi di quotidiana *comedia* che la bocca ospita come atrio di ingresso alle cavità intestine; in essa labbra, lingua, denti e palato sono gli strumenti primi e primordiali di cattura, vaglio, elaborazione e trasformazione del mondo esterno in interno.

Bocca, labbra, lingua, palato, denti sono vera officina di tecniche di selezione, di macinazione, di degustazione, ma la gola? Perché mai tanta importanza

alla gola a fronte di così raffinate procedure alle quali essa non partecipa? Perché mai un peccato così studiosamente preparato dalla bocca viene classificato come peccato di gola, e non di bocca, di labbra, di lingua, di palato, di denti?

La risposta a questa domanda, solo apparentemente buffa, è che l'ingresso del cibo nella bocca attraverso le labbra e il suo elaborato sostare tra lingua, palato e denti, è un atto preliminare ma reversibile, ed è reversibile proprio perché preliminare, perché avviene appunto prima e in prossimità del *limen*, e questo *limen* è la gola. L'atto del cibarsi diviene irreversibile allorché scatta l'assenso della volontà a inghiottire: quando la gola inghiotte, il confine è varcato e il cibo è soggetto a un inesorabile meccanismo di assunzione che lo rende pellegrino passivo di un itinerario obbligato di trasformazione fino al rifiuto intestinale. Ciò che avviene oltre il varco della gola, utile o dannoso, salutare o letale che sia, dipende da quell'assenso. È nella gola che la volontà si rende colpevole e perciò punibile dal momento che l'ingestione è irreversibile. Nella bocca no: la *faux*, la fauce, è nella casa romana il nome della porta d'accesso all'ambulacro, alla zona di ingresso e d'attesa (il *foyer*); zona intermedia tra l'interno e l'esterno, tra mondo e casa, un'interfaccia che consente al visitatore di varcare la soglia della *domus* ma non ancora di penetrare nell'intimo. Una zona, come la "sala di aspetto", in cui egli può ancora legittimamente sottrarsi, o rimanere in inutile attesa ovvero essere respinto.

Ma la *faux* o *foce* è comunque una bocca che avvia alla *vorago*, al *gurges*, al *gorgo*, un ingresso che risucchia dapprima lentamente e poi sempre più vorticoso, fino alla perdizione.

L'accesso incontrollato alla gola implica dunque il ruolo colpevole della volontà che, sollecitata dagli allettamenti del gusto, forza all'assenso l'intelletto pregiudicandone la libertà di giudizio. Per questa via la volontà viziata sostuisce alla deliberazione razionale il *talento*, la voglia, la brama, che è istinto animale in presa diretta con la parte bestiale della corporeità. È in questa occulta presa diretta con la bestialità che si cela l'elemento diabolico della gola. Questa e non altra è la vera natura della cupidigia, il desiderio di possesso, che contamina registratori civili ed ecclesiastici, come dice Dante nella *Monarchia*, «ipsa sola est corruptiva iudicii et iustitiae prepeditiva»; essa è quella «ostinata cupiditas» che alberga in molti uomini di Chiesa nei quali «lumen rationis extinxit et dum ex patre dyabolo sunt Ecclesiae se esse filios dicunt» (III 3, 8). Nella gola si annida la forma del possesso ingordo e totale come inghiottimento dell'altro e più sottilmente l'esca per indurre al convivio come connivente comunità disposta all'eccedenza.

Nel peccato di gola l'assenso concesso all'ingestione, tanto più se ingestione del boccone più grosso e più gustoso, implica cupidigia come personale interesse alla parte e alla porzione. Un interesse che impedisce la *libertas arbitrii* e, in senso più ampio, la giusta ripartizione dei beni, così come delle razioni comuni o dei bottini. È la violenta parzialità della fazione che lotta al solo fine di contendere per divorcare ed acquisire a sé, che ha in odio e impedisce il libero esercizio della giustizia, sia privata che pubblica. Illuminante al proposito è la terzina su

Cerbero: «Qual è quel cane ch'abbaiano agogna / e si racqueta poi che 'l pasto morde / ché solo a divisorlo intende e pugna», un cane, si badi, che «con tre gole caninamente latra» (*If*, vi 28-30 e 14). Dalla positura giacente dei golosi nell’Inferno emerge la fiacchezza a resistere della volontà («lor vanità che par persona», *If*, vi 36), frustata impietosamente da una pioggia gelida. Dalle parole di Ciacco emerge il connubio di gola e faziosità politica alimentata da «superbia, invidia e avarizia» (*If*, vi 74).

Gola e politica, ingordigia e potere sono due temi continuamente intrecciati. Nell’invettiva dell’*Epistola* vi contro i principi d’Italia, trasgressori del diritto umano e divino, che preferiscono alla sottomissione all’imperatore legittimo la follia della ribellione, Dante addita come causa la feroce ingordigia («dira ingluvies») della «cupiditas» che li induce con allettamenti («illexit») ad ogni nefandezza. Ruffiani e seduttori, lusingatori, simoniaci e barattieri, ipocriti e consiglieri di frode, falsatori di monete, traditori, sono continuamente connotati da Dante con metafore o aggettivazioni associate a bocca, lingua, denti, gola, stomaco e ventre, esaurendo la gamma che va dalla preparazione e degustazione dei cibi alla loro ingestione fino agli organi tra stomaco e intestino.

La precisione di Dante nel prospettare la mappa dell’Inferno come fondo che divora sembra voler soddisfare un principio di coerente e corrispettiva proporzione tra colpa, corporeità e struttura, in un crescendo di male, che richiama la corporeità degli abissi infernali nella forma di una vivente cavità intestinale che si restringe a imbuto ed attorciglia verso il basso, sulla direttrice del capo di Lucifero e in posizione omologa al suo corpo confitto. Non va infatti disatteso il significato di *Inferno* xviii con la discesa a spirale di Gerione come preannuncio e figura del vortice intestinale dei fossati delle Malebolge. Nella *parte ima* di questo vortice si apre il pozzo terminale dei Giganti, ribelli sconfitti, sul cui fondo, al centro della ghiaccia di Caina, giace Lucifero che maciulla con tre bocche i traditori di Cristo e di Cesare. Maciulla senza inghiottire per non concedere loro la fine dei tormenti con il transito oltre la triplice gola.

Con la discesa di Gerione e il calarsi a spirale nelle Malebolge sembra infatti aprirsi – oltre il diaframma che separa e preserva le zone alte e precordiali dell’anima irascibile – la zona dell’anima concupiscibile, della vera e propria cavità intestinale che, sotto lo stomaco, giunge per spire avvolgenti alla espulsione delle feci. La triplice bocca di Lucifero diviene simultaneo e stomachevole foro inferiore dell’Inferno e fauce che ne fa sostare maciullati i residui. Dalla bocca, al ventre, all’intestino: una discesa che diviene fatale solo perché la gola non ha impedito la ingorda ingestione dell’eccedente.