





# REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA  
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

**Revista Española de Filosofía Medieval 27/1 (2020) — Córdoba 2020**

**ISSN: 1133-0902**

*DOI:*

# REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Número 27/1. Año 2020

---

## DIRECTORES / EDITORS

*Alexander Fidora Riera*, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona.

*Pedro Mantas España*, Universidad de Córdoba.

*Nicola Polloni*, Humboldt Universität zu Berlin.

## EDITORA EJECUTIVA / EXECUTIVE EDITOR:

*Celia López Alcalde*, Universidade do Porto.

## CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD:

*Rafael Ramis Barceló*, Universitat de les Illes Balears, ES. *Amos Bertolacci*, Institute of Advanced Studies, IT. *Thérèse Cory*, University of Notre Dame, US. *Alfredo Culleton*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BR. *Ann M. Giletti*, University of Oxford, UK. *Martín González Fernández*, Universidad de Santiago de Compostela, ES. *Idoya Zorroza Huarte*, Universidad Pontificia de Salamanca, ES. *Manuel Lázaro Pulido*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, ES. *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES. *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT.

## CONSEJO ASESOR / EDITORIAL ADVISER:

*Francisco Bertelloni*, Universidad de Buenos Aires, AR. *Mauricio Beuchot*, Universidad Nacional Autónoma de México, MX. *Charles Burnett*, The Warburg Institute, UK. *Francisco Castilla Urbano*, Universidad de Alcalá de Henares, ES. *Claudia D'Amico*, Universidad de Buenos Aires, AR. *Cristina D'Ancona*, Università di Pisa, IT. *Fernando Domínguez Reboiras*, Albert-Ludwigs-Universität, DE. *José Luis Fuertes Herreros*, Universidad de Salamanca, ES. *Yehuda Halper*, Bar-Ilan University, IL. *Katja Krause*, Max Planck Institute for the History of Science, DE. *Andreas Lammer*, Universität Trier, DE. *Luis Xavier López Farjeat*, Universidad Panamericana, MX. *José Meirinhos*, Universidade do Porto, PT. *Juan Pedro Monferrer Sala*, Universidad de Córdoba, ES. *Francisco O'Reilly*, Universidad de Montevideo, UY. *Gregorio Piaia*, Università di Padova, IT. *Pasquale Porro*, Università di Torino, IT. *Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, ES. *Andrea Robiglio*, KU Leuven, BE. *Juan Fernando Sellés*, Universidad de Navarra, ES. *Richard C. Taylor*, Marquette University, US. *John Tolan*, Université de Nantes, FR. *Michael McVaugh*, University of North Carolina, US. *Ignacio Verdú Berganza*, Universidad Pontificia Comillas, ES.

**Revista Española de Filosofía Medieval** es una revista bianual desde 2019, editada por la *Sociedad de Filosofía Medieval* y distribuida a través de UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba. Campus Universitario de Rabanales - Ctra. Nacional IV. Km.396-14071 Córdoba (España). T: +34 - 957 21 81 26 (Adm.), +34 - 957 21 81 25 (Producción), +34 - 957 21 21 65 (Distribución). Editorial Sindéresis, oscar@editorialsindereis.com

**Precio** del número: 30 Euros.

Esta Revista cuenta con la colaboración del **Vicerrectorado de Investigación** y del **Departamento de Filosofía** de la Universidad de Córdoba.

ISSN: 1133-0902

Depósito legal: Z-1262-93

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba

DOI:

**Revista Española de Filosofía Medieval**

**Vol. 27/1 (2020)**

**LA ECONOMÍA POLÍTICA DE DANTE**

Editado por Raffaele Pinto

**ÍNDICE / CONTENTS**

**INTRODUCCIÓN / INTRODUCTION**

Raffaele Pinto 11

**ARTÍCULOS / ARTICLES**

Augusto Nava Mora, *Nobiltà, 'divizie' e riflesso in Dante* 15

Mariano Pérez Carrasco, *Animal domesticum et civile: orden económico y orden político en Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort y Dante Alighieri* 47

Raffaele Pinto, *La lógica del mercado en las primeras reflexiones de Dante sobre la economía* 67

Marco Romanelli, *Antiutilitarismo di Dante* 83

Donatella Stocchi Perucchio, *Il maladetto fiore: Dante e il denaro alle origini del capitalismo* 121

Juan Varela-Portas, *Nel mercato dei non saggi: lo sfruttamento della vita in Dante (primi accenni per una ricerca)* 141

## RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

- José Carlos Sánchez-López, ANDREW ALBIN, MARY C. ERLER, THOMAS O'DONNELL, NICHOLAS L. PAUL, NINA ROWE (eds.), *Whose Middle Ages? Teachable Moments for an Ill-Used Past*, New York, Fordham University Press, 2019 161
- Clelia Crialesi, JEAN-BAPTISTE GUILLAUMIN, CARLOS LÉVY (eds.), *Plato latinus. Aspects de la transmission de Platon dans l'Antiquité*, Philosophie hellénistique et romaine 8, Turnhout, Brepols, 2018 163
- Rafael Ramis Barceló, MICHELA PEREIRA, *Storia dell'alchimia occidentale dalle origini a Jung*, Nuova edizione, Freccce 279, Roma, Carocci, 2019 167
- Juan Martín Chippano, MARIALUCREZIA LEONE, LUISA VALENTE (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Flumen Sapientiae: Studi sul pensiero medievale 4, Roma, Aracne, 2017 169
- Maggie Heesch, BRITTON ELLIOTT BROOKS, *Restoring Creation. The Natural World in the Anglo-Saxon Saints' Lives of Cuthbert and Guthlac, Nature and Environment in the Middle Ages*, Cambridge, D.S. Brewer, 2019 176
- Rodrigo Ballón Villanueva, PIERRE CHAMBERT-PROTAT, JÉRÉMY DELMULLE, WARREN PEZÉ, JEREMY C. THOMPSON (eds.), *La controversie carolingienne sur la prédestination. Histoire, textes, manuscrits*, Haut Moyen Âge 32, Turnhout, Brepols, 2018 180
- Yasmine Beale-Rivaya, CARRIE GRIFFIN, EMER PURCELL (eds.), *Text, Transmission, and Transformation in the European Middle Ages, 1000-1500*, Cursor Mundi 34, Turnhout, Brepols, 2018 184

- Natalia G. Jakubecki, ADELARDO DE BATH, *Cuestiones naturales*, Traducción por José L. Cantón Alonso, Introducción y notas por Pedro Mantas España, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista – Nueva Serie 2, Pamplona, EUNSA, 2019 186
- Andreea-Maria Lemnar, LORENZO BIANCHI, ANTONELLA SANNINO (eds.), *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, Micrologus' Library 89, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018 189
- Giulio Navarra, ALESSANDRA BECCARISI, ALESSANDRO PALAZZO (eds.), *Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*, Flumen Sapientiae 6, Roma, Aracne, 2018 192
- Nicola Polloni, TIZIANA SUAREZ-NANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Materia: Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIIe-XVIe siècles)*. Micrologus' Library 83, Florence, SISMEL, 2017 199
- Sylvain Roudaut, ELISA CODA, *Le forme degli elementi. Isaac Abravanel e la tradizione aristotelica medievale*, Pisa, Pisa University Press, 2018 211
- Adam Timmins, TOM MCLEISH, *The Poetry and Music of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2019 214





# INTRODUCCIÓN / *INTRODUCTION*



## LA ECONOMÍA POLÍTICA DE DANTE

Frente a la actitud cada vez más indulgente del pensamiento teológico hacia la economía de mercado, que en su tiempo y en su ciudad, Florencia, había tenido un desarrollo espectacular, Dante consideró el afán de enriquecimiento no solo como un vicio subjetivo que degrada al ser humano, la avaricia, sino también como un factor de perversión social y política que degrada la humanidad en su conjunto. En algún que otro poeta de su tiempo también asoma esta problemática (por ejemplo, en Monte Andrea), pero en ninguno alcanza la amplitud de perspectivas que tiene en Dante. En efecto, la *Divina Comedia* se abre con una alegoría que denuncia justamente la perversión de la avidez: la loba que impide al protagonista huir de la «selva oscura» y que condena la humanidad a la barbarie (de la que Virgilio, en cuanto símbolo de civilización, acudirá a salvarlo).

Desde los poemas de argumento doctrinal escritos en Florencia, antes del año 1301, hasta sus últimas obras de la madurez, o sea el *Paraíso* y la *Monarquía*, la crítica de las primeras formas del capitalismo, que tenían en Florencia su centro de irradiación italiano y europeo, acompaña la reflexión política de Dante en cada momento de su desarrollo. Solo en años relativamente recientes la crítica ha aislado este aspecto fundamental del pensamiento del poeta, que destaca entre sus contemporáneos no solo por el radicalismo de su denuncia (justamente en Florencia empezaba el análisis de las nuevas formas de producción y circulación de la riqueza con el teólogo franciscano Pedro de Juan Olivi, autor de un tratado sobre los contratos, y maestro en el Estudio general de Santa Croce en los años 1287-89), sino por la agudeza de su análisis socio-económico, que se refleja no solo en su poesía sino también en sus obras de pensamiento, como el *Convivio*, además de la *Monarquía*.

Uno de los momentos en que se vislumbró la centralidad de la economía política en la reflexión de Dante fue, en 2007, la celebración en S. Ulrich (Bozen-Bolzano) del coloquio ('ludoconvegno', según la terminología adoptada por sus participantes) sobre la canción *Doglia mi reca ne lo core ardire*, un texto en el que Dante despliega de forma monográfica su crítica de las formas 'modernas' de la economía. En aquella ocasión, y en el volumen que recogió las ponencias, afloraron algunos de los temas que resultarían de importancia capital en sucesivas aproximaciones al pensamiento económico de Dante<sup>1</sup>.

Después de unos años, animados por aquella experiencia, que abría un camino casi inexplorado hasta entonces, algunos de los participantes y otros colegas dantistas igualmente interesados en esta línea de investigación, decidimos dedicar una jornada

---

<sup>1</sup> Grupo Tenzzone, *Doglia mi reca ne lo core ardire*, La biblioteca de Tenzzone, Departamento de Filología Italiana UCM, Asociación Complutense de Dantología, Madrid, 2008. Contribuciones de Umberto Carpi, Domenico De Robertis, Violeta Díaz-Corrалеjo, Rosario Scrimieri, Carlos López Cortezo, Raffaele Pinto, Enrico Fenzi.

de estudio y debate a dicha problemática, definiendo claramente su ámbito respecto a otros temas de interés filosófico y dantesco, es decir, *La economía política de Dante*.

El 16 febrero 2019, en la Librería ‘La Central’ de Barcelona, se celebró dicha jornada, en dos sesiones (presididas por Laura Cappuccio y Mathilde Brodu), y un debate final (moderado por Eduard Vilella y Rossend Arqués). Las ponencias fueron a cargo de Marco Romanelli, Donatella Stocchi-Perucchio, Marco Veglia, Augusto Nava, Mariano Pérez Carrasco, Raffaele Pinto, Juan Varela-Portas<sup>2</sup>.

La percepción de los cambios que la nueva economía del dinero introducía en la sociedad de su tiempo, y la crítica de la economía protocapitalista, son los temas que, con diferentes matices, desarrollan los ensayos aquí recogidos. Augusto Nava Mora, en «Nobiltà, ‘divizie’ e riflesso in Dante parte de premias filosóficas en sentido amplio (la óptica y los bestiarios) para llegar a los planteamientos más estrictamente socio-políticos del poeta; Mariano Pérez Carrasco, en «*Animal domesticum et civile: orden económico y orden político en Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort y Dante Alighieri*», reconstruye las fuentes del pensamiento económico-político de su tiempo y el marco teórico en cuyo ámbito Dante desarrolla su crítica de la economía política; Raffaele Pinto, en «La lógica del mercado en las primeras reflexiones de Dante sobre la economía», se centra en los atisbos de crítica de la economía en los textos escritos en la etapa florentina; Marco Romanelli, en «Antiutilitarismo di Dante», invierte la visión regresiva o reaccionaria de Dante, dominante hasta ahora en los estudios dantescos, subrayando su visión de futuro; Donatella Stocchi Perucchio, «en *Il maladetto fiore: Dante e il denaro alle origini del capitalismo*», enfoca la polémica de Dante en contra de la economía y la ética del dinero a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas y Michel Henry. Por último, Juan Varela-Portas, en «Nel mercato dei non saggi: lo sfruttamento della vita in dante (primi accenni per una ricerca)», considera los efectos, que Dante observa, padece y denuncia, de mercantilización no solo de la sociedad de su tiempo y del nuestro, sino del ser humano convertido en mercancía.

Gracias a la generosidad de la ‘Revista Española de Filosofía Medieval’ (y de las colegas Celia López Alcalde y Núria Sánchez Madrid), seis de las siete ponencias de aquel coloquio son ahora publicadas; el auspicio que acompaña esta publicación es que pueda ser semilla de futuros y más amplios estudios sobre una faceta de la obra de Dante que apunta, quizá más que cualquier otra, a los problemas más acuciantes de nuestra atormentada contemporaneidad<sup>3</sup>.

Raffaele Pinto

---

<sup>2</sup> Algunos de los ponentes (Nava, Pérez Carrasco, Pinto, Varela-Portas) participaron además en el ‘Congresso dantesco internazionale 2019’, organizado por la Universidad de Bologna y el Ayuntamiento de Rávena con un panel sobre *Questioni di economia politica dantesca* (31 de mayo 2019).

<sup>3</sup> Un signo ulterior del interés que este tema despierta en el ámbito de la dantística, es que el *Forum* de la revista estadounidense *Dante Studies*, que tendrá lugar en octubre de este año, será dedicado a este tema.

**ARTÍCULOS/*ARTICLES***



# NOBILTÀ, 'DIVIZIE' E RIFLESSO IN DANTE\*

## *Nobility, Riches and Reflection in Dante*

Augusto Nava Mora

Instituto Universitario «La Corte en Europa» (IULCE),  
Universidad Autónoma de Madrid

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), México

### **Sommario**

L'articolo illustra il modo in cui Dante ha utilizzato le fonti medievali nel campo dell'ottica e degli exempla dei bestiari per costruire analogie al fine di ragionare delle ricchezze e della nobiltà. Il testo analizza, in particolare, *Purg.* XVII 1-9, *Cv.* II iv 16-17, III vii, ix, alcuni frammenti della canzone *Le dolci rime* e il relativo commento in *Cv.* IV. Alla fine dell'articolo si espone il contrappunto filosofico che Dante offre alle vicende storiche del suo tempo.

### **Parole chiave**

Nobiltà; *divizie*; riflesso; ottica; bestiari; talpa; analogia; filosofia in volgare, *Commedia*; *Convivio*

### **Abstract**

This article shows the way in which medieval sources in the field of optics and the bestiaries' *exempla* served Dante as a basis for the construction of analogies that deal with riches and nobility. The article analyzes, in particular, *Purg.* XVII 1-9, *Cv.* II iv 16-17, III vii, ix, fragments of the canzone *Le dolce rime* and its commentary of *Cv.* IV. Finally, it discusses the philosophical counterpoint that Dante offers to the historical events of his time.

### **Keywords**

Nobility; riches; reflection; optics; bestiaries; mole; analogy; philosophy in vernacular; *Commedia*, *Convivio*

---

\* Questo articolo è stato scritto con il supporto di una borsa di studio post-dottorato del Consiglio delle Scienze del Messico - CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Ringrazio Rosa Affatato per la revisione del testo.

### 1. L'«apparenza» dell'anima razionale

In un recente articolo<sup>1</sup> ho cercato di spiegare come Dante, attraverso uno strumento analogico, esprimesse analiticamente la posizione media dell'uomo nella scala dell'essere. La mia conclusione è stata che questo strumento, che usa come base il fenomeno della percezione visiva, che appare metodologicamente elaborato in *Cv.* III (vii, ix), e che ha un'ampia ripercussione nella *Commedia* (specie in *Paradiso*), parla di un problema centrale: l'impossibilità di ottenere dati empirici che dimostrino l'esatto confine tra il materiale e l'immateriale, tra l'anima spirituale e il corpo di cui è forma. L'approccio metodologico di Dante a questo problema, come ho anche tentato di chiarire nella stessa sede, comprende la dimensione antropologica del pensiero dantesco, alla luce della filosofia, la scienza e la teologia dei secoli XII-XIV.

Credo di non allontanarmi dalla verità affermando che il viaggio di Dante-personaggio nella *Commedia* sia un superamento di alcuni degli ostacoli che, secondo il *Convivio*, l'essere umano trova nel suo percorso «antropologico», che non è altro che quello diretto «alla prima semplicissima e nobilissima vertute che sola è intellettuale, cioè Dio» (*Cv.* III vii 5).<sup>2</sup> Ora, dato che quel viaggio è di tipo intellettuale, nel senso di un percorso graduale dal corpo verso la più nobile «vertute», mi sembra lecito cercare indizi di questo superamento, non solo in scene particolari della *Commedia*, ma anche a livello strutturale, come hanno già sottolineato altri ricercatori.

Di particolare rilevanza, per il nostro approccio, *Purg.* XVII 1-9, che contiene una serie di caratteristiche importanti riguardo alla struttura del libro. Nel passo Dante elabora, attraverso due similitudini, il transito dell'essere umano dall'oscurità e compostità dell'anima animale verso la luce e la *raritas* dell'anima intellettuale:

Ricorditi, lettor, se mai ne l'alpe  
ti colse nebbia per la qual vedessi  
non altrimenti che per pelle talpe,  
come, quando i vapori umidi e spessi  
a diradar cominciansi, la spera  
del sol debilmente entra per essi;

---

<sup>1</sup> Nava Mora, A., «Natura umana in Dante: analogie della percezione visiva», in C. Cattermole Ordóñez, A. Nava Mora, R. Scrimieri Martin e J. Varela-Portas de Orduña (a cura di), *'I passi fidi'. Studi in onore di Carlos López Cortezo*, Roma, Aracne Editrice, 2020 (in preparazione).

<sup>2</sup> Cfr. *Cv.* III xv 4: «E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione della ragione, dalla quale, sì come da principalissima parte, tutta la nostra essenza dipende». (Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, 3 volumi, Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana, Le Lettere, Firenze, 1995; salvo diversa indicazione, citerò sempre da questa edizione). Secondo P. Falzone (*Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel 'Convivio' di Dante*, Il Mulino, Napoli, 2010, p. 5) il progetto del *Convivio* si sostiene su un approccio sillogistico, il che giustifica perfettamente la necessità di conoscenza: «il termine ultimo della dimostrazione ('ogni uomo possiede un impulso innato a conoscere') è raggiunto a partire da un principio di estensione universale ('ciascuna cosa si volge per natura a ciò che la perfeziona')».



e fia la tua imagine leggera  
 in giugnere a veder com' io rividi  
 lo sole in pria, che già nel corcar era.<sup>3</sup>

Questa scena si trova all'inizio della seconda metà della *Commedia* (cioè, si tratta del 51esimo canto);<sup>4</sup> e, come ci ricorda G. Ledda<sup>5</sup> è posizionata esattamente a metà del *Purgatorio* (16-1-16), in un canto che della cantica espone l'ordinamento morale (vv. 85-139), trattandosi dell'unico canto della *Commedia* che inizia con un appello al lettore. L'apparizione della talpa, in questa famosa scena – per diversi motivi, *centrale* –, ovviamente non è casuale; si tratta di una scelta che si spiega nella logica della letteratura penitenziale di animali che ha avuto un ruolo fondamentale nell'opera di Dante. In questo caso, come spiega G. Ledda, la talpa, e in genere gli animali che fanno parte del bestiario dantesco della cecità e della visione, «divengono esemplari di una ricerca incessante, di uno scavo attraverso i pesi della condizione terrena nel tentativo di uscire dai suoi limiti e giungere all'aria pura e alla luce, anche da parte di chi è privo della luce degli occhi». <sup>6</sup> Trovandosi nel mezzo del percorso dantesco, scrive Ledda, il diradarsi della nebbia e la natura stessa della talpa indicano un valore di rinnovamento: «Da ora in poi la cecità sarà causata solo da luce abbagliante [...], dunque dell'eccesso e non più dall'assenza di luce». <sup>7</sup> Fornisco alla fine la sintetica spiegazione del Buti: «ecco che [Dante] induce la similitudine del vedere de la talpa al vedere del lettore, quando è la nebbia». <sup>8</sup> A mio avviso, un schema elementare di ciò che esprimono le due similitudini sarebbe il seguente:

Ti 'colse' la nebbia	=	Visione della talpa
La nebbia si dirada	=	Visione umana

Per chiarire meglio il punto che l'autore vuole esprimere è utile abbondare nella descrizione che ci fornisce il sapere medievale circa la natura animale. E così, diremmo che un'altra caratteristica importante della talpa è la sua alimentazione di

<sup>3</sup> Si cita sempre da Dante Alighieri, *La 'Commedia' secondo l'antica vulgata*, Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana a cura di G. Petrocchi, Milano, Arnoldo Mondadori, 1966-1967.

<sup>4</sup> Mettendo da parte *Inf.* I, come introduzione dell'intero poema, sarebbe allora il 50esimo.

<sup>5</sup> Ledda, G., «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione: vedere «non altrimenti che per pelle talpe» (*Purg.* XVII, 1-3)», in G.M. Anselmi, B. Bentivogli, A. Cottignoli, F. Marri, V. Rods, G. Ruozi, P. Vecchi Galli (a cura di), *Da Dante a Montale. Studi di filologia e critica letteraria in onore a Emilio Pasquini*, Firenze, Gedit Edizioni, 2005, p. 95.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 85. Cfr. Nava Mora, A., «Dante y la demostración analógica medieval», *Tenzone*, 17 (2016), pp. 38-42.

<sup>7</sup> Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 96

<sup>8</sup> Francesco da Buti (1385-1389), *ad loc.*, in Dartmouth Dante Project – Dante Lab Reader (in avanti DDP-DLR): <http://dantelab.dartmouth.edu/reader>.

terra che, secondo le descrizioni dell'epoca, va in accordo con la sua naturale incapacità di sopravvivere all'aria aperta. Un commentatore anonimo di Dante della metà del XIV secolo scrive: «Come Talpa est animal sub terra fodiens et ea se cibans, et natura fecit sibi palpebras oculorum integras et coniuntas ne a terra oculi laederentur. Et si venit ad lucem supra terram non videt propter debilitatem visus, qui nimia luce confunditur».<sup>9</sup> Senza negare le descrizioni che intendono che la talpa prende il cibo sottoterra, ci sono fonti che la descrivono mangiando, direttamente, terra. Quest'ultima versione è raccolta, per esempio, da Chiaro Davanzati, il quale afferma (attraverso una tradizione molto diffusa) che ci sono quattro animali che vivono, ciascuno, di terra, acqua, aria e fuoco. Nel caso in esame, afferma Davanzati:

Quat(t)ro son l'aulimenta  
 ch'ogni animal mantene  
 ed in vita li tene,  
 onde ciascun per sé vi s'accontenta:  
 la talpa in terra ha bene...<sup>10</sup>

Uguale spiegazione fornisce il Buti (1385-1389): «la talpa è uno animale simile al topo, la quale vive di terra».<sup>11</sup> Questa caratteristica, vale la pena ripeterlo, insiste sull'inevitabile attaccamento dell'uomo con la sua natura animale, corporea, materiale. Ora, ricordiamo che *l'incessante ricerca* dell'essere umano è quella di chi vuole arrivare a una perfetta realizzazione intellettuale che, data la sua limitazione corporea, gli è negata in vita. Questa apparente contraddizione (che si impernia su argomenti medievali di grande portata), come sanno tutti i dantisti, fu discussa da Dante in diversi capitoli del *Convivio*, ma soprattutto spicca per elaborazione filosofica il passo sull'avarizia:<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Chiose Ambrosiane (1355), in DDP-DLR.

<sup>10</sup> Chiaro Davanzati, *Rime*, a cura di A. Menichetti, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1965, p. 17. Come si sa, Davanzati è stato un grande riciclatore del sapere dei bestiaristi (cfr. p. XLV-LXI); il curatore richiama al riguardo, *Le Bestiare de Pierre de Picard, Cecco d'Ascoli e Lo diretano bando* (trad. di R. di Forn): «la talpa vive pur di terra»; nel suo articolo riguardo alla talpa, Ledda, «Per un bestiarista dantesco della cecità e la visione», op. cit., ci offre un interessante e preciso elenco di fonti, su cui tornerò più avanti.

<sup>11</sup> Francesco da Buti (1385-1389), in DDP-DLR

<sup>12</sup> In *Purgatorio* XVII 1-9 non si purga l'avarizia. Quella zona è il passaggio tra la cornice dell'ira a quella dell'accidia (l'avarizia appare immediatamente dopo quest'ultima). Ledda («Per un bestiarista dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 95), sottolinea che la cecità del talpa – come quella causata dal fumo a Dante-personaggio – è la stessa che sperimentano il resto degli spiriti purganti della cornice degli iracundi, prima di passare dalla oscurità alla luce, e, in generale, «tutti gli abitanti del purgatorio, che sono peccatori pentiti e convertiti, rivoltisi, presto o tarde a Dio»; inoltre, l'avarizia appare nel pensiero medievale come un disordine generale dell'appetito (tornerò su questo punto), e, secondo Tommaso d'Aquino, come vizio massimo (*Summa theologiae* II-II, 118) da cui derivano altri peccati, come la frode, il tradimento, lo spergiuro, l'inganno, la violenza, l'inquietudine e l'insensibilità verso gli infelici; cfr. E. Bonora, «avarizia», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1970, vol. I, pp. 463-464.

Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia [nel] l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade della cosa desiderante: altrimenti andrebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario andrebbe: ché, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sé sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'avarò maladetto, e non s'acorge che desidera sé sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Averebbe[lo] anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. (Cv. III xv 7-9; cfr. *Doglia mi reca ne lo core ardire*, vv. 66-73)

Un eccellente commento del capitolo in cui si trova questo passo appare nell'importante studio monografico di Paolo Falzone sul *Convivio*;<sup>13</sup> in quella sede, il dantista collega alcuni approcci di Dante a quelli dei *magistri in artibus*, specie in quelli in cui si pongono le questioni (paragonabili al brano dantesco) se sia naturale l'inclinazione alla conoscenza di principi superiori ovvero se questa sia un «errore», e se la non-comprensibilità di tali principi inibisca il desiderio naturale di sapere. La discussione su questo argomento è collegata a un brano di Aristotele (*Metaph.* II, 1, 993a30-993b11) in cui vengono discusse le difficoltà di accesso alla conoscenza delle sostanze separate e, a tale proposito, Falzone cita integralmente la *quaestio* di Pietro d'Alvernia (attivo tra il 1275-1304), di cui cito solo il penultimo paragrafo:

Ad secundum argumentum dicendum quod homo potest habere cognitionem substanciarum separatatum. Et quando dicitur quod intellectus noster se habet ad eas sicut oculus vespertilionis etc., dico secundum Commentatorem super istam eandem propositionem quod Aristoteles non dicit quod quia intendat quod impossibile est comprehendere substancias separatas, sed intendit difficultatem esse ad hoc. Unde licet oculus vespertilionis non comprehendat lucem solis visus claritate, tamen visus esse potest, et similiter dico esse de intellectu respectu substanciarum separatatum.<sup>14</sup>

E sebbene Dante, in quasi tutto quel capitolo, esponga la stessa intricata questione aristotelica, è utile accennare che già nel secondo trattato il poeta aveva riassunto, in due paragrafi (II iv 16-17) la formulazione del problema posto da Aristotele. Il passo di Dante, come è noto, è lacunoso (in particolare §17) e presenta parecchi problemi di interpretazione. In ogni caso, è indiscutibile che il passaggio parli appunto della conoscenza delle sostanze separate e che sebbene noi, essere umani, non possiamo

<sup>13</sup> Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit.

<sup>14</sup> Petrus de Alvernia, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, 139, pp. 80-81, cit. Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., pp. 165-166.

ottenere dati sensibili da esse, possiamo percepirli nello stesso modo in cui gli occhi, con le palpebre chiuse, sono in grado di percepire la luce. Più specificamente, Dante scrive che chi ha gli occhi chiusi, «afferma» che l'aria è luminosa («l'aere esser luminoso»), tanto se la causa è un debole riflesso della luce («poco di splendore») quanto se invece è direttamente un raggio di luce («vero raggio») che, sempre con le palpebre chiuse, viene ricevuto negli occhi.<sup>15</sup> Nell'edizione di C. Vasoli e D. de Robertis, Dante arricchisce la sua esposizione sfruttando, in un altro paragone, l'esempio zoologico aristotelico, e, delle varie possibili opzioni usate dalle fonti medievali (*nycticorax*, *noctua*, *vespertilio*), il poeta opta, come Pietro d'Alvernia, per il pipistrello: «sì come afferma chi ha li occhi chiusi l'aere essere luminoso, per un poco di splendore, o vero raggio, c[om]e passa per le pupille del vispistrello».<sup>16</sup> Per alcuni specialisti ed editori del testo dantesco, il problema di interpretazione riguarda la funzione del secondo paragone: le pupille dell'animale notturno. Tuttavia, l'edizione di F. Brambilla Ageno mostra, da parte sua, una soluzione in quel punto del tutto diversa:

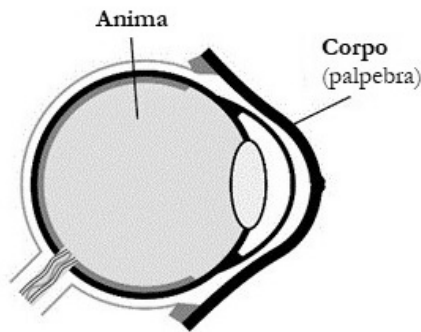
Né si maravigli alcuno se queste e altre ragioni che di ciò avere potemo, non sono del tutto dimostrar[iv]e; ché però medesimamente dovemo ammirare loro eccellenza la quale soverchia li occhi della mente umana, sì come dice lo Filosofo nel secondo della *Metafisica*–, e afferma[r] loro essere. Poi che, non avendo di loro alcuno senso (dal quale comincia la nostra conoscenza), pure risplende nel nostro intelletto alcuno lume della vivacissima loro essenza, in quanto vedemo le sopra dette ragioni e molt'altre: sì come afferma chi ha li occhi chiusi l'aere essere luminoso, per un poco di splendore o vero raggio che passa per le pupille del palpastrello; ché non altrimenti sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo. (Cv. II iv 16-17)

---

<sup>15</sup> Cfr. III xiv 5: «Dico che l'usanza de' filosofi è di chiamare «luce» lo lume in quanto esso è nel suo fontale principio; di chiamare 'raggio' in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare 'splendore' in quanto esso è in altra parte alluminata ripercusso».

<sup>16</sup> Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, *Opere Minori*, t. I, parte II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, p. 156). Cfr. Alberto Magno, *Super Ethica*, X, lect. xi, 896: «sed ed contemplationem sapientialem sumus maxime insufficientes, quia sunt [le sostanze separate] supra nos et habet se intellectus noster ad illas sicut oculus vespertilionis ad lucem solis». Come ci ricorda Ledda («La 'fabbrica del rettorico' e l'ineffabilità nel 'Convivio'», in: L. Marozzi (a cura di), *Dante e la retorica*, Ravenna, Longo Editore, 2017, p. 72 nota) questo passo del *Convivio* è lo stesso dell'edizione E. G. Parodi e F. Pellegrini (in *Opere*, a c. della Società Dantesca Italiana, Firenze, Bemporad, 1921, pp. 145-315), e non «si discosta su questo punto l'edizione critica a cura di M. Simonelli, Bologna, Pàtron, 1996, né edizioni commentate su essa bassate, come quella a cura di G. Inglese, Milano, Garzanti, 1993 (dove tuttavia si segnala, a p. 99 nota: «incerte lezione e interpretazione»)». Tra l'altro il passo di Aristotele era già stato richiamato esplicitamente da Dante in *Vn*. XLI 6, 11, mettendo l'enfasi nell'occhio debole di fronte allo «splendore» solare che si riflette in Beatrice (già diventata intelligenza celeste).

Come spiega l'edizione di C. Vasoli e D. De Robertis, l'Agno «propone di ripristinare il *che* dei codd. e di accettare la lezione *polpastrello / palpastrello* data da alcuni codd., attribuendogli il significato di 'palpebra'.<sup>17</sup> Come è evidente, adottando questa soluzione, ogni richiamo al pipistrello è scomparso dall'Edizione Nazionale. Ma rimane, in ogni caso, una caratteristica essenziale del frammento che nessun dantista contesta, vale a dire la presenza di un'analogia che mette in rapporto il modo in cui l'anima è rinchiusa nel corpo con la maniera in cui gli occhi sono rinchiusi nelle palpebre. La comparazione dantesca, come ho cercato di mostrare in un altro articolo, può essere sintetizzata nel seguente disegno:<sup>18</sup>



Ora, a mio avviso, questa comparazione, è, a sua volta, funzionalmente paragonabile alle due similitudini di *Purg.* XVII 1-9, il cui senso si può dedurre dal modo in cui Dante presenta il problema in forma analitica.<sup>19</sup> Ma per cogliere la metodologia del problema dobbiamo aprire una breve parentesi. Dante espone gli elementi dell'analisi in un noto *excursus* del terzo trattato del *Convivio*.<sup>20</sup> In quel

<sup>17</sup> In Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, ed. cit. p. 157.

<sup>18</sup> Nava Mora, «Dante y la demostración analógica medieval», op. cit., p. 41. E sebbene il puro dualismo del mio disegno sia estraneo all'ideologia medievale, d'altra parte è fedele all'approccio che Dante mette in pratica, evidente nel terzo trattato del *Convivio*, nel quale, con la lode della donna-filosofia, si fa una distinzione tra l'anima e il corpo (\$vi [corpo], \$vii [anima]; \$xiv [corpo], \$xv [anima]).

<sup>19</sup> Il carattere analitico dell'opera di Dante, soprattutto – ma non solo – della *Commedia*, è stata ampiamente studiata dall'Associazione Complutense di Dantologia; cfr. Varela-Portas de Orduña, J., «L'allegoria analitica: metodologia della scuola dantesca di Madrid», in É. Vígñ (a cura di), *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario*, Roma, Aracne, 2011, pp. 317-326.

<sup>20</sup> Ho affrontato la questione in diversi luoghi: Nava Mora, «Natura umana in Dante: analogie della percezione visiva», op. cit.; Id., «El uso del modelo de la percepción visual», op. cit., pp. 113-129; Id., «Dante y la demostración analógica medieval», op. cit., pp. 19-23. Cfr. Gilson, S.A., *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, New York, The Edwin Mellen Press, 2000, pp. 58-64; cfr. i commenti di G. Fioravanti (Dante Alighieri, *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, vol. II: *Convivio*,

capitolo si spiega che per condizionare adeguatamente l'apparizione dell'immagine dell'oggetto visibile è necessaria una rarità aerea (un mezzo trasparente)<sup>21</sup> e una superficie pulita; quest'ultima superficie adotta la funzione di uno specchio (tecnicamente, Dante si riferisce a una 'trasparenza terminata'), il che fa apparire l'immagine esattamente in quel limite (normalmente, un fondo di piombo o la superficie dell'acqua).<sup>22</sup> Questa straordinaria condensazione di teorie medievali sulla percezione visiva spiega, in breve, le caratteristiche condivise dall'occhio con quel mezzo trasparente in cui le immagini vengono trasmesse, al momento in cui, al contatto con la luce, «muovono» il mezzo trasparente.<sup>23</sup> Come chiarisce Gianfranco Fioravanti, nel passo dantesco «il punto terminale del percorso della forma attraverso il mezzo, cioè la pupilla, è di natura acqueea (cfr. *De an.* III 1, 425a 4) e quindi della

---

*Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori, 2014, pp. 446-449) e di C. Vasoli e D. De Robertis (ed. cit., pp. 405-408).

<sup>21</sup> Spiega Ledda («Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 81): «Uno degli elementi richiesti per la visione [secondo tutte le trattazioni medievali] era la «raritas medii»; cfr. Bartholomaeus Anglicus (*On the Properties of Soul and Body. De proprietatibus rerum libri III et IV*, a cura di R.J. Long, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979, p. 42): «raritas medii intercidentis, quoniam si medium fuerit densum, impediatur multiplicatio speciei, vt non veniat debito modo et de facili ad pupillam; cit. G. Ledda, *Ibid.*

<sup>22</sup> Cfr. *Cv.* III ix 7: «Queste cose visibili, sì le proprie come le comuni in quanto sono visibili, vengono dentro all'occhio - non dico le cose, ma le forme loro - per lo mezzo diafano, non realmente ma intenzionalmente, sì quasi come in vetro trasparente. E nell'acqua ch'è nella pupilla dell'occhio, questo discorso che fa la forma visibile per lo mezzo, sì si compie, perché quell'acqua è *terminata* - quasi come specchio, che è vetro *terminato* con piombo». Cfr. Alberto Magno, *De anima* II, tract. 3, cap. 7, 64-76, ed. C. Stroick, *Opera omnia*, (Editio Coloniensis), VII/1, Münster, Aschendorff, 1968, p. 109: «duplex est perspicuum; quoddam enim est perspicuum totum, quod non terminat, sed per se transducit visum sicut aer et ignis et aqua et vitrum et crystallus et quaedam alia similia; quoddam autem est *perspicuum terminatum*, et hoc non in toto, sed in sua superficie est perspicuum, et ideo terminat et non transducit visum. Et secundum quod corpus est perspicuum, ita recipit luminis habitum; quo enim in toto est perspicuum, recipit lumen in superficie et in profundo; quod autem non in toto, sed in superficie tantum est perspicuum, non recipit lumen nisi in superficie». Cfr. Tommaso d'Aquino, *In De meteorologicum* III, lectio 6, § 292 (Spiazzi, p. 632): «color causatur ex praesentia luminis in *perspicuo terminato per opacum*, et secundum diversam proportionem luminis ad opacum in perspicuo diversificantur colores, quia ex multo lumine et paucio opaco causatur color albus, et e converso color niger»; cit. Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., p. 139 (Mio il corsivo della nota).

<sup>23</sup> Dante pensava, come Aristotele (*De anima* II, 7, 418a32-418b3; 419a14-15; *De senso et sensato* I 437 a 5-9) che ciò che degli oggetti visibili veniva percepito fosse il loro colore; ma nella stessa linea di Averroè e di Alberto Magno (contraddicendo Tommaso d'Aquino) Dante capì che la luce era un vero colore. Cfr. *Cv.* III ix 6: «Dove è da sapere che propriamente è visibile lo colore e la luce, sì come Aristotile vuole nel secondo dell'Anima e nel libro del Senso e Sensato. Ben è altra cosa visibile, ma non propriamente [...] Ma lo colore e la luce sono propriamente». Il colore è in breve qualcosa di presente sulla superficie dei corpi e che, insieme alla luce, è capace di «muovere» il mezzo trasparente e agire sull'organo sensibile; cfr. Lindberg, D.C., *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, pp. 8, 49; cfr. Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., pp. 63-64.

stessa natura del mezzo». <sup>24</sup> Va ricordato che il passo conviviale è un commento sulla conoscenza della donna filosofia, il che significa che i problemi (e le condizioni di possibilità) della percezione visiva prendono il posto dei problemi (e delle condizioni di possibilità) della conoscenza umana. <sup>25</sup> Si noti, inoltre, che nel bulbo oculare è presente una natura, quella del mezzo trasparente, che, secondo la dottrina aristotelica, si percepisce nel mondo materiale solo tramite il colore e la luce, ma che è presente «in perpetuo superno corpore»: <sup>26</sup> una natura diafana che, secondo lo stesso *Convivio* (ma qui Dante rimaneggia dottrine neoplatoniche) in modo degradato scende dalla più alta regione celeste e arriva, quale acqua o raggio divino, progressivamente alla materia (II ii 4; III vii 2; IV xxi 1-9). <sup>27</sup>

Se aggiungiamo a tutti questi elementi lo strumento dell'*interpretatio nominum*, per la definizione di «pelle» («vedere non altrimenti che per pelle...»), il significato delle similitudini di *Purg.* XVII 1-9, mette di nuovo in evidenza il legame naturale del corpo umano con la terra e con i beni «temporali»: «Pellis, proprie. Dicitur etiam bonum

<sup>24</sup> In Dante Alighieri, *Convivio*, a. cura di G. Fioravanti, ed. cit., p. 447.

<sup>25</sup> È vero che Dante non si ferma qui e spiega come il visibile che viaggia in linea retta continua a essere portato dagli spiriti visivi al cervello, in particolare i sensi interni (in questo caso, il *sensu communis* o «sensibile vertute»), spiegando l'intero processo visivo, e adottando le dottrine galeniche di nervi e spiriti: «Di questa pupilla lo spirito visivo, che si continua da essa alla parte del cerebro dinanzi dov'è la sensibile vertute sì come in principio fontale, [quivi] subitamente senza tempo la ripresenta, e così vedemo» (§ 8). Forse la logica espositiva lo costringe a dare una spiegazione completa del fenomeno, cioè di ciò che accade a livello organico; e, tuttavia, non credo che questa parte della sua spiegazione abbia una rilevanza diretta per il punto che vuole stabilire sull'*excursus*, perché è l'occhio (non i sensi interni o il cervello) il che occupa un posto centrale nella sua esposizione. In ogni caso, cfr. *Cv.* II ix 4 dove il processo si spiega un po' più ampiamente, ma dove la visione c'era nell'*imaginativa* e non nel senso comune; cfr. Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., pp. 68-69.

<sup>26</sup> *De anima* II, 7, 418b 2-10: «Diaphanum autem dico, quod est quidem visibile, non autem secundum se visibile, ut simpliciter est dicere, sed propter extraneum colorem. Huiusmodi autem est aer, et aqua, et multa solidorum. Non enim secundum quod aqua, neque secundum quod aer, diaphanum est; sed quoniam est natura eadem in utrisque, et in *perpetuo superno corpore*»; cfr. Tommaso d'Aquino (ad l., II lect. XIV): «Est autem diaphanum, quod non habet proprium colorem, ut secundum ipsum videri possit, sed est susceptivum extranei coloris... Licet autem alfa accidentia, quae conveniunt elementis et elementatis, conveniant eis secundum naturam elementorum, sicut calidum et frigidum... tamen diaphanum non convenit praedictis ex natura aeris, aut aquae, secundum quod huiusmodi, sed consequitur quamdam naturam communem non solum aeris et aquae... sed *convenit etiam caelesti corpori*»; Alberto Magno (*De anima* II, iii, 8): «non tamen est diaphanum aer secundum quod aer... sed potius per unam naturam omnem in qua inferiora simplicia vel composita perspicua, communicant cum superiori coelesti, et perpetuo corpore: licet enim perspicuitas quae recipit lumen, sit in superioribus et in inferioribus, tamen per prius, et sicut in causa est in *superiore corpore*, et per posteriora in inferioribus: et mediante hac natura communi efficiuntur corpora pervia propria substantia luminis», cit. S/A, «diafano», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1970, vol. ii, pp. 419-420. Cfr. Lindberg, *Theories of vision*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>27</sup> Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., pp. 184-204.

*temporale*, unde Iob: Ait Satan: Pellem pro pelle dabit homo, id est homo magis vult sustinere damnum in pelle exteriori, id est in bono temporalis, quam in pelle interiori, id est in carne» (*Alanus Insulis*, PL, 210, 896C).<sup>28</sup> Ma non solo. L'etimologia arricchisce ed enfatizza il significato che tradizionalmente venivano date ad alcune caratteristiche della talpa. Spiega G. Ledda:

La cecità della talpa è in ogni caso una caratteristica sempre negativa, che si presta a essere allegorizzata sfruttando le metafore tradizionali della cecità e del peccatore incapace di vedere e scegliere il bene e / o della cecità dell'infedele o dell'eretico, incapace di conoscere e amare a Dio. La sua natura legata alla terra si presta poi a indicare l'*avaritia*, associazione che diviene prevalente nei bestiari, nelle enciclopedie, nelle raccolte di *exempla*. In qualche caso, l'*avaritia* può essere legata alla cecità della talpa.<sup>29</sup>

La natura della talpa è quindi associata all'avarizia, sebbene le fonti siano molto diverse e mostrino varianti interessanti, non solo per quanto riguarda lo stretto legame dell'animale con la terra bensì, come afferma Ledda, con la sua cecità. È il caso di un bestiario catalano che afferma che la talpa, in punto di morte, apre gli occhi e quindi, come l'avarico e l'usuraio, si rammarica di tutto ciò che non ha potuto mangiare (cioè, dei beni e ricchezze che non è stato in grado di ammassare):

E may hi veus fin que ve a la hora de sa mort: poch abans obre los vulls, e veu tanta terre; diu: Malaventurada de mi! ¿Per qué no he menjat abundosament, e, per guardar, me só mentenguda flacha e magra?; e de enuig se mor. La qual és acomparada a l'averesíós e usurers que may té prou; e sempre que li tenen a faltar los béns e riqueses, e may ne té prou, ans té major cupidítia.<sup>30</sup>

È questo un caso eccezionale. Ma ciò che non è eccezionale è il legame della talpa con l'avarizia e i beni terreni e, per giunta, l'idea che la talpa abbia occhi capaci di vedere e che sia capace di aprirli in punto di morte, una versione che appare nel *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico, un libro che – come ci spiega, di nuovo, G. Ledda – sta appena ricevendo la dovuta attenzione, vista la sua grande diffusione nell'Europa medievale e, in particolare, nell'Italia settentrionale.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Alain de Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, PL (210, 896C): <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=AlDeIn.DiDiTh>

<sup>29</sup> Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., pp. 84-85.

<sup>30</sup> *Bestiaris*, a cura di S. Panunzio, 2 voll, Barcelona, Editorial Barcino, 1963-64, vol II, pp. 51-52; cit. Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 97.

<sup>31</sup> L'idea che la talpa abbia dei veri occhi, spiega sempre Ledda («Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit. pp. 90-91), ma disabilitati, precisamente, dalle palpebre stesse, appare in Tommaso di Cantimpré (*Liber de natura rerum* IV 103), Richard di Fournival (*Bestiare d'amours*) e Brunetto Latini (*Tresor* I 197), e in un volgarizzamento mantovano scritto da Vivaldo Velcalzer (Ms. London, British Museum 8785 Addit., c. 298r, in Cian, V., *Vivaldo Velcalzer e l'enciclopedia italiana delle origini*, GSLI, Supplemento n° 5, 1902, pp. 123-124, cit. G. Ledda, op. cit., p. 91, n. 51); tra l'altro, questo è il passo di Bartolomeo Anglico (corsivo mio): «Aristoteles autem de Talpa dicit sic: Omne animal generans animal simile habet oculos praeter talpam, quae non habet



Inoltre, queste caratteristiche della talpa sono in accordo con un principio di ambivalenza della stessa natura umana che cerca di spogliarsi delle sue vesti terrene, ma che in direzione del sublime, si avvicina al vano desiderio di gloria. In effetti, l'avarizia, per il pensiero medievale, non solo si presenta come amore per i beni terreni (ovvero *temporali*, come spiega Alain de Lille), ma come un problema circa la prosecuzione infruttuosa della realizzazione attraverso la conoscenza, il che è un importante topico teologico, di cui si può avere una prova in un citato passo di Gregorio Magno:

Sed si ipsum ordinem tentationis eius aspiciamus, pensemus quanta magnitudine nos a tentatione liberamur. Antiquus hostis contra primum hominem parentem nostrum in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit; sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit. Ex gula quippe tentavit cum cibum ligni vetitum ostendit, atque ad comedendum suasit. Ex vana autem gloria tentavit cum diceret: Eritis sicut dii (Genes. III, 5). Et ex propectu avaritiae tentavit cum diceret: Scientes bonum et malum. Avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis. Recte enim avaritia dicitur cum supra modum sublimitas ambitur.<sup>32</sup>

Come ho accennato in precedenza, alcuni dei parametri di questo argomento sono stati discussi nell'ambito universitario, come evidenziato dalle opere dei *magistri in artibus*. Questo punto è già stato spiegato da Paolo Falzone e non ne parlerò. Vorrei, tuttavia, limitare la mia esposizione sull'uso dantesco dello strumento analogico con cui viene veicolata questa discussione, ed esclusivamente per ciò che riguarda il rapporto di comparazione tra il modo in cui si presenta all'essere umano un oggetto di conoscenza, e il modo in cui l'immagine di un oggetto visibile appare all'occhio.

Per cercare di spiegare meglio gli elementi che abbiamo presentato, continuiamo a confrontare le spiegazioni di Dante nel *Convivio*. Anche se in diversi passi di quel libro inconcluso il poeta insiste sulla differenza tra umanità e bestialità, sostiene anche che questa differenza non è immediatamente percepibile dai sensi:

E però chi dalla ragione si parte e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo ma vive bestia: sì come dice quello eccellentissimo Boezio: «Asino vive». Dirittamente, dico, però che lo pensiero è proprio atto della ragione, per che le bestie non pensano, ché

---

oculos apparentes, sed si quis incidit corium subtilier, *invenient interius vestigia latentium oculorum*. Et putaverunt aliqui, quod *illud corium rumpitur prae angustia, quando incipit mori, et tunc incipit aperire oculos in moriendo, quos clausos habuit in vivendo*» (*De proprietatibus rerum* XVIII 100, [Bartholomaei Anglici de genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum Proprietatibus, Libri XVIII, Francofurti, apud Wolfgangum Richterum, 1601; ristampa anastatica, Frankfurt a. M., Minerva, 1964, pp. 1117-1118]); cit. Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 91.

<sup>32</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelica*, Homilia XVI, Lectio Evang. Sec. Matth. IV (PL 76 1136), in *Patrologia Latina* (76: 1075 - 1312C), Parisiis, ed. J.P. Migne, 1849, in *Corpus Corporum: repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*, Universität Zürich UZH. <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=GreI.HolnEv>.

non l'hanno; e non dico pur delle minori bestie, ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecora o d'altra bestia abominevole. (Cv. II vii 4-5)

La caratterizzazione dell'«apparenza umana», cioè l'apparizione che si presenta ai sensi come tale, è un motivo importante del *Convivio*, e non solo come parte di un argomento generale – la dedizione allo studio e al sapere in quanto inclinazione propria della natura umana –, ma poiché una delle premesse dei trattati, a mio avviso, si trova nella scelta di un conveniente oggetto di studio, cioè la donna gentile (la filosofia), che è un esempio 'perfetto'<sup>33</sup> di quell'*aspetto*:

«E qual donna gentil questo non crede», pruovo questo per la esperienza che aver di lei si può in quelle operazioni che sono proprie dell'anima razionale, dove la divina luce più espeditamente raggia; cioè nel parlare e nelli atti che reggimenti e portamenti sogliono essere chiamati. Onde è da sapere che solamente l'uomo intra li animali parla, ed ha reggimenti ed atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione. E se alcuno volesse dire contra, dicendo che alcuno uccello parli, sì come pare di certi, massimamente della gazza e del pappagallo, e che alcuna bestia fa atti o vero reggimenti, sì come pare della scimia e d'alcuna altra, rispondo che non è vero che parlino né che abbiano reggimenti, però che non hanno ragione, dalla quale queste cose convegnono procedere; né è in loro lo principio di queste operazioni, né conoscono che sia ciò, né intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggiono e odono ripresentare. (III vii 9)

In questo e in altri passi conviviali Dante chiarisce che la donna filosofia si mostra, quale essere umano, in ciò che la distingue dagli animali irrazionali («solo l'uomo tra li animali...»), cioè nelle «operazioni [...] dove la divina luce più espeditamente raggia». Onde, si può concludere, l'esperienza divina e umana che si ottiene da Lei si trova nella sua caratteristica principale: l'anima razionale, un tratto assente negli animali bruti, che, senza *ragione*, imitano solo «atti che si dicono razionali». Sebbene il paragrafo immediatamente successivo allo stesso passo abbia una lacuna, si può dedurre che lì Dante insista sullo stesso punto:

Onde, sì come la imagine delle corpora in alcuno corpo lucido si rappresenta, sì come nello specchio, così la imagine [...] E sì come la imagine] corporale che lo specchio dimostra non è vera, così la imagine della ragione, cioè li atti e lo parlare che l'anima bruta ripresenta o vero dimostra, non è vera. (§10)

Sebbene i diversi commenti non concordino sulla misura della laguna, l'edizione di C. Vasoli e D. De Robertis segnala l'evidente significato del passo:

---

<sup>33</sup> Spiega Dante (Cv. IV xiv 8): «gentilezza o nobiltà, che per una cosa intendo», il che suppone, anche, perfezione (*Ibid.*, xi 2): «è da sapere che la viltade di ciascuna cosa da la imperfezione di quella si prende, e così la nobiltade da la perfezione: onde tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile; quanto imperfetta, tanto vile».

co[me] la imagine corporale che lo specchio ecc.: l'immagine riflessa dello specchio non è una figura «reale» della cosa, bensì è soltanto una rappresentazione della cosa, così come appare riflessa sulla superficie lucida dello specchio stesso. Il significato è evidente: l'immagine vera e perfetta della ragione non traspare nel comportamento imitativo degli animali, perché essi non riflettono nei propri atti la luce razionale, ma solo la sua immagine apparente nel contegno e nella loquela degli uomini.<sup>34</sup>

La percezione «esteriore» che la ragione ha di sé stessa era un luogo comune della gnoseologia medievale, e così lo espone Tommaso d'Aquino: «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit».<sup>35</sup> Lo stesso *Convivio* rielabora la questione in questo modo:

E però che nelle bontadi della natura [e] della ragione si mostra la divina, vène che naturalmente l'anima umana con quelle per via spirituale sé unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza dell'anima è chiara o impedita. E questo unire è quello che noi dicemo amore, per lo quale *si può conoscere quale è dentro l'anima, veggendo di fuori quelli che ama*. (Cv. III II 8) (Corsivo mio).

A questo punto possiamo concludere, sebbene parzialmente, che, per Dante, il viaggio di conoscenza, sia quello che annuncia nel *Convivio* (II i 1), sia quello della *Commedia* (*Purg.* I, 1-3; *Par.* II, 1-15) implica non solo la volontà di conoscere, ma anche la scelta di un oggetto adatto che, trovandosi nel mondo dei sensi, sia in grado di mostrare la 'vera' natura umana.

## 2. Vermi, talpe e pipistrelli

Tornando ad alcune delle caratteristiche della talpa che abbiamo indicato sopra, cioè la sua natura sotterranea e la sua alimentazione di terra, va ricordato che c'è almeno un altro personaggio che, nella geografia della *Commedia*, si identifica con la stessa descrizione:

Quando ci scorse cerbero, il *gran vermo*,  
le bocche aperse e mostrocci le sanne;  
non avea membro che tenesse fermo.  
E 'l duca mio distese le sue spanne,  
*prese la terra*, e con piene le pugna  
*la gittò dentro a le bramose canne.* (*Inf.* VI 22-27) (Corsivo mio)

<sup>34</sup> C. Vasoli e D. De Robertis, ed. cit., *ad locum*, p. 382.

<sup>35</sup> Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8; cit. Black, D., «Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology», *Journal of the History of Philosophy*, 31/3 (1993), p. 359.

Ma la stessa talpa era già stata identificata quale verme in alcuni bestiari.<sup>36</sup> In ogni caso, come ci ricorda E. Pasquini,<sup>37</sup> «vermo» ('verme') era un modo generico di chiamare diversi animali piccoli, morbidi e allungati, identificati con la immondizia, ma anche con la loro vita nascosta e sotterranea. Anche un altro personaggio sotterraneo, Lucifero, è chiamato allo stesso modo:

Ed elli a me: «Tu imagini ancora  
d'esser di là dal centro, ov'io mi presi  
al pel del *vermo* reo che 'l mondo fóra. (*Inf.* XXXIV 106-108) (Corsivo mio)

Nella stessa sede abbonda E. Paquini:

se la fortuna anche popolare della metafora è confermata dalle riprese che ne operarono il Pulci, per una bestia immonda («crudel vermo», in *Morgante* IV 15) e l'Ariosto, per il diavolo stesso («gran vermo infernal», in *Orlando Furioso* XLVI 78), nonché l'autore degli apocrifi Penitenziali ormeggiante con maggior fedeltà, e per Satana, l'esemplare dantesco (VI 10 «Difendimi, o Signor, dallo gran vermo») proprio il Boccaccio provvide bonariamente a ricondurre nei suoi giusti limiti la novità del traslato: «Pone l'autore questo nome a Cerbero di «vermo» dal luogo dove il truova, cioè sotterra, per ciò che i più di quegli animali, li quali sotterra stanno, sono chiamati vermini».

Questa caratterizzazione di Lucifero è anche strettamente legata alla sua rappresentazione ambivalente, cioè, da personaggio, allo stesso tempo, terreno e aereo, un mostruoso serafino rovesciato che, invece di avere tre paia di ali di uccello, ha tre paia di ali di pipistrello,<sup>38</sup> animale alato appunto che invece di avere il suo posto naturale nell'aria e nella luce, ce l'ha sulla terra e nell'oscurità. Inoltre, la radice del nome di quest'animale, «vesper» (*vespertilio*), «sera», come spiegavano gli enciclopedisti medievali, è legata alla sua vita notturna, ed esso è stato descritto come un topo volante che fugge dalla luce. Scriveva Isidoro di Siviglia (*Etym.* XII vii 36): «Vespertilio pro tempore nomen accepit, eo quod lucem fugiens crepusculo vespertino circumvolet praecipiti motu acta, et tenuissimis brachiorum membris

---

<sup>36</sup> Cf. Pastoreau, M., *Bestiari del medioevo* [Quadrupedi e vermi, 1260-1270 ca.], Titolo originale *Bestiaires du Moyen Âge*, 2011 Éditions du Seuil», Paris, trad. C. Testi, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2012, p. 21.

<sup>37</sup> Pasquini, E., «vermo», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1976, vol. V, pp. 966-967.

<sup>38</sup> *Inf.* XXXIX 28-33; 46-51: «Lo 'mperador del doloroso regno / da mezzo 'l petto uscìa fuor de la ghiaccia; / e più con un gigante io mi convegno, / che i giganti non fan con le sue braccia: // vedi oggimai quant' esser dee quel tutto / ch'a così fatta parte si confaccia. [...] Sotto ciascuna uscivan due grand' ali, / quanto si convenia a tanto uccello: / vele di mar non vid' io mai cotali. // Non avean penne, ma di vispistrello / era lor modo; e quelle svolazzava, / sì che tre venti si movean da ello».

suspensa; animal murium simile, non tam voce resonans quam stridore; specie quoque volatilis simul et quadrupes, quod in aliis avibus reperiri non solet».<sup>39</sup>

Tra l'altro la figura del «vermo» ha potenti echi biblici e teologici, da cui senza esagerare possiamo richiamare il topico della natura umana, perché identificato nel sapere zoologico medievale per la sua trasformazione in insetto volante, così da servire a esprimere una *forma* che transita da sottoterra all'aria aperta, dal materiale allo spirituale. In ogni caso, nel Bestiario di Gubbio (s. XIII-XIV), scritto in sonetti, «Cristo è lo verme ke per lo Suo sangue / l'onfemo e el paradiso ne fo apert»;<sup>40</sup> tra l'altro, una versione francese del *Fisiologo* latino identifica un certo verme con la Fenice, un altro simbolo cristologico.<sup>41</sup> Non mi estenderò su questo punto; volevo soltanto mettere in evidenza che l'apparizione di quest'animale, come nel caso della talpa, accanto al suo valore negativo, sembri adattarsi, di nuovo, a un valore di rinnovamento, qualcosa che Dante chiarisce in un passo di *Purgatorio*:

non v'accorgete voi che noi siam vermi  
nati a formar l'angelica farfalla,  
che vola a la giustizia senza schermi?  
Di che l'animo vostro in alto galla,  
poi siete quasi entomata in difetto,  
sì come vermo in cui formazion falla? (X, 124-126) (Corsivo mio)

Prendendo lo spunto da Busnelli (*Civiltà Cattolica*, 1921, I 438), la maggior parte delle edizioni successive della *Commedia*, in questo passo purgatoriale, richiama Sant'Agostino, *In Iohann.* I 13: «Omnes homines de carne nascentes quid sunt nisi vermes? Et de vermibus [Deus] angelos facit». <sup>42</sup> Quest'eco biblica era già stata sottolineata dai primi commentatori. Al riguardo Pietro d'Alighieri scrisse ([3] -1359-1364):

corpuscula informia que agitantur per radium solis transeuntem per aliquam umbram, in defectu, idest deficiente in nobis spiritu, sive ut illi vermes quos

<sup>39</sup> In Pasquini, «vermo», op. cit., pp. 966-967.

<sup>40</sup> Il «Bestiario moralizzato» (Bestiario di Gubbio o Bestiario eugubino), XLIX. Del struço, vv 10-11, in *Bestiari medievali*, a. cura di L. Morini, Torino, Einaudi, 1987, p. 517. L'editore chiarisce che anche se la datazione oscilla tra il XIII e il XIV secolo, sono «state notate, in particolare, frequenti analogie, di temi e di forma, con il cosiddetto *bestiario* del siculo-toscano Chiaro Davanzati (morto nel 1303)» (p. 489).

<sup>41</sup> «Bestiaire» di Gervaise, vv. 1041-1047, in *Bestiari medievali*, ed. cit., p. 345: «Le premier jor, poez entendre, / .i. vers desvient icele ceindre; / au secon jort cil vermoiseaus redesvient. / .i. petiz oiseaus, et au tierz jort est reformez / phénix et toz renovelez. Idi oiseaus Crist senefie / que au tierz jor vint de mort a vie». (Corsivo mio). Il passo è raccontato in questo modo: la fenice alla morte prima è la cenere, poi un verme (*vermoiseaus*), quindi riacquista la forma (*reformez*) di uccello, e alla fine viene completamente rinnovata (*toz renovelez*), come Cristo, il terzo giorno, che è tornato in vita dai morti.

<sup>42</sup> Cfr. Casini, T., and Barbi, S.A. (1921), *Purg.* X 124, in DDP (in questo caso, si tratta della prima versione della piattaforma Dartmouth Dante Project: <https://dante.dartmouth.edu/>)

Phylosophus, in libro *De Somnio et Vigilia*, vocat 'emthoma' {Cf. Thom., *In somn. vig. Arist. IV 3*}, ad quod respiciens inquit Psalmista: *Ego sum vermis et non homo* {Ps. XXI 7}; et secundo *Macchabeorum* dicitur: *Gloria peccatoris stercus et vermis* {I Macc. II 62}<sup>43</sup>

Le citazioni dei commentatori circa questo punto possono essere moltiplicate e hanno tutte lo stesso significato: «Non vi accorgete voi che noi siamo VERMI, diffinitione dell'huomo, il quale non è altro che un picciol vermicello. Onde il Profeta: *Ego autem sum vermis & non homo, opprobrium hominum & abiectio plebis* [Psal. 21.7].» (B. Daniello, 1547-1568).<sup>44</sup> La scartazziniana del 1900:

*Vermi: Homo putredo, et filius hominis vermis; Job. XXV, 6. Ego autem sum vermis, et non homo; Psal. XXI, 7. Noli timere vermis Jacob; Isaj. XLI, 14. Et a verbis viri peccatoris ne timueritis: quia gloria ejus stercus et vermis est; I Machab. II, 62.* – Come il proprio fine del baco è di uscirsene del bozzolo in forma di farfalla, così il fine proprio dell'uomo, il quale in terra non è che un vil verme, è di volar via dal corpo nella propria sua forma di spirito immortale. Il corpo dell'uomo è qui paragonato al verme, l'anima alla farfalla.<sup>45</sup>

L'edizione Bosco-Reggio ha sottolineato la rilevanza, a livello strutturale della *Commedia*, di questo rimaneggiamento dantesco della tradizione biblica, in riguardo a un canto in cui compaiono le punizioni per i superbi (X 112-114) e di cui è assente proprio la definizione di quella superbia di cui si dichiarata colpevole il protagonista (*Purg.* XI 118-119, XIII 136-138); e così, spiegano: «Abbiamo già in queste nostre letture ripetutamente visto come l'unità dialettica superbia-umiltà, specie quell'aspetto della superbia che era per Dante il più pericoloso, l'intellettuale, costituisca una delle principalissime strutture portanti di tutto il poema».<sup>46</sup>

Onde, è coerente, sempre a livello strutturale, la posizione di Lucifero, Rex Superbus,<sup>47</sup> rappresentato da un pipistrello mostruoso, nella parte più bassa dell'Inferno; anzitutto perché il «pipistrello» si trova separato dalla talpa dallo stesso numero di canti che separano la talpa del volo di Dante-personaggio nel primo canto di *Paradiso* (ovvero: [1]-16-[1]-16-[1]). (Tornerò presto su questo punto). Inoltre, come sottolinea G. Ledda, sempre per quanto riguarda la cecità, troviamo un'associazione molto comune, che è per l'appunto quella di talpe e pipistrelli, basata su un passo

---

<sup>43</sup> In DDP. Circa «antomata» ('entomata', insetto), quasi tutti i commentatori moderni richiamano le *Magnae Derivationes* di Uguccone da Pisa, sulla scorta di un celebre studio di P. Toynbee.

<sup>44</sup> In DDP.

<sup>45</sup> In DDP.

<sup>46</sup> U. Bosco e G. Reggio (1979), *Purg.* X 106-129, in DDP.

<sup>47</sup> Cfr. Sant'Agostino, *De trinitate*, IV xii 15; cfr. *Purg.* XII 25-27; *Par.* XXIX 49-51. Come prova dello stretto rapporto Lucifero – superbia, cfr. i passi biblici, teologici e scolastici chiamati in causa da A. Ciotto, «Lucifero», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1971, vol. III, pp. 718-722.

biblico: «In die illa projiciet homo idola argenti sui, et simulacra auri sui, quae fecerat sibi ut adoraret, talpas et vespertiliones». (Is 2, 20)

In questo caso, indica Ledda, il simbolismo di questa coppia di animali ciechi e sotterranei si muove dal piano morale al piano biblico-dottrinale; la talpa esprime l'amore per i beni terreni, come le ricchezze, e carnali, come la lussuria; si tratta, nell'enciclopedia di Rabano Mauro, dei falsi cristiani che soccombono alle tentazioni terrene;<sup>48</sup> il pipistrello, allo stesso tempo, rappresenta la superbia e l'ambizione di onori mondani e, associato alla talpa, indica gli idoli, gli idolatri e la loro dottrina.<sup>49</sup>

Se non sbaglio, questo intero spettro di opzioni, diciamo, sbagliate, che si presenta alla conoscenza umana, s'impenna, nel viaggio della *Commedia*, non solo su una simbologia di rinnovamento penitenziale (presente nelle interpretazioni tradizionali che abbiamo rivisto, oltre ad adattarsi al tema purgatorio, come centro del poema); la somma di elementi presentata da Dante parla anche, a mio avviso, della posizione media dell'essere umano che, individualmente, può salire o scendere, sulla scala graduale e continua dell'essere:

E avegna che posti siano qui gradi generali, nondimeno si possono porre gradi singolari: cioè che quella riceve, dell'anime umane, altrimenti una che un'altra. E però che [nell]ordine intellettuale dell'universo si sale e discende per gradi quasi continui dalla infima forma all'altissima [e dall'altissima] alla infima, sì come vedemo nell'ordine sensibile; e tra l'angelica natura, che è cosa intellettuale, e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno all'altro continuo per li ordini delli gradi; e tra l'anima umana e l'anima più perfetta delli bruti animali ancor mezzo alcuno non sia; e noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare [loro] essere altro che bestia: e così è da porre e da credere fermamente che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo. (Cv. III vii 6)<sup>50</sup>

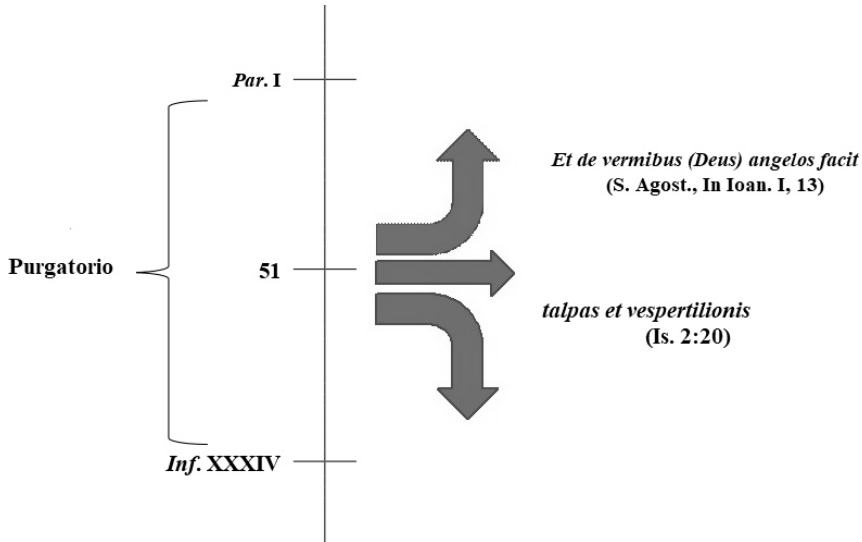
Ora, ritornando al punto da cui siamo partiti, e alla posizione centrale che occupano le similitudini di *Purg.* XVII 1-9, mi si permetta di ipotizzare un piano generale del viaggio dantesco che, in accordo con il senso allegorico delle direzioni spaziali – così tipico della *Commedia* (basso, alto; verticale, orizzontale) – sia in grado di esprimere, attraverso un disegno, quella posizione media di cui parlo:

---

<sup>48</sup> *De universo* VIII, 2 PL 111226D; cit. Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., p. 84. In ogni caso, cfr. *Corpus Corporum: repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*, Universität Zürich UZH: <http://mlat.uzh.ch/?c=2&w=RabMau.DeUni>.

<sup>49</sup> Ledda, «Per un bestiario dantesco della cecità e la visione», op. cit., pp. 83-84. Cfr. Papias vocabulista, s.v: «Vespertilio, avis nocturna. Significat idola tenebris dedita», cit. Stabile, G., «vispistrello», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1976, vol. V, pp. 1077-1078.

<sup>50</sup> A proposito di questo passaggio, cfr. l'eccellente articolo di Falzone, P., «Dante e la nozione aristotelica di bestialità», in G. Crimi e L. Marozzi (a cura di), *Dante e il mondo animale*, Roma Carocci Editore, pp. 62-78.



Sebbene assente dal disegno, possiamo anche ipotizzare un'eco del sopracitato passo aristotelico del secondo libro della *Metafisica*, che Dante chiama direttamente in causa in *Convivio* II iv 16-17. Passo filosofico che, come sottolinea Paolo Falzone, era molto noto e discusso nella versione di Averroè.<sup>51</sup> In ogni caso, mi sia permesso dilungarmi nella descrizione del disegno. L'occhio, con le palpebre chiuse (caso della talpa di *Purgatorio*, ma anche del commento conviviale al passo aristotelico), è rappresentazione dell'anima che è «legata e incarcerata per li organi del nostro corpo» (freccia orizzontale). Guidato solo dalla natura corporea, l'uomo «vive bestia», perché non usa il suo potenziale intellettuale, rappresentato dal bulbo oculare, una sostanza a metà strada tra acqua e aria, capace di riflettere 'vere' immagini, e che, in forma pura, si trova nella regione più alta delle sfere cosmiche, natura cioè celeste che assimila l'essere umano agli angeli «quasi diafani per la purità della loro forma» (Cv. III vii 5).

Nel disegno – ardita sintesi della struttura della *Commedia* – vengono quindi presentate all'essere umano delle soluzioni legate al suo desiderio di perfezione, desiderio sempre limitato dalla natura corporea. Nel caso della *Commedia*, vale la pena sottolinearlo, la perfezione dell'intelletto è legata alla grazia divina, la luce o virtù spirituale da cui proviene tale intelletto (freccia in su). Ma parlando da un punto di vista strettamente naturalistico, va ricordato che uno dei temi principali di *Purg.* XVII è precisamente il «luogo» che è stato motivo centrale dell'argomento sull'enigmatico legame tra l'intelletto e il corpo, cioè l'immaginazione o fantasia (senso interno che fornisce materiali sensibili – *imaginaciones* o *phantasmata* – al pensiero).<sup>52</sup> È in questo

<sup>51</sup> Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., pp. 257-277.

<sup>52</sup> *De anima* III, 7, 431a, 16-17; 8, 432a, 8-9; cfr. Cv. II iv 17; Par. II 56-57; Cfr. nel *Convivio*, ed. cit., C. Vasoli e D. De Robertis, pp. 191-192; 333-334; ed. cit. Fiorovanti, 397. Dante usa la parola latina o la voce greca, seguendo una tradizione che originariamente le identificava come sinonimi (*Sum*.



canto che appaiono alcuni dei più eloquenti, ma allo stesso tempo, complessi e discussi passi sull'immaginazione in Dante.<sup>53</sup> Non possiamo però fermarci ora a rivederli, a rischio di allontanarci troppo dal punto che vogliamo stabilire. Prendiamo pertanto in considerazione solo la seconda similitudine del passo purgatoriale citato all'inizio di questo intervento, quella che paragona il modo in cui, schiarendo la nebbia sulla montagna, si consenta alla vista di discernere lo spazio intorno, col modo in cui il lettore dovrebbe «alleggerire» la sua immaginazione («imagine») per concepire lo scenario descritto dal narratore (il paesaggio in cui tramonta il sole). Il paragone tra la vista e la conoscenza umana è di nuovo evidente, con un numero soverchio di echi che provengono dalla teologia, dalla Bibbia e dalla tradizione classica... Tuttavia, qualche certezza possiamo averla. Per Dante, come per le sue fonti più citate, Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, anche per i loro immediati predecessori (come Burgundio da Pisa e Scoto Eriugena), per la letteratura medievale (come Andrea Cappellano), per la teologia mistica (come Ugo di San Vittore, san Bernardo, san Bonaventura), e per i trattati medici (come quelli di Costantino l'Africano, Bernardo di Gordonio e Arnau de Vilanova), l'immaginazione si mostrava come una potenza organica utile a descrivere in modo naturale le capacità intellettuali dell'essere umano e, anche, come sostanza adatta a spiegare il ponte di unione tra il materiale e l'immateriale, poiché partecipa – in qualche modo –, del corpo terreno e dell'anima immateriale (sia che la si descrivesse nella sua versione aristotelica e / o neoplatonica).<sup>54</sup> In tal senso, e come si sa, per l'ideologia medievale l'immaginazione poteva diventare una sostanza prevalentemente sottile, capace di sollevare, con l'aiuto della ragione, l'essere umano dalle sue vesti terrene o, al contrario, una sostanza prevalentemente grossa, capace di degradarlo, fornendogli apparenza menzognera, visioni diaboliche, ombre, desiderio carnale, e numerosi altri tipi di confusione attraverso i *phantasmata*.<sup>55</sup>

---

*theol.* I, 78, 4: «phantasia sive imaginatio»). Sull'equivalenza tra queste parole nel pensiero medievale, cfr. Bautier, A.M., «De l'image à l'imaginaire dans les textes du haut Moyen-Age», in M. Fattori e M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-imaginatio: V Colloquio internazionale Lessico Intellettuale europeo, Roma 9-11 gennaio 1986*, Roma, Ateneo, 1988, pp. 81 ss.

<sup>53</sup> Cfr. Mazzotta, G., «Imagination and Knowledge (Purgatorio XVII-XVIII)», in Id., *Dante's vision in the circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 116-134.

<sup>54</sup> Le fonti sono troppe per registrarle intere; cfr. Bautier, «De l'image à l'imaginaire», op. cit., pp. 82-104.

<sup>55</sup> Bautier, «De l'image à l'imaginaire», op. cit., pp. 90 ss. In accordo con le caratteristiche dell'immaginazione che abbiamo indicato, e anche in accordo con il quadretto presentato all'inizio di questo scritto, intendiamo «leggera», detto dell'immaginazione, non solo come «pronta», «disposta», «veloce», «agile», o anzi «facilmente e agevolmente a farsi», ma prevalentemente in relazione con il campo semantico del 'diradarsi', detto della nebbia. Un'immaginazione «sottile», progressivamente liberata dalla grossolanità e dalla confusione. Per i primi significati cfr. in DDP-DLR i commenti di U. Bosco e G. Reggio (1979), E. Pasquini e A. Quaglio (1982), A. M. Chiavacci Leonardi (1991-1997); cfr. anche S/A, «leggero», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, vol. III, p. 618.

In questo modo, il rimaneggiamento dantesco di diverse e complessissime tradizioni, nella cornice dell'ipotetico piano strutturale della *Commedia*, s'impernia, a mio avviso, sull'analogia che compara analiticamente l'occhio con l'anima razionale (o anzi, nell'alternativa, più sillogistica, l'analogia che compara le condizioni di possibilità della percezione visiva con le condizioni di possibilità delle operazioni intellettuali). Questi due tipi di analogie servono a chiarire il ruolo funzionale degli *exempla* dispiegati nel viaggio oltremondano di Dante-personaggio, che si presenta in tre luoghi chiave: il canto centrale di *Purgatorio* (talpa-verme), l'ultimo canto dell'*Inferno* (Lucifero-verme-pipistrello) e il primo canto di *Paradiso* (verme che diventa farfalla-angelo).<sup>56</sup> Secondo la mia modesta congettura, il desiderio di perfezione «passa per errore» in due modi. Il primo, non cercando beni spirituali e vivendo, come la talpa (o un altro animale sotterraneo), con gli occhi chiusi, accontentandosi solo del cibo terreno; dall'altro, come il pipistrello (oppure un altro animale notturno e alato), alzandosi nell'aria e, senza sosta o termine – senza un'immagine ben determinata dell'oggetto di desiderio –, cadere nell'oscurità accecato dalla luce.

I parametri filosofici di questi 'errori' Dante li sviluppa nel trattato III del *Convivio*, in particolare nel suo ultimo capitolo. Falzone spiega, riguardo a questo passo dantesco, che il «divario tra l'*appetitus naturalis*, o desiderio naturale, e l'*appetitus animalis*, o desiderio animale: il primo, traendo impulso dalla natura stessa del soggetto desiderante, è immune da errore e sempre rivolto a bene raggiungibili; il secondo, mosso da un *phantasma* (se è appetito sensibile) o da un giudizio di ragione (se è appetito razionale, o volontà), entrambi fallibili, è esposto viceversa al rischio dell'errore e può tendere a fini irrealizzabili».<sup>57</sup>

### 3. L'immagine 'piegata' della nobiltà

A complemento di quanto è stato detto finora, vorrei finire la mia relazione richiamando un articolo di Enrico Fenzi in una pubblicazione in onore di Carlos López Cortezo.<sup>58</sup> L'articolo in questione propone un'interessante congettura che coinvolge il

---

<sup>56</sup> Il mio contributo – sulla base della posizione strutturale, nella *Commedia*, del bestiario della cecità e la visione (pipistrello, talpa) – è ovviamente debitore dell'articolo di G. Ledda già citato: cfr. specie p. 78 Sulla scorta del contributo di Ledda va ricordato che nel primo canto di *Paradiso* Beatrice è capace di guardare direttamente al sole (*Par.* I 47-48), e che Dante, imitando l'«atto» di Beatrice quale «raggio» riflesso («come secondo raggio suole / uscir del primo e risalire in suso») (v. 49-55) fissa gli occhi al sole più a lungo dell'«uso» umano (v. 54), ma non è capace di sostenere lo sguardo; in seguito, Dante apparta gli occhi del sole, vede a Beatrice e avviene la 'trasumanazione' (v. 70), essendo 'levato' dalla luce divina (v. 75).

<sup>57</sup> Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., pp. 186-187.

<sup>58</sup> E. Fenzi, «Dante, la Torre di Pisa e Alessandro Neckam. Per l'interpretazione di *Le Dolci Rime*, vv. 54-55», in C. Cattermole Ordóñez, A. Nava Mora, R. Scrimieri Martin e J. Varela-Portas de Orduña (a cura di) *I passi fidi*, op. cit. (in preparazione).

generale sapere medievale in materia di ottica, con cui Fenzi intende spiegare una nuova e plausibile fonte della figurazione dantesca circa il carattere inamovibile della nobiltà, nella canzone *Le dolci rime* e nel commento dello stesso Dante cioè il trattato IV del *Convivio*; figurazione che si dispiega in questo famoso passo:

le divizie, sì come si crede,  
 non posson gentilezza dar né torre,  
 però che vili son da lor natura,  
 poi chi pinge figura,  
 se non può esser lei, no'lla può porre,  
 nélla diritta torre  
 fa piegare rivo che da lungi corre. (*Le dolci rime*, vv. 49-55)

... e dico che le divizie, come altri credea, non possono dare nobiltade; e a mostrare maggiore diversitate avere con quella, dico che non la possono tòrre a chi l'hae. Dare non la possono, con ciò sia cosa che naturalmente siano vili, e per la viltade siano contrarie alla nobiltade. E qui s'intende viltade per degenerazione, la quale alla nobiltade s'opponne; con ciò sia cosa che l'uno contrario non sia fattore dell'altro né possa essere per la prenarrata cagione, la quale brevemente s'aggiunge allo testo, dicendo: «poi *chi* pinge figura, / [se non può esser lei, non la può porre]» Onde nullo dipintore potrebbe porre alcuna figura, se intenzionalmente non si facesse prima tale quale la figura essere dee. Ancora: tòrre non la possono, però che da lungi sono da nobiltade, e per la ragione prenarrata, che [ciò che] àltera o corrompe alcuna cosa, convegna essere congiunto con quella. E però soggiunge: «né la diritta torre / fa piegare rivo che da lungi corre»: che non vuole altro dire se non rispondere a ciò che detto è dinanzi, che le divizie non possono tòrre nobiltade, dicendo quasi quella, [cioè] nobiltade, essere torre diritta, e le divizie fiume da lungi corrente (Cv. IV x 10-12)

Riassumendo al massimo il contributo di Fenzi, possiamo affermare che il dantista abbia trovato un differente modo di interpretazione di queste note similitudini. Il dantista propone un'esegesi nuova e, per descrivere il riflesso di una torre pendente e storta nella superficie dell'acqua del fiume, cita una serie, non esaustiva, ma accuratamente selezionata, di fonti – bibliche, patristiche, filosofiche, letterarie, classiche – che parlano di *rifrazione*. Quest'ultimo fenomeno, come ha dimostrato Simon A. Gilson, Dante non l'ha mai tecnicamente chiamato in quel modo;<sup>59</sup> ecco perché, come congetturalmente spiega Fenzi, il poeta si riferisce a quell'effetto visivo con una parafrasi, usando il verbo «piegare». Ed è allora che il dantista si pone la domanda:

---

<sup>59</sup> Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., p. 133. Seguendo una terminologia diffusa, Dante usa varianti del *rifrangere* latino sempre come sinonimo di *riflessione*; *Purg.* XV 16-17, 22: «Come quando da l'acqua o da lo specchio / salta lo raggio a l'opposita parte [...] così mi parve da luce *rifratta*»; *Par.* II, 93: «ivi lo raggio più che in altre parti, per esser lì *refratto* più a retro»; XIX, 4-6: «parea ciascuna rubinetto in cui / raggio di sole ardesse sì acceso, / che ne' miei occhi *rifrangesse* lui».

Non sarà che le sue reticenti parole [di Dante] alludano appunto al fenomeno ottico, e non all'azione corrosiva dell'acqua che insidia le fondamenta della torre e ne mette in pericolo la stabilità? non al fenomeno, insomma, che ha fatto inclinare la Torre di Pisa, poggiante su sabbia e argilla intrise d'acqua? oppure, non sarà che l'evasività di Dante intenda non prendere partito tra le due possibilità, suggerendole entrambe?<sup>60</sup>

A questo proposito Fenzi cita la probabile fonte dantesca, e immediatamente aggiunge un commento in cui riassume il punto centrale del suo articolo. Si tratta di un brano dell'opera di Alessandro Neckam:

«Item, virga recta in aqua videtur curva. Quod ascribi solet reverberationi radiorum a superficie aquae [...] Aquam item inspicienti videbitur turris non multum remota ab aqua esse eversa, cum tamen recta sit et erecta.»

La corrispondenza con l'immagine dantesca è impressionante (colpisce in particolare quel «non multum remota»), e mi sento di dire che d'ora in poi questo riscontro con il *De naturis rerum* andrà in ogni caso fatto, si creda o no che proprio qui ci sia la chiave per intendere compiutamente i nostri versi.<sup>61</sup>

Come spiega S. A. Gilson, il sapere in materia di ottica che Dante mette in pratica nella sua opera deve essere ricercato nelle fonti generali della conoscenza medievale, con forte influenza di fonti arabe, in particolare del *Commento grande* sul *De Anima* di Averroè. Ed è lì che troviamo per l'appunto Neckam, che condivide con altri autori, come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, e con altri enciclopedisti, come Vincenzo di Beauvais, le idee che Dante sviluppa nel *Convivio*,<sup>62</sup> vale a dire le condizioni della possibilità per l'apparizione di una forma visiva, nell'occhio-specchio,<sup>63</sup> un sapere che rilevava il suo profondo carattere teleologico, per cui, come spiega Falzone, in Aristotele 'termino' (gr. ὀρίζω) è una voce tecnica che significa «racchiudere tra punti, delimitare» e indica, per esempio, un movimento che ha un inizio e una fine. Anzi, lo specchio – continua Falzone – è qualcosa di *terminatus* perché la sua diafanità è stata limitata ed è pertanto capace di potenziare la virtù riflessiva; tra l'altro, la

---

<sup>60</sup> Fenzi, «Dante, la Torre di Pisa e Alessandro Neckam», op. cit. Citando l'opinione di G. Fioravanti nella sua edizione del *Convivio* (*ad locum*), Fenzi sottolinea qualcosa di ovvio: «il contrasto tra la solidità e stabilità del possesso della virtù e la fluidità e incertezza del possesso delle ricchezze». E ci ricorda che la lontana radice di quell'immagine è biblica (*Prov.* 18.10; 60.4; *Cant. Cant.* 4, 4-6), usata anche per identificare la Chiesa (*Mt.* 16,18, P. da Nola, *Ep.* 44,4, Arnobio jr, *Comm. in Psalmos* 103); e aggiunge: «Di questa torre *firmissima* Dante s'è ricordato nell'esortazione che Virgilio gli rivolge, in *Purg.* V 14: «sta come torre ferma, che non crolla» (vd. anche *Inf.* XXXI 107): detto questo, tuttavia, è altra la traccia che ci riporta alla nostra similitudine e la complica in maniera inattesa».

<sup>61</sup> Alessandro Neckam, nel cap. 153, *De visu*, del suo *De naturis rerum* (ed. Th. Wright, 1863, pp. 235-236), in Fenzi, «Dante, la Torre di Pisa e Alessandro Neckam», op. cit.

<sup>62</sup> Cfr. Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., pp. 47-51.

<sup>63</sup> Alessandro Neckam, *De naturis rerum*, cap. 154: *De speculo*, ed. Th. Wright, Longman, London, 1863, p. 239: «Pupilla etiam quae pusilla est substantia speculum est, in quo imago hominis inspicientis relucet».

«forma» *terminat potentiam materia*, il «luogo» «è terminato di quello che esso include», e la definizione scientifica «è il *terminus* intro cui è racchiusa l'essenza di un oggetto»;<sup>64</sup> l'autore ricorda pure che Alberto ha dedicato una sezione della *Metafisica* per spiegare i vari usi filosofici di questa parola,<sup>65</sup> e che, per Dante, *terminato* può essere altresì un desiderio.<sup>66</sup> Nella sfera strettamente visiva, il *Convivio* – sulla scorta di Averroè – usa anche un avverbio: «intenzionalmente» (III ix 7).<sup>67</sup> Lo specchio, come trasmettitore di immagini, è un ricettore assoluto, quindi appare come il paradigma perfetto del pensiero, e per Averroè, di quell'intelletto diafano in grado di pensare tutte le cose.<sup>68</sup>

In ogni caso, realizzandosi le condizioni di equilibrio tra l'oggetto sensibile e il senso (condizioni che alcuni commenti aristotelici chiamavano «proportio» e che noi chiamiamo «condizioni di possibilità»),<sup>69</sup> le ricchezze sembrano anche mostrare, sulla

<sup>64</sup> Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., p. 104, n. 7.

<sup>65</sup> Cfr. Alberto Magno, *Metaph*, V, 4, 3, ed. A., Borgnet, p. 347b (ed. Coloniensis: V, 4, 4, p. 275, ll. 19-39).

<sup>66</sup> Cfr. P. Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., p. 104, n. 7: «un desiderio terminato è un desiderio la cui potenza è delimitata da un fine, fine nel conseguimento del quale il desiderio, attuandosi, esaurisce sé stesso ed è appunto 'finito' (un desiderio interminato, di conseguenza, è un desiderio che si riproduce senza limite, potenza inesauribile perché non terminata da atto alcuno)». Cfr. Cv. III xv 4: «e tutte l'altre nostre operazioni - sentire, nutrire, e tutte - sono per questa sola [=la perfezione della ragione], e questa è per sé, e non per altre, sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, [v]ede *terminato* ogni [suo] desiderio, e così è beato» (corsivo mio).

<sup>67</sup> Cfr. Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., p. 58-64; cfr. p. 64: «In the visual theory expounded in the *Convivio*, the way in which Dante uses the adverb 'intenzionalmente' to describe the presence of light and colour in the medium can best be clarified by a passage in Averroes's *Long Commentary* on the *De anima*. In Book II of his work, Averroes uses *intentio* to denote the type of non-corporeal impression that light makes in the medium. [...] Averroes, *Commentarium magnum*, lib. II, comm. 70 (Crawford, p. 237): 'lux non est corpus, sed est praesentia intentionis in diaphano' ('light is not a body but the presence of an intention in the transparent medium'). Alberto, da parte sua, nel *De anima* (II, tr. 3, c. 7, 77-80, ed. C. Stroick, Editio Coloniensis, p. 109) chiarisce l'esistenza di due modalità della trasparenza (una «terminata» – delimitata – e un'altra «non terminata» – non delimitata –), e spiega anche la funzione della trasparenza terminata nella formazione del colore; il colore sarebbe la luce mescolata con l'opacità dei corpi che si diffonde verso una trasparenza terminata, e che appare in esso qual «epifania» (come la chiamavano i pitagorici): «et ibi [in *perspicuum terminatum*] lumen permixtum opacitati corporis causat colorem. || Et haec fuit causa quare Pythagorici colorem vocabant epiphanum, quia videbant eum esse diffusionem luminis in superficie corporis terminati; epiphanum enim est superficietenus apparens»; cfr. supra n. 22.

<sup>68</sup> Averroè, *In XII Metaphysicae*, c. 38, f. 322; cit. Coccia, E., *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 119-120. Si tratta dell'intelletto possibile, che Averroè chiama *materiale*, e di cui dice Dante (Cv. IV xxi 5) che «potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali».

<sup>69</sup> Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., p. 80: «According to Aristotle and his medieval commentators, sensory objects and the senses are proportioned to a mean and hence an object which is too strong for a sense organ destroys its proportion: 'Et propter id corrumpit unumquodque excellens, et acutum et grave auditum et in humoribus gustum, et in coloribus

loro superficie riflettente, un'immagine storta ('piegata') della nobiltà. Non mi dilungherò, per mancanza di spazio, sulla ricca terminologia, sulle sfumature e sulla bibliografia trattata da Fenzi e da altri dantisti (ma è ovvio che ne sono debitore). In ogni caso, vorrei aggiungere, per quanto riguarda la mia prospettiva di analisi, che, come il lettore avrà già colto, affinché le corrispondenze che propongo abbiano un senso, la torre deve essere identificata non solo con la nobiltà umana, ma con l'essere umano che conosce, colui che vede la propria immagine riflessa nei beni temporali – come temporale è la percezione sensibile –. Perché allora la confusione, ovvero l'errore? Perché l'uomo cerca di vedere in essi i beni superni:

quando Amore della sua pace fa sentire; che non vuole altro dire se non: quando l'uomo è in ispeculazione attuale, però che della pace di questa donna non fa lo studio sen[tire se n]on nell'atto della speculazione. E così si vede come questa è donna primieramente di Dio e secondariamente dell'altre intelligenze separate per continuo guardare; e appresso dell'umana intelligenza per riguardare discontinuato.<sup>70</sup> (Corsivo mio).

Dante, come ha spiegato Paolo Falzone, condivide con i *magistri in artibus* l'idea che «l'unica conoscenza delle cause più alte è una conoscenza che procede dagli enti naturali, cioè [...] dagli effetti».<sup>71</sup> D'altra parte, la spiegazione di Fenzi non altera le

---

visum fortiter fulgidum el opacum, et in olfactum fortis odor et dulcis et amaris, tamquam ratio quaedam sit sensus.<sup>1</sup> *De anima*, III, 2, 426a 30-426b 3, Graeco-Latin translation *In De anima*, ed. Pirotta, p. 148. Nella stessa pagina, Gilson accenna ad altri passi aristotelici del *De anima*: III, 4, 429b 2-3; 13, 435b 8-10, 16; e opinioni simili di Alberto Magno: *De anima*, lib. II. tr. 4, c. 9 (Stroick, p. 161) «consonantia sive proportio»; *De animalibus* XIX, tr. un., c. 3 (Stadler, II, p. 1251); Tommaso d'Aquino (*In De anima*, lib. III, lect. 2, § 149, Pirotta, p. 149): «Et quia quaelibet proportio corrumpit per superabundantiam, ideo excellens sensibile corrumpit sensum, sicut [...] fortiter fulgidum vel obscurum corrumpit visum»; Vincenzo di Beauvais (*Speculum maius*, lib. XXV, c. 40, 1, col. 1801): «excellens color destruit visum»; e di *Les «Auctoritates Aristotelis»: Un florilège medieval*, J. Hamesse (ed.), Louvain / Paris, Peeters / Brill, 1974, p. 182: «Excellens sensibile corrumpit sensum»

<sup>70</sup> Sulla poetica che Dante sviluppò attorno a questa idea, cfr. Pinto, R., «Novitas e dialettica del desiderio», *Tenzzone*, 6 (2005); cfr. Cv. IV xii 14-16: «E la ragione è questa: che lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare allo suo principio. E però che Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé (si come è scritto: 'Facciamo l'uomo ad imagine e simiglianza nostra'), essa anima massimamente desidera di tornare a quello. E si come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre.»

<sup>71</sup> Qui Falzone (*Desiderio della scienza*, op. cit., p. 168) cita G. Fioravanti, «La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni», in M. Bettetini e F.D. Paparella (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*,

corrispondenze tradizionalmente attribuite al passaggio. Come spiega la recente edizione spagnola delle canzoni di Dante,<sup>72</sup> in queste corrispondenze troviamo che: ricchezza = fiume, nobiltà = torre; d'altra parte, per la prima similitudine queste corrispondenze sarebbero: pittore = fiume, pittura = torre. Gli elementi di entrambe le similitudini possono essere riassunti come segue:

Fiume	= Pittore	= Viltà
Torre	= Pittura	= Nobiltá

Senza voler alterare affatto la spiegazione di base di Fenzi, vorremmo partire da essa per suggerire la possibilità che questa la sua congettura operi attraverso la stessa analogia di cui abbiamo parlato, che prende lo spunto da *Cv.* III ix. Come abbiamo voluto esporre qui e in altri articoli,<sup>73</sup> quel capitolo – che Dante chiama «digressione» in III x 1 – è un *excursus* operativo. Il capitolo parla, in breve, dei problemi di visione di fronte alla stella che «sempre sia d'un modo lucente e chiara». Il che significa che la stella, nell'*excursus*, è al posto della donna filosofia, allo stesso modo che i difetti visivi e le alterazioni atmosferiche si trovano al posto dei difetti di conoscenza, e l'occhio al posto dell'anima che conosce (come ho mostrato nel primo disegno). Ora, Fenzi nel suo contributo fa notare che, nella linea storica di fonti che arriva fino a Dante, l'effetto ottico – descritto con la parola (*in*)*fractus* – parlava di un remo associato a una torre:<sup>74</sup>

---

Turnhout, Brepols Publishers, 2005, pp. 10-11. Cfr. inoltre, *Cv.* II iv 8: «E avegna che per ragione umana queste oppinioni di sopra fossero fornite, e per esperienza non lieve, la veritade ancora per loro veduta non fue, e per difetto di ragione e per difetto d'amaestramento; ché pur per ragione vedere si può in molto maggiore numero essere le creature sopra dette, che *non sono li effetti che [per] li uomini si possono intendere*» (corsivo mio). Cfr. Falzone, *Desiderio della scienza*, op. cit., p. 124. Il che, d'altra parte, implicava l'idea, anche aristotelica, che l'effetto non potesse essere maggiore della causa (cfr. *Cv.* IV xxiii 6).

<sup>72</sup> Commento di J. Varela-Portas de Orduña a [4] *Le dolci rime d'amor ch'io solea*, vv. 52-53, 54-55, *ad locum*, in Dante Alighieri, *El libro de las canciones y otros poemas*, J. Varela-Portas de Orduña, (eds e coord.), R. Arquès, R. Pinto, R. Scrimieri Martin, E. Vilella Morató e A. Zembrino (eds.), Madrid, Akal, 2014, p. 190.

<sup>73</sup> Specie in Nava Mora, «Natura umana in Dante: analogie della percezione visiva», op. cit.

<sup>74</sup> Fenzi, «Dante, la Torre di Pisa e Alessandro Neckam.», op. cit.: «Sono interessanti invece alcuni passi di Agostino che in qualche modo si completano. Nel *De Genesi ad litteram*, XII 25 52, denuncia gli inganni ai quali va soggetta la percezione sensibile, 'sicut navigantibus videtur in terra moveri quae stant [...] et in aqua remus infractus et multa huiusmodi', e ripete la cosa nel *De Trinitate*, XV 12 21, specificando questa volta cosa mai sia ciò che ai naviganti sembra muoversi, mentre in realtà è fermo. Si tratta di una torre (una torre-faro?): 'cum in aqua remus videtur infractus et navigantibus turre moveri'. Ed è così anche in *Contra litteras Petiliani donatistae*, III 21 24: «turre rotunda pro angulosa [var. longa], et remus in aqua fractus pro integro'. Questa stretta associazione *remus fractus/turre* torna curiosamente nel poco più giovane Macrobio, *Saturn.* VII 14 20: 'hac cessante [la ragione] visus inefficax est, adeo ut quod remus in aqua fractus videtur, vel quod turre minus visa, cum sit angulosa, rotunda existimatur', e ci colpisce come non può fare la

Per parte mia, e per quello che vale, mi concedo tuttavia l'azzardo di supporre che all'origine ci sia stato proprio il fenomeno ottico, in altre parole il *remo*, specialmente là dov'è in coppia con la *torre*, inteso secondo tradizione come esempio vistoso di ciò che oppone gli inganni dell'appercezione sensibile alla realtà delle cose. E ciò sarebbe coerente con l'idea di fondo che denuncia come le ricchezze siano un fondamento *apparente* della nobiltà, mentre al contrario ne forniscono un'immagine distorta: onde il forte legame con la similitudine appena precedente del *pittore*, che ha il dovere di trasformare la cosa veduta, cioè la mera apparenza, in cosa intelletta.

È interessante, in ogni caso, che il ruolo del pittore (il fiume, l'acqua, il riflesso) sia attribuito, nella similitudine, a un personaggio *attivo* («chi *pinge* figura», «nullo dipintore potrebbe *porre* alcuna figura»). E qui non penso di forzare troppo l'interpretazione per quel che sta al compito del pittore, un ruolo cioè solo apparentemente partecipativo; proprio come un animale bruto imita le azioni dell'anima razionale, senza averne una (cfr. il passo sopracitato all'inizio: Cv. III vii 9),<sup>75</sup> l'apparente agente – cioè la superficie pulita dell'acqua – è incapace di dare qualcosa che non sia precedentemente in esso.

A mio avviso, il modo in cui si sviluppa l'argomento in questo caso è che la voce didascalica del *Convivio* – che J. Varela-Portas chiama in un articolo «Dante studioso» – sarà in grado di percepire la propria nobiltà se, da un lato, ha scelto un adeguato oggetto di conoscenza e se, dall'altro, egli stesso, Dante studioso, soddisfa determinate condizioni di possibilità. Seguendo l'analogia della percezione visiva, si direbbe quindi che l'occhio potrebbe essere in grado di percepire un'immagine «verace» della propria chiarezza e lucentezza, avendo scelto un oggetto di osservazione adatto e, soprattutto, se l'atmosfera è priva di «vapori della terra» e se l'occhio non è malato (Cv. III ix 5-

---

semplice e non direttamente pertinente immagine del remo (*in*)*fractus*, che ha una tradizione lunga e costante, da Epicuro a Sesto Empirico, Plutarco, Eusebio di Cesarea, Alessandro di Afrodisia, e Lucrezio, Cicerone, Tertulliano, Sinesio, Nemesio, Girolamo, e ancora Agostino (*De vera religione* 29 53), e poi Guglielmo de Conches nelle *Glosae super Platonem*, I 35, e Pietro il Venerabile, *Contra Petrobrusianos hereticos*, ed. Fearn, Turnhout, Brepols, 1968, 188 l. 1, ecc».

<sup>75</sup> Gli esempi trattati da Dante a III vii 9, la gazza e il pappagallo, si trovano nelle *Derivationes* di Ugucione da Pisa, s. v. *poio*, e in Alberto Magno, *De animalibus* XXI, tr. 1, 3-5; xxii, tr. 2, 1; XXIII, tr. unicus, 24; cfr. lo stesso famoso esempio in *Dve*. I ii 7 (cfr. Vasoli e De Robertis, ed. cit., *ad locum*, e Fioravanti, ed. cit. *ad locum*). Per l'esempio della «scimia» che Dante usò in un altro passaggio del *De vulgari*, va ricordato che E. R. Curtius (*Letteratura europea e Medioevo latino*, 1948, Excursus XIX) dedicò un capitolo a questo animale come una metafora molto usata, nel Medioevo, per rappresentare persone, fenomeni, situazioni e cose che, per imitazione, sembrano essere ciò che non sono (*nota bene*: in questo caso 'bestia' è animale differenziato da altre specie – come in III ii 13 –, cioè non l'animale bruto o irrazionale, come in III vii 6 *et passim*; cfr. Molina Castillo, F., in *Convivio*, ed. di F. Molina Castillo, Madrid, Cátedra, 2005, p. 310 nota: «Aquí, como en III, vii, 9, 'bestia' no tiene el valor genérico de 'animal irracional' [...] sino uno más restringido, equivalente a 'mamífero', por oposición a otras clases de animales vertebrados que se citan a continuación»). Sulle diverse fonti probabili per l'esempio della scimmia, cfr. la bibliografia citata da C. Vasoli e D. De Robertis, *Convivio*, ed. cit.



14).<sup>76</sup> Ma, come abbiamo detto sopra, la conoscenza umana è essenzialmente un «risguardare discontinuato», e quindi l'osservazione diretta della propria perfezione intellettuale, anche in condizioni ideali, è impossibile, e, se cercata con bramosia, si entra nel regno dei peccati indicati da Gregorio Magno e rappresentati dall'animale notturno e alato, accecato dalla luce; analogicamente spiegato: nello stesso modo in cui è impossibile conoscere le sostanze separate nel mondo materiale – cioè l'anima razionale della donna filosofia – impossibile è scrutare entro la perfezione dello specchio, vedere la sua disposizione a ricevere ogni luce e ogni forma visibile, la sua capacità cioè di riflettere tutte le cose:

E certi [corpi] sono tanto vincenti nella purità del diafano, che divegnono sì raggianti, che vincono l'armonia dell'occhio e non si lasciano vedere senza fatica del viso, sì come sono li specchi. (Cv. III vii 4)<sup>77</sup>

Mettiamo ora da parte la soluzione soprannaturale ovvero 'trasumana' (Par. I 70-73), cioè il percorso *paradisiaco* in cui il protagonista, per superare l'«abbaglio» ('abbarbaglio', 'soverchio' o 'soperchio') che 'vince' gli occhi, in diverse occasioni deve adattare la sua percezione visiva, con l'aiuto di Beatrice, di San Bernardo, della Vergine, e, in ultimo caso, della Grazia.<sup>78</sup> Invece, da un punto di vista strettamente naturalistico, è possibile analizzare i peccati legati alle ricchezze come errori sensibili. Dall'osservazione delle ricchezze non solo si ottiene da esse, come in uno specchio difettoso, un'immagine sbagliata delle operazioni della propria anima razionale, ma il riflesso – ciò che vediamo nella trasparenza terminata – ci inganna. Mostrando cioè

---

<sup>76</sup> «Per che, acciò che la visione sia verace, cioè cotale qual è la cosa visibile in sé, conviene che lo mezzo per lo quale all'occhio viene la forma sia senza ogni colore, e l'acqua della pupilla similmente; altrimenti si macolerebbe la forma visibile del color del mezzo e di quello della pupilla. [...] Però puote parere così per lo mezzo che continuamente si trasmuta. [...] Transmutasi anche questo mezzo di sottile in grosso, di secco in umido, per li vapori della terra che continuamente salgono: lo quale mezzo, così trasmutato, trasmuta la imagine della stella che viene per esso, per la grossezza in oscuritate, e per l'umido e per lo secco in colore. Però puote anche parere così per l'organo visivo, cioè l'occhio, lo, quale per infertade e per fatica si trasmuta in alcuno coloramento e in alcuna debilitade». (Corsivo mio)

<sup>77</sup> Va ricordato che questo capitolo è appunto la lode dell'anima (ma non del corpo) della donna gentile; cfr. l'ordinamento tematico dei capitoli vi, vii e viii, in III v 1.

<sup>78</sup> Gilson, *Medieval Optics*, op. cit., p. 217 fa un esaustivo elenco delle anime del paradiso che si occultano dietro la luce: Par. V 124-126; VIII 52-54; XIII 48; XIV 38-39; XV 52-53; XVII 36; XVIII 76; XXVI 82-83; e di quelle che sono esplicitamente descritte come riflettenti della luce: IX 99, 113-114; cfr. S.A. Gilson, op. cit., p. 79 ss. Cfr. un noto passo in cui il personaggio Tommaso d'Aquino spiega come la luce di Dio scende in *splendor* attraverso nove cori angelici, che, come specchi, la riflettono in ciascuno dei suoi ordini («splendor» è termine tecnico per designare il riflesso della luce, cfr. Cv. III xiv 5); e di come l'essenza di quella luce, in sé, non si separa («disuna»), «rimanendosi una»; Par. XIII, 52-60: «Ciò che non more e ciò che può morire / non è se non *splendor* di quella idea / che partorisce, amando, il nostro Sire; // ché quella viva luce che sì mea / dal suo *lucente*, che non si disuna / da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea, // per sua bontate il suo *raggiare* aduna, / quasi *specchiato*, in nove sussistenze, / *etternalmente rimanendosi una*. // Quindi discende a l'ultime potenze / giù d'atto in atto...» (corsivo mio); cfr. una spiegazione analoga in *Purg.* XV, 67-75.

una finalità temporanea e discontinua, la natura di ogni superficie pulita ci fa desiderare una fine non temporanea e continuata, cioè un «termine» irrealizzabile nel mondo materiale.

Come conclusione posso aggiungere che la descrizione delle ricchezze come «immagini», oppure illusioni riflesse in uno specchio, è coerente con l'interessante analisi di Carlos López Cortezo: per il dantista le ricchezze «si mettono davanti», cioè «pro-mettono» ciò che non sono in grado di dare; quest'idea, segnala López Cortezo, Dante la sviluppa in un passo dallo stesso quarto trattato del *Convivio*, fortemente ispirato in Boezio:

Promettono le false traditrici sempre, in certo numero adunate, rendere lo raunatore pieno d'ogni appagamento; e con questa promessa conducono l'umana volutate in vizio d'avarizia. [...] Promettono le false traditrici, se bene si guarda, di tòrre ogni sete e ogni mancanza, e aportare ogni saziamento e bastanza; e questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promessa in certa quantità di loro acrescimento affermando; e poi che quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio danno e recano sete di casso febricante intollerabile; e *in loco di bastanza recano nuovo termine, cioè maggiore quantitate a[] desiderio*, e con questa, paura grande [e] sollicitudine sopra l'acquisto. Sì che veramente non quietano, ma più danno cura, la qual prima senza loro non si avea. (Cv. IV xii 4-5)<sup>79</sup> (Corsivo mio).

Ora, qui non sono in grado, per mancanza di spazio e strumenti adeguati, di analizzare la rappresentazione delle ricchezze e l'avarizia nell'opera dantesca e il loro rapporto con la realtà vissuta nel Medioevo, specie nel Duecento, che J. Le Goff chiamò «secolo felice del denaro» (in *Le Moyen Age et l'argent*). Va comunque notata la grande elaborazione intellettuale e, diciamo, metafisica, di Dante e di altri suoi contemporanei su questo e altri argomenti correlati (come l'usura e la baratteria, peccati vincolati alla coppia potere-*cupiditas*), e il progresso commerciale, economico e monetario europeo, ma non esageratamente sviluppato, dei secoli XIII-XIV, con una economia statale e urbana in parte dipendente dalla *caritas* e dal dono (come sottolinea Le Goff nella stessa sede). Tuttavia, per amore alla specificità, porto un esempio di un altro ricercatore. In un articolo interessante e ben documentato, Giuliano Milani,<sup>80</sup> mostra che l'iconografia dell'uomo con la borsa al collo (*Inf.* XVII 43-78) era stata ampiamente usata nella pittura infamante che adornava l'interno degli edifici comunali e il cui significato contrastava, secondo lo storico, con i sensi

---

<sup>79</sup> Cfr. López Cortezo, C., «Le promesse della filosofia, Analisi del proemio della 'Commedia'», *Tenzzone*, 4 (2005), p. 144. Va ricordato che sulla falsità dei beni che si 'presentano' agli occhi tratta la drammatica confessione penitenziale di Dante-personaggio nel Paradiso Terrestre (*Purg.* XXXI 34-35): «Piangendo dissi: 'Le presenti cose / col falso lor piacer volser miei passi...'; ma cfr. la celebre spiegazione di Beatrice del canto precedente (XXX 131-132): «immagini di ben seguendo false, / che nulla promession rendono intera».

<sup>80</sup> Cfr. Milani, G., «Dante e la pittura infamante: una nota sulle terzine degli usurai (*Inf.* XVII 43-78)», *Le tre corone*, 2 (2015), pp. 131-145.

tradizionalmente attribuiti a così diffusa rappresentazione (cioè l'avarizia e, certamente, l'usura, un'iconografia che adornava tantissime chiese, dal romanico al gotico). Nel caso in questione, cioè, il denaro svolgeva un ruolo strategico nel gioco politico. G. Milani riassume il suo contributo in questo modo:

Se è infatti certo che nell'età di Dante la connessione tra borsa al collo e usura fosse perfettamente comprensibile grazie all'impiego di questa immagine nell'iconografia sacra [...], appare con altrettanta evidenza che anche i comuni cittadini l'avevano messa al servizio delle loro esigenze comunicative al fine di veicolare un'idea connessa, ma diversa, quella di tradimento politico e di «baratteria» [...]. Dante dunque recuperò per la borsa al collo il significato più tradizionale rispetto a quello più recente. L'analisi delle famiglie e degli individui puniti nel XVII dell'*Inferno* [...] rivela che si trattava di persone implicate nel traffico di danaro al livello più alto, legate a traffici spregiudicati di risorse pubbliche ed ecclesiastiche, ma sottratte alla pubblica infamia grazie al prestigio che avevano nei regimi del circuito politico-economico da cui Dante era stato escluso, gli stessi regimi che, tra le altre cose, facevano uso della pittura infamante per colpire i loro nemici. Il recupero dell'immagine della borsa da parte del poeta può essere dunque letto [...] come un rovesciamento, con il quale si vollero infamare quanti, infamando, prosperavano peccaminosamente sulle risorse degli altri.<sup>81</sup>

L'uomo con la borsa al collo e la stessa parola «usura», in breve, arrivarono anche a rappresentare, nella realtà comunale, la baratteria e il tradimento,<sup>82</sup> peccati a cui Dante, come è noto, caratterizza in modo diverso e alloca in altre aree della geografia dell'*Inferno*. Molti passi dell'opera di Dante mostrano questo «contrappunto» alle vicende storiche<sup>83</sup> attraverso un discorso che combina la conoscenza di varie discipline. Questo discorso è legato alla proliferazione di alcuni individui che hanno avuto un ruolo sempre più importante in un arco di tempo compreso dalla seconda metà del Duecento al primo Trecento (un periodo che cioè comprende la vita attiva di

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 132-133. L'autore ha dedicato un intero libro all'analisi di questa iconografia: Id. *L'uomo con la borsa al collo. Genealogia e uso di un'immagine medievale*, Roma, Viella, (Collana: La storia. Temi, 59), 2017.

<sup>82</sup> Cfr. Id., «Avidité et trahison du bien commun. Une peinture infamante du XIIIe siècle», *Annales, Histoire Sciences Sociales*, 3 (2011), pp. 705-739.

<sup>83</sup> La bibliografia su questo soggetto è ovviamente numerosissima. In ogni caso, cfr. le pubblicazioni del progetto «Dante attraverso i documenti» i cui primi e secondi gruppi di articoli sono reperibili in open access nella Rivista *Reti Medievali* (Firenze University Press / Centro di Ateneo per le Biblioteche dell'Università di Napoli Federico II): I. *Famiglia e patrimonio (secolo XII-1300 circa)*, a cura di G. Milani e A. Montefusco, vol. 15 N. 2, 2014, pp. 259-343: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/4872/5461>; II. *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, a cura di G. Milani e A. Montefusco, vol. 18, N. 1, 2017, pp. 179- 563: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5181/5775>; III. *Contesti culturali e storici delle epistole dantesche* [I] (incontro: 19-21 ottobre 2016, Università Ca'Foscari Venezia); IV. *Contesti culturali e storici delle epistole dantesche* [II] (incontro: 15-17 giugno 2017, Università Ca'Foscari Venezia).

Dante). Questi individui praticavano e scrivevano filosofia, ma intesa come «hibridación de saberes» (per dirla nel castigliano di Mariano Pérez Carrasco), in cui s'assimilava il pensiero politico all'alta poesia, alla teologia, all'ottica. Si può affermare, da un punto di vista ampio, che si trattò di una ambiziosa ed elaborata costruzione culturale e linguistica che costruì una visione del mondo e, a sua volta, legittimò la sua stessa esistenza, attraverso ciò che G. Fioravanti definì come una funzione nuova della filosofia.

In ogni caso, è ovvio per qualsiasi studioso di Dante che queste preoccupazioni morali, religiose, filosofiche e metafisiche sulle 'divizie' e l'avarizia – e su usura, baratteria, *cupiditas* e potere –, per elaborazione e complessità, rispondevano a determinate esigenze che il poeta condivideva, o pensava di condividere, con i suoi potenziali lettori. L'opera di Dante ci appare, quindi, associata a un pubblico che simpatizzava per il merito individuale, che mostrava le sue convinzioni religiose in un modo che andava oltre l'ambito del puramente clericale, che ostentava un grande potere economico ed esercitava un'ampia partecipazione politica. E sebbene il suo profilo intellettuale e ideologico sia ancora oggetto di dibattito e ricostruzione,<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Sebbene le opere di, per esempio, E. Garin, J. Le Goff, A. De Libera e, soprattutto, R. Imbach, sugli «intellettuali» medievali siano inevitabili, trovo utile cfr. i seminari e le pubblicazioni vincolate al progetto BIFLOW: <https://biflow.hypotheses.org/> (Bilingualism in Florentine and Tuscan Works [ca. 1260 – ca. 1416], European Research Council / Università di Venezia - Ca' Foscari / EHESS di Parigi (École des hautes études en sciences sociales); il che è il caso delle appena citate ricerche di G. Milani, del progetto «Dante attraverso i documenti», e inoltre cfr.: Piron, S., «Le poète et le théologien. Une rencontre dans le studium de Santa Croce» in J. Biard et F. Mariani Zini (eds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, pp. 73-112; Coccia, E. e Piron, S., «Poesie, science et politique. Une génération d'intellectuelles italiens (1290-1330)», in *Revue de synthèse* 129, 4, pp. 549-55. D'altra parte, cfr. il seguente elenco rappresentativo di articoli che sono stati molto utili alle mie ricerche: Fioravanti, G., «Il Convivio e il suo pubblico», *Le forme e la storia*, 7/2 (2014), pp. 13-21; Id., «La prima trattazione sottile della nobiltà. Convivio, trattato quarto», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 1 (2013), pp. 97-104; Id., «La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia» in *Il 'Convivio' di Dante*, a cura di J. Bartuschat e A. Robiglio, Ravenna, Longo Editore, 2015, pp. 157-163; Bianchi, L., «Filosofi, uomini e bruti, note per una storia dell'averroismo», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 1/7 (1994), pp. 105-125; Pérez Carrasco, M., «Poesía y filosofía en la primera recepción de Dante: Graziolo de'Bambaglioli, Guido Vernani, Cecco d'Ascoli», *Tenzone*, 17 (2016), pp. 229-255; Id., «El giro hacia la descolonización del pasado en la historiografía medieval», *Patristica et Mediaevalia*, 37 (2016), pp. 37-50; id., «Hacia una filosofía de la lengua vulgar. Poesía, filosofía y traducción en el Convivio dantesco», *Scientia traditionis*, 11 (2012), pp. 207-227; Varela-Portas de Orduña, J., «Dante curioso, Dante studioso: dalla 'Vita nova' a 'Amor che nella mente mi ragiona'», in Grupo Tenzone, *Amor che nella mente mi ragiona*, edizione di E. Fenzi, Madrid, Departamento de Filología Italiana, Universidad Complutense de Madrid-Asociación Complutense de Dantología, 2013, pp. 111-158; Pegoretti, A., «Filosofanti», *Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*, 2 (2015), pp. 11-70. Nella mia tesi di dottorato di ricerca (nell'ambito critico di quel fenomeno che B. Nardi e G. Sermoneta chiamavano «mistica averroistica») ho fornito alcune prove della convergenza dei dispositivi stilistici danteschi con quelli usati dalle scuole di Abraham Abulafia e Jehudá Romano: Nava Mora, A., *Dante y la imaginación agente: el «narrador» de la 'Commedia'*

questo pubblico era, non solo riguardo al progetto del *Convivio*, ma anche alla ricezione della *Commedia*, il naturale destinatario di un discorso «ibrido» che alcuni membri di quello stesso pubblico chiamavano semplicemente *filosofia*.

Augusto Nava Mora  
sardaterra@gmail.com

Fecha de recepción: 16/01/2020

Fecha de aceptación: 29/03/2020

---

y la *transparencia perfecta de la profetología árabo-judía*, PhD Thesis, Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 257-359; cfr. Nardi, B., «La mistica averroistica e Pico della Mirandola», in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Sansoni, Firenze, 1958; Sermoneta, G., «La dottrina dell'intelletto e la fede filosofica di Jehudà e Immanuel Romano», *Studi Medievali*, 3 (1965), pp. 3-78; Id., «Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della *Commedia*», in M. Salazar (ed.), *Romànica et Occidentalia, Etudes dédiées à la mémoire de Hiram Peri*, Jérusalem, Magnes P., 1963, pp. 23-42. Jehudà Romano e Immanuel di Roma (o Manoello Giudeo), erano già stati identificati come parte dell'intellettualità laica italiana di fine Duecento e primo Trecento; cfr. Coccia, Piron, «Poesie, science et politique», op. cit., pp. 549-551, e Imbach, R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, 1996, p. 90.



# ***ANIMAL DOMESTICUM ET CIVILE: ORDEN ECONÓMICO Y ORDEN POLÍTICO EN TOMÁS DE AQUINO, JACOBO DE VITERBO, JUAN QUIDORT Y DANTE ALIGHIERI***

## *Animal domesticum et civile: Economic and Political Order in Thomas Aquinas, James of Viterbo, John Quidort and Dante Alighieri*

Mariano Pérez Carrasco  
CONICET – Universidad de Buenos Aires

### **Resumen**

El artículo explora el modo en que las ideas políticas de Aristóteles fueron interpretadas por pensadores medievales como Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort de París y Dante Alighieri. La tesis central es que esos pensadores han tendido a establecer una profunda continuidad entre el orden económico y el orden político, y han dado pasos decisivos para comprender al ser humano no tanto como un animal político, sino como un animal doméstico (*animal domesticum et civile* es expresión tomística), es decir, como un ser fundamentalmente económico.

### **Palabras clave**

Aristotelismo medieval; filosofía política; economía política; Modernidad

### **Abstract**

This paper explores the way in which Aristotle's political philosophy was interpreted by medieval scholars such as Thomas Aquinas, James of Viterbo, John Quidort of Paris and Dante Alighieri. The main thesis is that they established deep continuity between the economic and political orders, and by doing so took a decisive step towards a new understanding of the human being: not so much as a political animal, but mostly as a domestic one (*animal domesticum et civile* is a Thomistic expression), i.e., as a fundamentally economic being.

### **Keywords**

Medieval Aristotelianism; political philosophy; political economy; Modernity

## 1. Introducción

El progresivo y lento abandono de la visión de la política como continuación de la ética, y su correlativa asimilación a la esfera de la economía, sería un hecho determinante en el nacimiento de la ciencia política moderna. La ruptura respecto a un paradigma que podemos llamar clásico comienza a manifestarse ya con Maquiavelo, y acaso también con Tomás Moro, aunque alcanza su consumación en la obra de Thomas Hobbes. Sin embargo, el relativo abandono de los aspectos virtuosos que habían caracterizado la filosofía política clásica puede constatarse ya en el aristotelismo medieval. En autores como Tomás de Aquino, Juan de París, Jacobo de Viterbo y Dante Alighieri se verifica una doble y común característica: por un lado, conservan el lenguaje y el esquema argumentativo aristotélicos acerca del origen del orden político, así como –aunque ya parcialmente devaluada– la concepción de la política como realización de la vida virtuosa; por otro lado, todos ellos tienden, de un modo u otro, a diluir la distinción cualitativa entre el *oikos* y la *pólis* –y, a fortiori, entre la economía y la política– sobre la que se fundaba la teoría expuesta en el comienzo mismo de los *Libri Politicorum*. En estos autores no se produce, por cierto, la decisiva ruptura entre ética y política, pero sí la progresiva identificación de la política y la economía, en la forma de la identidad de la *civitas* con la *societas*. Esa identificación daría lugar, entre los siglos XVII y XVIII, al nacimiento de una nueva disciplina, la economía política, que acabaría por absorber la especificidad de lo político en la cada vez más ubicua esfera de la economía.

Ese cambio en las ideas políticas ha sido señalado, en un trabajo ya clásico acerca del origen de la ciencia política moderna, por Jürgen Habermas, quien ha expuesto con especial claridad ese deslizamiento interpretativo de la política a la economía a propósito de la exégesis tomística del pensamiento aristotélico. Según él, en Tomás de Aquino se produce una sugestiva despolitización del ámbito de la política:

Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad [la *pólis*] de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas* [...]. De una forma característica, en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por su filósofo, entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública [...]. La oposición entre *pólis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas*; ésta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos [...]. Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Habermas, J., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied am Rhein y Berlin, Hermann Luchterhand, 1963 [*Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Trad. esp. de S. Más Torres y C. Moya Espi, Revisada por J. Muñoz, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 55-56]. Sobre la interpretación habermasiana de Santo Tomás, véase Bertelloni, F., «Jürgen Habermas escribe sobre Tomás de Aquino: Acerca de la expresión ‘animal sociale et politicum’ en el *De regimine principum*», en R.A.



Habermas sostiene que en Santo Tomás la *societas* ha sustituido a la *civitas*; pero el ámbito propio de la *societas* corresponde a la esfera de los intercambios económicos; de allí que, si es verdad que en el aristotelismo medieval se produce una asimilación de lo político a lo social, el resultado será una progresiva comprensión de lo político en términos económicos. En efecto, estos pensadores insisten, con un énfasis ajeno a la filosofía de Aristóteles, en el rol central que tienen las necesidades económicas en el origen del orden político.<sup>2</sup> El resultado de ese énfasis en los aspectos económico-sociales por sobre los aspectos específicamente políticos en sentido aristotélico conduciría a una suerte de despolitización de la teoría política, esto es, a una progresiva sustitución de la política por la economía. En lo que sigue quisiera rastrear esa economización de la política en cuatro autores muy diversos en sus posiciones políticas, pero coincidentes en su nuevo modo de comprender el fenómeno político como tal: Santo Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort de Paris y Dante Alighieri. Pero, antes de estudiar algunas de sus obras más representativas, será útil examinar el vínculo que Aristóteles establece entre la esfera propia de la política, la de la economía y el orden natural en los primeros capítulos de los *Libri Politicorum*. De ese modo se podrá luego observar mejor el carácter novedoso del aristotelismo medieval.<sup>3</sup>

## 2. Economía, política y orden natural en los *Libri politicorum*

El discurso acerca del vínculo entre la esfera privada de la producción y administración de los bienes materiales y de la vida –el ámbito propio de la economía– con la

Ulmann (org.), *Consecratio Mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, pp. 388-403.

<sup>2</sup> Ya Fioravanti, G., «La Política aristotelica nel Medioevo: Linee di una ricezione», *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1997), pp. 17-29, cit. pp. 25-26, sostuvo que en el *De regno* Santo Tomás había introducido «un concetto non presente nel testo aristotelico: quello dell'uomo come 'animale di bisogni'», lo cual «non si armonizza facilmente con la prospettiva di Aristotele», y Lambertini, R., «Il Re e il Filosofo: Aspetti della riflessione politica», en L. Bianchi (a cura di), *La filosofia nelle università*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 345-385, cit. p. 353, señaló que al estudiar la politicidad natural del hombre «l'Aquinata insiste molto sull'incapacità dell'individuo a bastare a se stesso». Véanse, en el mismo sentido, Bertelloni, F., «Cuatro modelos de resolución ético-intelectual de la política en la Baja Edad Media», en M.C. Pacheco y J.F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, Turnhout, Brepols, 2004, vol. III, pp. 1901-1914. Sobre la recepción de Aristóteles, véase Dumbabin, J., «The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics», en N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), E. Stump (ass. ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge, Cambridge University, 1982, pp. 723-737.

<sup>3</sup> Sobre el aristotelismo «político» medieval, véase el reciente Briguglia, G., *Il pensiero político medievale*, Torino, Einaudi, 2018; Bianchi, L. y Randi, E., *Le verità dissonanti: Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma – Bari, Laterza, 1990; y el clásico Van Steenberghen, F., *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, trans. by L. Johnson, Louvain, Nauwelaerts, 1955.

esfera pública del gobierno de la ciudad es desarrollado por Aristóteles en los dos primeros capítulos del primer libro de la *Política*, donde, luego de establecer, en clara continuidad con la *Ética nicomaquea*, que todas las comunidades tienen por fin el bien (ya que el bien es aquello por lo cual los hombres actúan),<sup>4</sup> se pregunta si existe una distinción específica entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad. Se trata de una cuestión clave en el desarrollo de su filosofía política, ya que, si no hubiera una distinción cualitativa entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad, no tendría sentido una *téchne politiké*. Para resolver esta cuestión, Aristóteles plantea una hipótesis. Supongamos que la administración de una casa y el gobierno de un Estado fuesen específicamente idénticos, y que su única distinción fuese de tipo cuantitativo, es decir, que la diferencia entre la administración de una casa y el gobierno de una ciudad consistiese en que la primera se ejerciese sobre pocas personas y el segundo sobre muchas.<sup>5</sup> Si esto fuese así, es evidente que no habría política propiamente dicha. En lugar de la política como actividad específica y arquitectónica respecto de las restantes actividades humanas, habría más bien una suerte de “economía política”, es decir, ya no el gobierno, sino la administración de una *pólis* que en nada se distinguiría del *oikos*, excepto por el hecho de que sería una mera sumatoria de *oikoi*. Se trataría, en efecto, de una economía política, dado que en ese caso el gobierno de la *pólis* sería enteramente administrativo y económico, indistinguible –a no ser, repito, cuantitativamente– de la administración de la casa. Contra quienes sostienen que no hay una distinción esencial, específica, ontológica, entre la administración de la casa y el gobierno de la ciudad, Aristóteles se propone demostrar que tal distinción no se basa en la cantidad, sino en la naturaleza misma de las cosas; o sea, se propone mos-

---

<sup>4</sup> Cf. *Aristotelis Politicorum libri octo*, Cvm vetusta translatione Gvulielmi de Moerbeka, Recensvit Franciscvs Svsemhil, Accedvnt variae lectiones Economicorum, Lipsiae, In aedibus B.G. Tevneri, MCCCCLXXII, I, 1, 1252a 1-7: «Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem et omnem communitatem boni alicuius gratia institutam (eius enim quod videtur boni gratia operantur omnes), manifestum quod omnes quidem bonum aliquod coniecurat, maxime autem principalissimi omnium omnium maxime principalis et omnes alias circumplectens, haec autem est quae vocatur civitas et communicatio politica», que obviamente remite al *incipit* de la *Ética nicomaquea*, que enuncia el principio según el cual todas las cosas persiguen el bien: «Omnis ars, et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene enunciaverunt, bonum quod omnia appetunt». Cito el texto de la traducción latina de Guillermo de Moerbeke de *S. Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Cura et studio P. Fr. R.S. Spiazzi, O. P., Taurini – Romae, Marietti, 1964, I, 1, 1294a. La edición de Susemhill reproduce el texto griego de la edición bekkeriana, que translitero según las normas tradicionales en castellano, respetando los acentos, pero sin señalar las vocales largas.

<sup>5</sup> *Aristotelis Politicorum* I, 1, 1252a 7-16: «Quicumque igitur quidem existimant politicum et regalem et yconomicum et despoticum idem, non bene dicunt (multitudine enim et paucitate putant differre, sed non specie horum unumquodque, puta siquidem paucorum, paterfamiliae, si autem plurimum, yconomicum, si autem adhuc plurimum, politicum aut regale, tamquam nihil differentem magnam domum aut parvam civitatem: et politicum et regale, quando quidem ipse praest, regale, quando autem secundum sermones disciplinae talis secundum partem principans et subiectus, politicum: haec autem non sunt verae)».

trar que hay un orden natural (*phýsis*) que distingue específicamente entre el ámbito de la economía y el de la política. La *téchne politiké* aristotélica tiene entonces como presupuesto la distinción natural entre la política y la economía, consideradas como dos ámbitos cualitativamente diversos.

El punto central de la argumentación tiene lugar en el segundo capítulo del libro primero, donde Aristóteles desarrolla una teoría que funda el origen del orden político no tanto en las necesidades de la vida, cuanto en la realización de una vida que es calificada como buena (*eu zen*). Esa vida buena consiste –como ya había anticipado en la *Ética nicomaquea*– en la búsqueda de la felicidad a través de la práctica de la virtud. Aristóteles explica que, si se analiza el problema del origen del orden político, se ve que la primera asociación se produce entre aquellos individuos que no pueden vivir separados, no debido a una falta de naturaleza económica, sino por un impulso natural que sólo pueden satisfacer realizando una actividad común. La causa física de la primera comunidad, entonces, no es la indigencia de la vida individual, sino la satisfacción de un impulso inscripto en la naturaleza humana. Nótese que, si la causa de la asociación política fuese económica, entonces la comunidad política tendría un *origen externo*, fundado en la decisión de los individuos de unirse para formar una *societas*; si, por el contrario, la causa primera de la asociación fuese biológica –como sostiene Aristóteles–, entonces la comunidad política tendría un *origen interno*, fundado en un impulso instintivo, que no depende de la decisión de los individuos. De allí que la primera comunidad (el *oikos*, la *domus*), esté constituida por una doble unión natural: por un lado, la unión del hombre y la mujer, y, por otro lado, la unión del amo y del esclavo.<sup>6</sup> La primera unión se establece para cumplir un fin que ni el hombre ni la mujer podrían realizar por separado, la procreación. Ella no es el resultado de una decisión (*hoc non ex electione*), sino de un impulso natural –que el hombre comparte con los otros animales y con las plantas, es decir, con todas las formas vivas– a dejar tras de sí un ser idéntico a sí: «quale ipsum tale derelinquere alterum».<sup>7</sup> También la segunda unión tiende a satisfacer un impulso natural. Se trata de la unión de aquel que por naturaleza es dado para el mando (*árchon*: el que puede comandar, el que manda) y la de aquel que es por naturaleza dado para la obediencia (*archómenon*: el que es mandado, el que debe obedecer). La unión del mandante (*principans, dominans*) y del mandado (*subjectum, servum*) no tiene, tampoco ella, un fin meramente económico. El fin de esa

---

<sup>6</sup> Sobre la recepción medieval de la teoría aristotélica de la esclavitud, véase Fioravanti, G., «Servi, rustici, barbari: Interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Estratto Classe di Lettere e Filosofia)*, 11/2 (1981), pp. 401-429.

<sup>7</sup> *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252a 26-35: «Necesse itaque primum combinari sine invicem non possibile esse, puta feminam et masculum generationis gratia (et hoc non ex electione, sed sicut in aliis animalibus et plantis naturale appetere quale ipsum tale derelinquere alterum), principans autem et subiectum natura propter salutem (quod quidem enim potest mente praevidere, principans natura et dominans natura, quod autem potest haec corpore facere, subiectum et natura servum: propter quod domino et servo idem expedit). Natura igitur distinguitur femina et servum».

unión es la salvación de ambos (*dià tèn soterían; propter salutem*). La casa queda así constituida por dos uniones igualmente naturales que no dependen de la decisión individual, ya que lo que transforma a un hombre en esclavo (*subjectum*) es la incapacidad de organizar su vida adecuadamente de un modo racional, mientras que la capacidad de prever con la mente es lo que caracteriza al amo; uno, en suma, puede hacer (*potest haec corpore facere*) lo que el otro planifica (*potest mente praevidere*). La casa no es sólo la unión biológica entre el hombre y la mujer para la procreación, sino también una primera –e igualmente natural– relación de servidumbre. El *oïkos*, entonces, está signado por una doble relación biológica que, aun siendo pre-política –y paradójicamente pre-económica en sentido moderno, ya que no hay intercambio de bienes– es la causa de la desigualdad natural que determina ulteriormente la esfera de la política.

La esfera de la economía caracteriza la segunda comunidad aristotélica, la aldea (*kóme, vicus*). Aquí sí tenemos una libre asociación de casas que se juntan para vivir mejor a través del intercambio de bienes.<sup>8</sup> Pero entre la aldea y la ciudad no hay sólo un crecimiento cuantitativo, como si la ciudad fuese una mera sumatoria de aldeas, así como la aldea era una sumatoria de casas. Entre las dos comunidades previas y la *pólis* Aristóteles constata un salto cualitativo, ya que mientras que la casa y la aldea comparten un mismo fin –la mera vida– la ciudad persigue un fin de naturaleza cualitativamente diversa, la vida buena.<sup>9</sup> El ámbito de lo político tiene su origen en la esfera de la economía, pero su finalidad es ética y metafísica, de allí que el gobierno político no pueda ser asimilado a la administración de una casa o de una empresa. La naturaleza ética de la política –el hecho de que la ciudad exista *gratia bene vivendi*– se funda en una característica exclusivamente humana, el lenguaje, cuya finalidad –sostiene Aristóteles– consiste en expresar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, en suma, lo que hoy llamaríamos «valores». Todas las comunidades humanas, desde la casa hasta la ciudad, se caracterizan por esa participación comunitaria en los valores, esto es, en una comprensión común de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto.<sup>10</sup> Como veremos en el próximo capítulo, los aspectos de la filosofía política aristotélica que aquí hemos señalado sufrirán cambios significativos por parte de los filósofos medievales.

---

<sup>8</sup> *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252b 15-17: «Ex pluribus autem domibus communicatio prima usus non diurnalis gratia vicus. Maxime autem videtur secundum naturam vicus vicinia domuum esse».

<sup>9</sup> *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1252b 27-30: «Quae autem ex pluribus vicis communitas perfecta civitas iam, omnis habens terminum persufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi».

<sup>10</sup> *Aristotelis Politicorum* I, 2, 1253a 6-18: «Quod autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. Nihil enim, ut aimus, frustra natura facit: sermonem autem solus habet homo supra animalia: vox quidem igitur delectabilis et tristabilis est signum, propter quod et aliis existit animalibus, usque enim ad hoc natura eorum pervenit, ut habeant sensum tristabilis et delectabilis et haec significant invicem: *sermo* autem est in ostendendo conferens et nocivum, quare et iustum et iniustum, hoc enim ad alia animalia hominibus proprium est, solum boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensum habere: horum autem communicatio facit domum et civitatem».

### 3. Un giro economicista en el aristotelismo medieval

La historiografía discute en la actualidad cuál ha sido el verdadero impacto de la circulación de la *Política* aristotélica a partir de que fuera traducida por Guillermo de Moerbeke en la década del Sesenta del siglo XIII. Luego de un período en el que se vio el «regreso» de Aristóteles al Occidente latino como una verdadera revolución, una suerte de cambio de paradigma que habría roto con el paradigma agustiniano y teocrático al introducir una perspectiva fuertemente naturalista,<sup>11</sup> en las últimas décadas se ha tendido a creer que más que una revolución, la introducción del aristotelismo supuso sobre todo el ingreso de un nuevo lenguaje y de nuevos esquemas teóricos que, sin embargo, fueron más bien asimilados a los contenidos filosóficos previamente existentes, muchos de ellos de origen patrístico y agustiniano, pero también estoicos y platónicos.<sup>12</sup> En suma, es claro que el masivo uso del lenguaje y de los esquemas teóricos aristotélicos no supone la plena asimilación de la filosofía política del mismo Aristóteles. Pero tampoco supone necesariamente una falta de comprensión de esas teorías por parte de los pensadores medievales. Estamos en presencia, en mi opinión, de una filosofía política nueva, que no debe ser leída exclusivamente a partir de sus fuentes; esta filosofía política debe ser apreciada como la original reacción de aquellos pensadores ante la realidad política de su tiempo. Para comprender esa realidad, utilizaron el lenguaje que les proporcionaban los *libri morales* aristotélicos, pero en sus textos –como veremos inmediatamente– ese lenguaje fue adquiriendo sentidos nuevos. Aquí quisiera detenerme en tres pensadores cuyas obras establecen una relación conceptual con la filosofía política de Dante, que abordaremos en el próximo capítulo. Me refiero, por un lado, a Santo Tomás, que constituye una referencia decisiva del entero pensamiento político medieval, y, por otro lado, a dos pensadores que, en el contexto de la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, escriben desde posiciones políticas antagónicas, pero manteniendo esquemas conceptuales similares: Jacobo de Viterbo y Juan de París.

El pensamiento político de Santo Tomás da cuenta de cambios que acaso no tengan tanto que ver con la interpretación de la filosofía aristotélica cuanto con una diversa comprensión de la vida del hombre en sociedad, motivada por una situación

---

<sup>11</sup> Ejemplar, en este sentido, el influyente esquema teórico de los modelos políticos ascendentes y descendentes propuesto por Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Routledge, 2010 [1961], e Idem, *A History of Political Thought in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1965.

<sup>12</sup> La reacción a la tesis de la ruptura sostenida por Ullmann fue en verdad inmediata. Véanse Oakley, F., «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60 (1963), pp. 3-48, Capitani, O., «A proposito di un recente libro di Walter Ullmann», *Studi medievali*, 3/3, fasc. 1 (1962), pp. 297-314, y, más recientemente, Nederman, C., «Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», en C.J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12<sup>th</sup> - 15<sup>th</sup> Centuries*, Aldershot (Hamp.), Variorum, 1997, pp. 3-26, y el ya citado Fioravanti, «La *Politica* aristotélica nel Medioevo: Linee di una ricezione», op. cit., pp. 24-25.

histórica diversa. Probablemente estemos asistiendo en estos textos al nacimiento de una nueva comprensión del ser humano, en la que se otorga un peso siempre mayor a los aspectos económicos y utilitarios, y tiende a producirse una devaluación –no desaparición– de los aspectos virtuosos en la esfera de la política.<sup>13</sup> Esa diversa comprensión del ser humano conducirá a la progresiva absorción de la política por la economía en los tiempos modernos, y al surgimiento de la idea misma –auto-contradictoria dentro del marco aristotélico, como se señalará en las conclusiones– de una economía política.

En su reconstrucción del origen del orden político en el *De regno*, compuesto probablemente en torno a 1267 para Hugo II de Chipre,<sup>14</sup> Santo Tomás introduce dos importantes novedades en el esquema aristotélico: por un lado, tiende a absolutizar la función de las necesidades como causas del origen del orden político; por otro lado, y en relación con la mayor relevancia que adquieren las necesidades, Santo Tomás otorga al trabajo (*officium manuum*) un valor parejo al de la razón en la explicación de la politicidad natural del hombre. Ese valor está ciertamente ausente del discurso aristotélico, y adquirirá un lugar central, como veremos, en el pensamiento de otro dominico, Juan Quidort. Tomás comienza su argumentación imaginando una situación de completa anarquía, en la cual –en ausencia de un poder directivo– cada uno sería rey de sí mismo. Se trata de una imagen casi edénica. Guiado por la innata luz de la razón, cada hombre se dirigiría por sí mismo hacia la realización del fin de la naturaleza humana. Al vivir en soledad, como muchos otros animales, bastándose por sí mismo, todo gobierno sería superfluo.<sup>15</sup> La plena autosatisfacción, y la soledad que es su consecuencia, conducen a un estado de completa, e idílica, anarquía.<sup>16</sup> Pero Santo Tomás

---

<sup>13</sup> Sobre la desaparición de los aspectos virtuosos característicos de la filosofía política aristotélica en el pensamiento moderno, véase la clásica monografía –centrada en los aspectos éticos más que estrictamente políticos– de MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, 1981, que estudia los aspectos histórico-filosóficos de la recepción medieval de Aristóteles en el capítulo décimotercero, «Medieval Aspects and Occasions», pp. 154-168, y Sigmund, P.E., «Law and Politics», en N. Kretzmann y E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University, 1993, pp. 217-231.

<sup>14</sup> *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leoni XIII P.M. edita*, T. XLII, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 424-425. Utilizo siempre esta edición del *De regno ad regem Cypri*. Sobre la filosofía política de Santo Tomás, véase Finnis, J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University, 1998.

<sup>15</sup> *De regno* I, 1, ll. 18-25: «Est autem unicuique homini naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter uiuere sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis diuinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret».

<sup>16</sup> Acerca de las ideas de Santo Tomás sobre la «anarquía», véase la cuestión sobre la existencia del *dominium* en el *status innocentiae*, en la *Summa theologiae*, I, q. 96, a. 4, así como los trabajos de Bertelloni, F., «¿Qué significa ‘política’ en *S.th.* I, q. 96, a. 4? Sobre la génesis de la semántica de un vocablo», en J. Meirinhos y O. Weijers (éds.), *Florilegium mediaevale: Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2009, 2009, pp. 19-37; Barbier, M., «Pouvoir et propriété chez Thomas d’Aquin: La

señala inmediatamente que el hombre no es un animal al que le sea posible vivir en soledad. La causa de esa imposibilidad está inscrita en la misma naturaleza humana, que Tomás presenta bajo la forma de una deficiencia respecto a los otros animales, a los que la naturaleza dotó de recursos suficientes para poder vivir sin necesidad de gobierno. El hombre carece tanto de los recursos físicos (garras, colmillos, velocidad, cuernos), cuanto instintivos (la capacidad de reconocer inmediatamente lo que es beneficioso y lo que es perjudicial para su supervivencia) que la naturaleza ha otorgado a los animales. En lugar de esos recursos, la naturaleza ha dado al hombre dos instrumentos que no tienen una eficacia inmediata. Para ser eficaces, requieren de un lento esfuerzo no sólo individual, sino también colectivo: la razón (*ratio*) y el trabajo (*officium manuum*). Mientras que el instinto y los recursos físicos de los animales bastan para que éstos alcancen la plena autosuficiencia –de allí que el gobierno no sea necesario entre ellos, porque la organización comunitaria, cuando la hay, está inscrita en sus instintos–, la razón y el trabajo precisan de un proceso de deducción y de una colaboración social para alcanzar resultados satisfactorios, de otro modo el hombre sería incapaz de superar el estadio de indigencia. La sociabilidad humana viene presentada por Santo Tomás como el resultado de un proceso económico en el que las deficiencias inmediatas de las habilidades dadas al hombre por la naturaleza son suplidas por un natural impulso a la vida en sociedad.<sup>17</sup> La razón, que trasciende el plano económico de las necesidades, representa sin embargo un problema para la satisfacción inmediata y espontánea de esas mismas necesidades, pues aprehende la realidad a través de un proceso deductivo, y sólo llega al conocimiento de lo necesario para la vida –así como de lo útil y lo dañino– mediante una deducción a partir de principios universales. Por ese motivo, la división del trabajo es natural en los seres humanos, y no el resultado de un contingente proceso histórico, puesto que sólo a través de la colaboración el hombre puede satisfacer, gracias a la combinación del trabajo de las manos y las deducciones de la razón, sus necesidades. La división del trabajo es el motivo por el cual el hombre está naturalmente inclinado a vivir en sociedad (*in multitudine*): «est igitur necessarium homini quod in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur, ut diuersi in diuersis inueniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio».<sup>18</sup> Por supuesto que Santo Tomás no abandona

---

notion de *dominium*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94 (2010), pp. 655-670; Briguglia, G., *Stato d'innocenza: Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017.

<sup>17</sup> *De regno* I, 1, ll. 28-34: «Aliis enim animalibus natura preparauit cibum, augmenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, unges, uel saltem uelocitatem ad fugam; homo autem est instituto nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi hec omnia officium manuum posset preparare. Ad que omnia preparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter uitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum uiuat».

<sup>18</sup> *De regno* I, 1, ll. 44-55: «Homo autem horum que sunt sue uite necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem ualente ex naturalibus principiis ad cognitionem singulorum que necessaria sunt humane uite peruenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini

completamente la finalidad virtuosa que caracterizaba la naturalidad del orden político para Aristóteles, si bien coloca ese fin virtuoso –el fin último, el sumo bien del hombre– fuera del plano terreno (lo considera *extrinsecus*), y, en consecuencia, bajo la jurisdicción no del reino, sino del sacerdocio, con lo cual logra justificar la dependencia del poder temporal respecto del espiritual.<sup>19</sup>

Entiendo que este giro economicista no supone una ignorancia, ni una falta de comprensión del texto de la *Política*. Santo Tomás no sólo no ignora, sino que ha comprendido cabalmente el pensamiento aristotélico, como es evidente en su exposición de los *Libri Politicorum*.<sup>20</sup> Sin embargo, incluso en ese comentario Tomás enfatiza los aspectos económicos de la esfera política. También allí, por ejemplo, la *civitas* es la *communitas perfecta* porque en ella se satisfacen todas las necesidades humanas («in ea inveniamur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam») gracias al desarrollo de la división del trabajo que se produce por la presencia en la ciudad de múltiples aldeas: «Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars tectoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta».<sup>21</sup> Pero téngase presente que, luego de haber enfatizado los aspectos económicos que conducen a la *civitas*, Santo Tomás subraya tanto el contenido virtuoso de la comunidad perfecta, cuanto la lógica teleológica que conduce a ella, es decir, el hecho de que la ciudad es el fin de las demás comunidades.<sup>22</sup> Y así la buena vida coincide con el desarrollo de las virtudes, que son alcanzables gracias a la mediación de las leyes, por eso Aristóteles

---

quod in multitudine uiuat, ut unus ab alio adiuuetur, ut diuersi in diuersis inueniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio». Sobre la división del trabajo en Dante, véanse *Pd.* VIII, 91-48 y *De vulgari eloquentia* I VII 4, donde la división internacional del trabajo aparece como resultado del castigo por la torre de Babel.

<sup>19</sup> Cf. *De regno* II, 3. Pero incluso el *bonum humanum* es interpretado por Santo Tomás en términos prevalentemente económicos, véase al respecto *S.th.* I-II, q. 96, a. 4, Resp., donde el bien humano es identificado con la utilidad común, las cargas proporcionales, la no extralimitación en las funciones. Véanse al respecto las notas de Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, 2011 [1973], pp. 127-128, y Bertelloni, F., «*Facere de necessitate virtutem*: El principio *conservatio sui* en la teoría política medieval», *Deus mortalis*, 11 (2015), pp. 11-41, p. 27, que ve en el *De regno* «una yuxtaposición no resuelta de dos instancias teóricas diferentes», correspondientes, por un lado, a la identificación de la *societas* con el reino de la necesidad, que conduce a la concepción del *regnum* como un «espacio de neutralización de conflictos», y, por otro lado, a la concepción del *regnum* como «un lugar de realización de la *virtus* humana». El primer momento correspondería al libro I, el segundo, al II: «Pero el momento teórico que Tomás privilegia en su argumentación es el *regnum* como espacio resultante de la necesidad, no de la virtud»; y véanse también, en el mismo trabajo, las pp. 27-33, sobre Juan de París.

<sup>20</sup> *S. Thomae Aquinatis In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Cura et studio P. Fr. R.M. Spiazzi, O.P., Taurini – Romae, Marietti, 1951, I 13-15.

<sup>21</sup> *In libros Politicorum*, I 131.

<sup>22</sup> *In libros Politicorum*, I 132: «Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo civitas est naturalis».



ostendit ad quid civitas ordinata sit: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.<sup>23</sup>

Pero incluso en el comentario a la *Política*, los aspectos virtuosos parecen encontrarse devaluados, lo que explica que, al momento de desarrollar con mayor libertad su pensamiento político en el *De regno*, las cuestiones económicas adquieran la preponderancia que se ha señalado. Eso se ve en la comprensión del lenguaje (*loquutio humana*), donde Tomás –al comentar el pasaje citado *supra* en la nota 10– tiende a acentuar el aspecto instrumental, que consiste en la comunicación de lo útil y lo nocivo (*utile et nocivum*): «Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequentur vel non adaequentur in rebus utilibus et nocivis».<sup>24</sup> Y dado que la comunicación de lo justo y de lo injusto, de lo útil y de lo nocivo, funda la casa y la ciudad, entonces –concluye Santo Tomás– el hombre es un animal –nótese la sugestiva reformulación del aristotélico *zoon politikón*– doméstico y civil:

Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.<sup>25</sup>

Tal vez nada muestre mejor esa economización de la política a la que venimos refiriendo que esta consideración del hombre como un *animal domesticum et civile*, en la cual la *domus* aparece al mismo nivel de la *civitas*; y, dado que en Santo Tomás no hay ningún elemento que sugiera que lleva a cabo una politización de la economía (no piensa a la *domus* como un lugar de injerencia directa del poder político), pareciera que estamos más bien en presencia de una economización de la política.

Ese modo de comprender el fenómeno político iniciado por Tomás de Aquino sería característico del aristotelismo medieval. En el *De regimine christiano* (1301-1302), una de las obras más representativas de la hierocracia papal (está dedicada a Bonifacio VIII a través de una epístola antepuesta al prólogo), Jacobo de Viterbo explica en términos fundamentalmente económicos el origen del orden político. Con la obligatoria referencia a Aristóteles, Jacobo sostiene que el hombre está naturalmente inclinado a la formación de comunidades o sociedades. El motivo de esa inclinación es el mismo que había señalado Santo Tomás y que volveremos a encontrar en el *Convivio*: «quod unus homo non potest sufficienter vivere per seipsum, sed indiget ab alio adiuuare». E incluso el lenguaje –cuyo fin era para Aristóteles la comunicación de los valores sobre

<sup>23</sup> *In libros Politicorum*, I 1 31.

<sup>24</sup> *In libros Politicorum*, I 1 37.

<sup>25</sup> *Ibid.*

los cuales se funda la comunidad, y que ya había sido parcialmente instrumentalizado por Santo Tomás– tiene ahora una finalidad vinculada a la satisfacción de las necesidades, y por eso se subraya ante todo su utilidad (*utilius*):

Harum autem communitatum seu societatum institutio ex ipsa hominum naturali inclinationi processit, ut Philosophus ostendit primo Politicorum. Homo enim naturaliter est animal sociale et in multitudine uiuens; quia ex naturali necessitate prouenit, eo quod unus homo non potest sufficienter uiuere per seipsum, sed indiget ab alio adiuuare. Vnde sermo datus est homini, per quem alii homini suum conceptum exprimere possit ac per hoc utilius aliis communicare et conuiuere.<sup>26</sup>

Otro importante tratado político, escrito, en este caso, en favor del rey de Francia, el *De regia potestate et papali* (1302) de Juan Quidort de París, presenta una línea argumentativa muy similar. El origen de la politicidad natural del hombre se encuentra – argumenta, siempre sobre las huellas de Aristóteles no menos que de Santo Tomás– en la indigencia del individuo (nadie es suficiente por sí mismo para adquirir el necesario alimento, la vestimenta y la defensa) y en el hecho de que el hombre posea la palabra, que se dirige naturalmente a otro. Juan subraya que sólo en la ciudad o reino se encuentra todo lo necesario para la alimentación, el vestido y la defensa.<sup>27</sup> Concibe así la política (*civitas vel regnum*) como el ámbito de la plena satisfacción de las necesidades. Pero el planteo de Juan Quidort es más radical que el de los dos autores antes examinados. Con él llegamos a la consumación de la inversión del pensamiento de aristotélico. Mientras que Aristóteles afirmaba que de ningún modo puede concebirse la ciudad

---

<sup>26</sup> Cf. James of Viterbo, *De regimine Christiano, A critical edition and translation*, Edited by R.W. Dyson, Leiden – Boston, Brill, 2009, Prima pars, cap. 1, p. 8. Además del ya clásico Miethke, J., *De potestate papae: Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, véanse también Briguglia, G., *La questione del potere: Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, FrancoAngeli, 2010, así como Bayona Aznar, B. y De Souza, J.A. de C.R. (eds.), *Iglesia y Estado: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, en especial el capítulo de De Souza, J.A. de C.R., «Santiago de Viterbo y la plenitud del poder papal», op. cit., pp. 97-114.

<sup>27</sup> Bleierstein, F., *Johannes Quidort von Paris: Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, Stuttgart, Ernst Klett, 1969, cap. 1, pp. 75-76: «Est autem tale regimen [regale] a iure naturali [...] derivatum. Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuiusmodi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non inveniuntur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno». Véase De Boni, L.A., «João Quidort e o *De regia potestate et papali*», en Idem, *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2003, pp. 163-189; Ubl, K., «El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social», *Patristica et Mediaevalia*, 26 (2005), pp. 3-30; y García, R.M., «La propiedad según Juan de París y Egidio Romano», *Revista española de filosofía medieval*, 22 (2015), pp. 181-192.

como una casa grande (y Santo Tomás lo repetía casi *ad litteram*<sup>28</sup>), esto es, que entre la política y la economía hay un salto cualitativo, por el cual la finalidad de una (las necesidades de la vida) es cualitativamente distinta de la finalidad de la otra (el desarrollo de la vida virtuosa), en Juan de París encontramos no sólo una economización del ámbito político, sino una autonomización de la *societas* tanto respecto de la *civitas vel regnum*, cuanto respecto del papado. Los bienes de los laicos son «acquisita a singulis personis arte, labore vel industria propria», y por eso las «personae singulares, ut singulares sunt, habent in ipsis ius et potestatem et verum dominium».<sup>29</sup> Al tener derecho, poder y verdadero dominio sobre el producto del propio trabajo, el individuo (*singula persona*) puede hacer con su propiedad lo que guste: «potest quilibet de suo ordinare, disponere, dispensare, retinere, alienare pro libito sine alterius iniuria, cum sit dominus».<sup>30</sup> Juan Quidort subtrae así del dominio del papa y del príncipe ese ámbito de la propiedad creado por el trabajo, el arte y la industria de los individuos, que será luego la moderna sociedad civil (*societas civilis*), y que es caracterizada en términos esencialmente económicos:<sup>31</sup>

Et ideo talia bona non habent ordine et connexionem inter se nec ad unum commune caput quod habeat ea disponere et dispensare, cum quilibet rei suae sit ordinator pro libito. Et ideo nec princeps nec papa habet dominium vel dispensationem in talibus.<sup>32</sup>

Juan está mucho más interesado en definir el espacio de la propiedad privada, que el carácter virtuoso del orden político. A él le interesa demostrar que los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, y, por eso, ni la Iglesia ni el reino tienen jurisdicción sobre ellos, salvo, por supuesto, en casos excepcionales. El principio en juego es claro: «temporalia laicorum non sunt communitatis».<sup>33</sup> El individuo tiene, en consecuencia, un pleno *dominium* sobre el producto de su trabajo, según el cual cada uno es el único administrador (*dispensator*) de su propiedad: «Quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator».<sup>34</sup>

Las posiciones que acabamos de estudiar podrían multiplicarse sin mucha dificultad, ya que esta economización del ámbito de la política es característica del pensamiento medieval, independientemente de las diferentes posiciones políticas de sus

---

<sup>28</sup> *In libros Politicorum* I 1 15: «Quod quidam dicebant tamquam nihil differret domus a civitate nisi magnitudine et parvitate; ita quod magna domus sit parva civitas, et e converso; quod ex sequentibus patebit esse falsum».

<sup>29</sup> *De regia potestate et papali* cap. VII, p. 96.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Véanse al respecto los ensayos reunidos en Bobbio, N., *Stato, governo, società: Per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1985 [*Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*, trad. J.F. Fernández Santillán, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001].

<sup>32</sup> *De regia potestate et papali*, cap. VII, pp. 96-97.

<sup>33</sup> *De regia potestate et papali* cap. III, p. 82.

<sup>34</sup> *Ibid.*

autores. Ya sean curialistas o defiendan alguna de las posiciones de los poderes temporales (los reinos o el Imperio), estos autores prestan especial atención a la relación entre la esfera de lo político y sus motivaciones de tipo económico. Aquello que Aristóteles había separado desde un punto de vista teórico en la *Política*, aparecía ahora nuevamente vinculado por aquellos que habían hecho propios el lenguaje técnico y los esquemas argumentativos de la filosofía política aristotélica. Como he sugerido antes, no creo que esa interpretación deba atribuirse a una falta de comprensión del texto de Aristóteles, o a un ingenuo eclecticismo, es decir, a la unión del lenguaje aristotélico con teorías que no sólo le habrían sido ajenas, sino incluso contradictorias, como distintas formas del estoicismo o del neoplatonismo. Esto resulta evidente sobre todo en pensadores originales como Tomás de Aquino o Dante, quienes ciertamente no escriben –como es el caso de Juan de París y de Jacobo de Viterbo– urgidos por las circunstancias políticas inmediatas (el *Convivio* fue escrito sin ninguna urgencia inmediata, y la composición de la *Monarchia* probablemente sea independiente de la campaña de Enrique VII, y deba datarse hacia el final de la vida de Dante<sup>35</sup>), sino que presentan una visión de la política orgánica y bien estructurada. Se trata, en efecto, de pensadores originales, cuyas diferencias respecto de sus «fuentes» deben buscarse en los diversos intereses que los mueven a pensar el fenómeno político, y, muy en especial, en la cesura histórica radical –una verdadera mutación antropológica– que supuso la revalorización del trabajo por parte del cristianismo.

#### 4. La dialéctica regresiva del deseo

En la obra de Dante, el giro economicista que he señalado en el capítulo anterior se encuentra fundamentalmente en el *Convivio*, compuesto pocos años después de los tratados de Jacobo de Viterbo y Juan de París, en torno al 1303-1304 y el 1307-1308.<sup>36</sup> Pero, como sucede siempre con Dante, hay en sus argumentos algunos aspectos verdaderamente originales. En el pasaje en que Dante presenta por primera vez la teoría del Imperio, la evolución de las comunidades está motivada no tanto por una interna predisposición ontológica cuanto por una serie de circunstancias externas, que parecen determinar ulteriormente la naturaleza política del hombre. El fundamento de la comunidad perfecta –que Dante identifica no con la *cittade* o el *regno*, sino con la *Monarchia* o *Impero*– es, al igual que en la argumentación de Aristóteles y de los otros

---

<sup>35</sup> Como ha sostenido Furlan, F., «Introduzione», en Dante Alighieri, *Monarchia*, Con il *Commentario* di Cola di Rienzo e il *vulgarizzamento* di Marsilio Ficino, Traduzioni di P. D'Alessandro, F. Furlan, N. Marcelli e M. Martelli, Introduzione, nota bibliografica, nota ai testi e commento di F. Furlan, Milano, Mondadori, 2004, pp. XXIII-LXXIX; datación criticada por Casadei, A., «Ancora sull'inciso di *Monarchia* I 12.6», en Idem, *Dante: Altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 103-119, esp. p. 107, n. 7.

<sup>36</sup> Véase Dante Alighieri, *Convivio*, A cura di G. Fioravanti, en Dante Alighieri, *Opere*, Edizione diretta da M. Santagata, Vol. II, Milano, Mondadori, 2014. Para la cuestión de la datación, ver las pp. 8-18 de la «Introduzione».

aristotélicos medievales, la vida feliz, y esa vida feliz no puede ser alcanzada individualmente, ya que nadie es capaz satisfacer por sí solo todas las necesidades. De allí que la naturaleza haya hecho del hombre un *compagnevole animale*. La sociabilidad – esto es, la reunión de los individuos en comunidades, que es la condición de la realización del fin de la politicidad– tiene una causa de tipo económico, la indigencia del individuo.<sup>37</sup> Si bien esta lectura que enfatiza la indigencia del hombre –presente ya, en parte, también en Aristóteles– es común al aristotelismo medieval, en la argumentación dantesca encontramos un aspecto de mayor complejidad respecto a otros pensadores a él contemporáneos.

Una vez mostrado el carácter necesario de la vida en comunidad, Dante procede a rastrear el origen del orden político. Para lo cual recurre al esquema aristotélico de las comunidades. Al igual que los pensadores que hemos visto, Dante tiende a soslayar el despliegue lógico-ontológico de las distintas comunidades para colocar en primer plano una lógica progresiva de tipo económico, esto es, la satisfacción de necesidades cada vez más complejas por parte de comunidades que –en virtud de esas nuevas necesidades– ya no se reducirán a las tres señaladas por Aristóteles, sino que se ampliarán a cinco.<sup>38</sup> Así se suceden el individuo, la familia, la aldea y la ciudad. Ninguno de ellos posee una plena *sufficienza*, y por eso dependen de una entidad mayor que los comprende. Con el reino, sin embargo, la suficiencia de la vida está ya alcanzada. El despliegue de las comunidades podría terminar perfectamente en él, como sucede en otros autores medievales en los que la lógica del progreso político (la evolución de las comunidades) coincide plenamente con la lógica del progreso económico (la satisfacción de necesidades más complejas). Pero Dante introduce un elemento nuevo, que hará estallar el tradicional esquema aristotélico de las comunidades abriéndolo a una instancia de características originales respecto a la tradición aristotélica. Si hasta aquí la dinámica que determina la evolución del orden político había sido esencialmente progresiva, esto es, había explicado cómo cada nueva comunidad lograba satisfacer las necesidades hasta ese momento insatisfechas por la comunidad anterior, y se producía entonces un progreso económico de la casa a la aldea, de la aldea a la ciudad, y de la ciudad al reino, ahora aparecerá un elemento negativo que impondrá una lógica de carácter regresivo a la dinámica de las comunidades políticas. Se trata de la aparición del deseo como elemento político. Una vez satisfechas en el reino las necesidades que impedían el acceso a la felicidad, aparece un nuevo escollo, ya no físico, sino metafísico –el deseo–, que impulsa al hombre a ir más allá de los límites que le han sido fijados:

---

<sup>37</sup> *Conv. IV IV 1*: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, cha a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sé è sufficiente a venire sanza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo è compagnevole animale».

<sup>38</sup> Cf. *Conv. IV IV 2*: «E sì come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia domestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicitade. E però che una vicinanza a sé non può in tutto satisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede alle sue arti e alle sue difensioni vicenda avere e fratellanza colle circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno».

Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni delle cittadi, e per le cittadi delle vicinanze, e per le vicinanze delle case e per le case dell'uomo; e così s'impedisce la felicitade.<sup>39</sup>

Este carácter ilimitado del deseo constituye un elemento de subversión del orden e impide el cumplimiento del fin, es decir, de la buena vida en la que puede alcanzarse la felicidad. Este es el motivo por el que Dante describe una desordenada regresión desde el reino –que, si no existiese ese ilimitado deseo, sería ya la *perfecta communitas* aristotélica– hasta el individuo. A partir del desorden producido por el deseo, Dante postula la necesaria existencia de una comunidad ulterior capaz de garantizar el cumplimiento del fin último del hombre: el Imperio. Universal en su extensión, el Imperio aparece como una supra-comunidad encargada de limitar los ilimitados deseos de los reyes. Su representante, el Emperador, debido al lugar único que ocupa en el orden político, posee una naturaleza excepcional que le permite cumplir con su igualmente excepcional función.<sup>40</sup> En virtud de una completa ausencia de deseo, que es producto de su jurisdicción universal («tutto possedendo e più desiderare non possendo»), el Emperador dantesco es capaz de sustraerse a la dialéctica infinita deseo y limitar lo ilimitado. Por ese motivo, el Emperador es el principal garante de la paz. Y es el único capacitado para cumplir dicha función, ya que los reyes particulares, al tener posesiones limitadas, tienen un deseo insatisfecho que es causa de conflictos. La paz, a su vez, aparece como la condición del amor y la concordia que debe haber entre las distintas comunidades, para que, una vez satisfechas las necesidades naturales, el hombre pueda alcanzar su verdadero fin, la felicidad:

Il perché, a queste guerre e alle loro cagioni tòrre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, e in questo

---

<sup>39</sup> Conv. IV IV 3.

<sup>40</sup> Una función que podemos calificar como metapolítica, ya que las leyes positivas (*leges municipales*, correspondientes a las jurisdicciones limitadas de los reyes particulares), que son las que competen directamente a la esfera política, están bajo la inmediata jurisdicción de los reyes particulares, mientras que el Emperador se encuentra por sobre esa esfera estrictamente política, como encargado de asegurar que las leyes positivas, en su diversidad, respeten siempre la ley natural. Cf. Mon. I XIV 4-8. Sobre la metapolítica, en relación con Aristóteles, véase Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975 [*Metafísica y metapolítica, I: Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, trad. de E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1976].

amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato.<sup>41</sup>

El Emperador es, en consecuencia, el único hombre que puede sustraerse a la codicia, y, como no es parte de los conflictos causados por el inmoderado deseo, se constituye en juez imparcial de todos los hombres. Ese es el motivo por el cual el Emperador se encuentra fuera de la dinámica propiamente política (los conflictos entre las ciudades y los reinos, y al interior de ellos), y por eso puede regularla. La paz asegurada por el Emperador permite no sólo la tranquilidad de las ciudades y el amor entre las aldeas, sino sobre todo la satisfacción de las necesidades en las casas, para que de ese modo los hombres puedan vivir felices. Dante introduce así, incluso en la esfera más alta de la vida política, en la comunidad perfecta, el elemento esencialmente económico del deseo (nada cambia, a mi juicio, que en este caso sea el deseo de adquirir gloria), elemento que para Aristóteles era propio de las comunidades pre-políticas, y era en cierto modo trascendido en la vida civil.<sup>42</sup> En suma, en el *Convivio* Dante funda la necesidad de la existencia de una comunidad superior a las ciudades y a los reinos particulares –el Imperio– sobre la base del carácter ilimitado del deseo. Y aunque en la *Monarchia* el discurso sobre el origen de la comunidad perfecta sea significativamente más complejo, y el fundamento de la majestad imperial no sea ya sólo la satisfacción de las necesidades y la dialéctica de los deseos individuales, sino el logro de un fin colectivo de naturaleza intelectual, la estructura de la teoría política dantesca permanece sustancialmente idéntica, y la excepcional ausencia de deseos del emperador continúa siendo un punto central en la argumentación, esta vez vinculada estrechamente a la realización de la justicia:

Iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut inuit Aristotiles in quinto *ad Nicomacum*. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum; unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquuntur. Et hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum deterquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passionis esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad

---

<sup>41</sup> *Conv.* IV IV 4.

<sup>42</sup> Digo que en Aristóteles la economía es «en cierto modo» trascendida en la *pólis* porque, siendo la economía una parte de la ética (*Ética nicomaquea* V v), y la ética, a su vez, una parte de la política (*Ética nicomaquea* I II), es obvio que *a fortiori* la economía forma parte de la política. Pero esta última es específicamente independiente, y tiene una lógica distinta respecto a la de la economía, como hemos visto en el segundo capítulo. Esa diferencia ontológica se encuentra ausente en el *Convivio*. Véase, para lo que hace a la relación entre el carácter ilimitado del deseo y la economía en Aristóteles, el capítulo nono del primer libro de la *Politica*, donde Aristóteles habla de la naturaleza *eís ápeiron* de la *epithymía* a propósito del segundo tipo de crematística, esto es, de la economía monetaria; y, en relación con la moneda, véase el capítulo quinto del quinto libro de la *Ética nicomaquea*.

alios terminantur, ut puta regis Castelle ad illum qui regis Aragonum. Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitie possit esse subiectum.<sup>43</sup>

En la *Monarchia*, el deseo aparece como el mayor obstáculo a la realización de la justicia; de modo que, si pudiese haber alguien carente por completo de deseos, sería, *ipso facto eoque ipso*, un hombre plenamente justo. El Emperador, dada su jurisdicción universal, posee ya todo, de modo que no le quedan objetos disponibles a su deseo. El Emperador es, pues, el único hombre que ha superado plenamente los deseos (*passiones*), por poseer ya todos sus posibles objetos, y es, en consecuencia, el más puro sujeto de la justicia, capaz por ello de poner fin a la decadencia moral causada por los efectos deletéreos de una *cupiditas* que –como denuncia repetidamente y de modos diversos Dante en *Doglia mi reca*, en *Tre donne*, en *Poscia ch'Amor*, en *Le dolci rime* y en el tratado del *Convivio* que la comenta (en especial IV XI-XII), y, sobre todo, en la figura de la *lupa* al inicio del *Inferno*, y luego en la entera *Commedia*– ha perdido ya todos los controles. Un examen cabal del pensamiento dantesco acerca del orden económico y el orden político debería sin dudas tener en cuenta los textos mencionados. Aquí he procurado solamente poner de manifiesto cómo la evolución de la casa al Imperio en Dante –al igual que en los otros pensadores estudiados, que lo anteceden– está caracterizada por una prevalencia de motivos económicos. Pero en Dante –contrariamente a cuanto sucede en los otros autores aquí estudiados–, hay también una notable politización del ámbito económico, que se lleva a cabo no tanto en los términos demostrativos de un discurso filosófico, cuanto en los persuasivos propios de un registro poético y retórico. El examen de esa centralidad de la casa en el pensamiento dantesco –en especial en los cantos de Cacciaguida– será abordado en otra ocasión.<sup>44</sup> Podemos ahora extraer algunas conclusiones generales.

## 5. Conclusiones

Quizás porque desde un punto de vista aristotélico –masivamente adoptado por los pensadores tardo-medievales– la expresión «economía política» presenta un carácter marcadamente auto-contradictorio, la idea misma de una ciencia tal no se desarrolló sino hasta el siglo XVIII,<sup>45</sup> es decir, cuando el aristotelismo, en sus diversas formas, ya estaba claramente agotado. El hecho de que no existiera el término ni el concepto no significa, sin embargo, que el pensamiento medieval no desarrollase específicas teorías referidas a la economía, motivadas, en gran medida, por el incremento del

---

<sup>43</sup> Cf. Dante Alighieri, *Monarchia*, A cura di D. Quaglioni, en Dante Alighieri, *Opere*, vol. II, op. cit., I xi 11-12.

<sup>44</sup> Véase al respecto Pertile, L., «Dante's She-Wolf: Luxury and Greed in the *Divine Comedy*», en C. Kovesi, *Luxury and the Ethics of Greed in Early Modern Italy*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 21-46, así como Brilli, E., *Firenze e il profeta: Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci – Sapienza, 2012.

<sup>45</sup> Aunque el término haya hecho su aparición en un sugestivo prosímetro publicado en 1615: Antoine de Montchrétien, *Traicté de l'Economie Politique, dédié au Roy et à la Reyne mère du Roy, par Antoyne de Montchrétien, sieur de Vateville*, Rouen, Jean Osmont, 1615.



comercio, de la economía monetaria y de los instrumentos financieros a partir de los siglos XII y XIII. Los trabajos de Pedro Juan Olivi, Nicolás Oresme, San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia, entre otros, dan ciertamente cuenta de la riqueza del pensamiento económico en la Baja Edad Media.<sup>46</sup> Los pensadores aquí examinados no han sido ajenos a ese renovado interés por las cuestiones económicas, aunque hayan tenido el foco puesto –especialmente en los casos de Tomás de Aquino y de Dante– en las consecuencias morales y políticas de fenómenos tales como la avaricia, la usura y el desarrollo excesivo del comercio. Esos nuevos intereses –esta es la hipótesis que aquí quisiera sugerir– han determinado la lectura economizante del pensamiento político aristotélico por parte del aristotelismo medieval. La esfera de la economía adquirió para ellos un lugar siempre más determinante en el surgimiento del orden político, y esto motivó que, aun conservando el lenguaje y los esquemas argumentativos aristotélicos, sus filosofías políticas estuviesen cada vez más lejanas de la filosofía de Aristóteles. El punto clave en esa ruptura reside en que el hiato cualitativo que en Aristóteles hay entre las comunidades pre-políticas y la *pólis* tiende a transformarse, en estos autores, en una progresión cuantitativa, que Aristóteles, como hemos visto, había explícitamente negado.

No quisiera, de todas formas, exagerar esa contraposición. El esquema acerca del origen del orden político propuesto por Aristóteles es abierto y puede ser reformulado de múltiples maneras,<sup>47</sup> ya sea enfatizando la progresión histórico-cronológica de la casa a la ciudad, o bien poniendo el acento sobre el despliegue lógico-ontológico de las comunidades, que supone la anterioridad de la *pólis* en relación a cada una de sus partes, el individuo incluido. Los pensadores medievales se inclinarán por la primera alternativa. Por eso se esforzarán por mostrar que es la dialéctica de las necesidades –la economía– la que conduce de una comunidad a otra hasta alcanzar la perfección en la ciudad, el reino o el Imperio. Ese *télos* tiene, entonces, un carácter fuertemente económico, mientras que en Aristóteles tenía un carácter esencialmente metafísico, basado en el principio de que el todo es anterior a las partes. La lógica económica tiñe incluso la «buena vida» que es alcanzada en la *perfecta communitas*.

Ese cambio –que he señalado en los textos aquí examinados– se mostraría crucial desde un punto de vista histórico. La buena vida (*bene vivendi*) aristotélica adquiriría

---

<sup>46</sup> Véase, a propósito de San Antonino de Florencia, la opinión de Schumpeter, J.A., *History of Economic Analysis*, edited from manuscript by E. Boody Schumpeter, and with a new introduction by M. Perlman, Abigdon (Oxon), Routledge, 2006, p. 91: «St. Antonine of Florence, perhaps the first man to whom it is possible to ascribe a comprehensive vision of the economic process in all its major aspects», así como el trabajo de Hoover, R., *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Boston (Mass.), Baker Library – Harvard Graduate School of Business Administration, 1967. Sobre el pensamiento económico medieval, véase Evangelisti, P., *Il pensiero economico nel Medioevo: Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci, 2017.

<sup>47</sup> Como ha señalado Bobbio, N., «Il modello giusnaturalistico», en N. Bobbio, M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna: Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 15-109; sobre el modelo aristotélico véanse las pp. 40-48.

cada vez más un contenido económico y utilitario, y el ejercicio de la racionalidad que conduce a esa buena vida tendría cada vez más un sentido instrumental, ya que se trataría de ordenar los medios adecuados a la satisfacción de necesidades siempre nuevas y más complejas. Como efecto de esa lógica económica y utilitaria, primero la ética será independizada de la política, y luego la política acabará siendo absorbida por la economía, bajo la forma de una nueva disciplina, la economía política.<sup>48</sup> Pero desde un punto de vista estrictamente aristotélico –repiteámoslo– la idea misma de una «economía política» es absurda. El orden y administración de la casa (el *nómos* del *oikos*), cuya naturaleza es esencialmente privada, difiere cualitativa y específicamente de la ley de la ciudad (el *nómos* de la *pólis*), cuya naturaleza es eminentemente pública, ya que incluye al conjunto de los *polítai*. Desde el punto de vista aristotélico, entonces, la expresión «economía política» parecería aludir ora a una privatización del ámbito público, esto es, a la concepción de la *pólis* como una gran casa, lo cual conduciría *a fortiori* a la identificación de la política con la administración, ora a la correlativa politización del ámbito privado, esto es, a la transformación de los vínculos familiares en una cuestión pública, lo cual conduciría lógicamente a la conceptualización de la familia no como un organismo natural, sino como una construcción convencional que debe ser organizada según el –histórica y geográficamente relativo– *nómos*, y no según la –aristotélicamente inmutable– *phýsis*. Ese tránsito, desde ya, no se cumpliría en los pensadores que aquí hemos examinado, pero comenzaría con ellos: al considerar el lenguaje desde un punto de vista preponderantemente instrumental y utilitario, al enfatizar las deficiencias de la racionalidad humana frente a la organización instintiva de los animales, al otorgarle una importancia inusitada al trabajo dentro de la comunidad perfecta, y, por último, al seguir casi exclusivamente la dialéctica progresiva de las necesidades y los inconvenientes del deseo en el origen del orden político, las teorías de estos autores representan un paso decisivo en el tránsito hacia la moderna sustitución de la idea virtuosa de la política por una nueva concepción del fenómeno político que acabaría por abandonar la filosofía para buscar convertirse en una ciencia social; una ciencia positiva cuyo objeto no es el orden –de naturaleza ética y metafísica– de la buena vida, sino la organización –fáctica, y de naturaleza física– de la sociedad. De ese modo, la sustitución de la *civitas* por la *societas* se habría cumplido por completo, y el hombre ya no sería considerado un animal político –aunque se continuase a utilizar el término–, sino, fundamentalmente, un animal doméstico, económico y social.

Mariano Pérez Carrasco  
mperezcarrasco78@yahoo.com

Fecha de recepción: 26/11/2019  
Fecha de aceptación: 03/02/2020

---

<sup>48</sup> Véase nuevamente Habermas, *Teoría y praxis*, op. cit., pp. 49-54.

# LA LÓGICA DEL MERCADO EN LAS PRIMERAS REFLEXIONES DE DANTE SOBRE LA ECONOMÍA

## *Market Logic in Dante's First Reflections on the Economy*

Raffaele Pinto

### **Resumen**

El artículo sondea los primeros acercamientos de Dante al tema económico, en su etapa florentina: en las dos canciones doctrinales (*Le dolci rime d'amor ch'io solea*, *Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato*) y el poema *Fiore*. Vemos aquí los atisbos de la crítica del capitalismo que será desarrollada en las obras de la madurez.

### **Palabras clave**

Codicia; economía política medieval; mercado, mercancía

### **Abstract**

This article probes Dante's first approaches to economic issues in his early life in Florence, in two songs, 'Le dolci rime d'amor ch'io solea' and 'Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato', and the poem 'Fiore'. Here we see glimpses of a critique of capitalism that will be developed in Dante's mature works.

### **Keywords**

Avarice; market; medieval political economy; merchandise

Las primeras observaciones de Dante sobre la nueva economía monetaria que está transformando con ritmo vertiginoso la sociedad florentina se encuentran en los textos posteriores a la *Vida Nueva* y a la polémica suscitada por Cavalcanti con la canción *Donna me prega*, polémica que induce Dante a infringir la restricción que él mismo

había impuesto a la poesía en vulgar: hablar exclusivamente del amor (cap. XXV<sup>1</sup>). Las leemos en la primera canción doctrinal (*Le dolci rime d'amor ch'io solea*), en la que se niega que las riquezas puedan ser fundamento de la nobleza porque son, por su propia naturaleza, 'imperfectas' (o sea, incapaces de satisfacer el deseo que movilizan); luego, en la segunda doctrinal (*Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato*), en la que el poeta describe las perversas transformaciones de los comportamientos que la lógica del mercado produce<sup>2</sup>; y finalmente en el *Fiore*, en que es denunciado, por un lado, el poder socialmente y globalmente transformador de dicha lógica, y, por el otro, la legitimación ideológica que a ella proporciona el orden clerical<sup>3</sup>.

*Le dolci rime, 21-60*

Tale imperò che gentilezza volse,  
 secondo il suo parere,  
 che fosse antica possession d'avere...  
 ché le divizie, sì come si crede,  
 non posson gentilezza dar né torre,  
 però che vili son da lor natura...  
 Che siano vili appare ed imperfette,  
 ché, quantunque collette,  
 non posson quiètar, ma dan più cura;  
 onde l'animo ch'è dritto e verace  
 per lor disfacimento non si sface.

---

<sup>1</sup> «Lo que movió al primero de todos ellos [los poetas en lengua vulgar] a versificar en lengua vulgar fue el deseo de que entendiera sus palabras una mujer a quien se le hacían de difícil entendimiento los versos latinos. Digo esto en contra de quienes riman sobre materia no amorosa, siendo así que tal manera de expresarse fue inventada, en un principio, para hablar de Amor».

<sup>2</sup> Umberto Carpi ha reconstruido magistralmente la corriente de opinión que en Toscana, y sobre todo en Florencia, denunciaba, tanto en prosa como en verso, la difusión de la economía monetaria, y ha indicado en Monte Andrea (banquero arruinado y poeta) el más radical de los teóricos del derrumbamiento de los valores sociales tradicionales, de forma tal que puede amargamente declarar que la única nobleza que cuenta de verdad es la que proporciona el florín (la moneda de oro acuñada en Florencia) - *La nobiltà di Dante*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2004, pp. 11-321. En lo que concierne a Monte Andrea, véase también Borsa, P., *Poesia e politica nell'età di Dante*, Milán, Ledizioni, 2017, pp. 37-50. Sobre la cuestión económica en Dante señalo, además, el volumen del Grupo Tenzzone dedicado a la canción *Doglia mi reca ne lo core ardire* ('La biblioteca di Tenzzone', 2008).

<sup>3</sup> Advierto preliminarmente que considero la redacción del *Fiore* posterior a la *Vida Nueva* y, por lo tanto, también a los 'Ordinamenti di giustizia' (1293), y posterior además a la elección al Papado de Bonifacio VIII (24 diciembre del 1294), pero anterior, obviamente, al exilio (sobre el lugar que ocupa el *Fiore* en el conjunto cronológicamente ordenado de la obra de Dante, y sobre su significado global, remito a mi artículo *Uno snodo eterodosso nella storia della poesia di Dante: il 'Fiore'* en N. Tonelli (ed.), *Sulle Tracce del Fiore*, Florencia, Le Lettere, 2016, pp. 159-190).

[Hubo un Emperador que gentileza,  
según su opinión, quiso  
que fuese antigua posesión de bienes...  
que las riquezas, aunque así se opine,  
no pueden dar ni quitar gentileza,  
porque son viles por naturaleza...  
Se prueba que son viles e imperfectas  
porque aunque se acumulen  
no dan quietud, provocan nuevas ansias;  
así que un temple fuerte y verdadero  
por quedarse sin ellas no se inmuta].

La ‘imperfección’ de las riquezas depende del hecho de que, como se argumenta de manera más extensa en el IV Trattato del *Convivio*, su adquisición no tiene un término, y tiende falsamente y, de manera antinatural, hacia el infinito, ya que «in loco di bastanza, recano nuovo termine» (xii 5), lo que convierte su deseo en insaciable (frente al deseo de conocimiento, que es natural y perfecto, dado que tiene límites, y, dentro de estos límites, satisfacción).

Dante leía esta idea en la *Política* de Aristóteles, que en el primer Libro distingue entre la riqueza representada por valores de uso (o sea los bienes que son necesarios para la supervivencia material de la familia o de la ciudad), que él entiende como ‘económica’, y la riqueza representada por valores de cambio (o sea el dinero), que él entiende como ‘crematística’: los primeros tienen un límite natural (la satisfacción de las necesidades vitales), los segundos, en cambio, son potencialmente ilimitados, y por consiguiente no son naturales. Marx, en el primer Libro del *Capital* (II iv), cita ampliamente de los caps. 8-9 del primer Libro de la *Política*; entre otros, estos pasajes:

La verdadera riqueza está formada por éstos [los bienes necesarios a la vida] porque la provisión de estos bienes en cantidad suficiente no es ilimitada... Pero existe otro tipo de arte adquisitivo, a lo que se suele llamar generalmente, y es apropiado llamarlo así, ‘crematística’, por el cual parece que no existe límite alguno a la riqueza ni a la propiedad. Muchos consideran que existe tan sólo un tipo, y que es el mismo arte adquisitivo, a causa de su afinidad con él. Ni es el mismo que el mencionado [el ‘económico’] ni está lejos de aquél; pero de los dos, el primero, es por naturaleza, y este segundo no...<sup>4</sup>

Santo Tomás, a la zaga del Filósofo, niega que el dinero sea riqueza, y comenta de esta manera (*Sententia Politic.*, lib. 1 l. 7 n. 11):

---

<sup>4</sup> Llama la atención que la crítica de Aristóteles de la riqueza monetaria tenga como argumento también el riesgo representado por la devaluación, siempre posible, del valor de la moneda: «Otras veces se advierte que el dinero es una bagatela y completamente convencional, y nada por naturaleza, porque si cambian las normas convencionales no vale nada ni es de utilidad para nada de lo necesario, y muchas veces, uno que es rico por su dinero, llega a carecer del sustento indispensable. Así que bien extraña es esta riqueza, en cuya abundancia se perece de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas que al cumplirse su deseo convertía en oro todo lo que tocaba» (I,9).

Deinde cum dicit propter quod quaerunt etc., concludit determinationem veritatis; et dicit quod illi qui recte sapiunt, propter praedictas rationes dicunt aliud esse divitias et pecuniam, sive pecuniativam: sunt enim quaedam divitiae secundum naturam, scilicet de rebus necessariis ad vitam, sicut supra dictum est; et talis acquisitio divitiarum proprie pertinet ad oeconomicam: sed illa pecuniativa quae est campсорia multiplicat pecunias non omnibus modis, sed solum per denariorum permutationem: unde tota consistit circa denarios: quia denarius est principium et finis talis commutationis, dum denarius pro denario datur. Patet igitur secundum hoc, quod ditiores sunt qui abundant in rebus necessariis ad vitam vere loquendo, quam illi qui abundant in denariis.

[Los que saben, dicen que son cosas distintas las riquezas y el dinero, o la riqueza monetaria: algunas riquezas lo son por naturaleza, en tanto que cosas necesarias a la vida; la adquisición de este tipo de riquezas forma parte de la economía; la monetaria, en cambio, que procede de la venta, multiplica el dinero no de cualquier manera, sino solo por una permutación pecuniaria, y por lo tanto consiste exclusivamente en el dinero, dado que el dinero es el principio y el fin de este intercambio, puesto que el dinero se da por dinero. Es evidente, entonces, que son verdaderamente más ricos los que tienen abundancia de bienes necesarios a la vida, y no los que tienen abundancia de dinero].

Las «divitiae secundum naturae», o sea los bienes necesarios a la supervivencia, configuran la economía de una comunidad según criterios de justicia y racionalidad (tal como se explica con gran despliegue de argumentos, en el V Libro de *Ética Nicomaquea*<sup>5</sup>); luego están las riquezas que proceden del intercambio finalizado a la produc-

---

<sup>5</sup> De suma importancia, por la resonancia que tendrá en Dante, a partir del *Convivio*, es la distinción que establece aquí Aristóteles entre la justicia legal o distributiva (*a communi ad singulos*) y la justicia particular o conmutativa (*ab uno in alterum*). Así comenta S. Tomás (*Sententia Ethic.* V, l. 4 n. 1): «Primo proponit unam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una species eius, et similiter iusti, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione: sive sit honor, sive sit pecunia, vel quicquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala; sicut labor, expensae et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem iustitiam, probat, quia in talibus contingit accipere (unius ad alterum) aequalitatem vel inaequalitatem unius ad alterum, quae pertinent ad iustitiam vel iniustitiam particularem, ut supra dictum est. Secundo ibi: una autem etc., ponit secundam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una alia species particularis iustitiae est, quae constituitur rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid *ab uno in alterum*; sicut prima species iustitiae attendebatur secundum quod transfertur aliquid *a communi ad singulos*» (S. Thomae Aquinatis *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Cura et studio P. Fr. R.S. Spiazzi, O. P., Taurini – Romae, Marietti, 1964). [Sobre el primer punto, presenta una especie de la justicia particular. Una de sus especies que es también una especie de lo justo que se dice según la justicia particular, es la que consiste en la distribución de algunas cosas comunes que deben repartirse entre los que forman parte de la comunidad cívica, como el honor, el dinero, o cualquier otra concerniente a los bienes exteriores; o a los males, como los trabajos los gastos o desembolsos, etc. Prueba que esto pertenece a justicia particular, porque en tales casos acontece tomar entre uno y otro una igualdad o bien una desigualdad, lo que compete a la justicia

ción de dinero, en el sentido de que el dinero es el principio y el fin del intercambio; por esto propiamente ricos son solo los que disponen en abundancia de bienes necesarios a la vida.

La identificación de la nobleza con la antigua riqueza se explica, en Aristóteles, a partir de esta distinción, por la que se entiende por riqueza no el dinero, sino la propiedad de la tierra, fundamento no solo de la riqueza de bienes materiales sino también del poder, lo que vale tanto para la antigüedad como para en la Edad Media feudal. Aristóteles, y con él S. Tomás, describen los dos modelos de intercambio económico: el precapitalista o feudal, o sea ‘mercancía – dinero – mercancía’ (en que la finalidad es la adquisición de valores de uso) y el capitalista o de mercado, o sea ‘dinero – mercancía – dinero’ (en que la finalidad es el valor de cambio)<sup>6</sup>. Según el modelo historiográfico clásico, la circulación del dinero y la economía de mercado vuelven a aparecer en Europa después del año 1000, cuando condiciones de vida menos turbulentas y cierto desarrollo tecnológico en la agricultura crean excedencias, en relación con las necesidades de supervivencia de la población; estas excedencias son el motor del mercado y del desarrollo económico. La economía feudal en sentido estricto, en cambio, no crea excedencias, y en su marco, por lo tanto, no hay desarrollo, o, al menos, no hay un desarrollo suficientemente significativo como para poner en entredicho el sistema de poder tradicional, basado en la posesión de la tierra: el feudo, en efecto, no es solo la propiedad, antes vitalicia luego hereditaria, sobre un territorio, sino también una red de relaciones a la vez políticas, jurídicas y económicas. Frente a este tipo de riqueza, sustancial porque abarca mucho más que los bienes materiales, la riqueza de tipo ‘crematístico’, que consiste exclusivamente en el dinero, es algo marginal y aleatorio (o, incluso perverso, cuando se busca la felicidad en su posesión, que es el pecado de la avaricia). Ahora bien, mientras Aristóteles y S. Tomás distinguen entre una riqueza legítima y verdadera, o sea la posesión de la tierra, que implica una amplia disponibilidad de valores de uso, y una riqueza falsa que se basa en el dinero y en la lógica del mercado, Dante neutraliza la distinción, y considera como riqueza solo la que está finalizada a la producción de dinero, como si la otra no existiera. Obsérvese, en los versos citados, que de las riquezas, consistentes, según el Emperador, en «antica possession d’averè» (que solo puede ser tierra y derechos feudales), se dice que «quantunque collette, / non posson quïetar, ma dan più cura», lo que tiene sentido solo si se

---

o a la injusticia particular, como se ha dicho. En segundo lugar, presenta una segunda especie de justicia particular. Es la que constituye la rectitud de la justicia en las conmutaciones, según las cuales se trasfiere algo de uno a otro; así como en la primera especie de justicia la rectitud se alcanzaba en la transferencia de algo de lo común a los particulares] – Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción A. Mallea; estudio preliminar y notas C.A. Lértora Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2001.

<sup>6</sup> Enrico Fenzi explica perfectamente, a partir del análisis de Marx, en el *Capital*, la diferencia entre los dos circuitos (*Tra etica del dono e accumulazione*, en Grupo Tenzzone, op. cit., pp. 175-178, ahora en *Le canzoni di Dante*, Florencia, Le Lettere, 2017, pp. 501-546).

habla, aristotélicamente, de ‘crematística’, o sea de dinero, cuya acumulación, en la lógica del capital, y como Aristóteles denuncia, no tiene límites que se puedan fijar.

Es evidente que a sus ojos la economía de mercado ya ha sustituido completamente la economía ‘natural’ y feudal y es una evolución irreversible que tiene en las ciudades (Florencia, en particular) su centro propulsor. Sus efectos negativos pueden como mucho ser mitigados, a través de una reforma ‘virtuosa’ de la mentalidad y los comportamientos del Popolo (florentino) que de ella vive; y este es, justamente, el programa de reforma moral de la burguesía florentina propuesto y teorizado en las dos canciones doctrinales. Pero, y en esto vemos la agudeza extraordinaria de su análisis, el proceso de sustitución de un tipo de economía, y de riqueza, a otro, es irreversible. Como resultará muy claro en las obras escritas en el exilio, la eliminación de las anomalías del capitalismo no implica una vuelta al sistema económico feudal, sino un control racional sobre la distribución de la riqueza, que debe responder a criterios de justicia (como ya había explicado Aristóteles) en el marco de una organización política global (que en cambio estaba fuera del horizonte intelectual del Filósofo), en la que los diferentes sujetos económicos estén firmemente disciplinados desde un poder universal superior (el Imperio).

Pero la pregunta a la que hay que dar una respuesta es la siguiente: ¿por qué Dante (que obviamente conoce muy bien tanto las obras aristotélicas de argumento económico-político, o sea la *Política* y la *Ética*, como los comentarios tomísticos) atribuye al Emperador una teoría sobre la nobleza que éste (Federico II, que era también rey de Sicilia) nunca ha formulado? Considérese, además, que por su política fuertemente centralizadora, el Emperador debía tener una idea bastante negativa de la antigua aristocracia del Reino. Su hijo Manfredi, en efecto, perdió el reino y la vida, en la guerra con los angevinos que el Papa había llamado en Italia para que le echaran de Sicilia, por la traición de los barones del sur de Italia, que veían en los franceses una garantía al mantenimiento de sus privilegios feudales.

Hay que tener en cuenta que cuando escribe esta canción, Dante es hombre del ‘Comune’ de Florencia, donde el ‘Popolo’ (o sea los grupos económicamente dominantes), en los años ‘90 del siglo XIII, había ocupado los principales cargos de gobierno de la ciudad, prácticamente expulsando de ellos la aristocracia feudal: los ‘Ordinamenti di Giustizia’, con los que se obligaba a todos lo que quisieran ocupar cargos públicos a matricularse en una de las corporaciones, ‘Arti’, entre las que la ciudadanía estaba repartida, son de 1293. La carrera política de Dante empieza en 1295, y es inmediatamente acompañada por la dura polémica en contra de la ideología de estos grupos sociales, de la que este texto es el primer ejemplo. En el *Convivio*, Dante tendrá palabras de hondo desprecio hacia las ‘popolari persone’ que, ocupadas toda su vida en algún oficio, están completamente desprovistas de luz intelectual (I xi 6-7):

De l'abito di questa luce discretiva massimamente le popolari persone sono orbate; però che, occupate dal principio de la loro vita ad alcuno mestiere, dirizzano sì l'animo loro a quello per forza de la necessitate, che ad altro non intendono. E però che



l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed ellino la loro usanza pongono in alcuna arte e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione avere<sup>7</sup>.

[De esa luz del discernimiento carece, particularmente, la mayoría de las personas populares, porque, obligadas por la necesidad, ponen toda su atención en el oficio que les ocupa desde el comienzo de sus vidas, de manera que no atienden a nada más. Y dado que el hábito de la virtud, ya sea moral o intelectual, no se adquiere en poco tiempo, sino que requiere la práctica -cosa que ellos dedican al aprendizaje de alguna arte y no se preocupan de reflexionar sobre las demás cosas- resulta imposible que adquieran la facultad del discernimiento].

La misma crítica de la división en Artes de la ciudadanía se vislumbra en la alegoría de Babel del *De vulgari eloquentia* (en la que vuelve el tema del lenguaje amenazado en su función social y comunicativa por la ceguera, o soberbia, del 'Popolo') -I vii 6-7:

Siquidem pene totum humanum genus ad opus iniquitatis coierat: pars imperabant, pars architectabantur, pars muros moliebantur, pars amussibus regulabant, pars trullis linebant, pars scindere rupes, pars mari, pars terra vehere intendebant, partesque diverse diversis aliis operibus indulgebant; cum celitus tanta confusione percussi sunt ut, qui omnes una eademque loquela deserviebant ad opus, ab opere multis diversificati loquelis desinerent et numquam ad idem commertium convenirent. Solis etenim in uno convenientibus actu eadem loquela remansit: puta cunctis architectoribus una, cunctis saxa volventibus una, cunctis ea parantibus una; et sic de singulis operantibus accidit. Quot quot autem exercitii varietates tendebant ad opus, tot tot ydiomatibus tunc genus humanum disiungitur; et quanto excellentius exercebant, tanto ruidius nunc barbariusque locuntur<sup>8</sup>.

[Pues casi todo el género humano se había reunido para llevar a cabo su maligna empresa: unos dirigían las obras, otros hacían los proyectos, otros levantaban los muros, otros los cuadraban, otros los encalaban, otros rompían las rocas, otros las trasladaban, por mar y por tierra, y grupos distintos se dedicaban a otras distintas tareas. Entonces desde lo alto del cielo fueron sacudidos por una confusión tan grande que todos ellos, que hasta ahora colaboraban hablando una misma lengua, tuvieron que abandonar el trabajo porque habían sido diversificados en una multitud de lenguas, y ya no pudieron colaborar en la obra común. En efecto conservaron una misma lengua solo los que hacían el mismo trabajo: es decir, una lengua para todos los arquitectos, otra para los que empujaban las rocas, otra para los que las cuadraban, y así sucesivamente para cada grupo de trabajadores. Cuantas eran antes las variedades del trabajo, tantas fueron las lenguas en las que el género humano quedó dividido; y cuanto más excelente era el trabajo de cada cual, tanto más bárbaro y salvaje fue su modo de hablar].

<sup>7</sup> Cito de *Convivio*, al cuidado de G. Fioravanti, en Dante Alighieri, *Opere*, vol. II, Milano, Mondadori, 2014 [*Convivio*, edición de F. Molina Castillo, Madrid, Cátedra, 2005].

<sup>8</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, edición bilingüe de R. Pinto, Madrid, Cátedra, 2018.

De la mentalidad del ‘Popolo’, Dante denuncia en la canción, la centralidad del dinero y su indiscriminada acumulación, antinatural porque basada en un deseo que, por la misma naturaleza del dinero, non puede ser satisfecho. Esta crítica no tiene nada de nostalgia moralista hacia un feudalismo en estructural crisis de liquidez. Como resultará aún más claramente en la segunda doctrinal, la lógica del mercado, en Florencia, había transformado completamente los antiguos roles económicos y sociales, tales como podían deducirse de la antigua ideología del «Status in ordine triplex», per la que, siendo tres los grupos (*ordines*) socialmente activos (*oratores, bellatores, laboratores*), cada uno tenía una función en el conjunto social, solidariamente vinculado a los otros dos, y el dinero, cuando existía, tenía la única finalidad de facilitar el intercambio de servicios y valores de uso<sup>9</sup>. Por el contrario, Dante es tal vez el primer pensador europeo que percibe la irreversibilidad del desarrollo capitalista, o sea la imposibilidad de volver al pasado (aquel pasado que Cacciaguida, en el *Paraíso*, llorará como definitivamente consumado, XV-XVI), y la consiguiente necesidad de corregir, desde la política, las perversiones que en la humanidad produce el dominio descontrolado de la economía, tal como el primer desarrollo del capitalismo hacia pronosticar, y como Dante explicará con gran despliegue de argumentos en la *Monarchia*.

A la luz de estas consideraciones, podemos intuir los motivos que empujan a Dante a atribuir falsamente a Federico II la idea relativa a la identificación de nobleza y riqueza, antes en la canción y luego en el *Convivio* (esta idea es en cambio correctamente atribuida a Aristóteles en la *Monarchia*). En efecto, si Dante conocía el tratado aristotélico ya en el momento de escribir la canción, hecho del que no se puede dudar, hay que concluir que no se trata de un error atributivo debido a ignorancia, o de la dependencia de Dante de una fuente desconocida, sino de una falsa información lúcidamente calculada. Reconstruimos fácilmente el sentido y la finalidad de ella si consideramos los destinatarios de la canción: en el texto la crítica de la economía de mercado tiene como destinatarios el ‘Popolo’ florentino y los nuevos magnates del dinero, che a partire dal 1293, con los ‘*Ordinamenti di giustizia*’, han tomado el poder en Florencia. Hay que recordar, además, que dicha burguesía, bien organizada en la ‘*Parte Guelfa*’, ya había sustancialmente reducido la influencia de la antigua aristocracia en años anteriores echando a los gibelinos (la nobleza vinculada al Imperio, que con la derrota de Manfredi, en Benevento, en 1266, había sido expulsado de Italia). Indicando como ‘imperial’, o sea gibelina, la reivindicación de la economía de mercado, Dante puede presentar como ‘*güelfa*’, y por lo tanto legítima, su condena, frente a los que,

---

<sup>9</sup> Cfr. Adalbéron de Laon [?-1031], *Poème au roi Robert (Introduction, Édition et Traduction par Claude Carozzi)*, Paris, Société d’Édition «Les belles lettres», 1979, pp. 20-21: v. 275, «Res fidei simplex, status est sed in ordine triplex»; vv. 295-297: «Triplex ergo Dei domus est quae creditur una. Nunc orant, alii pugnans alii que laborant. Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur». Sobre el significado histórico y antropológico de la ‘ideología tripartita’, remito a los clásicos estudios de Dumézil, G., *L’idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958 y *Mythe et épopée, I - II - III*, Paris, 1968, 1971, 1973.

gracias a esta economía, han ocupado el poder en contra del Emperador y sus aliados naturales. Si declarara la matriz aristotélica de aquella idea (sin precisar que Aristóteles no habla del dinero sino de la tierra), obtendría un efecto contrario al que se propone en la canción: legitimar en el plano filosófico aquellos valores político-económicos que quiere, en cambio, desacreditar.

En el *Convivio* la tesis ‘falsa’ debe ser mantenida, porque la prosa está al servicio del texto poético: revelar que la idea sobre la nobleza de los ricos es de Aristóteles implicaría desautorizar la canción. Pero su idea del Imperio, cuando escribe el cuarto Tratado del *Convivio*, ha cambiado completamente: la ideología de los partidos florentinos ha perdido para él cualquier interés (Dante ha «fatto parte per se stesso»), y en cambio ha empezado a reflexionar sobre la necesidad de restaurar la autoridad imperial para reconstruir el orden político-social. Con la consueta genialidad distingue entre autoridad política y autoridad filosófica: el Emperador tiene autoridad absoluta en el plano político, y por lo tanto hay que restaurar su poder, pero no tiene ninguna en el plano filosófico, y por lo tanto hay que abogar por una activa presencia de los ‘filósofos’ en la gestión del estado, porque son ellos los que indican a los poderosos el camino a seguir. El Emperador Federico II, aunque digno de tanta admiración y reverencia (como se afirma en el primer Libro del *De vulgari eloquentia*, escrito después de los primeros tres Tratados del *Convivio*, pero antes del IV), se ha equivocado, en su definición de la nobleza, porque ha invadido el territorio de la filosofía, que no es el suyo (IV ix 16):

Definir la nobleza no compete al arte imperial, y no siéndolo, al tratar de ella no debemos someternos a él, y no estando sometidos a él, no estamos obligados a mostrarle reverencia.

Cuando, bastantes años después, escribe la *Monarquía*, el horizonte ideológico de Dante ha vuelto a cambiar: lo de que se trata ahora es de demostrar que los poderes locales (reinos y ciudades) están necesariamente corrompidos por la codicia (la *blanda cupiditas*), porque de ella han surgido, y que un freno a su dominio entre los hombres puede venir solo de un poder universal al que todos los poderes locales deban obediencia. De este poder universal es representante, en la tierra, por divina y providencial decisión, el Imperio romano (del cual el germánico es modernamente heredero). La afirmación aristotélica es correctamente citada (II iii iv):

Est enim nobilitas virtus et divitie antique, iuxta Phylosophum in Politicis,

y le sirve al escritor como argumento de peso filosófico para dar legitimidad a la idea de la antigüedad de la nobleza del pueblo romano, lo que le da el derecho de gobernar el mundo.

2. Una segunda alusión a la economía de mercado la leemos en la otra canción doctrinal, ella también dirigida a la aristocracia del dinero, o sea la poderosa burguesía güelfa de Florencia, de la cual se denuncia la vileza o vulgaridad de los comportamientos:

*Poscia ch'amor, 20-38*

Sono che per gittar via loro avere  
 credon potere  
 capere là dove li boni stanno...  
 Qual non dirà fallenza  
 divorar cibo ed a lussuria intendere?  
 ornarsi, come vendere  
 si dovesse al mercato di non saggi?  
 ché 'l saggio non pregia om per vestimenta,  
 ch'altrui sono ornamenta,  
 ma pregia il senno e li genti coraggi.

[Hay quienes por tirar todos sus bienes  
 creen poder  
 caber donde se encuentran los valientes  
 de los pocos que tienen intelecto.  
 ¿Quién no dirá que yerran  
 los que gula cultivan y lujuria,  
 y visten como para  
 venderse en el mercado de los tontos?  
 No juzga el sabio por como uno viste,  
 adorno para muchos,  
 sino por cómo piensa, uno, y siente].

En el paso de la primera a la segunda doctrinal Dante desplaza el objetivo de la polémica de la riqueza en sí (la 'imperfección' del dinero) a las personas cuyos comportamientos son dominados por la lógica del dinero. Aquí el poeta critica con dureza no la inclinación a la acumulación, irracional porque insaciable, sino la tendencia al consumo innecesario, entendido como ostentación del lujo de parte de los que desperdician sus bienes en el mercado de los idiotas, un mercado en que no son valorados el saber y la nobleza de corazón sino los indicios externos de una nobleza aparente, como puede ser la indumentaria. En este mercado, el burgués enriquecido se pone a la venta, engañándose a sí mismo y a los que, neciamente, se dejan engañar por las apariencias. Juan Varela ha explicado muy bien que Dante intuye aquí el proceso de reificación personal al que fatalmente conduce la economía de mercado, que transforma en mercancía la persona, que se vende, socialmente, a un precio calculado a partir de su imagen<sup>10</sup>. Extraordinaria es en Dante, pues, la profética intuición de las degeneraciones del capitalismo hoy tan difusas, el hecho de que la identidad personal y el reconocimiento social dependan de la imagen visiva, o sea de fútiles apariencias, lo que equivale, en una economía de mercado, a prostituirse ('vendersi'). Obsérvese que la idea de prostitución, en Dante, acompaña siempre el concepto de codicia, como se desprende, por ejemplo, de la alegoría de la loba (avaricia) del primer canto del Infierno cuya abiecta influencia, en los humanos, se expresas con metáforas de tipos sexual (94-102):

---

<sup>10</sup> Cfr. Dante Alighieri, *Libro de las canciones y otros poemas*, Madrid, ed. Akal, 2014, pp. 312-316.

ché questa bestia, per la qual tu gride,  
 non lascia altrui passar per la sua via,  
 ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;  
 e ha natura sì malvagia e ria,  
 che mai non empie la bramosa voglia,  
 e dopo 'l pasto ha più fame c he pria.  
 Molti son li animali a cui s'ammoglia,  
 e più saranno ancora, infin che 'l veltro  
 verrà, che la farà morir con doglia.  
 [porque esta bestia que te desespera  
 no deja paso a nadie en su camino,  
 y persigue a cualquiera hasta matarle;  
 tiene naturaleza tan malvada  
 que nunca harta se queda en su codicia  
 y, después de comer, tiene más hambre.  
 Con mucha gente suele copular,  
 y muchos más serán hasta que llegue  
 despiadado levrel, que le de muerte].

Aún más espectacular es la denuncia de los letrados (o sea, los clérigos) que prostituyen la literatura (I ix 2-3):

[los letrados italianos] si nos fijamos bien quiénes son, veríamos que ... hasta tal punto los arrastra una avaricia que les aparta de toda nobleza de ánimo (ávida de este saber), que no habrían sido receptivos a tal don [de saber]. Y para reprobarlos diré que no se les debiera llamar letrados, porque no se introducen en las letras para usarlas como se debe, sino porque les sirven para ganar dinero o dignidad, de igual forma que no debe llamarse citarista a quien tiene una cítara en casa para alquilarla, en vez de para tocarla... en cambio, la bondad de ánimo, que es la que recibe este servicio [de saber] está en aquellos que, a causa del deterioro perverso de la sociedad, han dejado la literatura en manos de los que la han convertido de señora en meretriz.

La lógica de mercado, o sea la forma en que se presenta el primer capitalismo cuando se vuelve socialmente hegemónico, implica un cambio profundo en la antropología del ser humano, que se convierte en mercancía no solo en tanto que fuerza-trabajo, como explicaría Marx, sino en tanto que sujeto moral. Para apreciar la agudeza del análisis dantiano, podemos comparar los versos que acabamos de leer con los de su maestro, Brunetto Latini, el cual también percibe el significado de ostentación que tiene el dinero malgastado en lujos, pero, alineado con los valores de su clase, o sea la rica burguesía florentina, en lugar de denunciar la perversión de estos comportamientos, los justifica en función del mantenimiento del prestigio personal (*Tesoretto*, 1392-1426):

Però in ogne lato  
 ti membri di tu' stato  
 e spendi allegramente;

e non vo' che sgomente  
 se più che sia ragione  
 despendi a le stagione,  
 anz'è di mio volere  
 che tu di non vedere  
 te infinghi a le fiate,  
 se danari o derrate  
 ne vanno per onore:  
 pensa che sia il migliore.

[En cualquier lugar  
 acuérdate de tu condición  
 y gasta en alegría;  
 no debe preocuparte  
 si más de lo razonable  
 gastas, en ocasiones;  
 quiero, al revés,  
 que de no darte cuenta  
 a veces tú simules  
 si dinero u otros bienes  
 se esfuman por el honor,  
 que de ellos vale más].

Para Brunetto el burgués sabio finge no preocuparse si gasta su dinero de manera irracional, porque la pérdida, en términos monetarios, es compensada por una ganancia mayor en términos de 'honor' (o sea reconocimiento social): se trata, entonces, de simular una mentalidad y unos comportamientos de tipo aristocrático, en sentido feudal, que considera el gasto como ostentación de poder y no como virtuosa y racional distribución de la riqueza (tema che sarà central en la canción *Doglia mi reca ne lo core ardire*). Dante, en cambio, sabe perfectamente que el feudalismo ha terminado, y denuncia la irracionalidad de estos «falsos y malvados caballeros» (v. 112): ostentar ficticiamente sus valores a través de las apariencias es demencia. El problema, entonces, es llenar el capitalismo, que se ha convertido en la forma económica dominante, de valores éticos, si es que es posible; la canción termina con un desesperado: «Color che viron fanno tutti contra» [todos los que ahora viven, hacen lo contrario].

Como ha mostrado U. Carpi, para comprender esta polémica de Dante hacia la lógica del dinero es necesario tener en cuenta las denuncias de Monte Andrea, banquero arruinado y poeta, que había ya diagnosticado la enfermedad social de los florentinos, para quienes la única nobleza era la que dependía de los florines poseídos: «ricchezze di tesauoro ora, dico / secondo il quanto, di gentilezza àn nome!» [riqueza de dinero ahora, digo, / según su cantidad, toma el nombre de nobleza]<sup>11</sup>. Es justamente de la crítica

---

<sup>11</sup> Op. cit., p. 235.

radical de Monte Andrea de la que parte la polémica de Dante, y no de la cómplice indulgencia de Brunetto Latini, que comprende y justifica en el plano ético-político los nuevos valores en los que se fundamenta el sentimiento burgués de la nobleza.

3. Mucho más amplia y articulada que en las dos doctrinales es la crítica de la economía de mercado en el *Fiore*, cuyos dos personajes relevantes, o sea *Falsembiante* y la *Vecchia*, describen una sociedad globalmente corrompida en sus dos vertientes antropológicas: la masculina, dominada por la sed de enriquecimiento, y la femenina, inclinada a la prostitución. Relativamente a la *Vecchia*, es una vez más U. Carpi el que lee la estrecha relación entre el *Fiore* y Monte Andrea, con la sola salvedad que invierte la dirección de las influencias<sup>12</sup>.

Me detendré en el soneto 118, en el que vemos sintetizados temas que tendrán gran desarrollo en las obras sucesivas de Dante:

*Falsembiante*  
 Vedete che danari ànno usorieri,  
 Siniscalchi e provosti e maggiori,  
 Che tutti quanti son gran piatitori  
 E sù son argogliosi molto e fieri.  
 Ancor borghesi sopra i cavalieri  
 Son og[gi] tutti quanti venditori  
 Di lor derrate e aterminatori,  
 Sù ch'ogne gentil uon farà panieri.  
 E' conviene ch'e' vendan casa o terra  
 Infinché i borghesi siar pagati,  
 Che giorno e notte gli tegnono in serra.  
 Ma io, che porto panni devisati,  
 Fo creder lor che ciascheun sù erra,  
 E 'nganno ingannatori e ingannati.

[Veis cuánto dinero tienen los usureros  
 y los funcionarios de todo tipo

<sup>12</sup> «Monte Andrea avrà letto con molto consenso, se giunse a poterli leggere, i sonetti del *Fiore* in cui la *Vecchia* – che ‘...l male e l ben sapea quantunque n’era’- insegna a Bellaccoglienza una dottrina d’amore liberata dal morbo della *malinconia* e condotta nel dominio della *mercantantia*, dove l’esser *cortese e gente e bella* è materia di baratto per ‘conti e cavalieri e gran borghesi / Che molti fiorin d’or m’avrian dati» (ricordiamo i ‘falsi cavalier, malvagi e rei’ del Dante di *Poscia ch’amor del tutto m’ha lasciato*, la sua polemica contro quel *vendere* ‘al mercato dei non saggi’, *vile e noioso*, che è la negazione del *valore di leggiadria*): ‘In poveruon no metter già tu’amore, / Ché nonn’è cosa che poveruon vaglia: / Di lu’ non puo’ aver se non battaglia / E pena e povertate e gran dolore’, sicché, dietro la finzione del *fino e leal amore*, la realtà dell’amore-mercantantia, ‘Ma guarda che non fosse acconsentente / A nessun se non per la moneta’...» (op. cit., pp. 236-237).

que dominan a su antojo las leyes  
 y se han vuelto, por esto, arrogantes y crueles.  
 Los burgueses ahora se imponen a los caballeros  
 y hoy son todos vendedores  
 de sus bienes y servicios  
 llevando a la miseria a los nobles.  
 Están obligados a vender casa o tierra  
 para que sean pagados los burgueses,  
 que día y noche los persiguen.  
 Pero yo, que llevo hábito,  
 les hago creer que todos están en pecado,  
 Y así engaño a unos y otros].

Se ha observado que este es uno de los lugares en que el poema se aleja más de su modelo<sup>13</sup>: en el pasaje correspondiente de la *Rose* de Jean de Meun se denuncia la explotación del pueblo ‘minuto’ de parte de la burguesía; aquí, en cambio, Dante critica el empobrecimiento de la nobleza, obligada a vender sus bienes, o sea casas y tierras, para pagar a los burgueses, que a su vez son vendedores de sus productos y servicios. Téngase en cuenta, además, que el negocio de la usura, muy extendido en Florencia, consistía en tomar como garantía de la devolución del préstamo la propiedad de inmuebles, que eran ‘vendidos’ al prestamista cuando el deudor no podía pagar<sup>14</sup>. Y Dante conocía perfectamente el sistema de extorsión que estaba detrás de los contratos de préstamo a usura, ya que usureros eran el abuelo (Bellincione), el padre (Alighiero), el tío (Brunetto) y el hermanastro (Francesco).

Come ya he indicado, de esta transferencia de la riqueza de una clase a otra es momento de capital importancia el decreto de los ‘Ordinamenti di Giustizia’ (1293) que oficializaba en el plano político la exclusión del poder de la antigua nobleza, y el consiguiente paso de una economía basada en los valores de uso y las funciones sociales a una economía basada en los valores de cambio y la lógica del mercado; la oficialización de estos valores, con el prestigio que adquieren, además del poder, los *borghesi* florentinos frente a los *cavalieri*, transforma globalmente roles e identidades sociales, en el conjunto de la ciudadanía del Comune (y el afán de los burgueses ricos por acceder al ‘cavalierato’ implica, como denuncia Monte Andrea, el agotamiento sociológico de la noción tradicional de nobleza). Teniendo en cuenta los dos textos, el *Fiore* y su modelo francés, podríamos decir que Jean considera, como objetivo polémico, las formas originarias del capitalismo comercial, y por lo tanto subraya la explotación de una clase sobre la otra; Dante, en cambio, considera formas maduras de capitalismo comercial, que en Florencia se ha convertido en capitalismo financiero, en las que la

<sup>13</sup> *Il Fiore e il Detto d’amore*, al cuidado de L. Formisano, en *Opere di Dante*, Roma, Salerno Editrice, p. 187.

<sup>14</sup> Véase, sobre esta cuestión, Sznura, F., «I debiti di Dante nel loro contesto documentario», *Realtà Medievali Rivista*, 15/2 (2014), pp. 303-321.



mercancía y el dinero son ya valores ideológicos socialmente dominantes para todas las clases sociales.

Lo que el texto evidencia, en efecto, es la necesidad de transformar los bienes naturales, o sea tierra y casas, en dinero, y denuncia, por lo tanto, no ya el objetivo empobrecimiento de los *cavalieri* (los auténticos de toda la vida, no los *falsi cavalieri* de la canción *Poscia che Amor del tutto m'ha lasciato*), sino también la conversión de esta aristocracia en sujetos económicos dentro de una lógica de mercado, hasta convertirse ellos mismos en usureros: en *Inf.* XVII los usureros del séptimo círculo, que comparten castigo con los sodomitas, son aristócratas florentinos y paduanos cuyos blasones están pintados en los monederos que les cuelgan del cuello. El parentesco de los usureros con los sodomitas se debe al rasgo antinatural de sus prácticas: sexuales, en los sodomitas, económicas (o 'crematísticas') en los usureros (como enseña Aristóteles).

Hay que observar, además, que Falsembiante, representante de la cultura clerical en su función de control ideológico de la sociedad (es un doctor dominico con poderes inquisitoriales), alardea de 'ingannare ingannatori e ingannati', de engañar a unos y otros (o sea tanto a la burguesía como a la aristocracia), que a él deben pagar peaje por su enriquecimiento. La feroz crítica de la simonía de papas y cardenales, en la *Commedia*, tiene aquí su punto de partida, en coincidencia cronológica con el pontificado de Bonifacio VIII, de quien Dante intuye perfecta e inmediatamente el propósito hegemónico sobre el Comune (y Toscana), ya que, en tanto que funcionario y político, es testigo de sus tramas, y de las colusiones con los banqueros florentinos y el rey de Francia. Invectivas como la de *Par.* IX 127-132:

La tua città, che di colui è pianta  
che pria volse le spalle al suo fattore,  
e di cui è la 'nvidia tanto pianta,  
produce e spande il maladetto fiore  
ch'ha disviato le pecore e li agni,  
però che fatto ha lupo del pastore

[Tu ciudad, que es la planta del primero  
que quiso rebelarse a su factor  
y cuya envidia tanto daño hace,  
produce y expande la maldita flor  
que desviado ha todo el rebaño  
dado que ha hecho lobo del pastor],

se entienden en sus profundas implicaciones tanto ideológicas como personales, a partir de la sátira mordaz del *Fiore*, en que la expansión del 'maladetto fiore' (el florín), o sea la difusión ecuménica de la economía de mercado, fue posible por la simonía del clero, que ha corrompido a la humanidad entera, legitimando ideológicamente, o sea en el plano religioso, la codicia.

Las modalidades de la transformación del pastor en lobo que acabamos de ver denunciada, habían sido ya descritas por Dante en el soneto 123 del *Fiore*:

*Falsembiante*  
 I' sí son de' valletti d'Antecristo,  
 Di quel' ladron' che dice la Scrittura  
 Che fanno molto santa portatura,  
 E ciaschedun di loro è ipocristo.  
 Agnol pietoso par quand'uon l'ha visto,  
 Di fora sì fa dolce portatura;  
 Ma egli è dentro lupo per natura,  
 Che divora la gente Gesocristo.  
 Così abbiamo impreso mare e terra,  
 E sí facciàn per tutto ordinamento:  
 Chi no-l'oserva, di[ci]àn c[h]'a fede erra.  
 Tanto facciàn co-nostro tradimento  
 Che tutto 'l mondo à preso co-noi guerra;  
 Ma tutti gli mettiamo a perdimento.

[Yo soy uno de los siervos del Anticristo,  
 de aquellos ladrones de los que habla la Escritura  
 que se las dan, exteriormente, de santos,  
 pero todos son hipócritas.  
 Parecen ángeles bondadosos,  
 tan suave es su aspecto, por fuera;  
 mas dentro son lobos feroces  
 que devoran a los auténticos cristianos.  
 Hemos conquistado, así, el mundo entero  
 y por doquier imponemos nuestras reglas:  
 el que no las observa, decimos que es herético.  
 Tal es nuestra conducta traicionera  
 que todo el mundo nos odia;  
 pero nosotros a todo el mundo arruinamos].

La fe es ahora (para Dante, como ya lo había sido para Jean de Meun) simplemente una hipócrita arma de chantaje de los prelados hacia los que no aceptan la lógica corruptora del mercado, que tiene en la Iglesia su más poderoso baluarte.

Raffaele Pinto  
 rpinto1951@gmail.com

Fecha de recepción: 09/11/2019  
 Fecha de aceptación: 23/01/2020

# ANTIUTILITARISMO DI DANTE

## *Dante's Antiutilitarianism*

Marco Romanelli

Università dell'Età Libera, Firenze

### **Sommario**

È opinione oggi largamente diffusa che la visione storica e politica di Dante abbia caratteri fortemente conservatori o addirittura reazionari. In sintesi, la polemica dantesca contro l'avarizia e la cupidigia nasconderebbe un radicale rifiuto della modernità e della nuova realtà socioeconomica che si stavano affermando ai suoi tempi, in nome di un ritorno al «buon tempo antico» e al mondo immobile e chiuso della tradizione. In questo saggio intendo dimostrare, al contrario, che l'ipotesi elaborata da Dante è tutt'altro che conservatrice, ma propone invece un modello rivoluzionario di società fondata sui valori del dono e della *caritas* opposti all'utilitarismo che fino da allora si stava imponendo come principio guida della civiltà occidentale.

### **Parole chiave**

Avarizia; cortesia; dono; mercante; utilitarismo

### **Abstract**

It is a widespread opinion that the historical and political vision of Dante has highly conservative or even reactionary characteristics. In brief, Dante's polemics against avarice and cupidity hides a radical refusal of modernity and the new socio-economic reality that was taking place in his time, in the name of a return to «good old days» and to the immobile and closed world of tradition. This article demonstrates that, on the contrary, the hypothesis elaborated by Dante was everything but conservative. He proposed, instead, a revolutionary society founded on the value of the present and of *caritas*, as opposed to utilitarianism that had been imposed, since then, as a guideline of Western civilization.

### **Keywords**

Avarice; courtesy; present; merchant; utilitarianism

Nella storia del pensiero cristiano, e segnatamente in quella del cristianesimo medievale, l'esaltazione della povertà è un tema così diffuso<sup>1</sup> che non può far meraviglia il trovarlo largamente presente nell'opera di Dante. Casomai può lasciare qualche perplessità il fatto che questo tema, correlato con la polemica contro la cupidigia, la logica del profitto, il culto del denaro, il prestito a interesse e l'usura, coniugato insomma con la critica della società mercantile così come si era venuta configurando nel corso del Duecento, costituisca uno degli argomenti più utilizzati da quella radicata opinione che vede in Dante un reazionario ottusamente avverso al mondo nuovo che si era ormai «gloriosamente» imposto nell'Europa del suo tempo (le virgolette esprimono ovviamente il punto di vista di chi scrive), quasi che la parola d'ordine di François Guizot, *enrichissez-vous!*, si fosse propagata con sei secoli di anticipo in un'area che andava dal Mediterraneo al Baltico.

Per la verità, questa rappresentazione di un Dante *laudator temporis acti* deciso a rifiutare ogni compromesso con la modernità e cristallizzato in una sua allucinata utopia priva di ogni riscontro e di ogni concretezza storica è un'acquisizione critica relativamente recente, le cui prime tracce sono ravvisabili a partire dal secondo dopoguerra e che forse si spiega come una reazione al mito del «poeta nazionale» che dominò dall'Ottocento alla seconda metà del Novecento, attraversando prima l'Italia risorgimentale, poi quella liberale e infine quella fascista, con variazioni significative (dal dantismo patriottico del Risorgimento al dantismo nazionalista postunitario fino a quello imperialista del ventennio) ma comunque sempre ruotanti intorno all'asse di Dante «poeta della nazione».<sup>2</sup>

E del resto, la prova più incontestabile del ruolo nazionale, di guida e di profeta dei destini della patria assegnato unanimemente a Dante si era già avuta nel 1865 con la celebrazione del sesto centenario della nascita del poeta, solennemente tenuta a Firenze da poco divenuta capitale del Regno d'Italia. Come scrive Carlo Dionisotti, «nulla di simile a quella celebrazione si era mai visto prima in Italia, né si vide poi»:<sup>3</sup> due anni di preparativi, due settimanali dedicati che uscirono fra il 1864 e il 1865 (il *Giornale del centenario di Dante Alighieri* e *La festa di Dante: letture domenicali del popolo*

<sup>1</sup> Un'ottima sintesi si trova in Capitani, O. (ed.), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1981. Molto utile per la ricchissima documentazione anche Evangelisti, P., *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci, 2017.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda il Dante «nazionalista», si veda per esempio quanto scrive il Parodi: «Dante non è soltanto il poeta dell'Italia, ma è il suo simbolo più alto; anzi, se come poeta egli appartiene al mondo intero non meno che a lei, come simbolo appartiene soltanto a lei, e l'Italia deve gelosamente vigilare perché non soffra menomazioni, poiché i grandi come lui sono quasi bandiere, intorno alle quali, nei momenti più solenni o più tragici della storia, una nazione può raccogliersi e sentirsi una di cuore e di volontà», Parodi, E.G., «Benedetto Croce. La metodologia della critica letteraria e la Divina Commedia», *Bullettino della Società Dantesca*, 2 (1920), p. 2. Quanto al Dante «fascista», si veda Scorrano, L., *Il Dante «fascista». Saggi, letture, note dantesche*, Ravenna, Longo, 2001.

<sup>3</sup> Dionisotti, C., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, p. 279.

fiorentino), una raccolta di studi in due volumi per quasi mille pagine, *Dante e il suo secolo*, con contributi, fra gli altri, di Carducci, Capponi, Tommaseo, Lambruschini, Guerrazzi, e infine la solenne cerimonia inaugurale con lo scoprimento della statua del poeta in una Piazza Santa Croce gremita di popolo (e aggiungiamoci, per incredibile coincidenza, la scoperta della cassetta contenente le *Ossa Dantis* nella chiesa di San Francesco a Ravenna il 27 maggio 1865).

La trasformazione di questo Dante poeta-vate investito di una missione nazionale in un conservatore irrimediabilmente prigioniero di una *utopia regressiva*, per dirla con Marco Santagata<sup>4</sup>, è stata repentina, considerando i tempi propri del dibattito critico: il nuovo paradigma si è imposto nell'arco di pochi anni, con un processo innescato verosimilmente da Benedetto Croce che con *La poesia di Dante* del 1921 interveniva a ridimensionare drasticamente la rilevanza della componente storico-ideologica della *Commedia* definendola, come si sa, *allotria* rispetto a quella più propriamente lirica e aprendo così la strada a una progressiva caduta di credito del Dante «politico» e «profetico».<sup>5</sup>

Tenendo quindi presente l'egemonia di Croce sulla cultura italiana, ancora imperante nel corso degli anni '50, e il nuovo clima determinato dalla caduta del fascismo e dall'imporsi dei valori antinazionalisti della neonata Repubblica, si capisce bene come dagli iniziali distinguo crociani si sia passati nel giro di pochi anni al ripudio di ogni connotazione patriottica di Dante, fino a giungere agli esiti estremi di un Dante reazionario così come viene definito in un celebre saggio di Edoardo Sanguineti:

Ma infine, non c'è bisogno di farla lunga con tutto quel sogno di un monarca universale che cavalchi la cavalcatura dell'umana specie, e su tutto lo spavento e lo sdegno di Dante per il puzzo dei villani che si sono inurbati nella sua Firenze, per capire che questo tardo discendente di Cacciaguada che piange da pieno paradiso la buona Firenze ordinata, sobria, pudica e pacifica dei vecchi tempi, è di buona razza reazionaria.<sup>6</sup>

Insomma, sembra proprio che la vulgata critica oggi dominante sia quella (di lontana ascendenza crociana, come si diceva) che separa la grandezza del poeta dalla

<sup>4</sup> Santagata, M., *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, p. 16.

<sup>5</sup> «Appartengono al giro di queste indagini -alotrie, nel senso sopradetto- gli studi sulla filosofia di Dante e su quel tanto, se pur vi fu, che egli nel suo generale tomismo immise di altre correnti speculative o pensò di proprio; sul suo ideale politico, e le somiglianze e differenze che presenta verso altri ideali allora proposti e vagheggiati; sulle vicende della sua vita pubblica e privata, e il variare dei suoi concetti e speranze, e sulla cronologia delle opere e delle singole parti della *Commedia* in rapporto alle loro storiche occasioni; sull'eredità letteraria, classica e medievale, che egli accolse; su quanto egli conobbe della storia passata e della contemporanea; e su quel che credeva reale nei fatti a cui alluse, e su quel che stimava semplicemente probabile o addirittura immaginò nei suoi intenti; sull'allegoria generale e quelle particolari o incidentali del poema, e se il fine del poema sia etico-religioso o politico o entrambi questi fini combinati; e via enumerando e particolareggiando», Croce, B., *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921, p. 5.

<sup>6</sup> Sanguineti, E., *Dante reazionario*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 284.

pochezza dell'ideologo, la potenza suprema di chi è stato capace di «discriver fondo a tutto l'universo» dalla meschinità dell'analista sociale, tanto che si deve dare ragione a Lino Pertile quando, sottolineando questa contraddizione, afferma provocatoriamente che Dante oggi non viene più preso sul serio: «È il grande paradosso per cui si legge e si ama il sommo poeta, se ne riconosce e ammira il genio prodigioso, si gremiscono le piazze e i teatri in cui se ne recitano e spiegano i testi, ma non lo si prende sul serio». <sup>7</sup>

Ebbene, quello che si vorrebbe fare qui, invece, sarebbe proprio prendere Dante sul serio, tentando di sottrarlo alla tenaglia «reazionario» vs. «utopista» per individuare, se possibile, nel sistema ideologico dantesco una *ratio* che sia all'altezza della (o quanto meno si avvicini alla) grandezza del poeta.

Sembrirebbe a prima vista che per avviare una simile operazione, di carattere essenzialmente politico, il punto di partenza non possa essere appunto che politico, cioè un'analisi e una valutazione della dottrina dantesca dell'Impero contrapposta alle rivendicazioni comunali e autonomistiche che all'Impero si opponevano. Tuttavia una considerazione più attenta ci mostra che le posizioni politiche di Dante nascono da una riflessione fondata prima ancora che sugli assetti istituzionali, sui fenomeni socio-economici del suo tempo: sono i risultati di questa analisi che impongono la restaurazione dell'Impero come l'unica contromisura in grado di impedire la degenerazione dei fenomeni economici in patologie sociali. È quindi da qui, dalla riflessione dantesca sulle strutture economico-sociali che si deve partire, facendo perno su tre punti: la fenomenologia del mercante, la nozione di usura rispetto a quella di giusto profitto, il ruolo del denaro nella società mercantile. Ovviamente la mole di studi al riguardo è imponente, ma forse non del tutto esaustiva per quanto riguarda gli esiti e le reazioni che queste emergenze storiche provocarono nella personalità del poeta, e se si vuole nel suo stesso «romanzo familiare» (il padre, come si sa, era un cambiavalute).

Se dunque cerchiamo di ricostruire il percorso di formazione che portò Dante ad elaborare i suoi parametri di valutazione in merito a mercatura, usura e denaro non possiamo che partire da Brunetto Latini, l'intellettuale che, come dice Giovanni Villani, rese i fiorentini «accorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica». <sup>8</sup> Ora, è vero che il ruolo di «maestro di Dante» che la tradizione assegna a Brunetto va inteso a tutto campo, secondo quella missione di educatore della classe dirigente fiorentina che Brunetto si era assegnata con il *Trésor* prima, e poi con la *Rettorica* e il *Tesoretto*, e come del resto conferma Dante medesimo («ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora, / la cara e buona imagine paterna / di voi quando nel mondo ad ora ad ora / m'insegnavate come l'uom s'eterna»). Ma ci sembra fuor di dubbio che la traccia più profonda che Brunetto ha lasciato nella memoria di Dante non sia quella del sapere enciclopedico profuso a piene mani nel *Trésor* e nel

<sup>7</sup> Pertile, L., «Attualità di Dante», *Studi Danteschi*, 81 (2016), pp. 1-11, a p. 3.

<sup>8</sup> Villani, G., *Nuova Cronica*, IX, 10 (in *Cronisti del Trecento*, Milano, Rizzoli, 1935, p. 286).

*Tesoretto*, svarianti dai bestiari all'astronomia, dalle scienze naturali alla geografia, dalla teologia alla mitologia, né tanto meno un generico magistero d'arte,<sup>9</sup> quanto le riflessioni sulla società mercantile e borghese che in quegli anni stava prendendo forma a Firenze e che trova proprio nell'insegnamento di Brunetto la sua dignità culturale e il suo fondamento etico. È qui il cuore della lezione che Dante porterà a lungo con sé, certo per tutto il periodo fiorentino e anche dopo l'esilio, almeno fino alla rottura con la *Universitas Alborum* e con la *compagnia malvagia e scempia*. Brunetto, come conferma la citazione di Giovanni Villani, assume un ruolo pedagogico nei confronti di quelle forze popolari e borghesi di parte guelfa (e quindi anche del giovane Dante) che prendono il controllo di Firenze dopo Benevento e la fine degli Svevi e che ambiscono a unire alla potenza economica e alla forza militare anche una legittimazione etica e culturale. È soprattutto nel *Tesoretto* che viene avviata e perfezionata questa operazione di sgrossatura con cui si cerca di munire la nuova classe dirigente di artigiani, mercanti e banchieri di un codice di comportamento che permetta di distinguere il ricco dall'avarò, il giusto prezzo dalla speculazione, il credito dall'usura, la liberalità dallo sperpero, il dono dalla volgare ostentazione della ricchezza. Nei versi che seguono, per esempio, la polemica contro l'avarizia è mirata ad ottenere una civilizzazione della figura sociale del ricco mercante attraverso l'adozione dei canoni di larghezza e liberalità propri di quella nobiltà cortese soppiantata dalla nuova aristocrazia mercantile:

Ma colui ch'ha divizia  
 sì cade in avarizia  
 ché l'aver non spende  
 e già l'altrui non rende,  
 anz'ha paura forte  
 ch'anzi che vegna a morte  
 l'aver gli venga meno,  
 e pur ristringe il freno.  
 Così rapisce e fura  
 e dà mala misura  
 e peso frodolente  
 e novero fallente,  
 e non teme peccato  
 d'avistar suo mercato  
 né di commetter frode,  
 anzi si 'l tene in lode;  
 di nasconderlo sòle

---

<sup>9</sup> Si ricordi in proposito quanto è detto in *DVE*, I, 13: «Post hec veniamus ad Tuscos, qui, propter amentiam suam infroniti, titulum sibi vulgaris illustris arrogare videntur. Et in hoc non solum plebeia dementat intentio, sed famosos quamplures viros hoc tenuisse comperimus: puta Guictonem Aretinum, qui numquam se ad curiale vulgare direxit, Bonagiuntam Lucensem, Gallum Pisanum, Minum Mocatum Senensem, Brunectum Florentinum, quorum dicta si rimari vacaverit, non curialia, sed municipalia tantum invenientur».

e per bianche parole  
 inganna altrui sovente  
 e molto largamente  
 promette di donare  
 quando no'l crede fare.<sup>10</sup>

Il medesimo intento pedagogico teso alla definizione di una morale civile rivelano i versi dedicati alla condanna dell'usura: «E un'altr'è, che non cura / di Dio e di Natura / sì doventa usoriere / e in molte maniere / ravige suo' danari / che li son molto cari; / non guarda die né festa, / né per pasqua non resta, / e non par che li 'ncresca / pur che moneta cresca». <sup>11</sup>

Tuttavia in determinate circostanze l'usura può rivelarsi un male necessario: «Ancora abbi paura / d'improntare ad usura; / ma, se pur ti convene / aver per spender bene, / prego che 'l rende avaccio, / ché nonn'è bel procaccio / né piacevol convento / di diece render cento: / già d'usura che dai, / nulla grazia non hai; / ne'ciò non ha larghezza, / ma tua grande pigrizza». <sup>12</sup>

Dunque, ci dice Brunetto che sarebbe meglio evitare di prendere soldi in prestito, ma «se pur ti convene», cioè se ti è necessario, almeno impiega il denaro spendendolo bene, ossia senza cadere nell'avarizia e con investimenti che vadano a vantaggio della comunità, e inoltre cerca di restituirlo alla svelta per evitare interessi troppo pesanti. Qui sembra proprio che Brunetto stia descrivendo con grande lucidità e spirito pratico una sorta di «economia politica» fondata su una rapida circolazione del denaro e sulla condanna della tesaurizzazione bollata come avarizia e pigrizia: viene in mente l'evangelica parabola dei talenti, in cui il servo che non ha investito il denaro ricevuto dal padrone viene condannato per la sua pigrizia, cioè perché tesaurizza senza contribuire alla circolazione della ricchezza. <sup>13</sup>

Quanto al denaro, Brunetto nel *Tresor* sembra considerarlo come uno strumento fondamentalmente neutro («justice sans ame») che ha in sé la capacità di uniformare la realtà adeguandola a un comune criterio di valore: «Por ce fu deniers trovés premierement, por çou k'il igailaurent les choses ki desigaus estoient; et deniers est aussì come justice sans ame, por k'il est un mi par quoi les choses desigaus tornent a

<sup>10</sup> Latini, B., *Il Tesoretto*, ed. M. Cicuto, Milano, Rizzoli, 1985, vv. 2753-2774.

<sup>11</sup> *Ibid.*, vv. 2787-2796.

<sup>12</sup> *Ibid.*, vv. 1511-1522.

<sup>13</sup> «Accedens autem qui unum talentum acceperat, ait: -Domine, novi te quia homo durus est: metis, ubi non seminasti, et congregas, ubi non sparsisti; et timens, abii et abscondi talentum tuum in terra. Ecce, habes, quod tuum est- Respondens autem dominus eius dixit ei: -Serve male et piger! Sciebas quia meto, ubi non seminavi, et congrego, ubi non sparsi? Oportuit ergo te mittere pecuniam meam nummulariis, et veniens ego recepissem, quod meum est cum usura. Tollite itaque ab eo talentum et date ei, qui habet decem talenta: omni enim habenti dabitur, et abundabit; ei autem, qui non habet, auferetur ab eo», Mt. 25, 24-29.



igailité». <sup>14</sup>

E infine, in questa sintetica campionatura non poteva mancare l'apologia del dono: «E se cosa adivenga / che spender ti convenga, / guarda che sia intento / sì che non paie lento: / ché dare tostamente / è donar doppiamente, / e dar come sforzato / perde lo dono e 'l grato». <sup>15</sup> Inevitabile il rimando a Dante, *Conv.*, I, 8:

La terza cosa, ne la quale si può notare la pronta liberalidade, si è dare non domandato: acciò che 'l domandato è da una parte non virtù ma mercatantia, però che lo ricevitore compera, tutto che 'l datore non venda. Per che dice Seneca che «nulla cosa più cara si compera che quella dove i prieghi si spendono». Onde a ciò che nel dono sia pronta liberalidade e che essa si possa in esso notare, allora, se conviene esser netto d'ogni atto di mercatantia, conviene esser lo dono non domandato.

Ancora all'altezza del *Convivio*, dunque, Dante mostra di condividere la lezione di pedagogia civile di Brunetto e in genere degli intellettuali della generazione precedente (per esempio Bono Giamboni), con la differenza che mentre costoro si rivolgevano alla borghesia mercantile, nel *Convivio* Dante si rivolge in primo luogo (anche se non esclusivamente) alla nobiltà («principi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua volgari e non litterati», I, 9).

Sembra dunque emergere una fisionomia dantesca tutt'altro che reazionaria e rivolta a uno sterile rimpianto del passato, ma che configura, al contrario, l'immagine di un uomo pienamente inserito nel suo tempo e consapevole delle trasformazioni che proiettano irreversibilmente Firenze in una dimensione oramai lontanissima dalla città racchiusa nella «cerchia antica». Compito dell'intellettuale sarà dunque non quello di scagliare anatemi, ma di impegnarsi per civilizzare questa nuova realtà, per rendere questa nuova ispida razza padrona fatta di mercanti, cambiatori, artigiani, banchieri, capace di «bene parlare» e di «sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica». È questa la missione che Dante si assegna e di cui sente tutta la responsabilità soprattutto dopo la quasi contemporanea scomparsa di Brunetto (1294) e di Bono Giamboni (1292), i due intellettuali che prima di lui si erano assunti il compito di presiedere all'educazione civile dei fiorentini. È una missione che può essere svolta, però, solo se preliminarmente viene fatta chiarezza sulla questione della mercatura, del profitto e del credito a interesse che secondo una ricostruzione posteriore, tanto diffusa quanto imprecisa, erano considerate irrevocabilmente forme di usura e quindi oggetto di una condanna indiscriminata. In realtà non è così, né poteva esserlo da parte di una *élite* intellettuale che, pur obbligata ai canoni rigorosi della teologia morale, restava comunque parte integrante di una società da cui non poteva prendere le distanze in maniera radicale, pena l'irrelevanza e l'autoemarginazione. Come scrive esemplarmente Armando Saporì a proposito di San Tommaso, non è pensabile che una

<sup>14</sup> Latini, B., *Li livres dou tresor*, ed. F. J. Carmody, Genève, Slatkine Reprints, 1998, p. 199.

<sup>15</sup> *Ibid.*, vv. 1413-1420.

cultura che si propone come guida spirituale (e non solo) di un'intera società si distacchi volontariamente da quella realtà che intende dirigere.<sup>16</sup> Dante se ne rende perfettamente conto e pur scagliandosi contro l'avarizia, la cupidigia e il «maladetto fiore» si guarda bene dal coinvolgere in una condanna indiscriminata i protagonisti della vita economica e sociale del suo tempo. È una posizione che trova il suo fondamento dottrinale proprio nelle enunciazioni tomistiche riguardo al profitto,<sup>17</sup> alla mercatura,<sup>18</sup> al giusto prezzo,<sup>19</sup> dove il parametro in base al quale misurarne il grado di ammissibilità è la corrispondenza a quell'ideale di *medietas* che sta alla base dell'*Etica* aristotelica<sup>20</sup> e che da lì passa poi nella morale cristiana, smussandone le punte più ascetiche e rigoriste. San Tommaso è a questo proposito chiarissimo: «In quibuscumque bonum consistit in debita mensura, unde necesse est quod per excessum vel deminutionem illius mensurae malum proveniat: in omnibus, autem, bonum consistit in quadam mensura».<sup>21</sup>

La stessa tradizione francescana, sovente indicata come alternativa radicale a

<sup>16</sup> «Naturalmente [Tommaso] non poteva essere insensibile al fermento che si agitava intorno a lui, non poteva chiudere gli occhi allo spettacolo grandioso che gli si parava dinanzi: una corsa infrenabile verso un generale elevamento della vita per mezzo del moltiplicarsi delle imprese costituite per il guadagno. Ché, si ammetta pure, e ne conveniamo senz'altro, che egli abbia tentato in nome dei principi cristiani di costituire una remora al dilagare di sentimenti che dovevano apparire quasi un risorgere del paganesimo; ma non si potrà credere che egli abbia voluto rendere volontariamente inefficace il suo ammaestramento con lo staccarlo dalla realtà», Saporì, A., *Studi di storia economica medievale*, Firenze, Sansoni, 1940, p. 111. Una risorsa bibliografica preziosa sui temi dell'usura e del prestito a interesse è Barile, N.L., «Credito, usura, prestito a interesse», *Reti medievali*, 11 (2010), pp. 475-504.

<sup>17</sup> «Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione vitiosum vel virtutis contrarium: unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum: et sic negotiatio licita reddetur, sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem vel etiam ad subveniendum indigentibus», Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II, 2, quest. LXXVII, art. 4.

<sup>18</sup> «Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facile potest inveniri locus, qui sic omnibus vitae necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis [...] Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur», Tommaso d'Aquino, *De regimine principum* IV, 23.

<sup>19</sup> «Ideo dico, quod iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae», Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II, 2, quest. LXXVII, art. 1.

<sup>20</sup> «Est ergo virtus habitus electivus in medietate existens que ad nos determinat ratione, et ut utique sapiens determinabit. Medietas autem duarum maliciarum, huius quidem secundum habundanciam, huius autem secundum defectum; et adhuc huic, has quidem deficere, has autem superabundare ab eo quod oportet et in passionibus et in operationibus, virtutem autem medium et invenire et eligere. Propter quod secundum substantiam quidem et rationem quid est esse dicentem, medietas est virtus, secundum optimum autem et bene, extremitas», Aristotele, *Ethica Nicomachea*, II, 5, in *Aristoteles latinus*, XXVI, Leiden, ed. R.A. Gauthier, 1973, p. 404 (versione latina di Roberto Grossatesta).

<sup>21</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II, 1, quest. CXVIII, art. 1.

un'interpretazione «moderata» del rapporto con la ricchezza e i beni materiali, in realtà è molto meno oltranzista di quanto suggerisca la leggenda ascetica degli Spirituali. È proprio uno dei maestri degli Spirituali, Pietro di Giovanni Olivi (che fu lettore a Firenze nello Studio di Santa Croce dal 1287 al 1289, e fu verosimilmente ascoltato da Dante) a proporre in un suo trattato, cruciale per capire il rapporto dell'ala più pauperista del cristianesimo medievale con i meccanismi della società mercantile, una interpretazione priva di condanne di principio contro le pratiche del commercio, del profitto, del credito e della mercatura, che vengono anzi considerate lecite se mantenute all'interno di una *medietas* che le liberi dalla connotazione di «avarizia» e «cupidigia». L'Olivi, per esempio, discute la questione se il mercante possa guadagnare lecitamente, rispondendo in modo affermativo:

Circa venditionum et emptionum contractus queramus primo an res possint licite et absque peccato vendi plus quam valeant vel minus emi. Et videtur quod sic. Quia aliter fere tota communitas vendentium et ementium contra iustitiam peccarent, quia forte omnes volunt care vendere et vile emere. Item licitum est mihi rei mee precium ponere quod volo, nec aliquod ius me compellit me dare aut commutare res meas absque pretio mihi placito et a me pretaxato; sicut e contrario nullus compellitur vel cogitur rem alterius emere ultra pretium sibi placitum. Si igitur contractus vendendi et emendi est mere voluntarius, igitur taxatio pretii rerum venalium erit mere voluntaria, ac per consequens sortietur ius et forum mere voluntarium. Iuxta illud vulgare verbum: - Tantum valet res, quantum vendi potest- Item secundum ordinem iuris et iustitie et caritatis commune bonus preferitur et preferri debet bono privato, sed communi saluti hominum post lapsum expedit quod taxatio pretii rerum venalium non sit punctualis nec secundum valorem absolutum rerum, sed potius ex comuni consensu utriusque partis vendentium, scilicet, et ementium libere pretaxetur. Hoc enim minore periculo fraudum includit. Illud vero posset fieri absque peccato, quia punctualis et absolutus valor rerum vix alicui patet certitudinaliter ad plenum.<sup>22</sup>

In termini più generali, l'Olivi argomenta poi che la mercatura e il profitto non costituiscono di per sé una prassi peccaminosa,<sup>23</sup> e addirittura concede una patente di

---

<sup>22</sup> Pietro di Giovanni Olivi, *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, ed. G. Todeschini, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980, p. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 62-63: «Queritur an emens rem quamcumque ut eam immutatam et immelioratam pro maiori pretio vendat, sicut communiter faciunt mercatores, peccet in hoc mortaliter aut saltem venialiter. Dicendum quod non est necesse hic directe et per se includi peccatum, quamvis hoc sit valde rarum et difficile. Quod hoc autem de se sit licitum triplici ratione et duplici testimonio et auctoritate probetur. Prima autem ratio est ex manifestis commodis et necessitatibus provenientibus communitati ex actu et officio mercandi. Et similiter cum hoc ex honerosis laboribus ac periculis et expensis et industriis et pervigilibus providentis que exigunt officium illud. Constat enim quod multa desunt uni urbi vel patrie que habundant in altera. Rursus mercatores suas pecunias et etiam personas ac deinde merces suas ex pecunia emptas multis periculis exponunt; nec sunt certi an de mercibus emptis suum rehabeant capitale. Si etiam non essent industrii in rerum valoribus et pretiis et commoditatibus subtiliter extimandis, non essent

liceità al prestito a interesse<sup>24</sup> (saranno del resto proprio i francescani, in polemica con i domenicani, a promuovere l'istituzione dei *montes pietatis* come agenzie di credito a interesse minimo per i poveri).<sup>25</sup> E infine la stessa figura di san Francesco, se la liberiamo dall'alone agiografico (Tommaso da Celano, San Bonaventura, i *Fioretti*, il *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate* e la stessa ricostruzione biografica che ne fa Dante in *Par. XI*), rivela tratti sorprendenti di vicinanza, se non di integrazione, con i valori fondanti della società cortese, fatti propri in quello stesso giro di anni dalla nascente civiltà mercantile. Il primo ad accorgersene fu Pio Rajna, che in un breve ma acutissimo articolo del 1926 scrive a proposito del Santo di Assisi :

Ci è attestata l'eleganza del vestire, spinta fino alla stravaganza; è da supporre senza titubare destrezza negli esercizi del corpo, e senz'armi e con le armi [...] Tutto ravvicinando e sommando, egli, nel fiore della gioventù, ci appare come un cavaliere al quale manca soltanto d'essere fatto cavaliere. E ad esser fatto egli anela. [...] Francesco volse ad altra meta la prora. Ma l'animo suo rimase sempre il medesimo. Liberale, portò la liberalità all'estremo limite, non volendo possedere nulla. Gaio, continuò ad essere gaio. Amante dei canti, seguì a cantare, e a farlo nel linguaggio in cui certo aveva cantato preferibilmente anche prima, e che aveva avuto tanta parte nella formazione del suo spirito. E i paladini di Carlo Magno e i compagni di Artù seguitarono a vivere nella sua fantasia.<sup>26</sup>

Del resto, le connotazioni cavalleresche di Francesco sono già presenti nella duecentesca *Legenda trium sociorum*<sup>27</sup>, e più recentemente sono state recuperate e

ad hoc idonei. Item, nisi essent honorabiles et fide digni, non eis a diversarum terrarum gentibus prout expedit huic offitio crederetur. Si etiam non essent pecuniosi non possent grandes et caras merces prout terris expedit providere. Ex his autem aperte concluditur quod lucrum predictis circumstantiis competens inde possint et debent reportare. Ex quo ulterius sequitur quod usque ad aliquam mensuram congruam possunt suarum mercium pretium augere».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 67: «Queritur an pro mutuo prestito accipere plus quam mutuatum est, sit contra ius naturale et divinum. Et videtur quod non, quia constat quod mutuatio et res prestita mutuo aliquam commoditatem confert illi cui prestatur. Ergo secundum naturalem equitatem potest huiusmodi commoditas pretio extimari et ricompensari».

<sup>25</sup> Cfr. Noonan, J.T., *Prestito professionale e istituzionale*, in O. Capitani (ed.), *L'etica economica medievale*, Bologna, Il Mulino, pp. 189-208.

<sup>26</sup> Rajna, P., «S. Francesco d'Assisi e gli spiriti cavallereschi», *Nuova Antologia*, 1, 1926, pp. 3-19, a p. 9.

<sup>27</sup> «Hic, postquam fuit adultus et subtilis ingenii factus, artem patris id est negociationem exercuit, sed dissimiliter valde quoniam ipso hilarior et liberalior, deditus iocis et cantibus, civitatem Assisii die noctuque circumiens sibi similibus sociatus, in expendendo largissimus adeo ut omnia quae habere poteret et lucrari in comestionibus aliisque rebus consumeret. Propter quod multotiens arguebatur a parentibus dicentibus ei quod tam magnas expensas in se et in aliis, ut non eorum filius sed cuiusdam magni principis videretur. Quia tamen divites erant parentes eius et ipsum tenerrime diligebant, tolerabant eum in talibus ipsum turbare nolentes. Mater autem eius, cum de prodigalitate sua sermo a convicinis fieret, respondebat: -Quid de filio meo putatis? Adhuc erit filius Dei per gratiam- Ipse vero non solum in his erat largus, immo prodigus, sed etiam in indumentis multipliciter excedebat, cariores pannos faciens quam ipsum deceret habere. Erat

sottolineate da Franco Cardini<sup>28</sup> a smentita di una interpretazione del francescanesimo rigidamente ascetica e fieramente ostile a ogni forma di temperamento del pauperismo attraverso la legittimazione morale del mercante, riscattato dal peccato di usura attraverso la pratica dello *justum pretium* (come già abbiamo visto in San Tommaso e in Pietro di Giovanni Olivi). E poiché bisogna pur vivere, la dottrina francescana non manca di indicare nel lavoro il modo con cui la gente comune, non chiamata alla testimonianza di un cristianesimo radicale come lo sono gli ordini mendicanti, deve provvedere al proprio mantenimento.<sup>29</sup> Sempre sul versante di una tolleranza in nome della *medietas* va collocato il giudizio di condanna che Dante fa pronunciare a San Bonaventura contro Ubertino da Casale e Matteo d'Acquasparta che forzano in direzioni opposte la regola francescana, sì «ch'uno la fugge e l'altro la coarta» (*Par.* XII, 126).

Dunque, dall'esperienza fiorentina di Dante sembrerebbe emergere nei confronti della borghesia mercantile non un rifiuto radicale, ma un atteggiamento pedagogico tendente a smussarne le asperità utilitaristiche e a ricondurla ai canoni dell'etica cortese. Va precisato tuttavia che le fonti citate fin qui, a cui Dante avrebbe potuto attingere per elaborare questa sua impresa pedagogica, sono prive di riscontri diretti, atteso che del processo di formazione intellettuale del poeta durante la giovinezza fiorentina sappiamo ben poco:<sup>30</sup> al di là delle «scuole de li religiosi e delle disputazioni de li filosofanti» (*Conv.*, II, 12), resta accertato solo il ruolo di Brunetto in quella chiave di nuova «etica sociale» a cui si è fatto fin qui riferimento e che è stata studiata da Enrico Fenzi in pagine esemplari dedicate appunto al rapporto fra il *Tesoretto* e la canzone *Poscia ch'amor*.<sup>31</sup> Per il resto, restiamo nel campo delle ipotesi. È in ogni caso significativo che nelle due canzoni dottrinali, *Le dolci rime* e *Poscia ch'amor*, scritte fra il 1295 e il 1296, cioè poco dopo la morte di Brunetto (1294) e contemporaneamente all'avvio della carriera politica di Dante (iscrizione alla corporazione dei medici e speciali, 1295), il tema affrontato sia appunto quello dell'educazione civile della nuova classe dirigente fiorentina sulla scorta della lezione di Brunetto. Come giustamente nota Enrico Fenzi,

---

enim quasi naturaliter curialis in moribus et in verbis», *Legenda trium sociorum*, in E. Menestò, e S. Brufani, (eds.), *Fontes franciscani*, Assisi, Porziuncola, 1996, pp. 1375-1376.

<sup>28</sup> Cardini, F., *Francesco d'Assisi*, Milano, Mondadori, 1991.

<sup>29</sup> Cfr. in proposito Manselli, R., *Evangelismo e povertà*, in Capitani, (ed.), *La concezione della povertà nel Medioevo*, op. cit., pp. 190-208.

<sup>30</sup> Secondo Zygmunt Baranski, ricostruire la *Bildung* del poeta è impossibile, perché Dante fu un eclettico, un «raccoglitore di frammenti privo di una formazione intellettuale di scuola, un grande *amateur* che amalgamò differenti tradizioni in una sintesi originale», Baranski, Z., «Sulla formazione intellettuale di Dante», *Studi e problemi di critica testuale*, 90 (2015), pp. 31-53. Sullo stesso tema vedi anche Romanelli, M., «La musica nella Commedia: un isomorfismo della lingua perfetta», *Studi Italiani*, 29/1 (2017), pp. 5-29, alle pp. 26-27.

<sup>31</sup> Cfr. Fenzi, E., «Sollazzo e leggiadria. Un'interpretazione di *Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato*», in Id., *Le canzoni di Dante. Interpretazioni e letture*, Firenze, Le Lettere, 2017, pp. 263-336, alle pp. 280-283.

l'implicito omaggio verso una delle voci più autorevoli che per tanti anni aveva accompagnato la vita politica della città, sembra davvero costituire un passo obbligato per Dante che esce dallo stilnovo e dal suo elitario ambito di amicizie e cultura e che trasforma la sua poesia in strumento di dibattito nel campo dell'etica sociale, e finalmente comincia la propria attività politica negli organi di governo del Comune.<sup>32</sup>

Come si sa, *Le dolci rime* è la canzone commentata nel quarto libro del *Convivio* e dedicata a definire la nozione di nobiltà. Il tema non è nuovo: già nella lirica provenzale la superiorità della nobiltà dell'animo sulla nobiltà per nascita è un *topos* largamente diffuso, ma limitato al contesto della *fin'amor*, come documenta Erich Köhler.<sup>33</sup> Dante però supera i confini del dibattito interno alla cultura cortese e si rivolge a un interlocutore collettivo che è, come già si è detto, la borghesia mercantile e finanziaria, la nuova classe dirigente della società comunale. Il nucleo dell'argomentazione dantesca riguarda il valore morale che si deve dare alla ricchezza: le *divizie* non sono in rapporto diretto con la nobiltà, perché, contrariamente a quello che si crede, «non posson gentilezza dar né tòrre / però che vili son da lor natura», e questa natura vile delle ricchezze appare nel fatto che esse, «quantunque collette, / non posson quietar, ma dàn più cura; / onde l'animo ch'è dritto e verace / per lor discorrimento non si sface». Anche l'argomento della natura bassamente materialistica della ricchezza, che con una frustrante *progressio ad infinitum* non riesce mai a conseguire l'appagamento del desiderio ed è quindi origine di una continua e crescente insoddisfazione, non è nuovo: e del resto è proprio Dante, nel commento alla canzone, a indicare le proprie fonti facendo riferimento a Cicerone, Salomone, Boezio, Seneca, Orazio, Giovenale e alle Scritture.<sup>34</sup> Quello che invece è frutto di un'elaborazione originale è la descrizione delle

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>33</sup> «Il servizio d'amore non è altro che la possibilità di acquistare *pretz* e *onor*, cioè prestigio e onore, che dipendono non più dalla proprietà ma dai rapporti sociali, è uno strumento di perfezionamento; per i trovatori esso diventa un fatto pubblico e un principio supremo. Con il servizio d'amore la piccola nobiltà riesce ad imporre come essenza della nobiltà una forma di vita a lei congeniale e fa del proprio onore l'onore di tutto lo «stato». La partecipazione del potente si giustifica solo con la liberalità, che diventa il criterio per giudicare se egli è veramente disponibile per realizzare la missione storica della nobiltà. Il ricco avaro è la rovina di tutto lo «stato» cavalleresco, che la piccola nobiltà si sente chiamata a rappresentare nella sua totalità e che ritiene di dover difendere e mantenere. Il compimento di questa missione universale, che è affidato all'amante cortese, si impone ora come misura di ogni valore umano al posto del rango e della ricchezza: è il trionfo della nobiltà dell'animo», Köhler, E., *Sociologia della fin'amor*, Padova, Liviana, 1976, pp.160-161.

<sup>34</sup> «E queste tutte parole sono di Tullio, e così giacciono in quello libro che detto è. E a maggiore testimonianza di questa imperfezione, ecco Boezio in quello *De Consolatione* dicente: -Se quanta rena volve lo mare turbato dal vento, se quante stelle rilucono, la dea della ricchezza largisca, l'umana generazione non cesserà di piangere- E perché più testimonianza, a ciò ridurre per pruova, si conviene, lascisi stare quanto contra esse Salomone e suo padre grida; quanto contra esse Seneca, massimamente a Lucillo scrivendo; quanto Orazio, quanto Iuvenale e, brevemente, quanto ogni scrittore, ogni poeta; e quanto la verace Scrittura divina chiama contra queste false meretrici, piene di tutti defetti», *Conv.*, IV, 12.

forme che la nobiltà assume nelle diverse fasi della vita, sviluppata nella settima stanza:

L'anima cui adorna esta bontate  
 non la si tiene ascosa,  
 ché dal principio che al corpo si sposa  
 la mostra infin la morte.  
 Ubidente, soave e vergognosa  
 è ne la prima etate,  
 e sua persona adorna di bieltate  
 con le sue parti accorte;  
 in giovinezza, temperata e forte,  
 piena d'amore e di cortese lode,  
 e solo in lealtà far si diletta;  
 è ne la sua senetta  
 prudente e giusta, e larghezza se n'ode,  
 e 'n se medesima gode  
 d'udire e ragionar de l'altrui prode,  
 poi ne la quarta parte de la vita  
 a Dio si rimarita,  
 contemplando la fine che l'aspetta,  
 reggendo sé con senno e con misura  
 e benedice li tempi passati.  
 Vedete omai quanti son l'ingannati!

Siamo con ogni evidenza di fronte a una sorta di «galateo sociale» che specifica i comportamenti propri dell'uomo dotato di «gentilezza», e benché in chiusura si ammetta che molti sono «l'ingannati», resta comunque l'impegno a operare una demistificazione della falsa nobiltà e la fiducia che sia possibile restaurare e diffondere quel «valore, / per lo qual veramente omo è gentile»: la strada verso il recupero di una corretta etica sociale appare ancora aperta.

Certo, si tratta di un cammino arduo, perché la maggioranza è schiava di una falsa immagine della nobiltà collegata alla ricchezza («Vedete omai quanti son l'ingannati!»), e soprattutto perché di questa maggioranza «ingannata» fanno parte non solo gli uomini «grossi» ma anche uomini insigni per censo, sensibilità e magistero culturale.

L'altra grande canzone dottrinale di ambito fiorentino è, come abbiamo detto, *Poscia ch'amor*, risalente probabilmente al 1296. Se *Le dolci rime* fondava la teoria della nuova nobiltà, *Poscia ch'amor* ne definisce attraverso una dettagliata casistica la pratica sociale e i comportamenti concreti attraverso la definizione del concetto di leggiadria.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Per comprendere la portata polemica della canzone è essenziale notare che la nozione di leggiadria così come viene qui proposta da Dante assume un valore innovativo rispetto a quello che il termine rivestiva nella tradizione provenzale da cui proviene nella forma originaria di *leujairia*, «leggerezza», nel senso dell'attitudine a un'eleganza frivola che si associa agli aspetti più deteriori della vita mondana.

Subito nella prima stanza Dante enuncia con la massima chiarezza il suo fine, quello cioè di smascherare chi occulta la propria viltà morale sotto una nozione distorta della leggiadria (7-14): «i' canterò così disamorato / contra 'l peccato, / ch'è nato in noi, di chiamare a ritroso / tal ch'è vile e noioso / con nome di valore, / cioè di leggiadria, ch'è bella tanto / che fa degno di manto / imperial colui dov'ella regna».

A questa dichiarazione di intenti segue una dettagliata casistica dei falsi leggiadri, in verità vili e noiosi: primi, quelli che sperperano le loro «divizie» con la volgarità degli arricchiti esibizionisti presumendo così di essere annoverati fra i nobili («credon potere / capere là dove li boni stanno», 21-22), ma si sbagliano perché sarebbe meglio per loro se imparassero ad amministrare più saggiamente il loro denaro; poi ci sono quelli che scambiano la leggiadria con la gola, con la lussuria, con l'ostentazione di eleganza nel vestire, con la vuota brillantezza della conversazione, con l'assumere pose affettate, con il prendere «villan diletto» (54) dall'amore inteso come volgare sensualità che li rende simili a «animai senza intelletto» (57).

Ora, se Dante fosse, come oggi molti ancora ritengono, un conservatore chiuso e incapace di proporre un progetto diverso da quello della restaurazione del passato, si limiterebbe a rappresentare questa galleria degli orrori sociali come motivazione di una condanna senza appello del presente; invece, dopo la denuncia, segue la proposta fondata appunto su una corretta interpretazione della 'leggiadria' attraverso la quale passa il riscatto civile della nuova classe dirigente, evidentemente ritenuto ancora possibile per quanto arduo («non so cui» recita il testo, cioè «non so bene a chi mi rivolgo», tanto appare dubbio che ci siano ancora spiriti così nobili da essere sensibili all'argomento). Ecco dunque che, a partire dalla quarta stanza, si esplicita il proposito di definire la vera leggiadria che è costituita dalla sintesi di tre componenti: amore, sollazzo e opera perfetta, cioè amore per la sapienza, senso gioioso del vivere e perfezione virtuosa dell'operare («Sollazzo è che convene / con esso Amore e l'opera perfetta: / da questo terzo retta / è vera leggiadria», 89-92).

La canzone si chiude con un verso che esprime lo scoraggiamento di Dante nel constatare che la realtà procede in tutt'altra direzione («Color che vicon fanno tutti contra»), e tuttavia, pur nell'amaro pessimismo, l'attitudine pedagogica volta a una possibile palingenesi sociale resta intatta.<sup>36</sup>

È dunque con questo dichiarato intento riformatore che Dante si colloca all'interno del Comune mercantile: nessuna fuga nel passato, quindi, nessuna chiusura antistorica e reazionaria, ma al contrario un preciso progetto riformatore portato avanti con

---

<sup>36</sup> Osserva ancora Enrico Fenzi che «la lamentela cessa dunque d'esser tale, e diventa momento di scontro, di attacco, di apertura al futuro. Se *Color che vicon fanno tutti contra*, con tanta più forza occorrerà che un siffatto degradato presente debba essere condannato, per riportare il *nome di valore* della leggiadria entro le occasioni e le necessità del vivere civile: nelle dottrinali, questo è l'impegno del momento, e la grande scommessa intellettuale e morale per l'avvenire», Fenzi, *Le canzoni di Dante. Interpretazioni e letture*, op. cit., p. 336.



decisione pari alla coscienza della difficoltà del compito: verrebbe da dire, gramscianamente, con il pessimismo dell'intelligenza e l'ottimismo della volontà. Ci troviamo di fronte, insomma, a una concezione «moderata» e «riformista» della società mercantile, del profitto, del denaro ecc.: un universo osservato con diffidenza e con forte spirito critico, ma non oggetto di anatema e di *damnatio* in nome di un passato idealizzato e rimpianto. È ancora operante, con ogni evidenza, l'approccio equilibrato e tollerante rispetto alle questioni del denaro, della mercatura e del profitto che abbiamo verificato nella tradizione tomistica e addirittura nel pauperismo francescano e, per quanto riguarda specificamente l'ambiente fiorentino, nella minuziosa precettistica di Brunetto tesa a fondare, parrebbe, quasi un embrione di economia politica.<sup>37</sup>

Su questi propositi di impegno civile volto a una acculturazione in senso nobile e leggiadro dei ceti dirigenti fiorentini piomba improvvisamente la catastrofe dell'esilio: fra il gennaio e il marzo del 1302 Dante subisce due condanne, la prima al confino e a una pena pecuniaria, la seconda a morte. Nonostante si getti subito nella battaglia per rovesciare le sorti politiche della parte bianca e sue personali (il convegno di Gargonza, l'organizzazione della *Universitas Alborum* di cui viene nominato cancelliere, i progetti di iniziative militari), le speranze del poeta si rivelano presto illusorie: la sanzione definitiva è data dal rovescio della Lastra (1304), dove i fuorusciti bianchi vengono disastrosamente respinti nel loro tentativo di rientrare a Firenze con la forza delle armi.<sup>38</sup> Ma Dante aveva ormai già dall'anno precedente rotto i ponti con la «compagnia malvagia e scempia» dei fuorusciti e preso a fare parte per se stesso, probabilmente, come sostiene Mirko Tavoni sulla scorta delle informazioni fornite dai commenti dell'Ottimo<sup>39</sup> e di Benvenuto,<sup>40</sup> in seguito alla sanguinosa rotta di Castel Pulciano (1303).

---

<sup>37</sup> Si veda quanto scrive in proposito Antonio Montefusco: «In definitiva, Brunetto Latini forse inventa (oppure riporta in poesia) una *economia politica* cristiana. La definisce e la include nel suo grande progetto pedagogico cittadino. La propone come misura di giudizio sul mondo del Comune. La integra nel suo tentativo di rendere «socievoli» gli aggressivi «cavalieri». Indica loro la possibilità di adeguarsi al bene della collettività. Nel farlo indica, un po' nascostamente e quasi delicatamente, il modello del *buono e vero* mercante: che non deve essere avaro, deve sapere spendere bene, deve trasformare la spesa in dono. È un'operazione straordinaria, ma soprattutto è un'operazione di successo, perché la cultura «popolare» fiorentina degli anni successivi se ne dimostrerà per sempre impregnata», Montefusco, A., *Banca e poesia al tempo di Dante*, Milano, ASSB, 2017, p. 29.

<sup>38</sup> Sull'argomento la migliore trattazione a mia conoscenza è quella di Mirko Tavoni in *Qualche idea su Dante*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 110-146.

<sup>39</sup> «*E quel che più ec.* Dice, che la mala compagnia di quelli della sua setta, con li quali elli cadrà, la quale è tutta ingrata verso Iddio delli ricevuti beneficii, tutta matta per soperchia prosperitate, ed empia senza pietate, li graverà più ch'altro. E dice, ch'essa si farà contra lui, la qual cosa divenne quando elli sè oppose, che la detta Parte Bianca cacciata di Firenze, e già guerreggiante, non richiedesse li amici il verno di gente, mostrando le ragioni del piccolo frutto; onde poi, venuta la state, non trovarono l'amico com'elli era disposto il verno; onde molto odio ed ira ne portarono a Dante; onde elli si partì da loro» (*Ottimo commento*, prima redazione, Dartmouth Dante Project, p. 2839).

<sup>40</sup> «Et subdit quod cito sequetur vindicta de hoc; unde dicit: *ma poco appresso*, quia scilicet tertio

È in questo quadro che si colloca la definitiva rinuncia al grande progetto riformatore della borghesia fiorentina, sostituito da una fase di smarrimento e di angosciosa impotenza (fase non lunga, perché la rassegnazione e la resa non appartenevano alla personalità dantesca: e infatti già nel corso del 1304 egli riprende la stesura del *Convivio* assegnandosi quindi una meta ancora più ambiziosa, cioè la organizzazione di una classe dirigente non più limitata all'ambito fiorentino, ma estesa alla comunità dei «Latini»). Tuttavia è innegabile che una fase di smarrimento ci sia stata: ne è drammatica testimonianza la possente canzone *Doglia mi reca*, che rappresenta una vera palinodia rispetto alla prospettiva riformatrice espressa dalle due dottrinali degli anni '90. Qui, nella chiusa angoscia che lo domina di fronte alla inemendabilità della corruzione umana, Dante attinge a esiti che potremmo definire nichilistici: tale si deve considerare l'appello finale rivolto alle donne alle quali viene imposto di rinunciare all'amore poiché amare, in una società dominata dai malvagi, significa rendersi loro complici:

Disvelato v'ho, donne, in alcun membro  
 la viltà de la gente che vi mira,  
 perché l'aggiate in ira:  
 ma troppo è più ancor quel che s'asconde  
 perché a dicerne è lado.  
 In ciascun è di ciascun vizio assembro,  
 per che amistà nel mondo si confonde;  
 ché l'amorose fronde  
 di radice di ben altro ben tira,  
 poi sol simile è in grado.  
 Vedete come conchiudendo vado:  
 che non dee creder quella  
 cui par bene esser bella,  
 esser amata da questi cotali;  
 che se biltà tra i mali  
 volemo annumerar, creder si pòne,  
 chiamando amore appetito di fera.  
 Oh cotal donna pèra  
 che sua biltà dischiera  
 da natural bontà per tal cagione,  
 e crede amor fuor d'orto di ragione!» (137-147).

Dunque, in un mondo in cui impera il più orrido dei vizi, l'avarizia, le donne devono nascondere la loro bellezza, devono negarsi a questi uomini che sono «di ciascun vizio assembro», accumulo di ogni possibile turpitudine: l'amore al tempo dell'avarizia, ridotto

---

anno a presenti, *ella n'avrà rossa la tempia*, quia destruetur, et luet poenas dignas, non tu, quasi dicat: licet tu pellaris, sicut jam dictum est, tamen melius et honorabilius pertransibis» (Benvenuto da Imola, *Comentum*, Dartmouth Dante Project, p. 3113).

a bestiale sensualità («appetito di fera»), deve scomparire, e con esso, si può legittimamente inferire, la procreazione e quindi il genere umano: sembrerebbe quasi di cogliere qui una qualche eco di quelle posizioni gnostico-catare che teorizzavano il rifiuto di procreare come la via più sicura per cancellare l'insostenibile orrore del mondo materiale. Da dove nasce questa desolazione, da cosa è provocata questa repentina e radicale caduta della speranza? Certo, ci sono le motivazioni biografiche: la canzone fu scritta con ogni probabilità fra il 1304 e il 1306,<sup>41</sup> cioè in uno dei momenti più drammatici della vita di Dante: esule senza speranza di ritorno, solo, povero, braccato da nemici implacabili che lo costringono a un continuo vagabondaggio in cerca di una collocazione sicura che non trova, si può ben capire che il poeta ceda alla disperazione. Ma in verità, nel testo di *Doglia mi reca* non vi è traccia di autobiografismo: lo sgomento nasce dallo spettacolo della degradazione indotta dall'avarizia, al di fuori e al di là delle vicende politiche contingenti e delle sventure personali. E quindi, ancora una volta, è sul terreno dell'economia politica che dobbiamo inoltrarci per capire le ragioni profonde dello smarrimento del poeta e la sua rinuncia, in questa fase, a ogni ipotesi di riscatto. Il punto è che Dante si è trovato improvvisamente di fronte a un fenomeno in corso di elaborazione già avanzata ma di cui sfuggono, a lui come ai suoi contemporanei, i fondamentali connotati teorici: la nascita del sistema capitalistico.<sup>42</sup> Non si tratta più,

---

<sup>41</sup> La datazione è proposta da Umberto Carpi (e accettata fra gli altri da Enrico Fenzi e Claudio Giunta) con ineccepibili argomenti in Carpi, U., *La nobiltà di Dante*, I, Firenze, Polistampa, 2004, pp. 75-80.

<sup>42</sup> Questo saggio parte dall'assunto che le prime manifestazioni dell'economia capitalista siano riscontrabili nell'Italia del XIII secolo e segnatamente a Firenze. Come si sa, tuttavia, esistono al riguardo due scuole di pensiero: una che conferma la nostra ipotesi, l'altra che vi si oppone. Il dibattito, ormai annoso, è ancora aperto. Riportiamo di seguito, a titolo esemplificativo, due autorevoli testimonianze, rispettivamente a favore dell'una e dell'altra tesi.

«Le fonti di cui disponiamo, per quanto insufficienti, non ci permettono di dubitare del fatto che il capitalismo si affermò fin dal XII secolo. È un dato incontestabile, infatti, che il commercio tra luoghi molto distanti produsse fin da allora ricchezze notevoli. Si è citato più sopra l'esempio di Godrick [cfr. nota 45], che era animato da quello spirito che è proprio dei capitalisti di tutti i tempi, nel pieno significato del termine. Egli ragionava, calcolava; l'unico fine che si proponeva era l'accumulazione dei guadagni. Sono appunto queste le caratteristiche di quel capitalismo, che secondo una scuola di studiosi sarebbe così misterioso, ma che tuttavia si ritrova in ogni epoca, identico nel fondo anche se vario per grado di sviluppo, giacché corrisponde alla naturale tendenza dell'uomo verso la ricchezza. E certo Godrick non era un'eccezione. Il caso, che ci ha tramandato la storia di questo scozzese, avrebbe potuto ugualmente tramandarci quella di un veneziano o di un genovese, e mostrarci così l'uso delle sue stesse facoltà in ambiente assai più favorevole alla loro espressione. L'interesse della figura di Godrick sta nella sua psicologia, che è quella di tutti gli avventurosi mercanti del suo tempo. Egli ci permette di conoscere da vicino il tipo dei nuovi ricchi generati dal commercio, dapprima lungo le coste e poi ovunque, a mano a mano che le attività commerciali penetravano nel continente. Non occorre altro per convincerci dell'importanza acquistata fin da allora dal capitalismo commerciale, se si pensa che quelli che conosciamo non sono che gli esemplari di maggior rilievo di una folta schiera», Pirenne, H., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Milano, Garzanti, 1967, pp. 179-180.

«Se si esaminano in blocco i secoli che vanno dall'XI al XVI, delle strane contraddizioni

insomma, della consueta polemica moralistica contro l'avarizia, ma dell'espressione di un atterrito stupore di fronte al *mysterium iniquitatis* delle prime forme di accumulazione capitalistica e di una nuova funzione del denaro. Scrive con esemplare lucidità Enrico Fenzi:

Il passaggio dall'invettiva contro l'avarico nella terza strofa, alla considerazione allargata che la segue, nella quarta, è dunque essenziale se si vuole cogliere la tensione con la quale Dante articola il passaggio ulteriore, quello che esplose nelle domande rivolte alla Morte e alla Fortuna. Egli ha evitato di incagliare il suo discorso nel solito solco moralistico, non si è limitato ad agitare davanti all'avarico la condanna della sua pazzia e lo spettro della morte che l'attende, e ha invece allargato la sua visuale. Ha colto la dimensione sociale e totalizzante del fenomeno, e a questo punto ha urtato contro qualcosa di essenziale che avverte e che però gli sfugge.<sup>43</sup>

Questo «qualcosa di essenziale» è appunto l'apparizione del sistema capitalistico e delle sue regole, fra le quali c'è quella, per gli uomini del medioevo incomprensibile, della trasformazione del denaro da valore d'uso a valore in sé: nella classica analisi marxiana<sup>44</sup> il denaro, nell'era del capitale, non serve più ai fini del consumo, con la sua conseguente e continua rimessa in circolazione, ma assume una funzione autonoma che

appaiono immediatamente. Dall'anno 1000 (una data scelta, evidentemente, solo a fini di comodo) e fino al XV secolo i mercanti italiani sono stati incontestabilmente i più forti, i più attivi, i più creativi di tutti i loro colleghi d'Europa: essi hanno avuto delle tecniche, tutta un'attrezzatura materiale e mentale nettamente superiori a quelle dei loro rivali. Ma, da questa superiorità non si può dedurre nessuna modernità reale di questi uomini che non possono essere che del loro tempo: il loro mondo religioso, la loro sfera di sentimenti, la loro idea della vita sono -e non possono non essere- del loro tempo», Romano, R., *Tra le due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1971, p. 96.

Un'ampia discussione sull'argomento si trova inoltre nel volume collettaneo Bolaffi, G. (ed.), *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, Roma, Savelli, 1974.

<sup>43</sup> Fenzi, E., «Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura alla canzone dantesca *Doglia mi reca*», in U. Carpi, (ed.), *Doglia mi reca ne lo core ardire*, Madrid, Asociación Complutense de Dantologia, 2008, pp. 147-195, alla p. 172.

<sup>44</sup> «Nella circolazione M-D-M (Mercede-Denaro-Mercede) il denaro viene trasformato, alla fine, in merce che serve come valore d'uso. Dunque il denaro è definitivamente *speso*. Nella forma inversa, D-M-D (Denaro-Mercede-Denaro), invece, il compratore spende denaro per incassare denaro come venditore. Alla compera della merce egli getta denaro nella circolazione, per tornare a sottrarnelo a mezzo della vendita della stessa merce. Non lascia andare il denaro che con la perfida intenzione di tornarne in possesso [...] La circolazione semplice delle merci -la vendita per la compera- serve di mezzo per un fine ultimo che sta fuori della sfera della circolazione, cioè per l'appropriazione di valori d'uso, per la soddisfazione di bisogni. Invece, la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale movimento sempre rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura.», Marx, K., *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, I, 1, pp. 164-168. La «dismisura» dell'accumulazione capitalistica qui denunciata da Marx è percepita anche da Dante e descritta con straordinaria lucidità ai vv.70-73: «oh mente cieca che non pò vedere / lo suo folle volere / che 'l numero, ch'ognora a passar bada, / che 'nfinito vaneggia!».

lo trasforma in «capitale», innescando una spirale di «valorizzazione del valore» che tende all'infinito e blocca la redistribuzione.<sup>45</sup> Ecco quindi l'exasperato appello di Dante alla Morte e alla Fortuna perché diano conto della loro incapacità di rompere il cerchio dell'accumulazione capitalista: «Morte che fai? che fai, fera Fortuna, / che non solvete quel che non si spende? / se 'l fate, a cui si rende?» (90-92). La risposta a queste domande, seicento anni prima di Marx, non può essere che una dichiarazione di impotenza a capire: «Non so, poscia che tal cerchio ne cinge / che di là su ne riga» (93-94). In questo smarrito «Non so» si concentra tutta la drammaticità dell'*impasse* in cui si trova il poeta di fronte a un fenomeno di cui avverte la terribile grandiosità ma che non trova spiegazione nel suo sistema di valori e di conoscenze.<sup>46</sup> Ancora una volta giova ripetere che, se valesse l'ipotesi di un Dante conservatore reazionario, sarebbe logico che egli si fermasse qui, alla denuncia della catastrofe rinunciando a ogni intervento che non sia quello del ripristino del «buon tempo antico». Ebbene, non è così: proprio a partire dal «cuore di tenebra» della canzone, nel momento in cui l'angoscia del presente si fa quasi insostenibile («Qui si raddoppia l'onta, / se ben si guarda là dov'io addito», 99-100) ci troviamo improvvisamente di fronte a una via di scampo: descrivendo come *non* si deve donare, Dante propone per contrasto un'etica del dono su cui costruire un'alternativa al ferreo dominio dell'avarizia. Ecco i versi (118-126): «I' vo' che ciascun m'oda: / chi con tardare, e chi con vana vista, / chi con sembianza trista / volge il donare in vender tanto caro, / quanto sa sol chi tal compera paga. / Volete udir se piaga? / Tanto chi prende smaga, / che 'l negar poscia non li pare amaro. / Così altrui e sé concia l'avarò».

Dunque, un mondo in cui la pratica del dono disinteressato, pronto e lieto

---

<sup>45</sup> Il fatto che l'analisi marxiana sia applicabile all'economia del medioevo è confermato da una ricchissima tradizione documentale. Citiamo qui come caso esemplare un passo della biografia di Godrick di Finchal, mercante scozzese del XII secolo, in cui è perfettamente descritto il processo di accumulazione capitalista nei termini definiti da Marx: «Unde et mercandi gratia frequenter in Daciam ibat et aliquoties in Flandriam navigii remige pervolabat; et dum oportunitas juvabat, littora marina circumiens, multoties ad Scotorum fines deveniebat. In quibus singulis terrarum finibus aliqua rara et ideo pretiosiora reperiens, ad alias secum regiones transtulit, in quibus ea maxime ignota fuisse pensensit, quae apud indigenas desiderabiliora super aurum existiterant; et ideo pro his quaeque alia, aliis terrarum incolis concupiscibilia, libentius et studiosissime commutando comparabat. De quibus singulis negotiando plurimum profecerat et maximas opum divitias in sudore vultus sui sibi perquisierat, quia hic multum venundabat quod abili ex parvi pretii sumptibus congregaverat», Reginaldo Monaco, *Libellus de vita et miraculis S. Godricii*, London, Surtees Society, 1847, p.29.

<sup>46</sup> «Per Dante (e per gli uomini del suo tempo), quali che fossero le loro pratiche economiche, non era possibile uscire dallo schema che voleva il denaro o utilizzato in vista del consumo, o immobilizzato quale *tesoro*. Poi, definisce la dimensione infinita, «senza misura» della valorizzazione capitalista «ch'ognora a passar bada» il «numero» sempre provvisorio, limitato e mobile in cui quella dimensione s'incarna: il che alle categorie morali del tempo appariva come una vera e propria bestemmia, un parto diabolico assimilabile sempre e comunque all'usura pura e semplice», Fenzi, *Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura alla canzone dantesca* Doglia mi reca, op. cit., p. 177.

sostituisca la malavoglia e la compiacenza vanitosa con cui dona l'avarò, può restituire ai rapporti sociali quella nobiltà cancellata dal trionfo dell'avarizia. Ma naturalmente i versi citati di *Doglia mi reca* non costituiscono un *unicum*: un evidentissimo riscontro di quanto il tema della liberalità e del dono si imponesse in quegli anni alla sensibilità di Dante come antidoto al veleno dell'avarizia si ha per esempio nel *Convivio*, là dove la scelta del volgare è spiegata come un esempio di «pronta liberalidade». <sup>47</sup> E del resto non ci sarà bisogno di sottolineare come le vicende dell'esilio avessero messo il poeta di fronte alla necessità di ricercare, per la propria sopravvivenza, il sostegno dei potenti presso i quali di volta in volta trovava rifugio, sostegno che spesso era elargito in forme lontane dall'ideale della «pronta liberalidade» («Tu proverai sì come sa di sale / lo pane altrui e come è duro calle / lo scendere e 'l salir per l'altrui scale», *Par.* XVII, 58-60).

L'etica del dono, naturalmente, non è un'invenzione dantesca: essa fa parte integrante della civiltà cortese come dimostrano innumerevoli testimonianze storiche e letterarie. Ma sarà utile ricordare che, se per Dante il connotato cortese era senza dubbio il punto di riferimento fondamentale, l'etica del dono ha confini spaziali e temporali ben più ampi: come infatti insegna l'antropologia a partire dagli studi di Marcel Mauss, la società fondata sul profitto e sull'interesse è una creazione abbastanza recente che ha sostituito solo parzialmente quella guidata dai principi del dono e del disinteresse, dominante in tutto il mondo della tradizione e tuttora vigente nelle società che conservano tratti arcaici. <sup>48</sup> Nessuno pensa, ovviamente, di istituire avventurosi

---

<sup>47</sup> «Quando è mostrato per le sufficienti ragioni come, per cessare disconvenevoli disordinamenti, converrebbe a le nominate canzoni aprire e mostrare comento volgare e non latino, mostrare intendo come ancora pronta liberalidade mi fece questo eleggere e l'altro lasciare. Puotesi adunque la printa liberalidade in tra cose notare, le quali seguitano questo volgare, e lo latino non averebbero seguitato. La prima è dare a molti; la seconda è dare utili cose; la terza è, senza essere domandato lo dono, dare quello [...] Primamente, però che la virtù deee essere lieta, e non trista in alcuna sua operazione, onde se 'l dono non è lieto nel dare e nel ricevere, non è in esso perfetta virtù, non è pronta», *Conv.* I, 8. Ma sul tema del dono il *Convivio* si sofferma anche in numerosi altri luoghi (I, 3; IV, 12; IV, 27).

<sup>48</sup> «Sottoponiamo ora alla prova decisiva l'altra nozione da noi contrapposta a quella di dono e di disinteresse: la nozione di interesse, di ricerca individuale dell'utile. Anche questa nozione opera diversamente rispetto al modo in cui agisce nel nostro spirito. Se un qualche motivo equivalente anima capi trobriandriani o americani, clan andamani, ecc., o animava, un tempo, generosi Indiani, nobili Germani o Celti nel fare doni o spese, non si tratta ora né si trattava prima di un motivo legato alla fredda ragione del mercante, del banchiere e del capitalista. Presso queste civiltà, la molla dell'interesse funziona diversamente che da noi. Si esaurizza, ma allo scopo di spendere, di «obbligare», di disporre di «uomini ligi». Si effettuano scambi, ma di oggetti di lusso, di ornamenti, di vestiario, o di cose che vengono immediatamente consumate, di banchetti. Si ricambia ad usura, ma per umiliare colui che ha donato o scambiato per primo, non soltanto per ricompensarlo della perdita che gli procura un «consumo differito». Esiste un interesse, ma questo interesse è solo analogo a quello che, a quanto si dice, ci guida. Tra l'economia relativa amorfa e disinteressata, all'interno dei sottogruppi, che regola la vita dei clan australiani o americani del Nord (Est e Prateria), da un lato; e l'economia individuale basata sul puro interesse, che le nostre società hanno conosciute, almeno parzialmente, subito dopo la sua scoperta da parte delle

collegamenti fra la speculazione dantesca sulla «pronta liberalitate» e i risultati dei moderni studi antropologici; basterà, per marcare la centralità del tema, osservare come esso fosse largamente presente nella riflessione dei contemporanei di Dante; l'etica del dono era insomma uno dei capisaldi della pedagogia cortese con la quale la borghesia mercantile tentava di riqualificarsi: abbiamo già visto in proposito Brunetto, ma fra le innumerevoli ulteriori testimonianze ci sembra particolarmente significativa quella di un testo come il *Novellino*, in cui l'etica del dono si propone fin dall'esergo («Questo libro tratta [...] di belle valentie e doni») per culminare nella esemplare novella LXXXIX, *Della gran cortesia de' gentili uomini di Brettinoro*.<sup>49</sup> E non sarà forse un caso che proprio Bertinoro venga citata da Dante fra gli esempi di decadenza dopo un'epoca di splendore cortese («O Bretinoro, ché non fuggi via, / poi che gita se n'è la tua famiglia / e molta gente per non esser ria?», *Purg.* XIV, 112-114).<sup>50</sup> Ma l'etica del dono affonda le sue radici ben al di là della cultura cortese, trovando riscontro in numerosi luoghi scritturali, fra i quali spicca il celebre «mutuum date nihil inde sperantes» (*Lc.* 6, 35) che sarà riferimento essenziale per tutte le correnti pauperistiche e bandiera di tutte le polemiche contro l'asservimento della Chiesa alle ragioni del denaro e del profitto. Tuttavia si sbaglierebbe se si interpretasse l'etica del dono in un senso puramente ascetico, come spossamento volontario dei beni materiali per conquistare quella perfezione morale che solo la povertà può dare: in realtà il dono si inserisce in un progetto di società dominata dalla *charitas* che non esclude l'uso dei beni purché esso avvenga all'interno di un reciproco e volontario rapporto di solidarietà fra i componenti della comunità e sia regolato da una corretta conoscenza della natura dei beni stessi e da una attenta distinzione fra necessario e superfluo.<sup>51</sup> Del resto, la

---

popolazioni semitiche e greche, dall'altro; tra questi due tipi di economia si è scaglionata, io dico, tutta una immensa serie di istituzioni e di avvenimenti economici, non certo guidata dal razionalismo economico, di cui si costruisce così volentieri la teoria. Lo stesso termine interesse è recente, di origine tecnico-contabile: *interest*, latino, che si usava scrivere nei libri di conti, di fronte alle rendite da percepire. Nelle morali antiche più epicuree, non l'utilità materiale, ma il bene e il piacere vengono ricercati. È stata necessaria la vittoria del razionalismo e del mercantilismo perché fossero poste in vigore ed elevate all'altezza di principi, le nozioni di profitto e di individuo», Mauss, M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 153-292, alle pp. 282-283.

<sup>49</sup> «Intra gli altri bei costumi de' nobili di Brettinoro, era il convivere e che non voleano, che uomo vendereccio vi tenesse ostello. Ma una colonna di pietra era nel mezzo del castello, alla quale, come entrava dentro il forestiere, era menato; ed a una delle campanelle, che ivi erano, conveniali mettere le redine del cavallo, o arme, o cappello che avesse. E come la sorte gli dava, così era menato alla casa, per lo gentile uomo al quale era attribuita quella campanella, ed onorato secondo suo grado. La qual colonna e campanella furon trovate, per tollere materia di scandalo intra li detti gentili; ché ciascuno prima correva a menarsi a casa li forestieri, sì come oggi quasi si fugge», *Il Novellino*, Milano, Rizzoli, 1975, p. 137.

<sup>50</sup> Bertinoro, cittadina romagnola tra Forlì e Cesena, fu celebre nel XII secolo per la liberalità della famiglia dei Mainardi che ne ebbe la signoria e che si estinse nel 1177. Ad essa allude probabilmente il v. 113.

<sup>51</sup> «'Usare' (*uti*) attraverso la lente chiarificatrice della 'povertà', ossia della verifica dei bisogni

testualità che riguarda la funzione civile del dono legata alla misura e al rapporto equilibrato fra donatore e beneficiario è ricchissima anche all'esterno del contesto religioso, costituendo, ad esempio, un *topos* della letteratura trobadorica (si veda Sordello<sup>52</sup>).

Il testo archetipo all'origine di questo modello resta comunque quel passo degli Atti degli Apostoli che reca:

Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una, nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illa omnia communia. Et virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi Domini nostri; et gratia magna erat in omnibus illis. Neque enim quisquam egens erat inter illos. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant vendentes afferebant pretia eorum, quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum.<sup>53</sup>

È lo stesso insegnamento che troviamo in Paolo, espresso in forma più icastica, quando l'apostolo esorta i suoi interlocutori a comportarsi come coloro che pur «possedendo» tutto non «hanno» nulla («nihil habentes et omnia possidentes»<sup>54</sup>). Insomma, come nota Giacomo Todeschini,<sup>55</sup> il dono entra a far parte di un'ipotesi di economia politica fondata su una distribuzione e una gestione dei beni mirate non al possesso e all'arricchimento personale, ma al bene comune e al recupero di coloro che

---

effettivi e delle necessità specifiche, appare categorialmente rivelatore dell'identità dei cristiani», Todeschini, G., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 125.

<sup>52</sup> «Quar per larguesa amesurada / anc nulz om larcs non pres baisada, / mas per larguesa franca e folla / destrui 'l seu e son pretz afolla; / e qui destrui lo seu e pert / son pretz, non a bon sen ni cert. / Per qu'om deu, qui tot vol salvar, / per la mediana via anar», Sordello, *Aissi col tesaur*, in Köhler, *Sociologia della fin'amor*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>53</sup> Act. IV, 32.

<sup>54</sup> 2 Cor. VI, 10.

<sup>55</sup> «Il dono viene sempre più chiaramente inteso come un comportamento economico in grado di reintegrare nel consorzio civile chi ne sia uscito per ragioni economiche o fisiche, come un comportamento economico in grado di restaurare la solvibilità di soggetti privati (ma anche pubblici), e nello stesso tempo come una strategia dello scambio in grado di generare obbligazioni utilmente spendibili a favore della Salvezza propria o altrui: ma proprio per questo come un momento da considerare con attenzione e cautela. In effetti «donare» ovvero elargire o dare in elemosina, assume in questa luce tutto il rilievo di un movimento economico, che dall'interno del patrimonio familiare (della *familia* costituita da consanguinei, ma anche dalla *familia* monastica o da quella ecclesiale: i *domesticos fidei* del *de officiis* di Ambrogio) raggiunge per gradi i margini o l'esterno della comunità, della città, della dimensione pubblica, ed in se stesso è capace di qualificare come cristiano, come accettabile moralmente ed economicamente, qualora lo risolva, ogni singolo momento di disagio, di perdita, di impoverimento. [...] «Donare», in un'economia mercantile come quella delle città due e trecentesche, viene codificato fra i comportamenti economici come il momento decisivo, come la transazione e il rapporto di scambio essenziale, non solo per ricostituire quanto si sia smarrito nella corsa della comunità cristiana alla ricchezza, ma anche per verificare quanto di quello che è diventato marginale valga la pena di recuperare», Todeschini, *I mercanti e il tempio*, op. cit., pp. 208-209.



per qualche ragione si sono trovati esclusi o marginali (i «poveri»). In altre parole, il dono non si configura come pura prassi caritatevole o testimonianza virtuosa, ma si rivela una componente essenziale dell'interpretazione cristiana dell'economia politica, intesa a costruire la comunità di coloro che saranno salvati, la *congregatio fidelium* di Tommaso.<sup>56</sup> Ma tra la fine del XIII e i primi anni del XIV secolo (come testimonia *Doglia mi reca*) l'etica del dono, pur continuando a restare centrale nell'elaborazione del pensiero cristiano appare ormai annichilita nella prassi sociale: Dante lo poteva constatare anche solo considerando la variazione del lessico nell'uso scritto dei documenti bancari, in cui nel corso del Duecento, come documenta Arrigo Castellani, la voce «dono» aveva assunto il significato di «interesse», e «donare» quello di «corrispondere un interesse».<sup>57</sup>

Ora, è appunto questo perdersi del valore del dono, sostituito come struttura portante del sistema economico dall'accumulazione capitalista, che è percepito da Dante come la vera radice dell'avarizia; e il suo ripristino sarà dunque condizione essenziale per avviare la costruzione di una società nuova fondata non più sull'utile individuale ma sull'uso collettivo delle risorse che sono «possedute» da tutti ma che nessuno «ha» come proprie (*nihil habentes et omnia possidentes*). L'episodio di Provenzano Salvani (*Purg.* XI, 121-138) ce ne offre una chiara esemplificazione: Provenzano sconta in Purgatorio il peccato di superbia, ma questa superbia sembra in realtà essere molto vicina all'avarizia,<sup>58</sup> o meglio, essere una sua variante, uno dei molti modi in cui l'avarizia può manifestarsi. E infatti la descrizione che Oderisi fa di Provenzano è centrata, più che sulla superbia, sull'avidità di potere e di dominio: «-Quelli è-, rispuse, -Provenzan Salvani; / ed è qui perché fu presuntuoso / a recar Siena tutta a le sue mani». L'immagine di Provenzano che allunga le mani su Siena nella bramosia di possederla *tutta* ci porta, più che nel campo semantico della superbia, in quello appunto dell'avidità e della dismisura, così come, simmetricamente, il riscatto dal peccato avviene grazie a un atto riparatore che non è tanto fondato sul rapporto superbia vs. umiltà, quanto su quello avarizia vs. dono: «-Quando vivea più glorioso-, disse, / -liberamente nel campo di Siena, / ogni vergogna diposta, s'affisse; / e lì, per trar l'amico suo di pena, / ch'e' sostenea ne la prigion di Carlo, / si condusse a tremar per ogne vena-».

L'assimilazione dell'avarizia con la brama di potere e con la superbia è del resto testimoniata da numerosi altri luoghi della *Commedia*: per esempio, dalle parole con cui

<sup>56</sup> «Il dono [...] era funzionale a una concezione della marginalità sociale ed economica come perdita da recuperare: si trattava dunque di una carità dai molteplici significati produttivi. Essa avrebbe dovuto far sì che i «poveri» divenissero membri utili della società, imparando un mestiere, guarendo da ogni sorta di mali fisici e spirituali, convertendosi, in sostanza, a una Cristianità effettiva, sia latamente religiosa e sociale che specificamente economica», *ibid.*, p. 190.

<sup>57</sup> Castellani, A., *Nuovi testi fiorentini del Dugento*, Firenze, Sansoni, 1952, II, p. 865.

<sup>58</sup> Sulla coincidenza fra avarizia e superbia la tradizione teologica duecentesca si era già espressa con la massima chiarezza. Si veda per esempio in San Tommaso: «avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modo sublimitas ambitur», *Summa Theologiae* II, 2, q. CXVIII, art. 1.

Adriano V definisce il suo peccato in *Purg.* XIX, 106-111: «La mia conversiòne, oimè!, fu tarda; / ma, come fatto fui roman pastore, / così scopersi la vita bugiarda. / Vidi che li non s'acquetava il core, / né più salir potiesi in quella vita; / per che di questa in me s'accese amore». Il potere, dunque, sembra confliggere fatalmente con la *charitas* che sola può giustificare e legittimare l'architettura di un'economia fondata sullo scambio e sul profitto, altrimenti condannata ad assumere una fisionomia usuraria. Solo la gratuità del dono può evitare questo esito: e difatti, sempre nel *Purgatorio* (XXII, 67-69) assumono il valore di un sigillo definitivo di salvezza le parole che Stazio rivolge a Virgilio: «Facesti come quei che va di notte, / che porta il lume dietro e sé non giova, / ma dopo sé fa le persone dotte», epitome di una prassi sociale ispirata ai tre principi che fino dalla testualità patristica avevano fondato l'economia politica della società cristiana: *charitas*, *amicitia* e *fidelitas*. La *charitas*, intesa come senso di solidarietà e legame virtuoso da cui nasce l'utilità generale, è il valore che fonda ogni iniziativa economica della comunità cristiana (sempre però sottoposta a un'attenta valutazione razionale in modo da non trasformarsi in sperpero ingiustificato o inopportuno<sup>59</sup>); l'*amicitia* è il sentimento che si stabilisce fra il donatore e il destinatario del dono e che, per esempio, nella meccanica del prestito va a sostituire, sotto forma di 'riconoscenza', l'obbligo dell'interesse legale; la *fidelitas*, infine, è l'appartenenza alla comune professione di fede cristiana che dà il diritto di usare i beni del mondo da cui gli infedeli sono esclusi.<sup>60</sup> Dall'intreccio e dalla cooperazione di *charitas*, *amicitia* e *fidelitas* nasce il «bene comune» alla cui compiuta realizzazione tende l'economia politica cristiana. Dante ebbe chiarissima l'idea del bene comune come forma definitiva della sua città ideale: su questo versante fu indubbiamente centrale per lui (come dimostra Umberto Carpi<sup>61</sup>) la suggestione di Remigio dei Girolami, che fra il 1270 e il 1310 fu lettore nello Studio fiorentino di Santa Maria Novella e che certo fu tra quei «religiosi» e quei «filosofanti» da cui il poeta ci dice di avere appreso i primi insegnamenti filosofici.<sup>62</sup> Il bene comune, così come è rappresentato da Remigio in un celebre passo del suo *De bono*

---

<sup>59</sup> ««Donare» [...] appare nel discorso economico duecentesco come atto codificato strettamente connesso al criterio prudente di scelta: chi dona deve saper scegliere, come il «cambiavalute» fra moneta falsa e vera, fra bisogni autentici, cioè determinati da effettive miserie, e bisogni rivelatori di colpevole oziosità o di molteplici dissipazioni. L'utilità, il *commodum* derivante quale controdono dalla riconoscenza del beneficiato, dipendono interamente dalla dignità morale di chi riceve il dono. Il donatore non appare, in questa luce, un casuale benefattore del prossimo, ma piuttosto un uomo d'affari che, avendo a cuore la propria famiglia e la propria comunità, sa scoprire, distinguendo nel magma confuso dei comportamenti e delle intenzioni dei «poveri», quali siano le situazioni di disagio (di perdita, di smarrimento, di decadimento, di abbandono) da alleviare secondo i principi di una razionalità funzionale all'utile spirituale-politico della collettività «fedele», Todeschini, *I mercanti...*, pp. 208-209.

<sup>60</sup> Chiarissimo in proposito Graziano: «Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus», *Decretum*, XIV, 4, 11.

<sup>61</sup> Cfr. Carpi, *La nobiltà di Dante*, op. cit., p. 56.

<sup>62</sup> «E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella [la filosofia] si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti», *Conv.* II, 12.

*comuni*,<sup>63</sup> richiama irresistibilmente alla memoria l'esempio di collaborazione armoniosa e solidale che ci viene offerto da Dante con la descrizione dell'Arsenale dei Veneziani in *Inf.* XXI, 11-15, descrizione che certo può sembrare incoerente se messa in rapporto con l'avidio egoismo dei barattieri a cui fa da introduzione, ma che acquista un senso appunto proprio come icastica contrapposizione del bene comune al bene grettamente individuale: «[...] in quella vece / chi fa suo legno novo e chi ristoppa / le coste a quel che più v'aggi fece; / chi ribatte da proda e chi da poppa; / altri fa remi e altri volge sarte; / chi terzeruolo e artimon rintoppa».

Un altro caso esemplare di dedizione al bene comune lo abbiamo con Pier Pettinaio, ricordato da Sapia in *Purg.* XIII, 127-129 («[...] a memoria m'ebbe / Pier Pettinaio in sue sante orazioni, / a cui di me per caritate increbbe»), a proposito del quale, con un chiaro riferimento alla teoria del bene comune tradotta nella quotidianità, annota l'Anonimo Fiorentino:

Piero Pettinagno fece in Camollia di Siena una bottega di pettini, et elli fu cittadino sanese, et dicesi ch'egli andava a Pisa a comperare i pettini, et comperavagli a dozzina; poi che gli avea comperati, egli se ne venia con questi pettini in sul ponte vecchio di Pisa, et sceglieva i pettini, et se niuno ve ne avea che fosse fesso o non buono egli il gettava in Arno. Fugli detto più volte perché il pettine sia fesso o non così buono, egli pur vale qualche denaro, vendilo per fesso: Piero rispondea: Io non voglio che niuna persona abbia da me mala mercatanzia.<sup>64</sup>

Ancora, al principio del bene comune è riconducibile la leggenda di Traiano riportata in *Purg.* X, 73-93:

La miserella intra tutti costoro  
pareva dir «Segnor, fammi vendetta  
di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro»;

ed elli a lei rispondere: «Or aspetta  
tanto ch'ì torni»; e quella: «Segnor mio»,  
come persona in cui dolor s'affretta,

«se tu non torni?»; ed ei: «Chi fia dov'io,  
la ti farà»; ed ella: «L'altrui bene  
a te che fia, se 'l tuo metti in oblio?»;

ond'elli: «Or ti conforta; ch'ei convene

---

<sup>63</sup> «Quod etiam apparet ex hoc quia homines naturaliter congregantur et faciunt civitatem vel aliud commune propter utilitatem propriam ad subveniendum defectibus vite humane quibus unus subvenire non potest, ut alter suppleat ubi alter deficit, quia unus facit calceamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma, et sic de ceteris quibus indiget humana vita», Remigio dei Girolami, *De bono comuni*, Firenze, Nerbini, 2014, p. 186.

<sup>64</sup> Anonimo Fiorentino, *Commento*, Dartmouth Dante Project, p. 1649.

ch'ì solva il mio dovere anzi ch'ì mova:  
giustizia vole e pietà mi ritene».

Così come «giustizia» e «pietà» muovono Traiano, il «ben fare» muove Romeo di Villanova a operare per il bene comune (Par.VI, 127-142) nel più assoluto disinteresse per il vantaggio personale. Insomma, da questi come da tanti altri luoghi della *Commedia*, sembra di poter concludere che la riflessione dantesca va ben al di là dello sterile rimpianto di maniera, tipico di ogni conservatore-reazionario, per un passato tanto idealizzato quanto irrecuperabile: Dante dimostra, al contrario, di avere perfettamente percepito il definitivo tramonto del mondo feudale e della civiltà cortese, e di avvertire con drammatica urgenza la necessità di una svolta radicale che possa gettare le basi di un mondo diverso.<sup>65</sup> I materiali teorici e dottrinali per avviare questo percorso, del resto, non mancavano: come abbiamo visto fin qui, depositi immensi di alternative alla mercificazione verso cui stava precipitando l'occidente tardomedievale si trovavano nella millenaria tradizione cristiana a partire dalla testualità scritturale per giungere fino alle contemporanee investigazioni di un Olivi o di un Remigio dei Girolami, passando attraverso gli elementi di economia politica affrontati dalla Scolastica, *in primis*, naturalmente, da Tommaso d'Aquino; e non occorrerà ribadire ancora una volta il contributo essenziale della tradizione aristotelica.

Dunque, se all'altezza di *Doglia mi reca*, nel momento più angoscioso della sua vicenda politica e umana, sembra prevalere in Dante una sorta di resa alla disperazione, questa deriva nichilistica non è affatto definitiva, anzi, convive con una apertura progettuale verso una possibile alternativa che via via si fa sempre più energica fino a culminare nella *Commedia* e, sul piano della speculazione teorica, nel *De Monarchia*. Ma già nel *Convivio*, la cui elaborazione è contemporanea alla stesura di *Doglia mi reca*, la cruciale riflessione sulla nobiltà posta nel IV Trattato a commento della canzone *Le dolci rime* prefigura un modello di società estraneo a quello fondato sull'accumulazione delle ricchezze, sviluppando una critica radicale della nozione stessa di ricchezza:

Come detto è, la imperfezione de le ricchezze non solamente nel loro avvenimento si può comprendere, ma eziandio nel pericoloso loro accrescimento; e però che in ciò più si può vedere di loro difetto solo di questo fa menzione lo testo, dicendo quelle,

---

<sup>65</sup> «A questa nuova realtà economica, nella quale il conflitto di interessi fra le corporazioni sostituisce la solidarietà fra le classi, Dante contrappone non certo il rimpianto di mitici costumi feudali del passato, ma bensì l'esigenza di modernissimi principi statuali che ai diversi livelli (nazionale o sovranazionale) siano capaci di mediare tra le parti in conflitto, disattivando la causa dei conflitti stessi, cioè l'avarizia: *sedatis fluctibus blande cupiditatis*. Dante ha perfettamente chiari sia la nuova realtà economica che mette in crisi l'ordine feudale, sia gli antidoti istituzionali che potrebbero incanalarne «virtuosamente» le energie distruttive, reintroducendo il senso del bene comune (ossia la percezione della *differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate*), che non può essere avvertito dalla prospettiva dei gruppi comunali, le famigerate «Arti», che hanno frammentato corporativamente il popolo fiorentino», Pinto, R., *Le donne innamorate come soggetto politico*, in Carpi (ed.), *Doglia mi reca ne lo core ardere*, op. cit., pp. 97-146, alla p. 120.

*quantunque collette*, non solamente non quietare, ma dare più sete e rendere altri più defettivo e insufficiente [...] E per questo modo le ricchezze pericolosamente nel loro accrescimento sono imperfette, che, sommettendo ciò che promettono, apportano lo contrario. Promettono le false traditrici sempre, in certo numero adunate, rendere lo raunatore pieno d'ogni appagamento; e con questa promissione conducono l'umana volontade in vizio d'avarizia [...] Promettono le false traditrici, se bene si guarda, di torre ogni sete e ogni mancanza, e apportare ogni saziamento e bastanza; e questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promissione in certa quantità di loro accrescimento affermando: e poi che quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio danno e recano sete di casso febricante intollerabile; e in loco di bastanza recano nuovo termine, cioè maggiore quantitate e desiderio, e, con questa, paura grande e sollicitudine sopra l'acquisto. Sì che veramente non quietano, ma più danno cura, la qual prima senza loro non si avea.<sup>66</sup>

Dunque la dismisura che spinge a un accumulo di ricchezze senza fine, non solo è all'origine di un ordine sociale iniquo e fundamentalmente malvagio (si ricordi nella *Commedia*, *Inf.* XVI, 73-74, il grido di Dante: «La gente nuova e i sùbiti guadagni / orgoglio e dismisura han generata»), ma è anche fonte di infelicità per chi ne è vittima, secondo una consolidata tradizione che risale alla nozione aristotelica della *medietas* come cardine del comportamento virtuoso in opposizione alla dismisura.<sup>67</sup>

Tuttavia, una volta contestata così radicalmente una società fondata sulla mercificazione, restava aperta la necessità di procedere a una *pars construens* che non poteva esaurirsi nell'invettiva contro le «divizie» né appagarsi di un'etica del dono che avrebbe fatalmente trasformato la tensione verso il nuovo nel tentativo di un recupero dei valori feudali-cortesi che a questa altezza Dante avverte come definitivamente tramontati. Occorreva dunque uscire dall'alternativa nichilismo/ conservatorismo per avventurarsi in territori inesplorati, e il primo passo in questa direzione è appunto il rifiuto di ogni forma di mercificazione, condizione preliminare per entrare nella dimensione del «bene comune»: addirittura, nel *Convivio* il rifiuto della mercificazione si spinge fino a negare lo status di «litterati» a quegli intellettuali che fanno commercio del loro sapere.<sup>68</sup> Qui torna naturalmente centrale il valore del dono, ma, come si è detto, perché esso diventi sistema è necessario che non resti un puro imperativo etico

---

<sup>66</sup> *Conv.* IV, 12.

<sup>67</sup> «Medietas autem duarum maliciarum, huius quidem secundum abundantiam, huius autem secundum defectum, et adhuc huic, has quidem deficere, has autem superabundare ab eo quod oportet et in passionibus et in operationibus, virtutem autem medium et invenire et eligere. Propter quod secundum substantiam quidem et rationem quid est esse dicentem, medietas est virtus, secundum optimum autem et bene, extremitas», Aristotele, *Ethica Nicomachea*, II, 6, in Aristoteles Latinus, XXVI, Leiden, ed. R.A. Gauthier, 1971, p. 171.

<sup>68</sup> «E a vituperio di loro dico che non si deono chiamare litterati, però che non acquistano la lettera per lo suo uso, ma in quanto per quella guadagnano denari o dignitate; sì come non si dee chiamare citarista chi tiene la cetera in casa per prestarla per prezzo, e non per usarla per sonare», *Conv.* I, 9.

o, peggio ancora, l'ornamento morale che giustifica il dominio sociale: il dono deve diventare prassi collettiva, fondamento di una nuova economia politica da cui sia bandito una volta per tutte ogni elemento di profitto soggettivo e di interesse personale. La bramosia del possesso e dell'affermazione di sé, il calcolo del dare e dell'avere, la riduzione dell'esistenza al computo utilitaristico di costi e benefici dovrà essere sostituita dalla disponibilità a donare e a ricevere senza secondi fini, restandone appagati in spirito di carità. Una lettura in questa chiave della *Commedia*, e in particolare del *Paradiso*, offre risultati assolutamente probanti, a cominciare dalla risposta che Piccarda dà alla domanda di Dante se gli spiriti che si trovano nel cielo della Luna non preferirebbero trovarsi in «più alto loco». Piccarda risolve la questione così (*Par.*III, 70-72): «Frate, la nostra volontà quèta / virtù di carità, che fa volerne / sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta».

E non molto più avanti sarà Giustiniano, con una evidente condanna dell'ambizione mirata al successo (variante in chiave «civile» dell'interesse utilitaristico), a ribadire che il desiderio di onore e fama allontana da Dio l'uomo che invece dovrebbe appagarsi di un equo riconoscimento legato ai meriti (*Par.*VI, 112-120): « Questa piccola stella si correda / d'i buoni spirti che son stati attivi / perché onore e fama li succeda: / e quando li disiri poggian quivi, / sì disviando, pur convien che i raggi / del vero amore in su poggin men vivi. / Ma nel commensurar d'i nostri gaggi / col merto è parte di nostra letizia, / perché non li vedem minor né maggi». E non è certo casuale che questa esposizione di Giustiniano introduca lo spirito di Romeo di Villanova, esempio preclaro di generosità al di fuori e al di sopra di ogni calcolo interessato.

Dunque il destino dell'uomo su questa terra può essere felice solo a patto di abbandonare ambizioni e ossessioni di potere e di possesso, accettando invece con libera e serena coscienza di percorrere la strada che ci è stata assegnata secondo natura. Dice Carlo Martello (*Par.*VIII, 139-148): « E se 'l mondo laggiù ponesse mente / al fondamento che natura pone, / seguendo lui, avria buona la gente. / Ma voi torcete a la religione / tal che fia nato a cignersi la spada, / e fate re di tal ch'è da sermone; / onde la traccia vostra è fuor di strada». Seguire dunque la natura, condividere fraternamente il destino nostro e quello degli altri, appagarsi di un ordine armonioso voluto da una volontà superiore: le lotte e gli odi che ci dilanano in questa «aiuola che ci fa tanto feroci» nascono appunto dalla trasgressione di quest'ordine, stravolto dalla cupidigia. E sarà Beatrice, quasi alla fine del poema, a pronunciare la più lucida diagnosi del male che affligge l'umanità: «Oh cupidigia che i mortali affonde / sì sotto te, che nessuno ha podere / di trarre li occhi fuor de le tue onde! / Ben fiorisce nelli uomini il volere; / ma la pioggia continüa converte / in bozzacchioni le susine vere».<sup>69</sup>

Questa desolata constatazione del naufragio dei «mortali», resa ancora più drammatica dal ricorso a un registro plebeo («bozzacchioni», «susine»), viene però

---

<sup>69</sup> *Par.* XXVII, 121-126

subito smentita dalla profezia che chiude il Canto con una vigorosa apertura su un prossimo riscatto: « Ma prima che gennaio tutto si sverni / per la centesima ch'è là più negletta, / raggeran sì questi cerchi superni, / che la fortuna che tanto s'aspetta, / le poppe volgerà u' son le prore, / sì che la classe correrà diretta; / e vero frutto verrà dopo 'l fiore». Il passo è cruciale: Dante crede ancora, dopo la catastrofe di Arrigo VII (il Canto è infatti sicuramente posteriore al 1313, data della morte di Arrigo), alla ineluttabilità di una palingenesi, anzi, alla sua manifestazione in tempi rapidi (la elaborata perifrasi astronomica dei vv. 142-143 va intesa come una litote che proclama l'imminenza del cambiamento<sup>70</sup>). E tuttavia, nonostante la violenza con cui, con accenti evidentemente millenaristi, Dante denuncia la disgregazione di una civiltà e il prossimo avvento di un mondo rigenerato, il giudizio che ha coinvolto molta parte del dantismo contemporaneo resta quello di un atteggiamento del poeta fondamentalmente reazionario e incapace di misurarsi con i tempi.<sup>71</sup> Viene in mente, di fronte a questa diagnosi ultimativa, la divertita ironia con cui Gadda commentava il giudizio di un Manzoni reazionario e conservatore espresso da Moravia in un suo celebre intervento critico,<sup>72</sup> in cui l'autore dei *Promessi Sposi* veniva accusato di avere rappresentato un seicento lombardo borromeiano e cattolico: «cattolico era, lui non poteva farlo turco», dice Gadda.<sup>73</sup> E così, parafrasando, il medioevo di Dante «cattolico era, lui non poteva

---

<sup>70</sup> La perifrasi contenuta nei versi 142-143 si riferisce allo scarto di dodici minuti fra la durata dell'anno secondo il calendario giuliano (365 giorni e 6 ore) e la durata dell'anno reale (365 giorni, 5 ore e 48 minuti). Ogni anno veniva dunque esclusa dal computo la centesima parte di un giorno («la centesima ch'è laggiù negletta»). Ora, affinché si verifici un accumulato di tempo tale da spostare gennaio in primavera sarebbero necessari novanta secoli: la profezia di Beatrice va dunque interpretata come l'affermazione, in figura appunto di litote, che l'evento profetizzato si verificherà fra breve.

<sup>71</sup> Un caso esemplare di questo giudizio lo troviamo nella biografia di Dante di Marco Santagata: «Ebbene, l'intellettuale che mostra di avere una così acuta percezione della storicità dei fenomeni culturali, quando volge lo sguardo alle dinamiche sociali, economiche e politiche della sua epoca vorrebbe bloccare il corso della storia, anzi, riportare indietro le lancette dell'orologio. Rifiuta in blocco gli assetti produttivi basati sulla manifattura, il commercio e la finanza, il rimescolamento del tessuto sociale dei Comuni da essi prodotto (la «cittadinanza ch'è or mista»), le nuove forme signorili di governo (che lui chiama «tirannidi»), il deperimento delle giurisdizioni feudali, la centralità della finanza nei rapporti tra Stati e signorie. Dante considera il dinamismo sociale degenerazione dei costumi e perversione dei valori; la perdita di ruolo e di potere degli antichi ceti dominanti, caduta dei pilastri dell'ordine comunitario; la concorrenza aspra tra le città e l'affermarsi di istituzioni signorili, disordine esiziale per la pacifica convivenza della cristianità. È convinto che la salvezza verrà solo ritornando indietro alla serena e domestica Firenze premercantile, all'epoca in cui la cristianità poggiava sull'equilibrio tra i due «soli» (papato e impero), a un assetto sociale gerarchico e stabile imperniato sulla nobiltà feudale. Tornare indietro, bloccare il tempo. Ricostituire un mondo immobile, garantito da un disegno istituzionale immutabile, simile in questo all'eterna corte celeste del Paradiso», Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, op. cit., p. 14.

<sup>72</sup> Moravia, A., *Alessandro Manzoni e l'ipotesi di un realismo cattolico*, in *L'uomo come fine e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1963, pp. 167-205.

<sup>73</sup> Gadda, C.E., *Manzoni diviso in tre dal bisturi di Moravia*, in *Il tempo e le opere*, Milano, Adelphi,

farlo socialdemocratico». Tutt'al più poteva reagire, come fece, allo strapotere della lupa e del «maladetto fiore»: e non sembra davvero poco.

Al cuore dell'equivoco ci sono con tutta evidenza i canti di Cacciaguida: è quello del cantiere in cui viene reperita la gran parte dei materiali con cui si è costruito il monumento del «Dante reazionario», dalla descrizione della Firenze «sobria e pudica» e dei suoi leggendari protagonisti (Par. XV, 97-135) alla deprecazione della cittadinanza «mista» e inquinata dall'inurbamento (Par. XVI, 49-57), dalla condanna della «confusion de le persone» (Par. XVI, 67-68) all'elenco celebrativo delle antiche famiglie fiorentine (Par. XVI, 88-154).

Certo, di fronte a questa successione di *exempla* sembra davvero difficile evitare l'impressione di una ottusa *laudatio temporis acti* e di una ostinata cecità di Dante rispetto alla gigantesca crisi che era in atto sotto i suoi occhi; e però, secondo il buon costume storico-filologico, per una corretta valutazione bisognerebbe sottrarsi alle categorie del presente e riportarsi alle coordinate culturali e morali su cui si orienta il pensiero dantesco. Vedremmo allora che non siamo affatto di fronte a un caso di cieco conservatorismo, ma al progetto di una radicale alternativa di sistema che si fonda sulla proiezione, in un futuro avvertito come prossimo, dei valori di sobrietà, giustizia e libertà recuperati dalla tradizione della *res publica* romana e inseriti, attraverso l'etica del dono e il pauperismo evangelico-francescano, nel quadro della *charitas* cristiana. Il mito dell'impero non è altro che la sintesi operativa di questo progetto, ben lontano quindi dal rappresentare una mediocre utopia reazionaria ma tutto centrato sulla grandiosa concezione di un mondo rigenerato a partire dai rapporti sociali e politici che lo determinano. Un ben strano reazionario, insomma, questo Dante che combatte lo stato di cose presente non fantasticando di un impossibile (e grottesco) ritorno al passato, ma evocando un futuro di prodigiosa diversità, proiettato in una grandiosa dimensione di utopia e saldamente attestato sul versante teologico e profetico, terreno inospite per quella nostalgia del buon tempo antico che è al fondo di ogni sogno reazionario.

Ecco dunque che i canti di Cacciaguida non esprimono chiusura municipalistica e gretto conservatorismo, ma rivelano un piglio profetico di matrice scritturale che acquista potenza ispirandosi a fonti classiche bene individuabili, in primo luogo il Sallustio del *De Catilinae coniuratione*, come dimostra in modo inoppugnabile Francesca Fontanella in un suo pregevole studio.<sup>74</sup> Sulla stessa linea si collocano Charles T. Davis,

---

1982, p. 34.

<sup>74</sup> «Il contrasto fra la città di un tempo 'in pace, sobria e pudica' con la città contemporanea al poeta dove regnano il lusso e la lussuria, suggerisce che Dante, nel tratteggiare questo contrasto, seguisse ancora gli autori classici che esaltavano la *virtus* dell'antica *res publica* romana contrapponendola al decadimento dei costumi e all'imperversare dei contrasti civili. La virtuosa Firenze delineata dal discorso di Cacciaguida, infatti, in cui è sempre presente sullo sfondo la successiva decadenza della città, è sì una riproposizione del mito dell'età dell'oro, ma in chiave risolutamente cittadina e fitta di reminiscenze romaneggianti. Così, per citare solo qualche passo



che attribuisce analoghe funzioni di riferimento ideale a Virgilio e a Giovenale,<sup>75</sup> e Robert Hollander, che individua in Lucano la principale fonte del repubblicanesimo di Dante.<sup>76</sup> Per quanto riguarda influenze e suggestioni sul tema del 'buon tempo antico' che Dante può avere ricevuto dai contemporanei, ancora Davis attribuisce grande importanza a una pagina delle *Historie* di Riccobaldo da Ferrara<sup>77</sup> (o meglio, del

---

degli autori antichi che Dante poteva conoscere, ricordo che nella *Congiura di Catilina*, prima dell'*excursus* «archeologico», Sallustio parla dei *corrupti mores* della città, nella quale imperavano due vizi diversi, ma parimenti funesti, la *luxuria* e l'*avaritia*. Dopo la distruzione di Cartagine, infatti, 'prima aumentò la sete di denaro, quindi quella di potere e queste furono la causa di quasi tutti i mali. Infatti l'*avaritia* stravolse la *fides*, l'onestà e tutte le buone attitudini e insegnò al loro posto la *superbia*, la crudeltà, a trascurare gli dèi, a considerare tutto in vendita e comprabile'. Verrebbe da dire: «dantesca» questa insistenza di Sallustio sull'avarizia, non solo come sete di denaro ma anche di dominio, e pertanto causa di tutti i mali! E leggiamo poco più avanti: 'Dopo che le ricchezze iniziarono a essere notivo di onore e ad esse seguivano la gloria, il comando e il potere, la virtù iniziò a illanguidirsi, la povertà a essere ritenuta motivo di disonore, l'integrità iniziò a essere interpretata come un'ostentazione malevola. Quindi, dalle ricchezze si riversarono fra i giovani la *luxuria* e l'*avaritia* insieme alla *superbia*': ecco, in un diverso ordine, le tre fiere del primo canto dell'*Inferno* [...] E sempre Sallustio parla anche della smisurata grandezza di case e di ville 'costruite a misura di città' e della lussuria (*lubido*) che dilagava fra uomini e donne al posto della  *pudicitia*», Fontanella, F., *L'impero e la storia di Roma in Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 323-325.

<sup>75</sup> «Tuttavia, se Dante si oppose alla corrente storiografica del proprio comune, riecheggiò un topos consueto degli storici, degli oratori e dei poeti di Roma. Può aver ricordato il passo virgiliano del libro II delle *Georgiche*, che condannava la decadenza moderna ed elogiava il tempo governato dall'*aureus Saturnus*, quando Roma, racchiusa in piccole mura, non si era ancora votata all'acquisto del potere e della ricchezza. Può aver pensato al quadro tracciato da Giovenale nelle *Satire* (tra le quali Dante sicuramente conosceva la VII, l'VIII e la IX) di una metropoli corrotta e licenziosa», Davis, C.T., *Il buon tempo antico*, in *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 108-133, alla p. 128.

<sup>76</sup> Hollander, R. e Rossi, A., *Il repubblicanesimo di Dante*, in G.C. Alessio e R. Hollander (eds.), *Studi americani su Dante*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 297-323. Lo studio è pregevole, anche se sviluppato con qualche forzatura e qualche incertezza ermeneutica, come quando, per esempio, il v. 106 di Par. XV (*Non avea case di famiglia vòte*) viene letto come un'allusione alle «abitazioni pompose» (p. 317), con un evidente equivoco interpretativo.

<sup>77</sup> «Per hec tempora rudes erant in Italia ritus et mores. Nam viri infulas de squamis ferreis capite gestabant insutas biretis quas appellabant maiatas. In cena vir et uxor una manducabant paraside; usus incisorum ligneorum non erat in mensis. Unus vel duo scyphi erant ad potum in familia. Nocte cenantes mensas facibus illustrabant, facem tenente uno puerorum vel servo; candellarum enim de sepo vel de cera usus non erat. Viri clamidibus pelliceis sine operimento, vel laneis sine pelliibus et infulis de pignolato utebantur, femine nubentes tunicis de pignolato vestiebantur. Viles tunc erant cultus virorum et feminarum. Aurum et argentum rarum vel nullum erat in vestibus. Ciborum lautia nulla. Homines plebei ter in septimana carnibus recentibus vescebantur; tunc prandio ederant holera vel legumina cum carnibus cocta, cenam autem ducebant ipsis carnibus reservatis. Non omnibus erat usus vini estate. Modica nummorum summa se locupletes tenebant. Parve tunc erant celle vinarie; horrea non ampla habebant, promptuariis contenti. Dote modica nubebant femine, quia earum cultus tunc erat parcissimus. Virgines ante nuptias tunica de pignolato que dicebatur sotanum et paludamento lineo quod xocham dicebant erant contente. Ornatus capitis non preciosus erat virginibus. Matrone vitis latis

*Compendium*, visto che la seconda parte delle *Historie* in cui era contenuto il passo in questione è andata perduta). L'ipotesi è suggestiva, ma va detto che dopo lo studio di Mirko Tavoni<sup>78</sup> che dimostra la dipendenza di Riccobaldo da Dante, e non viceversa, la tesi di Davis (comunque precedente al saggio di Tavoni) sembrerebbe perdere attendibilità. In ogni caso il passo di Riccobaldo rappresenta, quello sì, un caso esemplare di *laudatio temporis acti* senza nessuna valenza progettuale e nessuna prospettiva di cambiamento che non sia quella di tornare a un immaginario buon tempo antico: e ci sembra che, a commento del mondo ideale rimpianto da Riccobaldo, si prestino perfettamente le parole di un grande medievalista, Roberto Lopez, che così descriveva la società urbana prima della rivoluzione mercantile:

È il mondo della bottega, del piccolo artigianato, del commercio al minuto per il mercato ristretto del quartiere o della città. Qui, i regolamenti corporativi sono osservati in tutta la loro saggezza, ma anche in tutta la loro angustia. I maestri seguono le orme dei propri padri, maestri del medesimo mestiere; i garzoni si sforzano di diventar maestri, senza altra ambizione che quella di conservare i buoni metodi tradizionali. In questo ambiente di tranquilla mediocrità, la disonestà stessa tende ad assumere forme modeste, quasi bonarie: pesi e misure contraffatte, merci avariate, o, come nel caso di un fornaio inglese che fu colto in flagrante, un'apertura nel banco attraverso la quale far scivolare furtivamente, nelle mani di un garzone accovacciato lì sotto, una parte della pasta che i clienti portano a far cuocere. Le distrazioni consistono in una sosta domenicale all'osteria, una partita a dadi per i più avventurosi, qualche processione, qualche festa religiosa. Nell'insieme, una vita monotona e senza scosse.<sup>79</sup>

Certo, non è a questo mondo che intende tornare Dante, né la sua palingenesi si fonda su un'operazione di ingegneria istituzionale, come dimostra l'apostrofe a Firenze che chiude il sesto canto del *Purgatorio* (145-151): «Quante volte, del tempo che rimembre, / legge, moneta, officio e costume / hai tu mutato, e rinovate membre! / E se ben ti ricordi e vedi lume, / vedrai te somigliante a quella inferma / che non può

---

tempora et genas cum mento vittabant. Virorum erat gloria esse in armis et equis locupletes. Nobilium gloria erat turres excelsas habere. Multa nunc inhonesta superindicta sunt rebus priscis, verum plurima ad perniciem animarum. Mutata est parsimonia in lautiam. Materia et artificio exquisito nimioque ornata vestimenta cernuntur. Illic argentum aurum et margarite mira fabricata. Frigia latissima, fulcimenta vestium serica vel varia pellibus exoticis ac preciosis. Irritamenta gule non desunt. Vina peregrina bibuntur, fere omnes potores in publico. Obsonia sumptuosa, eorum magistri coquinarii habuntur in magno precio. Omnia ad gule irritamenta et ambitionis queruntur. Ut his suppeditari possit, avaricia militat. Hinc usure, fraudes, rapine, expilationes, prede, contentiones, in re publica vectigalia illicita, innocentem oppressiones, exterminia civium, relegationes locupletum. Venter noster deus est noster. Pompis quibus renunciavimus in batismo insistimus, facti adeo transfuge ad zabulum. Et nisi clericorum disciplina nos iugiter castis exemplis instrueret, ambitioni et deliciis nostris modum non esset», Ricobaldi Ferrariensis, *Compendium Romanae Historiae*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1984, II, pp. 723-724.

<sup>78</sup> Tavoni, *Riccobaldo da Ferrara fonte di Dante?*, in *Qualche idea su Dante*, op. cit., pp. 260-264.

<sup>79</sup> Lopez, R.S., *La nascita dell'Europa*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 315-316.

trovar posa in su le piume, / ma con dar volta suo dolore scherma». Non è questione, dunque, né di tornare al passato né di mutare «legge, moneta, officio e costume», ma di rivoluzionare, attraverso l'ordinamento imperiale, gli assetti sociali, economici e politici della cristianità, partendo da un principio che doveva suonare scandaloso alle orecchie dei fiorentini fra XIII e XIV secolo: che la ricchezza, cioè, è un male in sé e che non è possibile né pace né giustizia là dove essa costituisce il valore fondante di una comunità e, sfuggendo a ogni controllo, si trasforma fatalmente in avarizia che alimenta la cupidigia. Principio scandaloso, se ricordiamo l'esergo con cui si aprivano i libri della ragione della Compagnia fiorentina dei Peruzzi: «In nome di guadagno e salvamento in mare e in terra e accrescimento di avere e di persone con salute de l'anima e de' corpi nostri». Ebbene, per la nuova economia politica proposta da Dante, «guadagno» e «accrescimento di avere» non sono i valori in nome dei quali vale la pena vivere, ma, al contrario, le fonti della cupidigia che avvelena il mondo e, di conseguenza, di quella infelicità che sembra pesare come una condanna ineluttabile sul vivere umano. Ecco come, nel quarto trattato del *Convivio*, Dante individua e descrive con esemplare chiarezza le radici dell'infelicità umana:

Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze de le case, e per le case de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade.<sup>80</sup>

Come sarà possibile, allora, ritrovare la strada per questa «felicitade» impedita dalla bramosia del possesso? La risposta è data subito dopo:

Il perché, a queste guerre e le loro cagioni torre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto a l'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno principe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi trgna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente; che è quello per che esso è nato.<sup>81</sup>

L'impero, dunque, non come riproposizione mitica e mistica di una leggenda ormai fuori dalla storia, ma come prassi organizzativa in grado di rispondere vittoriosamente al drammatico incombere della lupa che condanna gli uomini all'infelicità. Colpisce l'insistenza sul tema della felicità umana (*beatitudo huius vitae*) non come obiettivo da raggiungere nella patria celeste, ma possibile qui e ora, su questa terra, come si teorizza esplicitamente nel *De Monarchia*<sup>82</sup> (ma il tema della felicità terrena, associato all'elogio

---

<sup>80</sup> *Conv.* IV, 4

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> «Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vitae, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem

dell'austerità, è presente anche in san Tommaso<sup>83</sup>). È un punto essenziale che contraddice ogni interpretazione di Dante come assertore di quell'ideale ascetico, pauperistico e cupamente penitenziale che pare a molti l'unica alternativa all'economia mercantile (oggi si direbbe «liberista»): al contrario, nel mondo liberato dai vincoli della cupidigia e dal pensiero unico utilitarista ci sarà posto per la gioia di vivere e per quella felicità a cui l'uomo è destinato («No, il comunismo non oscurerà la bellezza e la grazia» dirà Antonio Gramsci sei secoli dopo, rispondendo a obiezioni analoghe). L'esempio del mercante, addotto sempre nel quarto trattato del *Convivio*, non lascia dubbi sull'effetto di felicità provocato dall'abbandono della cupidigia:

Quanta paura è quella di colui che appo sé sente ricchezza, in camminando, in soggiornando, non pur vegliando ma dormendo, non pur di perdere l'aver ma la persona per l'aver! Ben lo sanno li miseri mercatanti che per lo mondo vanno, che le foglie che 'l vento fa menare, li fa tremare, quando seco ricchezze portano; e quando senza esse sono, pieni di sicurtade, cantando e sollazzando fanno loro cammino più breve.<sup>84</sup>

Davvero «conviviale» (nel senso attribuito al termine da Ivan Illich<sup>85</sup>) questa immagine del mercante in cammino per le vie del mondo «cantando e sollazzando», liberato dal peso oppressivo della cupidigia e delle «divizie»! E certo rivive qui, a distanza di molti anni, quell'ideale di una vita libera e lieta che Dante aveva coltivato ai tempi della giovinezza, quando aveva sognato di correre le vie del mare su un vascello incantato dove amore e amicizia fossero all'origine della comune felicità. Ma quello che negli anni stilnovistici era un vagheggiamento poetico o, al massimo, un progetto di vita destinato a una ristretta comunità, si è fatto col tempo un programma concreto di trasformazione della società. Il punto di snodo che segna il momento di passaggio da una dimensione all'altra è la conquista della coscienza che la costruzione della «società conviviale» è possibile solo a partire da una condizione: la distruzione del meccanismo perverso che fa della ricerca dell'utile il primo e unico valore su cui orientare la vita, e questo risultato sarà possibile solo cancellando dall'animo umano l'ossessione del possesso e la conseguente cupidigia: «Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile

---

paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria visus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem», *Mon.* III, 15.

<sup>83</sup> «Austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus, lib 4 Ethic. Cap.VI, «amicitiam» nominat, vel ad eutrapeliam, sive jocunditatem», Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II, 2, quest. CLXVIII, art. 4.

<sup>84</sup> *Conv.* IV, 13.

<sup>85</sup> Illich, I., *La convivialità*, Milano, Mondadori, 1974.

est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt». <sup>86</sup> Questa situazione ideale in cui, tramite l'estinzione del desiderio e la scomparsa della cupidigia, può instaurarsi il regno della felicità e della giustizia si determina appunto con l'instaurazione della Monarchia universale:

Sed Monarchia non habet quod possit optare: sua nanque iurisdiction terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur, ut puta regis Castellae ad illum qui regis Aragonum. Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimus inter mortales iustitiae possit esse subiectum. Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia: huiusmodi est Monarchia: ergo, eo existente, iustitia potissima est vel esse potest. <sup>87</sup>

Gli strumenti con cui attuare questa preconditione, cioè far sì che gli uomini accettino di riconoscere il Monarca, sono disponibili da subito: in primo luogo l'affermarsi della *recta dilectio*, cioè del dominio della *charitas*, da cui discendono l'orientamento legislativo verso il bene comune, e contestualmente l'applicazione dell'etica del dono come prassi economica:

Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est, hic haberi potest: cupiditas nanque, persectate hominum sprete, querit alia; karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis. <sup>88</sup>

È evidente qui la presenza della riflessione agostiniana sui due amori che si contendono l'anima umana, l'«amor sui» e l'«amor Dei» («Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui») <sup>89</sup> ed è del pari evidente come l'«amor Dei» possa concretarsi solo attraverso la sostituzione dell'etica dell'utilitarismo con quella della *charitas* e con la conseguente scomparsa dell'«amor sui» e della cupidigia

Insomma, appare chiaro come nell'economia politica dantesca il ruolo del profitto e dell'utile individuale venga ridimensionato passando da valore centrale dell'esistenza a componente secondaria, ancorché necessaria al vivere associato: mai Dante, infatti, ha pensato all'abolizione *tout court* di ogni forma di profitto, ma a una sua nuova dislocazione nella scala dei valori che subordini le «divizie» alla *charitas* e al bene comune, pur riconoscendone la necessità nella misura in cui esse «ad alcuno necessario servizio sono ordinate». <sup>90</sup> Nessun integralismo, quindi, ma una ridefinizione dei rapporti sociali che liberi l'umanità dalla schiavitù del denaro. In questo senso vanno letti i canti di Cacciaguada, troppe volte interpretati come esempio di conservatorismo

---

<sup>86</sup> *Mon.*, I, 11.

<sup>87</sup> *Ibidem.*

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> Agostino, *De Civitate Dei* XIV, 28.

<sup>90</sup> *Conv.* IV, 13.

reazionario, a partire dalla famigerata «confusion de le persone» che non è affatto un invito a chiudersi in un angusto orizzonte municipale ignorando ottusamente l'evoluzione della storia, ma la denuncia della «dismisura» con cui Firenze, accecata dalla bramosia di potenza e dalla sete di guadagno, si è lanciata in una dissennata politica di conquista che ha fatalmente portato alla degenerazione e al crollo dei rapporti sociali in direzione dell'egoismo utilitarista. Si tratta di una diagnosi di ascendenza tomistico-aristotelica,<sup>91</sup> come dimostra in modo convincente Elisa Brilli in un suo documentatissimo studio,<sup>92</sup> e per niente affatto di una manifestazione di cecità politica a sfondo reazionario.

Possiamo a questo punto legittimamente attribuire a Dante il progetto di un nuovo modello di società alla cui base vi sia il consapevole ripudio dell'utilitarismo, cioè di quell'atteggiamento che induce a condizionare le proprie scelte di vita al vantaggio e al profitto individuale che di volta in volta è possibile trarne? La forma interrogativa in cui si propone questa ipotesi nasce dal fatto che l'interpretazione in chiave antiutilitarista dell'economia politica dantesca potrebbe sembrare una forzatura: in effetti, per avere una teoria compiuta del pensiero utilitarista dovremo attendere il XVIII secolo, quando Jeremy Bentham, nel suo saggio *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), elaborerà la dottrina per cui gli uomini sono guidati dalla logica egoista del calcolo dei piaceri e dei dolori, ed è bene che sia così perché «non esiste altro fondamento possibile delle norme etiche se non la legge della felicità degli individui o della collettività degli individui»<sup>93</sup>. La formula abitualmente usata per esprimere l'essenza del pensiero di Bentham (formula che peraltro il filosofo inglese

---

<sup>91</sup> «Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet; cum hoc etiam videatur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimetur. Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua Politica, quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic, dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam, cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur, minusque intra urbis moenia residet. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus et seditionibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam, utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitatis moenia iugiter commoretur», Tommaso d'Aquino, *De regno ad regem Cyprici*, II, 3.

<sup>92</sup> Brilli, E., *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012. Cfr. in particolare le pp. 128-139.

<sup>93</sup> Caillé, A., *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 13.

aveva mutuato da Cesare Beccaria) è «la massima felicità per il maggior numero», sintesi di una logica utilitarista che peraltro si era affermata già a partire dal basso medioevo. Certo, al tempo di Dante l'utilitarismo non era ancora quello che poi è diventato dopo Bentham, cioè il fondamento normativo comune a tutto il pensiero moderno, ma la sua presenza, ancorché in forme ancora allo stato nascente, è già potente soprattutto in realtà come quella fiorentina dominata dalle logiche mercantili e finanziarie fin dagli inizi del XIII secolo.<sup>94</sup> Quanto all'antiutilitarismo, dobbiamo spostarci in anni ancora più recenti per coglierne una presenza teoricamente organizzata: si pensi alle indagini antropologiche di Marcel Mauss (1872-1950) in cui le pretese universalistiche della moderna economia politica di ispirazione utilitarista vengono smascherate e ridefinite come puri prodotti sovrastrutturali privi di ogni oggettività, a cui occorre contrapporre il ritorno a un'etica del dono e del disinteresse.<sup>95</sup> E tuttavia, anche in questo caso non è pretestuoso individuare nella polemica medievale contro il prestito a interesse e la mercatura, nella condanna della cupidigia e nelle correnti pauperistiche che affondano le radici fino nell'antichità, una evidente affinità con la critica moderna all'egoismo consumistico e al mito della crescita senza limiti (la «dismisura» dantesca). Non sembra dunque improprio cogliere in Dante un vivissimo riflesso di questa polemica, un riflesso certo privo di consapevolezza teorica, ma vissuto drammaticamente come l'incombere minaccioso di forze ignote e proprio per questo ancora più sinistre (si pensi a un testo come la canzone *Doglia mi reca*).

Diciamo però con la massima chiarezza che è lontanissimo dalle nostre intenzioni fare di Dante un precursore dell'antiutilitarismo contemporaneo: riguardo al «precursorismo», dilagante in anni non lontani e oggi per fortuna meno invadente, la

---

<sup>94</sup> «Fernand Braudel, per esempio, ritiene che sin dal secolo XIII e forse addirittura dall'XI, l'economia europea sia assoggettata alla legge del mercato. Questa sarebbe già largamente all'opera in India, in Cina e nell'impero ottomano», *ibid.*, p. 66.

<sup>95</sup> «Noi torniamo, ed è necessario tornarvi, a una pratica di «spesa nobile». Occorre che i ricchi, come nei paesi anglosassoni, come in tante altre società contemporanee, selvagge e altamente civilizzate, tornino -liberamente e anche forzatamente- a considerarsi come una specie di tesoriери dei propri concittadini. Le civiltà antiche -dalle quali discendono le nostre- avevano, le une il giubileo, le altre le liturgie, coregie e trierarchie, le sussitie (pasti in comune), le spese obbligatorie dell'edile e dei personaggi consolari. Sarà necessario risalire a leggi di questo tipo. Occorre, inoltre, una maggior cura dell'individuo, della sua vita, della sua salute, della sua educazione -cosa utile, del resto- della sua famiglia e dell'avvenire di quest'ultima. Occorre più buona fede, più sensibilità, più generosità nei contratti di lavoro, nelle locazioni di immobili, nella vendita di generi necessari. E bisognerà trovare il mezzo per limitare i frutti della speculazione e dell'usura. [...] Si può e si deve, perciò, tornare a qualcosa di arcaico; si ritroveranno così motivi di vita e di azione ancora familiari a società e classi numerose: la gioia di dare in pubblico; il piacere del mecenatismo; quello dell'ospitalità e delle feste private e pubbliche. La sicurezza sociale, la sollecitudine mutualistica, cooperativa, del gruppo professionale di tutte quelle istituzioni che il diritto inglese fregia del nome di «Friendly Societies»; valgono di più della semplice sicurezza personale che il nobile garantiva al suo fittavolo, di più della vita meschina offerta dal salario giornaliero del datore di lavoro, e anche di più del risparmio capitalistico fondato su un credito mutevole.», Mauss, *Saggio sul dono*, op. cit., pp. 273-274.

nostra opinione coincide con quella espressa a suo tempo con la consueta *verve* polemica da Luigi Russo che lo considerava una manifestazione di pochezza critica e di debolezza morale.<sup>96</sup> E quindi non cadremo nel pressapochismo di vedere in Dante un precursore di Marcel Mauss, di Ivan Illich o di Serge Latouche.

Detto questo, è fuor di dubbio che nell'opera dantesca siano presenti, senza «precorrere» alcunché ma semplicemente come risposta a una condizione di disagio morale e come risultato di un'analisi storica condotta «sul campo», forti elementi di antiutilitarismo che alla fine risultano fondativi rispetto al suo progetto palingenetico. E non sorprende che questo atteggiamento, entrando in conflitto con il *mainstream* utilitarista della sensibilità contemporanea, sia stato scambiato per una manifestazione di conservatorismo reazionario. Casomai, potrà stupire il fatto che una questione oggi al centro del dibattito come l'obiezione antiutilitarista sia anche al centro della riflessione dantesca. Ma qui converrà richiamarsi alla splendida considerazione di Gianfranco Contini, quando osserva che «l'impressione genuina del postero, incontrandosi in Dante, non è d'imbattersi in un tenace e benconservato sopravvissuto, ma di raggiungere qualcuno arrivato prima di lui».<sup>97</sup> Dunque, non è Dante il precursore, ma probabilmente siamo noi i ritardatari.

Marco Romanelli  
cosmar46@yahoo.it

Fecha de recepción: 25/10/2019

Fecha de aceptación: 04/02/2020

---

<sup>96</sup> «Diremo, in genere, che questa tendenza a trovar dei *precursori* dovunque è, innanzi tutto, segno di povertà storica e morale. Quando un movimento non è ricco di pensiero o di tradizione o ha esaurito il suo motivo creatore, allora saltan fuori i celebratori delle forze precorritrici, i ritrovatori di blasoni, gli scopritori degli antesignani, i letteratucoli testimonianti sui sepolcri illustri... In fondo, questa giacobina contrazione del passato nel nostro presente è un disconoscimento del valore religioso degli acquisti della civiltà umana, i quali sono lentissimi, e mai l'uno è ripetizione dell'altro; sono un disconoscimento delle nostre stesse virtù attuali. Il sentimento profondo è sempre senso della distinzione storica, e la lenta formazione degli ideali, attraverso i secoli, è riprova della loro verità e della loro concretezza e necessità, e il voler contrarre l'esperienza nostra con quella dei nostri antenati, e il voler fare di successive esperienze una sola cosa, un solo idolo, sta a testimoniare superficialità e incoscienza della fatica e importanza dei nostri acquisti e della nostra originalità presente.», Russo, L., *Machiavelli*, Bari, Laterza, 1969, p. 186.

<sup>97</sup> Contini, G., *Un'interpretazione di Dante*, in *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 69-111, alla p. 111.



# **IL MALADETTO FIORE: DANTE E IL DENARO ALLE ORIGINI DEL CAPITALISMO<sup>1</sup>**

## **Il maladetto fiore: *Dante and Money at the Onset of Capitalism***

Donatella Stocchi-Perucchio  
University of Rochester

### **Sommario**

La riflessione di Dante sul denaro è un aspetto rilevante della sua filosofia morale e politica e motivo centrale nel suo immaginario poetico. La Firenze del tempo aveva una potente classe borghese e una moneta tra le più prestigiose d'Europa e Dante, da fiorentino, fu testimone dell'insorgere di un'economia di profitto i cui rischi morali non mancò di rilevare. Questo saggio propone una riflessione su come l'atteggiamento di Dante in merito al denaro si rapporti ad alcuni aspetti del pensiero di Emmanuel Levinas e Michel Henry, due filosofi che criticano le economie capitaliste occidentali e ribadiscono l'importanza della prospettiva umanistica nell'analisi delle realtà economiche.

### **Parole chiave**

Denaro; avarizia; usura; falsificazione; ricchezza

### **Abstract**

Dante's concern with money is a significant aspect of his moral and political philosophy and a central motif in his poetic imagination. As a citizen of Florence, a city with a powerful bourgeois class and a currency among the most prestigious of Europe, Dante witnessed the onset of a profit economy and did not fail to see its moral risks. This essay reflects on how Dante's stance on the issue of money can be related to points made by Emmanuel Levinas and Michel Henry, who are critics of western capitalist economies and who insist that economic realities must be analyzed from a humanistic perspective.

---

<sup>1</sup> Una versione analoga del presente saggio sarà pubblicata in lingua inglese entro il 2020 negli Atti del Convegno «Pensare el dinero», tenutosi all'Università del Pacifico di Lima, Perù, nel 2015, editi da J. Wiesse Rebagliati.

## Keywords

Money; avarice; usury; counterfeit; wealth

L'idea di *pensare filosoficamente il denaro*, secondo l'espressione di Michel Henry,<sup>2</sup> non potrebbe essere più congeniale a Dante il cui interesse per i temi del denaro e dell'economia costituisce uno dei tratti più salienti della sua filosofia morale e politica, come pure uno dei motivi centrali del suo immaginario poetico.<sup>3</sup> A partire dalle prime canzoni fino al *Convivio*, alla *Monarchia* e alla *Commedia*, Dante non si stanca di rivisitare questi temi. Da cittadino di Firenze, città con una classe borghese potente e una moneta tra le più prestigiose d'Europa, Dante fu testimone dell'insorgere di un'economia di profitto mercantile e protocapitalista della quale non mancò di rilevare i rischi morali e il potenziale distruttivo. In queste pagine rifletterò su come l'atteggiamento di Dante in merito al denaro si possa confrontare con il punto di vista di due fenomenologi moderni, Emmanuel Levinas (1906-1995) e Michel Henry (1922-2002), attenti osservatori e critici delle economie capitaliste occidentali. Essi sostengono infatti che i fenomeni economici siano da analizzare, e auspicabilmente correggere, con le intuizioni che sole possono derivare dalla prospettiva umanistica. Ciò che io vedo nel loro metodo è un rivolgersi all'antico, in particolare ad Aristotele: un bisogno cioè di re-inscrivere l'economia nell'ambito dell'etica e nel contesto della giustizia.

In questi famosi versi dell'*Inferno*, Dante critica aspramente i nuovi ricchi di Firenze,

«La gente nuova e i sùbiti guadagni  
orgoglio e *dismisura* han generata,  
Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni».<sup>4</sup>  
(*If* XVI 73-75, corsivo mio)

Nel canto XVI del *Paradiso*—il canto corrispondente nella terza cantica—egli descrive, per bocca del trisavolo Cacciaguida, la mobilità sociale come un'altra forma di eccesso, dannosa al benessere del corpo politico quanto la gola lo è, come apprendiamo dal canto di Ciaccio, per il corpo fisico:

---

<sup>2</sup> Henry, M., «Comment penser l'argent?», in R.-P. Droit (a cura di), *Troisième Forum Le Monde/Le Mans*, Paris, Le Monde Editions, 1992, pp. 73-80.

<sup>3</sup> Basti pensare all'origine economica del concetto di *contrapasso*, di derivazione aristotelico-tomista e alla sua importanza nella rappresentazione e riflessione dantesca sulla giustizia. Si veda Mazzotta, G., *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 78-86; Armour, P., «Gold, Silver, and True Treasure. Economic Imagery in Dante», *Romance Studies: A Journal of the University of Wales*, 23 (1994), pp. 7-30. a p. 14.

<sup>4</sup> Tutte le citazioni dai testi danteschi sono tratte da Dante Alighieri, *Le opere di Dante.*, F. Brambilla Ageno et al. (a cura di), Firenze, Società Dantesca Italiana, Polistampa, 2012.

Ma la cittadinanza, ch'è or mista  
di Campi, di Certaldo e di Fegghine,  
pura vediesi ne l'ultimo artista.  
(Pd XVI 49-51)

[...]

Sempre la confusion de le persone  
principio fu del mal de la cittade,  
come del vostro il cibo che s'appone;  
(Pd XVI 67-69)

Qui Dante non esprime un astratto principio di ostilità per 'il diverso', ma si riferisce a persone specifiche le cui malefatte, come l'abuso d'ufficio, avevano alterato la vita politica di Firenze portando come conseguenza alla sconfitta dei Guelfi Bianchi e, con essa, al proprio esilio ed esclusione dall'amnistia del 1311.<sup>5</sup> Tuttavia, anche se leggiamo questi come risentimenti dettati da motivazioni personali visto che Dante stesso era stato accusato di abuso d'ufficio, sta di fatto che, in contrasto con l'attuale degenerazione della città, l'evocazione nostalgica dell'antica Firenze da parte di Cacciaguیدا testimonia inequivocabilmente l'atteggiamento conservatore di Dante verso quei mutamenti socioeconomici quali ad esempio l'avvento della classe media ovvero della borghesia urbana, l'incremento del commercio e la crescente economia di mercato. Dal suo punto di vista, tali mutamenti stimolavano la corsa al denaro e provocavano la destabilizzazione della famiglia, il culto del superfluo, la vanità, l'ostentazione e la competitività.<sup>6</sup>

Fiorenza dentro da la cerchia antica,  
ond'ella toglie ancora e terza e nona,  
si stava in pace, sobria e pudica.  
Non avea catenella, non corona,  
non gonne contigiate, non cintura  
che fosse a veder più che la persona.

---

<sup>5</sup> Tale atteggiamento può apparire ripugnante se lo prendiamo come una forma di razzismo verso 'gli altri', cioè coloro che, arrivando in città dalle campagne, hanno contaminato la 'purezza' di sangue della popolazione urbana. Questo è il parere di F. Forlenza, magistrato e critico letterario che guarda a Dante dal punto di vista del criminologo. Cfr. Forlenza, F., *Il diritto penale nella Commedia. Le radici del «sorvegliare e punire» nell'Occidente*, Roma, Armando, 2003, p. 13. In realtà, Dante attacca qui individui ben noti per la loro influenza politica e per la loro baratteria come Baldo d'Aguglione e Fazio da Signa (Pd XVI 52-57). Cfr. Compagni, D., *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi* II 23, p. 66, [http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_1/t9.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_1/t9.pdf). Data di consultazione 14/11/2019.

<sup>6</sup> Questo è ciò che Mark Block identifica con la seconda era feudale e altri storici considerano *rivoluzione commerciale*. Cfr. Little, L.K., «Introduction», in *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. x.

Non faceva, nascendo, ancor paura  
 la figlia al padre, ché 'l tempo e la dote  
 non fuggien quinci e quindi *la misura*.  
 Non avea case di famiglia vote;  
 non v'era giunto ancor Sardanapalo  
 a mostrar ciò che 'n camera si puote.  
 Non era vinto ancora Montemalo  
 dal vostro Uccellatoio, che, com'è vinto  
 nel montar sù, così sarà nel calo.  
 Bellincion Berti vid'io andar cinto  
 di cuoio e d'osso, e venir da lo specchio  
 la donna sua senza 'l viso dipinto;  
 e vidi quel d'i Nerli e quel del Vecchio  
 esser contenti a la pelle scoperta,  
 e le sue donne al fuso e al pennechio.  
 Oh fortunate! ciascuna era certa  
 de la sua sepultura, e ancor nulla  
 era per Francia nel letto diserta.

(Pd XV 97-120, corsivo mio)

Se leggiamo queste pagine prima di tutto da una prospettiva filosofica, il concetto chiave è la *dismisura*, l'eccesso contrario alla virtù che, seguendo l'etica aristotelica del giusto mezzo, Dante condanna in tutta la sua opera. Il principio espresso nella canzone *Doglia mi reca*—«Come con dismisura si rauna, / così con dismisura si ristrigne; / e questo è quel che pigne / molti in servaggio» (ll. 85-88)—lo si trova riecheggiato sia nell' *Inferno* che nel *Purgatorio*, quando Dante tratta dell'avarizia, della prodigalità e dello sperpero.<sup>7</sup> Nel canto VII dell'*Inferno* dedicato all'economia e al ruolo della Fortuna nel distribuire i beni del mondo, gli avari e i prodighi «che con misura nullo spendio fêrci» (*If* VII 42), occupano gli estremi che delimitano il giusto atteggiamento verso il denaro ovvero lo spendere con misura.

Nel canto XXII del *Purgatorio*, il poeta Stazio, che ha appena completato la sua purgazione per il peccato di prodigalità—«e questa dismisura / migliaia di lunari hanno punita» (*Pg* XXII 35-36)—ha il compito di esaltare il valore della moderazione attraverso la distorsione di un verso virgiliano scritto originariamente per condannare l'avarizia: «'Per che non reggi tu, o sacra fame / de l'oro, l'appetito de' mortali?» (*Pg* XXII 40-41). La lettura in positivo di Stazio è resa possibile dal significato ambivalente della parola latina *sacra* nel doppio senso di sacra ed esecranda, e gli serve per attribuire all'intuizione morale di Virgilio il merito della

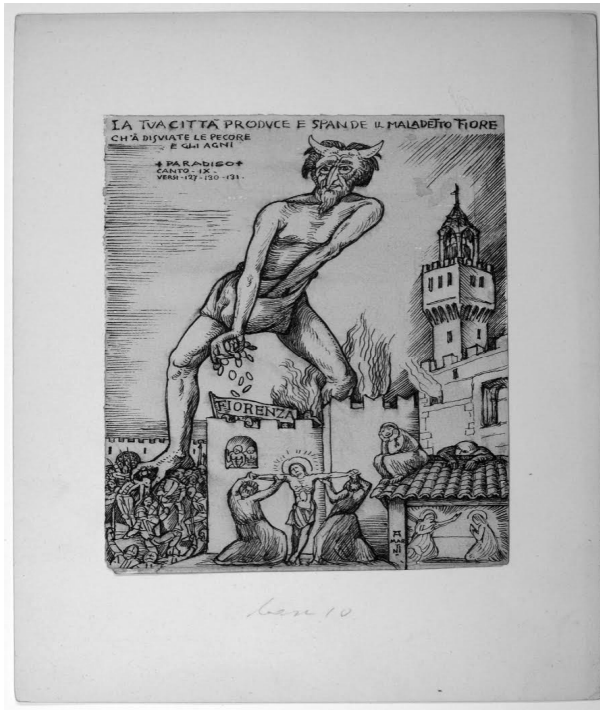
---

<sup>7</sup> Sulla tradizione dietro al concetto dantesco di misura cfr. Barolini, T., «Aristotle's Mezzo, Courtly Misura, and Dante's Canzone *Le dolci rime*. Humanism, Ethics, and Social Anxiety», in J. Ziolkowski (a cura di), *Dante and the Greeks*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 2014, pp. 163-179.

propria salvezza. Una dose di attaccamento alla ricchezza e alla proprietà che non dovrebbe essere dissipata senza ritegno, o peggio, sperperata come fanno gli scialacquatori condannati al settimo cerchio dell'Inferno, caratterizza il comportamento virtuoso che Dante chiama ne *Le dolci rime*, secondo l'*Etica* aristotelica, «un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente» (vv. 86-87). La stessa idea sarà reiterata al centro della teoria dell'amore e del *liberum arbitrium* esposta da Virgilio nel *Purgatorio*: «Mentre ch'elli (l'amore naturale) è nel primo ben diretto, / e ne' secondi sé stesso misura, / esser non può cagion di mal diletto» (Pg XVII 97-99). È tuttavia certo che Dante veda l'avarizia non solo come l'estremo opposto della prodigalità, ma anche come un peccato molto più abominevole e pericoloso della prodigalità stessa, un fatto evidenziato fin dall'inizio della conversazione purgatoriale con Stazio dall'incompatibilità di questo vizio con la saggezza del poeta—«come poté trovar dentro al tuo seno / loco avarizia, tra cotanto senno / di quanto per tua cura fosti pieno?» (Pg XXII 22-24). Ciò si spiega perché, nella morale cristiana che Dante integra con quella aristotelica e rivisita, come vedremo, alla luce della nuova economia del denaro, l'avarizia ha il rango di peccato capitale. L'avarizia è più prona ad essere generata dalla ricchezza ed è significativo che Dante, sia che parli della moneta fiorentina, delle ricchezze in generale, o dell'avarizia, usi nei vari contesti lo stesso aggettivo *maladetto*. Riprova di questo è il canto IX del *Paradiso* in cui Dante considera Firenze e la sua ricchezza responsabili per la corruzione delle guide spirituali e mostra solo disprezzo per il prestigio economico della sua città, prestigio fondato appunto sull'eccellente credito del fiorino:

La tua città, che di colui è pianta  
 che pria volse le spalle al suo fattore  
 e di cui è la ' nvidia tanto pianta,  
 produce e spande il maladetto fiore  
 c'ha disviàte le pecore e li agni,  
 però che fatto ha lupo del pastore.  
 [...]

A questo intende il papa e ' cardinali:  
 (Pd IX 127-136)



(Fig. 1. Alberto Martini, *Paradiso IX*. Dalla Collezione della Pinacoteca Alberto Martini, Palazzo Foscolo, Oderzo TV, Italy)

Secondo Forlenza, la ragione del disprezzo di Dante non è solo di natura etica ma anche politica. Nell'agire come depositari delle decime della Chiesa in qualità di banchieri dei papi, i fiorentini trasferivano loro questi proventi in fiorini e i papi a loro volta li distribuivano al clero. I banchieri fiorentini sostenevano anche le attività commerciali lucrative del clero con prestiti, alimentando così ulteriormente la loro cupidigia.<sup>8</sup> Firenze è rappresentata in questo passo come una pianta diabolica da cui sboccia e si diffonde *il maladetto fiore*. Come il frutto proibito per Adamo ed Eva, così è questo fiore per Firenze: il suo peccato originale, ciò che la rende città caduta, mondo pastorale sottosopra fondato sull'invidia di Lucifero per i beni goduti dai nostri progenitori nel paradiso terrestre—gli stessi beni da lui perduti dopo la ribellione contro Dio e quella stessa invidia che, come sappiamo dal primo canto del poema, aveva sguinzagliato la lupa fuori dall'Inferno: «là onde 'nvidia prima dipartilla» (*If I 111*).

<sup>8</sup> Forlenza, *Il diritto penale nella Commedia*, op. cit., p. 52.



(Fig. 2. Alberto Martini, *Paradiso XVIII*.  
Dalla Collezione della Pinacoteca  
Alberto Martini, Palazzo Foscato.  
Oderzo TV, Italy)

L'avidità di denaro dei papi e dei cardinali anticipa il caso di Giovanni XXII il cui *fermo disiro* per il Battista (*Pd XVIII* 133-135) allude sarcasticamente all'immagine impressa sul verso del fiorino e il pastore divenuto lupo anticipa l'invettiva di San Pietro contro i *lupi rapaci* travestiti da pastori (*Pd XXVII* 55). Ambedue questi momenti ci riportano all'avarizia di tutta la gerarchia ecclesiastica già denunciata nel canto VII dell'*Inferno* e dei papi in particolare nei canti XIX sia dell'*Inferno* sia del *Purgatorio*. L'incipit del passo evoca infine la Firenze di Ciacco, «La tua città, ch'è piena d'invidia sì che già trabocca il sacco» (*If VI* 49-50), dove la contiguità di *superbia, invidia e avarizia* (*If VI* 74) rimanda ancora alla perdita del paradiso terrestre. Per quanto riguarda l'assimilazione dell'avarizia alla cupidigia come radice di ogni male, Dante si avvale di una lunga tradizione, dall'*Etica* di Aristotele con il commento di San Tommaso, alle Sacre Scritture, agli scritti di Sant'Agostino e a vari testi di carattere moralistico sia d'epoca antica che medievale.<sup>9</sup> Tuttavia, questo collegamento specifico del fiorino e dell'economia monetaria di Firenze alla Caduta di Adamo, conferma che Dante, reagendo ad una preoccupazione del suo tempo, opera quella «revisione della

<sup>9</sup> Basti vedere questo passo del trattato di Sant'Agostino *De libero arbitrio* III 48: «Cave enim...id quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam (nella fonte—*I Tim* 6, 10, «radix est cupiditas»)...Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro improba voluntas est». Cfr. Giunta, C. (a cura di), *Rime*, in Dante Alighieri, *Opere*, V. 1., C. Giunta, G. Gorni e M. Tavoni (a cura di), Milano, Mondadori, 2001, pp. 558-59; Scott, J., «Avarice in Dante and His Age», *Dante Studies. The Annual Journal of the Dante Society of America*, 132 (2014), pp. 1-33, alle pp. 1-5.

gerarchia dei sette peccati capitali» che portò l'«avarizia a spartire con l'orgoglio la posizione di radice o inizio di ogni male» (trad. mia).<sup>10</sup>



(Fig. 3. Alberto Martini, *Paradiso XXVII*. Dalla Collezione della Pinacoteca Alberto Martini, Palazzo Foscolo. Oderzo TV, Italy)

Nel quarto trattato del *Convivio*, Dante affronta il tema della nobiltà inserendo una serie di considerazioni relative alla ricchezza e inizia col confutare l'idea che la nobiltà sia basata su *antica ricchezza e belli costumi* (Cv IV iii 6), secondo un'opinione attribuita all'Imperatore Federico II. Nell'affrontare questo tema in continuità con la Canzone *Le dolci rime*, egli dedica vari capitoli (quali xi, xii, xiii) a screditare il fascino de *le maladette ricchezze* (Cv IV xiii 9), e a dimostrare come esse siano in realtà imperfette, meschine e lontane dalla nobiltà, se non addirittura antitetiche ad essa. Una delle ragioni dell'imperfezione delle ricchezze è, dice Dante, l'«indiscrezione del loro avvenimento, nel quale nulla distributiva giustizia risplende, ma tutta iniquitate quasi sempre: la quale iniquitate è proprio effetto

<sup>10</sup> R.A. Shoaf attribuisce tale revisione al «trionfo del denaro», in *Dante, Chaucer, and the Currency of the World. Money, Images, and Reference in Late Medieval Poetry*, Norman OK, Pilgrim Books, 1983, p. 8. A questo proposito è importante lo studio di L.K. Little: «Se l'orgoglio era il massimo vizio di coloro che detenevano il potere in una società precommerciale, in seguito l'avarizia venne ad occupare una posizione corrispondente rispetto ai ricchi nella società commerciale» (trad. mia), in «Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom», *The American Historical Review*, 76/1 (1971), pp. 16-49, a p. 38 e n. 89. Le Goff chiama l'orgoglio *peccato feudale* e l'avarizia, la cui figlia è l'usura, *peccato borghese*, in J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Bari, Laterza, 1987, p. 4.



d'imperfezione» (Cv IV xi 6). La giustizia distributiva è, secondo Aristotele nel V Libro dell'*Etica*, la proporzione tra i beni e i meriti individuali. Dante in questo passo non parla del godimento della ricchezza secondo misura, ma piuttosto delle *divizie* (Cv IV x 7) come *false traditrici* (Cv IV xii 4), che promettono ingannevolmente l'appagamento mentre, in realtà, facendo aumentare il desiderio—un tipo di desiderio ansioso, quasi una preoccupazione come suggerisce la parola *cura* (Cv IV xii 6)—schiavizzano l'individuo e lo rendono più inquieto e manchevole: «quelle, [...] non solamente non quietare, ma dare più sete e rendere altrui più defettivo e insufficiente» (Cv IV xii 1). Tali ricchezze mettono a repentaglio individui e società: «le cittadi, le contrade, le singolari persone» (Cv IV xii 9) e i nuovi desideri generati dalla loro accumulazione non possono essere soddisfatti senza che sia perpetrata ingiustizia verso altri. Le ricchezze stimolano l'avarizia e l'invidia. Invece la virtù della generosità, ovvero della liberalità, alberga in coloro che danno via le ricchezze piuttosto che possederle.<sup>11</sup> Infine il diritto sia civile che canonico ha la funzione terapeutica di frenare la cupidigia o avarizia generata dall'accumulazione della ricchezza. È chiaro che il *leitmotif* di queste pagine del *Convivio* è rappresentato dal binomio ricchezza-ingiustizia, tema che è centrale anche nella *Monarchia*. Il trattato contrappone la cupidigia, o amore 'mal diretto', alla carità intesa nel senso agostiniano di *recta dilectio*, 'amore retto' nel loro rispettivo rapporto con la giustizia che consiste per Dante in una *quaedam rectitudo*, 'una sorta di rettitudine', opposta all'"obliquità" (*Mn* I xi 3). La cupidigia, dice Dante, oscura la giustizia, mentre la carità la rafforza (*acuit*) e la illumina; e la ragione risiede nel diverso obiettivo da esse perseguito: la cupidigia ricerca i beni materiali—e il denaro è certamente tra quelli—alieni dalla natura essenziale dell'essere umano, da ciò che nel linguaggio di Dante è la *perseitas hominum*, l'impronta del divino, l'*imago Dei* che è invece l'obiettivo della carità.<sup>12</sup> Nella *Monarchia* la nobiltà, diversamente da quello che leggiamo nel *Convivio*, non è più un valore etico elitario ma diventa valore universale: la possibilità cioè per l'umanità tutta, di recuperare sia con l'intelletto sia con la volontà la similitudine con Dio posseduta da Adamo al momento della creazione<sup>13</sup>. Ed è per questo che, alla fine della *Monarchia*, Dante rappresenta la felicità terrena che l'umanità può raggiungere con la pratica delle virtù cardinali e intellettuali come una condizione edenica mediante la figura del paradiso terrestre, *per terrestrem paradisum figurantur* (*Mn* III xvi 7).

Nella *Commedia*, la cupidigia della *Monarchia* non è altro che la lupa della selva oscura nel primo canto dell'*Inferno*.

---

<sup>11</sup> La liberalità è per Dante «the one and only area of wealth-related virtue», 'il solo e unico spazio per la virtù legata alla ricchezza' (trad. mia), in Armour, «Gold, Silver, and True Treasure», op. cit., p. 24.

<sup>12</sup> Stocchi-Perucchio, D., «The Limits of Heterodoxy in Dante's *Monarchia*», in M.L. Ardizzone (a cura di e con un'«Introduzione»), *Dante and Heterodoxy: The Temptation of 13th Century Radical Thought*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 197-224, alle pp. 208-209.

<sup>13</sup> Stocchi-Perucchio, D., «'Tu l'hai fatto di poco minore che li angeli': Nobility, Imperial Majesty, and the *Optimus Finis* in *Convivio IV* and *Monarchia*», in F. Meier (a cura di), *Il Convivio or How to Restart Writing in Exile*, Leeds Dante Series, Oxford, Peter Lang, 2018, pp. 225-243.

Il simbolismo del lupo continua nel VII canto, quello degli avari e prodighi, quando Virgilio mette a tacere Pluto, guardiano del cerchio, chiamandolo *maladetto lupo*, e poi ancora nel XX canto del *Purgatorio* dove la lupa riappare come inconfondibile allegoria dell'avarizia:

Maladetta sie tu, antica lupa,  
che più che tutte l'altre bestie hai preda  
per la tua fame senza fine cupa!

(Pg XX 10-12)

*Maladetta*, come le *maladette ricchezze* del *Convivio* o il *maladetto fiore* di Firenze, la lupa annuncia qui l'incontro con Ugo Capeto e il racconto dell'avarizia che aveva caratterizzato questa dinastia regnante. La dimensione politica dell'avarizia è chiara qui come nel primo canto dell'*Inferno* in cui Virgilio predice l'arrivo del *Veltro*, allegoria di un imperatore Cristomimete che, portando la giustizia nel mondo, sconfiggerà la bestia. La lupa dantesca che «di tutte brame / sembiava carca ne la sua magrezza» (*If* I 50) e che «dopo 'l pasto ha più fame che pria» (*If* I 99), è immagine eloquente di ciò che promette appagamento, come le ricchezze nel *Convivio*, senza poi mantenere la promessa.

L'allusione alla Caduta di Adamo ricorre chiaramente nel canto XI quando Virgilio, stando nel cerchio dell'eresia, spiega a Dante la ragione per cui l'usura, come modo aberrante di trattare il denaro, offende la bontà divina:

Ancora in dietro un poco ti rivolvi»,  
diss'io, «là dove di' ch'usura offende  
la divina Bontade, e 'l groppo solvi».  
«Filosofia», mi disse, «a chi la 'ntende,  
nota, non pure in una sola parte,  
come natura lo suo corso prende  
dal divino 'ntelletto e da sua arte;  
e se tu ben la tua Fisica note,  
tu troverai, non dopo molte carte,  
che l'arte vostra quella, quanto pote,  
segue, come 'l maestro fa 'l discente;  
sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote.  
Da queste due, se tu ti rechi a mente  
lo Genesi dal principio, conviene  
prender sua vita e avanzar la gente;  
e perché l'usuriere altra via tene,  
per sé natura e per la sua seguace  
dispregia, poi ch'in altro pon la spene.

(*If* XI 94-111)

Qui Virgilio invoca la *Fisica* aristotelica e il Genesi. La natura prende il suo corso

dall'intelletto e dall'arte divina, opera di Dio identificabile con la sua volontà.<sup>14</sup> L'operosità umana, come insegna Aristotele, imita l'arte divina e così si trova in un rapporto genealogico con Dio, dove la natura gli è figlia e l'arte nipote. L'altra analogia è quella del maestro e del discepolo. L'operosità umana imita la natura nella fertilità e produttività allo stesso modo in cui il discepolo imita il maestro. Secondo il Genesi è dunque giusto che gli esseri umani progrediscano e si guadagnino la vita secondo natura e per mezzo dell'arte. L'usura disprezza la natura e l'operosità e così disobbedisce all'ingiunzione fondamentale di Dio fatta ad Adamo ed Eva al momento della cacciata dal paradiso terrestre: «con il sudore del tuo volto mangerai il pane» (3 19), «con dolore partorirai figli» (3 16).<sup>15</sup> Il Genesi stabilisce che lavorare e generare figli, cioè produttività e fertilità, definiscono la condizione umana nella storia—da notare a proposito l'affinità semantica tra l'italiano *travaglio* e lo spagnolo *trabajo de parto*, come azioni del generare, il francese *travailler*, 'lavorare' e l'inglese *labor*, 'lavoro' e 'travaglio'. Nel sistema etico dantesco la sodomia e l'usura—*Sodoma e Caorsa* (*If* XI 50)—sono associate tra loro perché entrambe hanno la sterilità come comun denominatore. La sovrapposizione delle due sfere, sessuale ed economica, era luogo comune nel linguaggio giuridico del tempo sia nella legge civile che in quella canonica. *Pecunia non parit pecuniam*, 'il denaro non genera denaro', era la formula per sanzionare l'illegittimità della produzione di denaro direttamente dal denaro cioè al di fuori del processo produttivo e come frutto del lavoro.<sup>16</sup> L'usuraio accumula ricchezza mediante l'interesse sul prestito del denaro a così facendo «per se'natura e per la sua seguace / dispregia» (*If* XI 110-111). Nel condannare l'usura, Dante lancia qui quello che in termini moderni si

<sup>14</sup> A questo proposito cfr. *Mn* II ii 1-5.

<sup>15</sup> Testo tratto da <https://www.maranatha.it/Bibbia/1-Pentateuco/01-GenesiPage.htm>.

Data di consultazione 14/11/2019. Tommaso di Chobham, nella sua *Summa confessorum*, dichiara che «l'usuraio vuol ricavare un profitto senza lavorare affatto e addirittura dormendo, cosa che contravviene al precetto del Signore che dice: 'Con il sudore della tua fronte mangerai il pane'». Cfr. Le Goff, *La borsa e la vita*, op. cit., p. 36.

<sup>16</sup> La massima ha origine nella *Politica* di Aristotle, Libro I, 10, 1258b, e si propaga ampiamente nella cultura latina medievale come *nummus non parit nummos*. Tra le posizioni scolastiche sull'usura cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica* IIa IIae q. 78, Articolo 1, <http://www.corpusthomisticum.org/sth3061.html>. Data di consultazione 14/11/2019. Cfr. anche Capitani, O., «Sulla questione dell'usura nel Medioevo», in *L'etica economica medievale*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 23-46; Le Goff, *La borsa e la vita*, op. cit., p. 19; Amato, M., «*Nummus non parit nummos*. La questione genealogica dell'uso proprio del denaro», CSV Bergamo 2006, pp. 1-48. [https://issuu.com/csvbergamo/docs/amato\\_nummus\\_non\\_parit\\_nummos](https://issuu.com/csvbergamo/docs/amato_nummus_non_parit_nummos). Data di consultazione 14/11/2019. Per una rassegna delle posizioni sull'aspetto innaturale dell'usura con la relativa condanna morale dell'interesse nel Giudaismo, nel Cristianesimo e nell'Islam, e sulla questione della sessualità e dell'usura, cfr. Hörisch, J., «Money's Sex», in *Heads or Tails. The Poetics of Money*, A. Horning Marshall (trad.), Detroit, Wayne State University Press, 2000, pp. 91-126. La prova che il padre di Dante, Alighiero di Bellincione, praticasse l'usura è contenuta in due documenti del 1254 riportati in T. De Robertis, L. Regnicoli, G. Milani e S. Zamponi (a cura di), *Codice Diplomatico Dantesco*, Roma, Salerno, 2016. Cfr. Armour, sul sonetto ingiurioso di Forese Donati che allude all'attività di Alighiero L'altra notte mi venne una gran tosse, «Gold, Silver, and True Treasure», op. cit., p. 1 e 25 n. 1.

potrebbe definire un attacco alla logica del profitto come interesse, cioè sterile accumulo di denaro e alienazione degli esseri umani dalla loro condizione esistenziale basata sul lavoro; come trionfo della cupidigia e del narcisismo. Dicendo che l'usuraio pone la sua speranza altrove, Dante implica, per contrasto, che gli esseri umani debbano sperare in un riscatto—Le Goff lo chiama liberazione—in questo caso non in senso trascendentale ma in senso terreno e temporale, raggiungibile mediante il loro impegno nel trasformare e costruire il mondo. Il passare del tempo da cui dipende il guadagno dell'usuraio non è un bene di consumo e quindi non è vendibile come l'usuraio vorrebbe, ma è la dimensione propria in cui questa trasformazione può avvenire.<sup>17</sup> Al tempo reificato dell'usuraio Dante contrappone la spinta verso il futuro implicita nella speranza dell'uomo che lavora.

Vorrei suggerire a questo proposito un'analogia tra l'allusione di Dante al potere trasformativo dell'uomo e ciò che Henry chiamerà con Marx—il Marx che egli distingueva vigorosamente dal Marxismo—*living labor*, 'lavoro vivo'. «The world»—scrive Henry—«is only the effect of praxis. The relation to the world through which the world is transformed is a practical relation. [...] Through a set of concepts borrowed from Aristotle, Marx tried to explain how life's hold over things keeps them from nothingness. This hold is living labor [...] *Living labor is the ontological operation by which life sustains itself and experiences itself but at the same time sustains everything else that exists*» (corsivo originale).<sup>18</sup> Il linguaggio biblico che Dante usa è distante da quello di Henry ma non per questo meno forte. Vi si avverte che l'ingiunzione divina ai progenitori non è solo una punizione per la loro trasgressione ma il conferimento di un potenziale creativo che diventa un valore etico da proteggere contro ogni aberrazione prodotta dalla violenza o dalla frode.

Nella topografia morale dell'Inferno, l'usura è situata proprio nel cerchio della violenza e al confine con la frode. Sia la violenza che la frode occupano il basso Inferno quali colpe il cui fine è l'ingiustizia. Dante comunica questo criterio a livello teorico, prima che narrativo, per bocca di Virgilio nel canto XI:

D'ogne malizia, ch'odio in cielo acquista,  
Ingiuria è 'l fine, ed ogne fin cotale  
o con forza o con frode altrui contrista.

(If XI 22-24)

---

<sup>17</sup> Sul tema della speranza e sull'usuraio come «ladro del tempo», si veda Le Goff, *La borsa e la vita*, op. cit., pp. 16-17; 27 e seg.

<sup>18</sup> «Il mondo è solo l'effetto della prassi. Il rapporto con il mondo per cui il mondo viene trasformato è un rapporto pratico. [...] Attraverso una serie di concetti tratti da Aristotele, Marx cercò di spiegare come la presa della vita sulle cose le preserva dal nulla. Questa presa è il lavoro vivo [...] *Il lavoro vivo è l'operazione ontologica per cui la vita si sostiene e fa esperienza di sé, ma allo stesso tempo sostiene ogni altra cosa che esiste*» (trad. mia). In Henry, M., *From Communism to Capitalism. Theory of a Catastrophe*, S. Davidson (trad.), London & New York, Bloomsbury, 2014, pp. 65-67.

Occorre sottolineare qui l'espressione *altrui contrista* che sembra avere una funzione complementare rispetto alla prima e onnicomprensiva massima morale del poema pronunciata da Beatrice nel secondo canto dell'*Inferno*:

Temer si dèe di sole quelle cose  
c'hanno potenza di fare altrui male;  
de l'altre no, ché non son paurose.

(*If* II 88-90)

La «potenza di fare altrui male» indica che l'alterità è al centro dell'etica dantesca. Lo vediamo anche nella *Monarchia* quando, nel ribadire che chi amministra la giustizia deve avere «il potere di attribuire a ciascuno ciò che gli spetta» secondo la massima del *Digesto* (*Mn* I xi 7),<sup>19</sup> Dante definisce la giustizia come *virtus ad alterum*, cioè come virtù sociale in quanto si esercita nei confronti degli altri. Si può dire che questo principio, insieme al concetto della parte equa a cui ciascuno ha diritto in base alla giustizia distributiva, improntano l'insegnamento dantesco sull'economia nel basso Inferno: la logica dell'interesse come egoistico accumulo di plusvalore deve essere corretta con la logica dell'*inter-esse*, inteso alla latina come 'esistere nel mezzo', ovvero l'intersoggettività che ci caratterizza come esseri sociali. Su questa base si può delineare un'ulteriore analogia con l'*inter-esse* sul quale si incentra l'ontologia di Levinas e da cui deriva la sua etica del denaro.<sup>20</sup>

Il criterio esposto da Virgilio per la punizione dell'usura nel canto XI dell'*Inferno* apre la strada alla narrativa vera e propria dell'incontro di Dante con gli usurai nel terzo girone del cerchio della violenza—narrativa che si intreccia con quella del richiamo e poi dell'arrivo di Gerione, la *sozza imagine di froda* (*If* XVII 7), il mostro che trasporterà Dante e Virgilio al livello inferiore dell'*Inferno*. Non c'è da sorprendersi se il cerchio della frode, l'ottavo cerchio detto anche Malebolge, è pieno di peccati collegati al denaro, dall'adulazione e seduzione alla simonia, alla baratteria, al ladrocinio e infine alla falsificazione. Questa gamma di possibilità aberranti è delimitata da due casi specifici sui quali voglio ora soffermarmi. Il primo caso è quello del presta-monete padovano Reginaldo Scrovegni posto nel girone della sodomia e dell'usura; il secondo è quello del falsario Mastro Adamo da Bologna collocato nell'ultima delle Malebolge. Entrambi rappresentano la condizione dell'«uomo caduto» senza possibilità di redenzione. Dante ci descrive così la sua ultima sosta nell'arena calda del terzo girone sotto la pioggia di fuoco:

Così ancor sù per la strema testa  
di quel settimo cerchio tutto solo  
andai, dove sedeava la gente mesta.

<sup>19</sup> Dante Alighieri, *Monarchia*, A. Tabarroni e P. Chiesa (a cura di), Roma, Salerno, 2013, p. 43.

<sup>20</sup> Levinas, E., «Sociality and Money», in F. Bouchetoux, e J. Campbell (trad.), *Business Ethics: A European Review*, 16/3 (2007), pp. 203-207.

Per li occhi fora scoppiava lor duolo;  
 di qua, di là soccorrien con le mani  
 quando a' vapori, e quando al caldo suolo:  
 non altrimenti fan di state i cani  
 or col ceffo or col piè', quando son morsi  
 o da pulci o da mosche o da tafani.  
 Poi che nel viso a certi li occhi porsi,  
 ne' quali 'l doloroso foco casca,  
 non ne conobbi alcun; ma io m'accorsi  
 che dal collo a ciascun pendea una tasca  
 ch'avea certo colore e certo segno,  
 e quindi par che 'l loro occhio si pasca.  
 E com'io riguardando tra lor vegno,  
 in una borsa gialla vidi azzurro  
 che d'un leone avea faccia e contegno.  
 Poi, procedendo di mio sguardo il curro,  
 vidine un'altra come sangue rossa,  
 mostrando un'oca bianca più che burro.  
 E un che d'una scrofa azzurra e grossa  
 segnato avea lo suo sacchetto bianco,  
 mi disse: «Che fai tu in questa fossa?  
 Or te ne va'; e perché sè vivo anco,  
 sappi che 'l mio vicin Vitaliano  
 sederà qui dal mio sinistro fianco.  
 Con questi Fiorentin' son padoano:  
 spesse fiate mi 'ntronan li orecchi  
 gridando: 'Vegna 'l cavalier sovrano,  
 che recherà la tasca con tre becchi!'»  
 Qui distorse la bocca e di fuor trasse  
 la lingua, come bue che 'l naso lecchi.

(If XVII 43-75)

In questa descrizione colpisce da un lato l'abbondare delle similitudini animalesche—il cane, le pulci, le mosche, i tafani, il bue—che evidenziano il degrado morale di queste anime e dall'altro il reiterato riferimento a singole parti del corpo—come il ceffo, il piè, le mani, il muso, la zampa, gli occhi, la bocca, la lingua e il naso—che opera una specie di smembramento figurativo. Quanto agli stemmi che decorano le tasche appese al collo degli usurai, sono anch'essi popolati di animali quali il leone, l'oca, la scrofa, e i becchi,<sup>21</sup> che si stagliano su una ricca tavolozza di colori araldici. Dal carattere degli stemmi si può evincere che i personaggi a cui gli stemmi appartengono e da cui sono identificati abbiano un pedigree nobile di recente acquisizione, non

---

<sup>21</sup> L'allusione è probabilmente al banchiere Giovanni Buiamonti de' Becchi. Per interpretazioni alternative di questo stemma cfr. Cardini, F., *Enciclopedia dantesca*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-buiamonti\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-buiamonti_%28Enciclopedia-Dantesca%29/), 1970. Data di consultazione 14/11/2019.

tipico delle famiglie di alto lignaggio ma di quelle di estrazione borghese. Ad ulteriore conferma della tesi del *Convivio* sulla bassezza delle ricchezze, si tratta qui di una nobiltà devastata piuttosto che sostenuta dal denaro. Gli usurai siedono oziosi a significare il loro disprezzo per la *vita activa*, mentre i loro occhi cercano di trarre nutrimento e sazietà dalla vista delle borse che pendono loro dal collo, quasi una parodia della vita contemplativa nel suo potere di soddisfare le aspirazioni più alte dell'uomo.<sup>22</sup> Il denaro, invece che mezzo di scambio, è divenuto per loro oggetto supremo di desiderio per cui il guadagno materiale si sostituisce a quello che la *Monarchia* chiamerebbe, come abbiamo già detto, la *perseitas hominum* ovvero il bene dell'uomo. L'immagine delle parti del corpo che Dante menziona una ad una suggerisce l'idea che l'usura, come vedremo poi anche per la contraffazione del denaro, porti alla disgregazione del corpo politico. Essa implicherebbe infatti un fondamentale disprezzo—che Dante esprime nella *Monarchia* col verbo *sperno* (*Mn* I xi 14)—per il fine ultimo dell'umanità che è quello di ricuperare, con l'aiuto del giusto sistema politico cioè l'impero, l'unità primigenia d'intelletto e di azione sia nella vita contemplativa che in quella attiva. Colui che interloquisce con Dante si può identificare con Reginaldo da Padova grazie alla professata provenienza e allo stemma con la scrofa dipinto sulla sua borsa da cui il cognome Scrovegni. Al tempo della metamorfosi dell'usura in attività bancaria—di cui sono protagonisti gli altri proprietari degli stemmi descritti da Dante quali gli Obriachi, i Gianfigliuzzi, i Del Dente e i Buiamonti—Dante deve aver pensato anche ad Enrico Scrovegni, figlio di Reginaldo. Questi fu il ricco banchiere padovano che commissionò a Giotto il famoso ciclo pittorico della Cappella dell'Arena che Dante poté aver visto in fase di esecuzione, forse incontrando lo stesso Giotto di persona. Nel ciclo decorativo, Enrico è ritratto in un angolo del Giudizio Universale nell'atto di offrire la cappella alla Vergine Maria forse nella speranza «di venire / quando che sia a le beate genti» (*If* I 119-20). È probabile che Dante fosse consapevole, grazie al recente affermarsi della nozione di purgatorio, del fatto che il patronato delle arti e l'ammenda per i peccati commessi andassero di pari passo, pur rimanendo implacabile nella sua condanna dell'usura.<sup>23</sup>

Passiamo ora all'ultima delle Malebolge, le dieci suddivisioni del cerchio della frode, in cui Dante incontra il falsario Mastro Adamo. Questi dichiara di aver

---

<sup>22</sup> Si può riconoscere qui un richiamo alla rappresentazione iconografica dell'avarizia quale ritroviamo in un noto bassorilievo nella Chiesa di Santa Maria Assunta a Fornovo (Parma), [http://www.luoghimisteriosi.it/emilia\\_fornovo.html](http://www.luoghimisteriosi.it/emilia_fornovo.html). Secondo J. Scott, Giuda veniva «a volte rappresentato come anima all'Inferno con un una borsa di denaro, simbolo dell'avarizia, ancora appesa al collo» (trad. mia), cfr. «Avarice in Dante», op. cit., p. 4.

<sup>23</sup> Cfr. Le Goff, J., «The Usurer and Purgatory», in *The Dawn of Modern Banking*, University of California, Los Angeles; Center for Medieval and Renaissance Studies, New Haven CT, Yale University Press, 1979, pp. 25-52; *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; «La borsa e la vita. Il Purgatorio», in *La borsa e la vita*, op. cit., pp., 59-77. Per una sottile lettura della storia di Enrico Scrovegni e la costruzione della Cappella, cfr. Scott, «Avarice in Dante», op. cit., pp. 17-23.

commesso il peccato di contraffazione di denaro per istigazione dei Conti Guidi di Romena. Erano costoro un casato nobile del Casentino, valle della Toscana che fu teatro di vari eventi di rilievo nella vita di Dante. Il primo fu certamente la battaglia di Campaldino del 1289 nella quale i Guelfi fiorentini si scontrarono con varie forze Ghibelline tra loro alleate e in cui Dante stesso fu coinvolto come feditore a cavallo. In seguito, un altro ramo della famiglia Guidi ebbe un ruolo importante durante l'esilio del poeta da Firenze in quanto gli dette ospitalità nel proprio castello di Poppi sovrastante la piana di Campaldino, dove pare che egli abbia composto almeno il canto V del *Purgatorio*. Ecco come Dante ci racconta quest'incontro con Adamo:

Io vidi un, fatto a guisa di lèuto,  
 pur ch'elli avesse avuta l'anguinaia  
 tronca da l'altro che l'uomo ha forcuto.  
 La grave idropesi, che sì dispaia  
 le membra con l'omor che mal converte,  
 che 'l viso non risponde a la ventraia,  
 faceva lui tener le labbra aperte  
 come l'etico fa, che per la sete  
 l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte.  
 «O voi che sanz'alcuna pena siete,  
 e non so io perché, nel mondo gramo»,  
 diss'elli a noi, «guardate e attendete  
 a la miseria del maestro Adamo;  
 io ebbi, vivo, assai di quel ch'i' volli,  
 e ora, lasso!, un gocciol d'acqua bramo.  
 Li ruscelletti che d'i verdi colli  
 del Casentin discendon giuso in Arno,  
 faccendo i lor canali freddi e molli,  
 sempre mi stanno innanzi, e non indarno,  
 ché l'immagine lor vie più m'asciuga  
 che 'l male ond'io nel volto mi discarno.  
 La rigida giustizia che mi fruga  
 tragge cagion del loco ov'io peccai  
 a metter più li miei sospiri in fuga.  
 Ivi è Romena, là dov'io falsai  
 la lega suggellata del Batista;  
 per ch'io il corpo sù arso lasciai.  
 Ma s'io vedessi qui l'anima trista  
 di Guido o d'Alessandro o di lor frate,  
 per Fonte Branda non darei la vista.  
 [...]  
 Io son per lor tra sì fatta famiglia;  
 e' m'indussero a batter li fiorini  
 ch'avevan tre carati di mondiglia».

(If<sup>XXX</sup> 49-92)



La condanna di Mastro Adamo ha un doppio aspetto, fisico e psicologico. Il suo corpo è deformato da uno smisurato gonfiore e dai fluidi che gli stagnano dentro, mentre la sua mente è ossessionata dalla visione dei ruscelli del Casentino e dal ricordo di quelle fresche acque correnti che serve ad acuire in lui la tortura della sete. La deformità di Mastro Adamo rappresenta la versione distorta della perfezione del primo uomo, di cui egli porta il nome, creato a immagine e somiglianza di Dio, mentre gli ameni corsi d'acqua del Casentino sembrano alludere, in negativo, alla fluidità della materia fusa strumento del falsario e, in positivo, ad un paradiso perduto e ad un'acqua battesimale istituita al fine di capovolgere l'effetto del peccato originale.<sup>24</sup> L'episodio di Adamo non finisce qui ma seguita con un rauco e violento scontro verbale pieno di insulti reciproci scambiati con Sinone di Troia, un altro peccatore che condivide con Adamo la stessa dimora infernale. Queste sono le ultime parole che Adamo gli scaglia contro:

[...] s'i' ho sete e omor mi rinfarcia,  
tu hai l'arsura e 'l capo che ti duole,  
e per leccar lo specchio di Narcisso,  
non vorresti a 'nvitar molte parole».

(IfXXX 126-129)

Dante non potrebbe essere più esplicito. Narciso, che rappresenta l'amore per se stessi, fa pensare qui all'interesse, al beneficio del 'sé' che la falsificazione comporta. I due personaggi esemplificano insieme una comunità disfunzionale e malata che questo tipo d'interesse genera. Sono immagini speculari; il loro rispettivo narcisismo impedisce ad entrambi di vedere l'altro come altro; sono entrambi ciechi all'alterità dell'*inter-esse*, come essere 'fra'.<sup>25</sup>

È per questo che le cose di cui v'è scambio devono essere in qualche modo commensurabili. [20]—leggiamo nel libro V dell'*Etica a Nicomaco*—«A questo scopo è stata introdotta la moneta, che, in certo qual modo, funge da termine medio: essa, infatti, misura tutto, per conseguenza anche l'eccesso e il difetto di valore [...] Infatti, se questo non avviene, non ci sarà scambio né comunità [la parola greca è *koinonia*. Inciso mio]. [25] E questo non si attuerà, se i beni da scambiare non sono in qualche modo uguali. Bisogna, dunque, che tutti i prodotti trovino la loro misura in una sola cosa, come abbiamo detto prima. E questo in realtà è il bisogno, che unifica tutto: se gli uomini, infatti, non avessero bisogno di nulla, o non avessero gli stessi bisogni, lo scambio non ci sarebbe o non sarebbe lo stesso. E come mezzo di scambio per

<sup>24</sup> Cfr. Mussetter, S.A., «*Inferno XXX: Dante's Counterfeit Adam*», *Traditio*, 34 (1978), pp. 427-435.

<sup>25</sup> Il narcisismo come comun denominatore sia dell'usura che della falsificazione emerge anche dall'osservazione di J. Hörisch che il ventre gonfio e tondeggiano di Mastro Adamo «fa diventare il falsario e ri-produttore di denaro la caricatura di una donna gravida». Egli aggiunge anche che «il romanzo di Gide *I falsari*, riprende questo motivo dantesco e mette abilmente in luce la componente omoerotica della riproduzione del denaro, ovvero della falsificazione» (trad. mia), in *Heads or Tails*, op. cit., p. 107. Sul narcisismo cfr. anche «*Narcissus Damned, or the Failure of Reference (Inferno 30)*», *ibid.*, pp. 39-48.

soddisfare il bisogno è nata, per convenzione, la moneta. [30] E per questo essa ha il nome di *novmismā* [moneta], perché non esiste per natura ma per 'nomo' [legge].<sup>26</sup>

La falsificazione di Adamo de *la lega suggellata del Batista*, nell'alterare l'unità di misura con una carenza—i *tre carati di mondiglia*—ha violato la convenzione che rende possibile la corretta e giusta proporzione dello scambio reciproco e che, secondo Aristotele, mantiene coesa la comunità. Rivisitando implicitamente lo stesso passo Aristotelico, Levinas, nel suo saggio «Sociality and Money», 'Socialità e denaro' afferma che «il plusvalore minaccia la misurazione esatta del valore del lavoro».<sup>27</sup> Di fronte a questo ci si chiede se l'autore de *L'Ottimo Commento alla Divina Commedia*, scritto nel 1338, non pensasse negli stessi termini mentre glossava il passo sull'usura nel canto XI dell'*Inferno* dicendo, sempre con Aristotele, che il denaro era stato inventato per eguagliare cose ineguali: «come dice il Phylosopho nel .v. de l'*Ethica*, «lo danaio fu trovato primamente per aguagliamento delle cose ch'erano disiguale».<sup>28</sup> Dante ritiene Mastro Adamo ovviamente responsabile di un reato che mette a repentaglio la coesione della comunità, ma non manca di sottolineare anche la responsabilità degli istigatori i cui motivi andavano forse al di là del puro guadagno personale. Con ogni probabilità—ed è questa l'ipotesi di Forlenza<sup>29</sup>—c'era in gioco la rivalità tra questi signori ghibellini e la Repubblica Fiorentina che a quel tempo era sotto controllo guelfo. Non essendo in grado di prevalere sul campo di battaglia, i Guidi erano ricorsi ad una specie di guerra economica per danneggiare l'attività commerciale e bancaria di Firenze. È così che la prospettiva filosofica si combina con la concreta realtà politica della guerra civile. Oltre al caso di Mastro Adamo e dei Conti Guidi, Dante sceglie altri due esempi di uso scorretto del denaro entrambi per mano di sovrani. Il contesto è il cielo di Giove, dedicato alla Giustizia, in cui Dante elenca tutte le malefatte dei sovrani cristiani d'Europa. Il primo è Filippo il Bello che alterò il valore della moneta francese—*falseggiando la moneta* (*Pd* XIX 119)—coniando cioè monete il cui valore reale era inferiore al valore nominale per finanziare la guerra contro le Fiandre. Dal momento che battere moneta era prerogativa imperiale e reale e il sovrano era il garante dell'autenticità, la gravità di questa trasgressione era agli occhi di Dante molto superiore a quella commessa da un individuo comune dal momento che ad essere minacciata era la comunità in senso lato ovvero la Francia tutta. L'altro caso è quello del re di Serbia Stefano II che, nello stesso contesto dei sovrani corrotti, falsificò il ducato veneziano e lo mise in circolazione allo scopo di causare un danno economico a Venezia—«che male ha visto il conio di Vinegia» (*Pd* XIX 141).

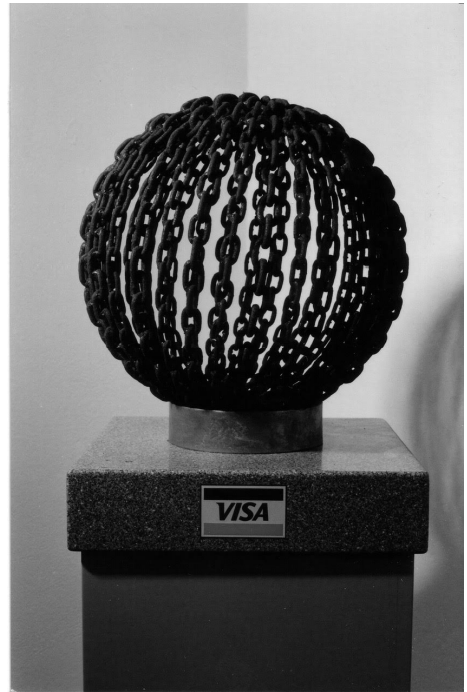
<sup>26</sup> Aristotele, *Etica a Nicomaco* V, <http://www.filosofico.net/eticaanicomaco5.htm>. Data di consultazione 14/11/2019.

<sup>27</sup> Il passo completo recita: «But by the measure that it introduces everywhere, exchange—from which money emerged—is freed from the confusion and subjective influences of barter: with the arrival of money, 'goods' constitute an objective *whole* despite—needless to say—the unexpected way that surplus value—as it was later called—threatens the exact measurement of the value of labor», in «Sociality and Money», op. cit., p. 204.

<sup>28</sup> *L'Ottimo Commento*, [https://dante.dartmouth.edu/search\\_view.php?doc=133371110970&md=gotoresult&arg1=5](https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=133371110970&md=gotoresult&arg1=5). Data di consultazione 14/11/2019.

<sup>29</sup> Forlenza, *Il diritto penale nella Commedia*, op. cit., p. 55.

Queste connessioni mettono in evidenza la contiguità dell'usura e della falsificazione e aprono lo spazio del confronto con le realtà contemporanee. Il prestamonete Reginaldo Scrovegni potrebbe essere l'antecedente di certi odierni *padroni della finanza mondiale*,<sup>30</sup> mentre il falsario Mastro Adamo potrebbe anticipare quei contemporanei operatori finanziari e quelle banche che contraffanno valori e manipolano valute, come nel caso del recente scandalo Libor, alla ricerca di profitti e senza curarsi minimamente delle conseguenze per il prossimo, vicino o lontano, sia che si tratti di singoli individui che di intere popolazioni—i cosiddetti *terzi*, 'the third parties' di cui parla Levinas (2007: 206).<sup>31</sup>



(Fig. 4. Luis Agusti, *Dante vivo. Reflexiones a partir del Infierno. Séptimo círculo (tercer jirón): Violentos contra Dios (usureros)* 2000. Ensamblaje: cadenas, fierro, corian, MDF, autoadesivo 175 x 40 x 40 cm. Colección Micromuseo, Lima)

<sup>30</sup> Cfr. Arlacchi, P., *I padroni della finanza mondiale: Lo strapotere che ci minaccia e i contromovimenti che lo combattono*, Milano, Chiarelettere, 2018.

<sup>31</sup> Cfr. McBride, J., «Understanding the Libor Scandal», *Council on Foreign Relations*. Last updated October 12, 2016.

<https://www.cfr.org/backgrounder/understanding-libor-scandal>. Data di consultazione 14/11/2019; Levinas, «Sociality and Money», op. cit., p. 206. Cfr. anche «Our Take on the 10 Biggest Frauds in U.S. History», *Forbes*, <https://www.forbes.com/pictures/efik45ekdj/our-take-on-the-10-biggest-frauds-in-recent-u-s-history-2/#62ada796775a>. Data di consultazione 14/11/2019; e «Ten Financial Frauds that Shook the World», *The Economic Times*, <https://economictimes.indiatimes.com/10-financial-frauds-that-shook-the-world/articlelist/3847076.cms>, 16/12/2008. Data di consultazione 14/11/2019.

È risaputo che Dante riserva la più grande ammirazione per il modello assoluto di Francesco d'Assisi che sfida i valori economici del suo tempo rifuggendo del tutto non solo il denaro ma qualsiasi altra forma di proprietà materiale.<sup>32</sup> Allo stesso tempo, teorizzando una via politica per costruire la giustizia terrena nella *Monarchia*, e rappresentando una gamma di comportamenti aberranti verso il lavoro e la produttività nella *Commedia*, Dante ci sfida ad immaginare, per contrasto, il mondo come *campagna felix*, 'campagna felice' in cui fertilità e felicità coincidono.<sup>33</sup> In questa luce, la *beatitudo huius vitae*, 'la felicità di questa vita' della *Monarchia*, emerge come prodotto dell'umano potere generativo attraverso cui, imitando la natura come arte di Dio, l'umanità plasma la storia e trasforma il mondo attuando così il principio della sua creazione come *imago Dei*.

Donatella Stocchi-Perucchio  
donatella.stocchi-perucchio@rochester.edu

Fecha de recepción: 03/11/2019  
Fecha de aceptación: 02/03/2020

---

<sup>32</sup> È vero che proprio dalle fila dagli ordini mendicanti—i quali teorizzavano e praticavano la povertà volontaria, come Pietro di Giovanni Olivi e Remigio de Girolami—vediamo emergere un nuovo concetto di profitto che, se basato sulla compartecipazione e l'equità, serve il bene comune. Resta da vedere fino a che punto Dante riconosca quest'alternativa positiva come concreta realtà del suo tempo. Cfr. Todeschini, F., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004; Kaye, J., *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2014.

<sup>33</sup> Ringrazio qui il Professor Carlos Gatti-Murriel dell'Università del Pacifico di Lima, Perù, per ricordarci sempre nelle sue lezioni la saggezza del latino. A proposito, sarà bene ricordare anche la saggezza dell'ebraico dove 'ēden «in origine significò 'campagna', e poi anche 'piacere, delizia'». *Vocabolario Treccani*, <http://www.treccani.it/vocabolario/eden/>. Data di consultazione 13/7/2020.

# NEL MERCATO DEI NON SAGGI: LO SFRUTTAMENTO DELLA VITA IN DANTE (PRIMI ACCENNI PER UNA RICERCA)

## *The Exploitation of Life in Dante*

Juan Varela-Portas de Orduña

Universidad Complutense de Madrid

### **Sommario**

In questo lavoro si esplora la possibilità che l'inserzione dello sfruttamento umano all'interno del processo lavorativo e la conseguente apparizione sociale dell'uomo-merce abbiano lasciato tracce nell'opera di Dante. Si rintracciano così in una selezione di passi i problemi che questo processo impone alla nascente concezione dell'identità individuale e all'assunzione in una cornice ideologica ancora sacralizzata della distinzione fra ambito pubblico e ambito privato, che caratterizzerà il capitalismo fino a poche decadi fa.

### **Parole chiave**

Dante; economia politica medievale; esilio; povertà; merce

### **Abstract**

This article explores the possibility that the introduction of human exploitation within the labor process and the consequent appearance in society of the man-commodity may have left traces in Dante's works. Looking at selected passages, the essay recognizes the problems that such a process creates for the rising conception of individual identity and for the adoption – in a still sacralized ideological framework – of the distinction between the public and private domains that characterized capitalism until a few decades ago.

### **Keywords**

Dante; medieval politic economy; exile; poverty; merchandise

1. Nelle ultime decadi, lo studio dei materiali intellettuali, letterari e, più genericamente, culturali con i quali Dante costruisce le sue opere ha sperimentato un aumento in qualità e quantità veramente esponenziale, indotto probabilmente dall'eccezionale fioritura che i cosiddetti studi culturali hanno avuto nel mondo accademico. Gli studi su Dante hanno approfondito – e continuano ad approfondire – non solo le tradizionali questioni letterarie, politiche, filosofiche e teologiche che incidono sull'opera dantesca ma anche il rapporto di essa con la cultura popolare, l'omiletica, la predicazione, la devozione mariana, la letteratura francescana e tanti altri elementi culturali importantissimi nella società fra Duecento e Trecento.

Forse un po' meno si è indagato sulle esperienze psicosociali che, «interpellando» ideologicamente il soggetto, condizionano o piuttosto costruiscono l'uso, cosciente e incosciente, che Dante dà a quei materiali, forse perché tali esperienze sono molto meno accessibili visto che, appartenendo a quello che Lacan ha chiamato il Reale e che noi dantisti possiamo leggere come una causa assente (come Dio o la materia prima) che si percepisce solo attraverso i suoi «sintomi», devono essere necessariamente ipotizzate, il che contravviene l'atteggiamento diremmo «prudente», che anche negli ultimi tempi è norma diffusa nella dantistica.<sup>1</sup> Tuttavia crediamo che cercare di indagare su come possano agire quelle cause assenti traumatiche, che si esprimono attraverso sintomi testuali, è importante per capire l'opera di Dante, appunto perché essa si produce in un momento storico di grande crisi e cambiamento ideologici, in cui i materiali ereditati, provenienti dal mondo feudale, si usano in una società, o, se si vuole, in un insieme di esperienze psicosociali, radicalmente diverso da quello in cui quei materiali erano stati creati; un mondo, per dirla con Gramsci, in cui le nozioni antiche non servono più per spiegare il mondo ma non sono ancora nate nozioni e materiali culturali nuovi più adatti al momento di profonda crisi e cambiamento sociale in cui scrive Dante. E non dobbiamo dimenticare che la letteratura è innanzi tutto un modo di fare cose con parole, che il suo scopo è quello di produrre effetti psicosociali nel mondo, come si indica molto chiaramente a proposito della *Commedia* nell'Epistola a

---

<sup>1</sup> Sul concetto di inconscio ideologico, di radice althusseriana e freudiana, creato da Juan Carlos Rodríguez, vd. Rodríguez, J.C., «La literatura y la pesadilla del yo. Freud y los dos inconscientes», in A. Conde *et al.* (a c. di), *Matrices del siglo xx: signos precursores de la Modernidad*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, pp. 393-413; Id., «El yo libre en el inconsciente del neoliberalismo actual», *Pensar desde abajo*, 1 (2012), <http://pensardesdeabajo.org/articulos/el-yo-libre-en-el-inconsciente-del-neoliberalismo-/>; Id., «Sobre el inconsciente ideológico y la radical historicidad de la literatura», in Id., *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal, 2013, pp. 69-109; Althusser, L., *Positions*, París, Editions sociales, 1976; Becerra Mayor, D., *La novela de la no ideología*, Cádiz, Tierra de nadie, 2013, pp. 9-41; Muzzioli, F., *L'alternativa letteraria*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 101-123; Giordano, Ch., «Di cosa parliamo quando parliamo di ideologia: un'approssimazione al concetto d'inconscio ideologico di Juan Carlos Rodríguez», in S. Albertazzi, F. Bertoni, E. Piga, L. Raimondi e G. Tinelli (a c. di), *L'immaginario politico. Impegno, resistenza, ideologia, Between*, v. 10 (2015), <http://www.Betweenjournal.it/>; Ead., «La teoría del inconsciente ideológico de Juan Carlos Rodríguez: una línea de fuga entre marxismo, psicoanálisis y estudios literarios», *Romanica Olomucensia*, 30/1 (2018), pp. 111-124.

Cangrande,<sup>2</sup> e che perciò non possiamo trascurare il fatto che l'opera di Dante si inserisce in un mondo economico e sociale in profonda trasformazione, così come gli effetti che in essa produce, appunto, quella trasformazione in corso.

In questo senso, riteniamo che nelle ultime decadi si è forse dimenticato il fatto fondamentale che l'opera di Dante nasce contemporaneamente alle prime esperienze psicosociali di tipo capitalista nelle città italiane. Non entreremo ora nella *vexata quaestio* – fra storici, purtroppo non fra dantisti – delle origini del capitalismo, cioè nelle discussioni fra quelli che le identificano con la diffusione, già nel dodicesimo secolo, dei rapporti mercantili e della finanziarizzazione delle tasse e gabelle feudali, come fa ad esempio Pirenne, e quelli invece che parlano di capitalismo soltanto quando si forma un'organizzazione sociale o un modo di produzione dominante, cioè con rapporti sociali e politici strutturati e manifesti, come fa ad esempio Romano.<sup>3</sup> A nostro parere, al di là della questione, non si può dubitare che nei comuni toscani della seconda metà del Duecento ci siano già quelle che potremmo chiamare esperienze psicosociali capitalistiche in modo sufficientemente diffuso tali da produrre «sintomi» nelle soggettività e pertanto nei testi letterari,<sup>4</sup> o, per dirla più tecnicamente, per attuare «sintomaticamente» – non come causa-effetto ma come trauma-sintomo, cioè per condensazione e spostamento – sull'ambito ideologico-culturale.<sup>5</sup> Ora, fra queste esperienze, ce ne sono tre assolutamente fondamentali

---

<sup>2</sup> «Finis totius et partis esse posset multiplex, scilicet propinquus et remotus; sed, omnia subtili investigatione, dicendum est breviter quod finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (*Epistola XIII 15*; citiamo da Alighieri, D., *Epistole*, a c. di C. Villa, in Id., *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, Milano, Mondadori, 2014, vol. 2, p. 1506). Claudia Villa, nel suo commento al passo citato (p. 1589), stabilisce un parallelismo tra la funzione dell'opera come in esso si delinea e la funzione di pontefice e imperatore nel finale della *Monarchia*, il che sottolinea la funzione «psicosociale» dell'opera. Ma si veda anche l'inizio del *Convivio*, in cui questa finalità è altrettanto palese.

<sup>3</sup> Vd. Pirenne, H., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Milano, Garzanti, 1967; Romano, R., *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1971. A questo proposito, continua ad essere imprescindibile il dibattito tenuto fra Dobb, Hilton, Procacci, Lefebvre, Hill e Takahashi raccolto nel volume Bolaffi, G. (a cura di), *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, Roma, Savelli, 1974 [edizione spagnola: Dobb, Maurice-Hilton, Rodney et al., *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona, Crítica, 1982], così come, naturalmente, le illuminanti pagine dedicate da Marx al riguardo nel quaderno VI dei *Grundrisse* (vd. Marx, K., *Forme economiche precapitalistiche*, prefazione di E.J. Hobsbawm, Roma, Editori Riuniti, 1970). Anche Jones, Ph., *Economia e società nell'Italia Medievale*, Torino, Einaudi, 1980.

<sup>4</sup> Oltre, evidentemente, a conseguenze prettamente sociali, che riassume perfettamente Simonetta Teucci: «Per dirla con Marx, il fiorino era la carica che dissolveva i legami che avevano tenuto salda la comunità entro la cerchia antica. Infatti Marx, sostiene che il denaro è la comunità, e che non può tollerarne un'altra che gli sia 'superiore'; in questo caso la comunità è quella della città comunale». (Teucci, S., «Il Medioevo», in Ead., *L'infinito potere del denaro. Eredità, debiti, guadagni tra realtà e letteratura*, Roma, Aracne, 2019, p. 56).

<sup>5</sup> La descrizione per noi non è quindi quella del marxismo classico in cui la cosiddetta «struttura» si manifesta o sovradermina la cosiddetta «sovrastruttura» in un rapporto deterministico di causa-effetto. Partiamo invece da uno schema triadico in cui l'ambito socio-economico, l'ambito ideologico-

che, a nostro parere, costituiscono il midollo, il seme del modo di produzione capitalista, e che nel momento in cui Dante scrive sono già largamente sviluppate nella società comunale: la conversione del denaro in capitale, l'apparizione della forma-merce e quella che riteniamo la causa di queste due, nonché elemento primordiale del capitalismo, e cioè lo sfruttamento all'interno del processo lavorativo. A nostro parere queste dinamiche sono già così estese nel mondo di Dante che lasciano tracce sintomatiche nelle sue opere: ad esempio, l'apparizione della forma-merce – che non si deve confondere con la semplice merce materiale – e del capitale – cioè del denaro padrone di sé stesso e padrone degli uomini – si manifesta sintomaticamente in alcuni passi molto significativi di *Le dolci rime, Doglia mi reca* e il *Convivio*, attraverso la descrizione dei suoi effetti metafisici e psicologici.<sup>6</sup> Vorremmo ora trattare, in forma ancora iniziale,<sup>7</sup> qualcosa che ci sembra ancora più difficile, e cioè rintracciare in che modo lo sfruttamento all'interno del processo di produzione-lavoro può condizionare o costruire o interpellare ideologicamente Dante e la sua opera.

Lo sfruttamento all'interno del processo lavorativo è la grande e terribile creazione sociale del capitalismo e si produce in maniera socialmente effettiva con la manifattura dispersa del tessile nella seconda metà del Duecento nelle città toscane, sicuramente a Siena

---

culturale e l'ambito politico-giuridico (che, *mutatis mutandis*, coincidirebbero rispettivamente con il Reale, l'Immaginario e il Simbolico lacaniani), intrecciati come un nodo borromeo, stabilirebbero rapporti mutui in cui comunque l'ambito socio-economico agisce dall'«indietro», dall'«ombra», come «causa assente», conformando e deformando per metafora e metonimia, sugli altri due ambiti. A sua volta l'ambito ideologico-culturale, ovvero l'inconscio ideologico, agisce per condensazione e spostamento sull'ambito politico-giuridico e quindi sul testo «cosciente» dell'opera artistica.

<sup>6</sup> Questo è l'argomento di un altro lavoro, ancora in processo di elaborazione, complementare a questo che qui presentiamo, in cui cercheremo di argomentare che appunto l'apparizione della forma-merce e del denaro-capitale sarà percepita da Dante come perversione della forma sostanziale e quindi assimilata alla materia informe che vi sottostà. Ma sul tema della conversione del denaro in capitale alla fine del Medioevo, si veda almeno: Le Goff, J., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Bari, Laterza, 2012; Id., *La Edad Media y el dinero: ensayo de antropología histórica*, Madrid, Akal, 2012; Todeschini, G., *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; Capitani, O. (a c. di), *L'etica economica medievale*, Bologna, Il mulino, 1974. Più puntati sulla letteratura e in particolare su Dante: Klettke, C., «Il vaglio di beni terrestri e celesti. Etica economica ed 'economia dell'anima'», in A. Barbieri e E. Gregori (a c. di), *Letteratura e denaro. Ideologie metafore rappresentazioni. Atti del XLI Convegno Interuniversitario (Bressanone, 11-14 luglio 2013)*, Padova, Esedra, 2014, pp. 155-189; Day, W.R. Jr., «Economy», in Baransky, Z. G. and Pertile, L. (a c. di), *Dante in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 30-46; Montefusco, A., «Banca e poesia al tempo di Dante», in *Quaderno* 58, Milano, Associazione per lo sviluppo degli studi di banca e borsa dell'Università del Sacro Cuore, 2017, pp. 9-45; e vorremmo segnalare specialmente, per le chiavi di lettura di cui ci forniscono, Teucci, S., «Il Medioevo», op. cit., pp. 35-67; e Fenzi, E., «Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura alla canzone dantesca *Doglia mi reca*», in Grupo Tenzone, *Doglia mi reca ne lo core ardere*, Umberto Carpi (a c. di), Madrid, Departamento de Filología Italiana UCM – Asociación Complutense de Dantología, 2008, pp. 147-211.

<sup>7</sup> Questo lavoro, come il sottotitolo cerca di indicare, si pone molto modestamente come punto di partenza di una ricerca che speriamo portar avanti nei prossimi tempi.



e Firenze.<sup>8</sup> Le sue conseguenze sulla soggettività umana sono decisive: nel feudalesimo, lo sfruttamento si produceva dopo il momento della produzione sotto forma di sottrazione in base a 'diritti' fondati ideologicamente e politicamente, ma il contadino o il servo controllavano il processo di produzione e ne erano 'padroni'. Con la produzione capitalistica l'operaio di una bottega associata a una manifattura dispersa non è più padrone del processo produttivo, non controlla la sua funzione, le sue ragioni e obiettivi e soprattutto il suo esito economico, ma semplicemente apporta al processo la sua vita personale – quello che secoli dopo i teorici liberali chiameranno «forza lavoro» – sotto forma di tempo, di sforzo fisico corporale e di conoscenze normalmente tramandate dalla tradizione e delle quali ora il vero padrone si impossessa in forma di plusvalore. La chiave, come si sa, è che quello che esce dal processo produttivo non è più una cosa – una natura – ma una merce con un plusvalore del quale si impossessa la persona o le persone che controllano il processo nel suo insieme e che retribuiscono con un salario una parte della vita che gli operai apportano al processo. La conseguenza è, come dicevamo, terribile perché in questo modo la persona diventa forma-merce e deve vendersi come tale in un mercato in cui il potere ormai non proviene da diritti ideologici o politici ma dal controllo della proprietà e cioè del processo lavorativo.

Ora, la conversione dell'essere umano in forma-merce produce due complessissimi processi ideologici incoscienti, che sono quelli che ripercorreranno la cosiddetta «modernità» nel suo insieme (intesa sia come «età moderna», come fanno gli storici, sia come il periodo del capitalismo industriale, come si fa piuttosto in ambito filosofico): il primo e basilare è l'identificazione dell'identità con un'individualità che uno deve necessariamente vendere nel processo lavorativo; il secondo è la dissociazione dell'identità individuale in un versante privato – quello che, almeno fino al periodo postmoderno, non si mette in vendita, cioè l'intimità, l'anima, la coscienza, il rapporto con Dio, ecc. – e un versante pubblico che si mette in vendita ed è perciò pervaso di nozioni come «rappresentazione», «immagine», «comunicazione», «scambio», ecc. Crediamo che in Dante questa distinzione fra l'io privato e l'io pubblico è già molto percepibile, e che in essa si avverte il dramma dell'uomo che in uno stato capitalista deve necessariamente vendersi nel mercato dei non saggi.

2. La prima parte della canzone *Poscia ch'Amor*, quella più satirica e critica contro i falsi leggiadri, è, a nostro parere, costruita in base a questa costruzione ideologica ormai pienamente capitalistica.<sup>9</sup> Come si sa, in questa prima parte, la canzone è una guida per

---

<sup>8</sup> Al riguardo si vedano Rutenburg, V., *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400*, Bologna, Il Mulino, 1971; e Franceschi, F., «Il mondo della produzione urbana. Artigiani, salariati, Corporazioni», in F. Franceschi (a c. di), *Storia del lavoro in Italia, Il Medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, Roma, Castelvecchi, 2017, pp. 374-420.

<sup>9</sup> «Si en *Le dolci rime* Dante busca construir una nueva noción de identidad privada (que tenga, claro está, su reflejo en el mundo público), en *Poscia ch'Amor* busca construir las bases de una nueva legitimidad pública social. Asistimos, pues, al trabajoso nacimiento (a la trabajosa construcción) de la distinción ideológica entre lo público y lo privado – necesaria para (y causada por) la consolidación de las primeras relaciones sociales capitalistas –, y, con ello, a uno de los primeros

interpretare i segni o manifestazioni visibili della leggiadria, che dovrebbe trovarsi sempre unita alla virtù, cioè alla nobiltà dell'anima. Invece, i segni sociali della leggiadria possono essere ingannevoli e ci possiamo quindi trovare davanti a «falsi cavalier', malvagi e rei» (v. 112) che ostentano apparenza leggiadra e sono considerati leggiadri. Abbiamo chiamato questa canzone «la canzone dell'apparenza» perché in questa prima parte cerca di mettere in rilievo l'inganno su cui si sostengono le apparenze sociali.<sup>10</sup> In essa, l'ambito collettivo è denunciato come l'ambito dell'inganno, della falsità, dell'apparenza sensibile: i falsi leggiadri provocano «l'inganno / di loro e della gente / c'hanno falso giudizio in lor sentenza» (vv. 29-31), sono sempre preoccupati di essere giudicati da persone facili da ingannare (vv. 39-44) e si accontentano di essere ammirati dal vulgo (vv. 46-47). Ora, i versi che seguono mostrano chiaramente che questo atteggiamento è un modo di vendersi, cioè di considerare la propria vita in rapporto al valore mercantile – e non si trascuri qua il ruolo fondamentale della nozione di «valore» e la sua trasformazione in questo periodo<sup>11</sup> che deriva direttamente dall'immagine pubblica che si trasmette agli altri.

Sono che per gittar via loro avere  
credon potere

---

esfuerzos por definir el ámbito de lo social como independiente del ámbito de 'lo natural' (aunque, lógicamente, no plenamente exitoso)». (Varela-Portas de Orduña, J., «Presentación a *Poescia ch'Amor del tutto m'ha lasciato*», in Dante Alighieri, *Libro de las canciones y otros poemas*, a c. di J. Varela-Portas de Orduña (coord.), R. Arqués Corminas, R. Pinto, R. Scrimieri Martín, E. Vilella Morató y A. Zembrino, traducción de R. Pinto, Madrid, Akal, 2014, p. 305). Per l'analisi e l'interpretazione della canzone rimandiamo al nostro commento (pp. 304-331) e bibliografia pregressa (a p. 307), ma anche a Varela-Portas de Orduña, J., «Doctrina y política en las canciones político-doctrinales de Dante», *Tenzone*, 15 (2014), pp. 139-182, specialmente pp. 152-161.

<sup>10</sup> «Si las virtudes morales son signos, siempre inconfundibles, de la nobleza, la *leggiadria*, para ser tal, debe ser signo de esas virtudes, y aunque en sí misma no sea virtud (vv. 77-88), solo es verdadera si está ligada a ellas. Si no es así, no podemos hablar de *leggiadria*, sino de falsas apariencias, de comportamientos sociales engañosos que no están sostenidos por un contenido de verdad. En este sentido, podríamos denominar a esta canción, al menos en toda su primera parte (vv. 20-57), la más directamente político-social, la menos doctrinal y más satírica y de denuncia, la 'canción de la apariencia', porque trata de poner de manifiesto el engaño en que se sostienen ciertas apariencias sociales. En ella el ámbito de lo colectivo es denunciado repetidamente como el ámbito del engaño, la falsedad y la apariencia, que hace que lo que debería ser bello y virtuoso sea en verdad grosero y vil (v. 10)». (Varela-Portas de Orduña, «Doctrina y política en las canciones político-doctrinales de Dante», op. cit., pp. 153-154).

<sup>11</sup> Una delle spie principali dei profondi cambiamenti socio-economici e ideologici svoltisi in questo periodo è la mutazione di senso delle nozioni di «virtù» e «valore», le quali, attraverso un processo complesso, ancora da indagare in profondità, passano dall'indicare, rispettivamente, la capacità di influsso ontologico sugli esseri che sottostanno nella gerarchia universale e il posto che in questa gerarchia è assegnato grazie appunto alla virtù ricevuta, al significare la capacità di intervento civile nella comunità e il prestigio che in essa si detiene, cosicché la nozione di «valore» passa ad avere un rapporto diretto con la posizione e la funzione all'interno del processo produttivo.

capere là dove li boni stanno  
 che dopo morte fanno  
 riparo nella mente  
 a quei cotanti c'hanno conoscenza.  
 Ma lor messione a' bon' non può piacere,  
 perché tenere  
 savere fôra, e fuggirieno il danno  
 che s'agiugne a lo 'nganno  
 di loro e della gente  
 c'hanno falso giudicio in lor sentenza.  
 Qual non dirà fallenza  
 divorar cibo ed a lussuria intendere,  
*ornarsi come vendere*  
*si dovesse al mercato d'i non saggi?*  
 ché 'l saggio non pregia om per vestimenta,  
 ch'altrui sono ornamenta,  
 ma pregia il senno e li gentil coraggi.  
*Poscia ch'Amor 20-38 (corsivo nostro)*

A nostro parere, Dante in questo passo dipinge la figura dello scialacquatore non tanto come vizioso di vino e taverna, come vuole De Robertis, ma come la persona che fa ostentazione della sua ricchezza per guadagnare un prestigio o, come diremmo oggi, un capitale sociale o politico, caratteristica propria della nuova classe mercantile.<sup>12</sup> Lo scialacquatore, con il suo sperpero (la «messione» del v. 26), cerca di ingannare «a quei cotanti c'hanno conoscenza» (v. 25) ma in realtà ci riesce soltanto con «la gente / c'hanno falso giudicio in lor sentenza» (v. 31). La smisurata spesa serve a produrre un'immagine sociale, pubblica, tutta sensitiva, e quindi un'apparenza di «valore» nello scambio sociale che si concepisce come scambio mercantile. Dante presenta in questi versi la società come un grande mercato di sciocchi, cioè di persone «c'hanno falso giudicio in lor sentenza», in cui il falso leggiadro si mette in vendita in virtù della sua apparenza fisica, caratterizzata appunto dal modo di vestire, che non è più una forma di indicare il luogo naturale assegnato alla persona dalla provvidenza, come nel puro feudalesimo, ma un ornato che proietta una falsa apparenza che non corrisponde più all'essere sociale-naturale (vv. 36-37) – il che, tra l'altro, spiega le cause ideologiche della grande fioritura dell'industria tessile nella società comunale e signorile, conseguenza della necessità che sentiva il magnate mercantile di mostrare nobiltà e rango sociale.<sup>13</sup> Risulta molto interessante il

---

<sup>12</sup> Per un dibattito sul significato e senso del passo, rimandiamo al nostro commento *ad locum*, in Dante Alighieri, *Libro de las canciones*, op. cit., p. 314.

<sup>13</sup> Prima dei grandi cambiamenti sociali del Duecento, l'abbigliamento denotava con chiarezza il luogo «naturale» della persona, ed era perciò inteso come una apparenza somigliante della traccia divina impressa nel sangue, ma con l'estensione dei rapporti mercantili l'abbigliamento non può più garantire il ruolo «naturale» della persona e diventa quindi una apparenza dissomigliante, come

dubbio che esprime Pernicone nell'edizione Barbi-Pernicone: «Sarà da interpretare 'al mercato in cui si mettono in vendita i non saggi', oppure 'al mercato in cui a giudicare per comprare sono persone non sagge'?».<sup>14</sup> La risposta è, chiaramente, entrambe le interpretazioni. Dante percepisce il mondo mercantile come un mondo in cui la ragione, che dovrebbe vedere la verità nascosta sotto le apparenze, viene a meno, e l'uomo diventa semplice rappresentazione, immagine pubblica, merce in vendita.

3. È molto interessante che Dante sia stato capace di percepire questa nuova condizione umana già nel periodo fiorentino, quando probabilmente la sua soggettività non si è ancora sentita direttamente interpellata da essa, essendo lui un *rentier* – non ricchissimo ma in qualche modo certamente agiato – che vive delle rendite probabilmente frutto dell'usura del padre e del nonno.<sup>15</sup> Ma la situazione cambia radicalmente nell'inverno del 1302 quando, all'improvviso, dopo il bando che lo manda in esilio, per sopravvivere, Dante dovrà necessariamente vendersi come merce nel mercato dei non saggi, offrire al miglior offerente la sua stessa vita individuale, cioè il suo tempo, il suo sforzo fisico e mentale e le sue conoscenze e abilità personali. Come indica Sabrina Ferrara:

---

dimostrano, ad esempio, lo svestirsi in piazza di Francesco di Assisi nel momento della sua crisi o conversione, o la narrazione di Cacciaguida sul modo di vestire degli antichi fiorentini nel XV del *Paradiso* (Par. XV 100-102, 112-117). In questa situazione, l'inconscio ideologico feudale, secondo il quale mostrare nobiltà implica essere nobile, si mescola con l'inconscio ideologico ormai capitalista per il quale l'immagine pubblica indica il valore come merce della persona.

<sup>14</sup> Pernicone, V., *ad locum*, in Dante Alighieri, *Rime della maturità e dell'esilio*, a cura di M. Barbi e V. Pernicone, Firenze, Le Monnier, 1969, p. 443.

<sup>15</sup> «Le attività degli Alighieri – i quali si dedicavano per tradizione al commercio del denaro, come attestano i documenti sopravvissuti – avevano indubbiamente garantito alla famiglia una certa agiatezza [negli anni '40 del Duecento]» ma «Sicuramente mancò loro un patrimonio fondiario ampio, tale da garantire uno status distinto in una fase economica fortemente progressiva: gli unici contratti legati alla terra nei quali sono coinvolti sembrano più funzionali alla loro attività di prestatori che a una gestione consolidata del patrimonio» (Faini, E., «Ruolo sociale e memoria degli Alighieri prima di Dante», *Reti Medievali*, 15/2 (2014), *Dante attraverso i documenti I. Famiglia e patrimonio (secolo XII-1300 circa)*, a c. di G. Milani e A. Montefusco, p. 222 e p. 236). Elisa Brilli puntualizza: «l'attività politica [di Dante] non migliorò certamente le condizioni economiche della famiglia a giudicare dal susseguirsi dei mutui contratti prima da Dante e dal fratello Francesco con terzi (di 277 fiorini d'oro l'11 aprile 1297, di 480 fiorini d'oro il 23 dicembre seguente, di 53 fiorini d'oro il 23 ottobre 1299) e poi da Dante con Francesco, le cui condizioni dovevano essersi risollevate (di 125 fiorini d'oro il 14 marzo 1300 e poi, s'ignora se in accumulato o in estinzione, di 90 fiorini l'11 giugno 1300)» (Brilli, E., «Dante Alighieri. Biografia e bibliografia», in C. Ossola (a c. di), *Dante*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2011, pp. LXXXVIII-LXXXIX). Ma sulla questione delle basi economiche del Dante fiorentino si veda tutto il numero citato (15, 2 [2014]) di *Reti medievali* (<http://rivista.retimedievali.it>). E per ulteriori approfondimenti, la recente edizione del *Codice Diplomatico Dantesco: Dante Alighieri, Le opere*, vol. VII *Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi*, tomo III *Codice diplomatico dantesco*, a c. di T. De Robertis, G. Milani, L. Regnicoli e St. Zamponi, Roma, Salerno, 2016.

La perdita di ogni bene materiale, di ogni essenza sociale, di ogni appartenenza civica pone Dante nella condizione di elaborare una nuova rinascita e di ridare contenuto a una credibilità che gli era stata tolta con il bando; ed è questa obbligatorietà ad auto-ricostruirsi, a tutti i livelli di vita, che determina il suo percorso e la modellizzazione progressiva della propria immagine.<sup>16</sup>

A nostro parere, la questione di base che non dobbiamo dare per scontato è il fatto che la condizione economica di Dante cambia radicalmente, passando da essere un *rentier* più o meno agiato, ma comunque sia non precario, ad essere quello che potremmo chiamare un *freelance* in uno stato assoluto di precarietà – in tempi in cui la precarietà significava rischio immediato di morte – che deve necessariamente vendere i suoi servizi nelle decadenti corti feudali italiane – senza neanche avere un profilo «professionale» adatto a tale compito – e quindi sentire sulla propria carne lo sfruttamento della vita individuale consustanziale al modo di produzione capitalista.<sup>17</sup> È vero che, come si sa, i numerosissimi esiliati comunali avevano intessuto tra di loro reti di solidarietà e aiuto collettivo,<sup>18</sup> ma è anche vero che l'esilio di Dante ha delle caratteristiche personali e politiche che lo rendono particolarmente crudele, soprattutto dopo la rottura dei legami con i compagni della parte bianca nel 1304. Come spiega Elisa Brilli:

Così, si potrebbe argomentare che, se il bando di Dante non fu singolare come provvedimento in sé, lo diventò nei fatti, e tanto più dopo lo sfaldamento dell'*Universitas alborum* (1304), perché la condizione di bandito veniva a combinarsi, da un lato, con una famiglia di risorse economiche non ingenti e di visibilità limitata *intra e extra moenia*; dall'altro, con una professionalità che, senza nulla togliere a «qual che si fosse, il suo ingegno», mal si accordava con il mercato professionale d'inizio Trecento, consentendogli di fungere al più da mediatore diplomatico al soldo di potentati locali, si pensi al servizio prestato ai Malaspina presso il vescovo di Luni. Insomma,

---

<sup>16</sup> Ferrara, S., *La parola dell'esilio. Autori e lettori nelle opere di Dante in esilio*, Firenze, Franco Cesati, 2016, p. 15.

<sup>17</sup> È vero che, come indica Franziska Meier, non è facile «to understand what the courts at that time looked like and what role an exiled poet could have figured out to play in them [...]». Dante's *self-fashioning* in the *Convivio* as a solemn educator of courtiers could only have amounted to a totally inappropriate attempt, a self-conceit or even an involuntary joke». (Meier, F., «Introduction», in *Dante's Convivio. Or How to Restart a Career in Exile*, a c. di F. Meier, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-New York-Wien, Peter Lang, 2018, p. 5). Comunque, al di là delle difficoltà per capire la portata e il successo o fallimento dell'operazione di auto-promozione proiettata, ma non portata avanti – non si deve mai dimenticare questo aspetto – da Dante nei primi anni dell'esilio, la questione importante, a nostro parere, è appunto che Dante sentisse quella estrema necessità di *self-fashioning* che, secondo noi, è indizio del suo bisogno materiale di vendersi in un mercato di non saggi.

<sup>18</sup> Ricciardelli, F., «Exile as evidence of civic identity in Florence in the time of Dante: Some examples», *Reti Medievali*, 5/1 (2004), pp. 1-15; Id., *The politics of exclusion in Early Renaissance Florence*, Turnhout, Brepols, 2007; Milani, G., *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma, ISIME, 2003.

quell'eccentricità sociale ed economica che faceva spiccare il brillante trentenne nella cerchia di Cavalcanti così come il suo *cursus* di studi opaco, certamente non concluso, e l'iscrizione solo formale (e strumentale) all'Arte dei Medici e degli Speciali resero forse, girata la ruota e una volta fuori Firenze, la sua condizione di esule sensibilmente diversa da quella sperimentata da altri della medesima generazione, i quali potevano invece contare su risorse familiari, reti di contatti e competenze professionali più solide di quelli di Dante.<sup>19</sup>

Il fatto è che, caduto all'improvviso nella misera condizione di esule, Dante si trova di fronte, inaspettatamente, alla povertà avvertita come attributo della propria condizione individuale, avvertita, cioè, come paura e insicurezza ma soprattutto come stigma personale:

Poi che fu piacere delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno – nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo della vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo core di *riposare l'animo stancato* e terminare lo tempo che m'è dato –, per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende, *peregrino, quasi mendicando*, sono andato, mostrando contra mia voglia *la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata*. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti *dal vento secco che vapora la dolorosa povertade; e sono apparito alli occhi a molti che forse che per alcuna fama in altra forma m'aveano imaginato: nel conspetto de' quali non solamente mia persona invilio, ma di minor pregio si fece ogni opera, sì già fatta come quella che fosse a fare.* (*Convivio* I III 4-5; corsivo nostro)<sup>20</sup>

Il passo, famosissimo, permette di capire che in quel momento difficile Dante sente la povertà, coscientemente o incoscientemente, non solo come conseguenza di una causa esterna e incontrollabile come la fortuna,<sup>21</sup> ma anche, e forse soprattutto, come una condizione personale che condiziona fortemente la sua rappresentazione sociale e quindi la sua capacità di vendersi nel mercato professionale al quale ora aveva bisogno di accedere, in una dinamica della miseria come elemento di esclusione sociale – dinamica non propriamente medievale – che si protrae fino ai nostri tempi. A questo

---

<sup>19</sup> Brilli, E., «L'arte di dire l'esilio», *Bolletino di italianistica. La letteratura italiana e l'esilio*, 8/2 (2011), p. 20.

<sup>20</sup> Citiamo dall'edizione Fioravanti (Dante Alighieri, *Convivio*, a c. di G. Fioravanti, in Id., *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, volume secondo, pp. 116-118).

<sup>21</sup> Come spiega Fioravanti nel suo commento (p. 119), «Il termine 'fortuna' ha per Dante significati più complessi che per noi [...] reggeva a suo capriccio il mondo delle ricchezze, del potere e del successo [...] era diventata una ancella di Dio [...]. Il suo girare [...] fa parte esso stesso di un ordine provvidenziale che il più delle volte sfugge alla nostra comprensione immediata». Sono molto celebri i versi che la definiscono in *If. VII* 77-84: «Similmente a li splendor mondani / ordinò general ministra e duce / che permutasse a tempo li ben vani / di gente in gente e d'uno in altro sangue, / oltre la difension d'i senni umani; / per ch'una gente impera e l'altra langue, / seguendo lo giudicio di costei, / che è occulto come in erba l'angue.»

punto, si deve considerare il profondo, lungo e contraddittorio processo ideologico di desacralizzazione della povertà che si svolge dalla fine del Duecento fino a tutto il Trecento. In esso, con l'avvio delle prime pratiche sociali capitalistiche, la povertà passa da essere considerata un elemento naturale dell'ordine universale ad essere associata, con profonda angoscia, alla prima esperienza dell'uomo-merce, non solo da Dante ma anche da autori come Monte Andrea o, in un senso molto vicino al nostro autore, da un altro esiliato come Fazio degli Uberti.<sup>22</sup> Dante vive la povertà, come tanti altri suoi contemporanei, come «la piaga della fortuna», ma allo stesso tempo come uno stigma che colpevolizza il povero, o impoverito, della sua stessa situazione, il che incide direttamente sul suo «valore» nel mondo e ostacola la percezione collettiva della sua natura nobile. In questo modo, la catena consequenziale che Dante stabilisce dal capitolo XVI al XXII del quarto trattato del *Convivio*, – dove appunto, di fronte al «valore» che producono le ricchezze, stabilisce il «valore / per lo qual veramente omo è gentile» (*Le dolci rime* 12-13)<sup>23</sup> – cioè:

Dio – nobiltà di anima – abito eligente – virtù morali – felicità – elogio pubblico,

sarà spezzata a causa della povertà, che impedisce che le virtù della persona povera producano felicità ed elogio pubblico. Se la povertà fa sì che l'elogio o il vituperio pubblico si stacchino dal vero valore individuale – prodotto dalla semina della nobiltà da parte di Dio nell'anima individuale e dalla sua coltura da parte dell'individuo –, questo vuol dire che fra l'ambito privato, che segue le regole ontologiche del mondo naturale, e l'ambito pubblico si produce uno stacco, una breccia, che non risponde più alla dialettica somiglianza-dissomiglianza e alla dialettica virtù-valore proprie della concezione sacralizzata feudale. Così come le ricchezze – percepite ormai come forma merce – e il denaro – diventato capitale – implicano la rottura metafisica della forma sostanziale e cioè della natura, la povertà implica una rottura ontologica che distrugge la cascata di cause seconde che configura il mondo. In questo modo, la povertà resta saldamente vincolata al valore sociale individuale vissuto ormai non come una condizione ontologica ma appunto come rappresentazione e cioè come

---

<sup>22</sup> Sulla desacralizzazione della povertà alla fine del Medioevo, si vedano: Mollat, M., «Il concetto della povertà del Medioevo: problematica», in Capitani, O. (a c. di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, Patròn, 1983, pp. 1-34 [«La notion de pauvreté au Moyen Age: positions des problèmes», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, t. LII, n° 149 (1966), pp. 5-23]; Lis, C., Soly, H., *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal, 1984 (specialmente i primi due capitoli); Manselli, R., «Da Dante a Coluccio Salutati. Discussions sur la pauvreté a Florence au XIV<sup>e</sup> siècle», in *Études su l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de M. Mollat, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, vol. 2, pp. 637-659; La Roncière, C.-M. de, «Pauvres et pauvreté a Florence aun XIV<sup>e</sup> siècle», in M. Mollat (dir.), *Études su l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, vol. 2, pp. 661-745.

<sup>23</sup> Vd. Ardizzone, M.L., «Dante's 'Quaestio' on Nobility and the Criticism of Materialism», in F. Meier (a c. di), *Dante's Convivio. Or How to Restart a Career in Exile*, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-New York-Wien, Peter Lang, 2018, pp. 156-157.

vita-merce, in una dinamica che sarà ormai comune a tutta la vita capitalistica posteriore.<sup>24</sup>

Questo permette che emergano nei testi «sintomi» sociali della povertà, come succede nell'Epistola II, nella quale si vede come la povertà impedisce a Dante di assistere alle esequie del Conte Alessandro di Romena:

Doleat ergo, doleat progenies maxima Tuscanorum, que tanto viro fulgebant, et doleant omnes amici eius et subditi, quorum spes mors crudeliter verberavit; inter quos ultimos me miserum dolere oportet, quia a patria pulsus et exul inmeritis infortunia mea rependens continuo, *cara spe memet consolabar in illo.*

[...]

Ergo autem, preter hec, me vestrum vestre discretioni excuso de absentia lacrimosis exequiis; quia nec negligentia neve ingratitude me tenuit, *sed inopina paupertas quam fecit exilium. Hec etiam, velut effera persecutrix, equis armisque vacantem iam sue captivitatis me destruxit in antrum, et nitentem cunctis exsurgere viribus, hucusque prevalens, impia retinere molitur. (Epistola II 1; 3; corsivo nostro)*<sup>25</sup>

Il passo è interessantissimo perché in esso si raccolgono tutte le perturbazioni ideologiche che stiamo analizzando: da una parte, è un'esplicita dichiarazione dello stato di dipendenza economica di Dante riguardo al signore di Romena, nel quale aveva riposto la sua speranza; dall'altra, vi si esprime, unita alla famosissima espressione di «exul

---

<sup>24</sup> Come sempre nel mondo medievale, le metafore e immagini hanno un pregnante senso gnoseologico, non semplicemente illustrativo od ornamentale. L'immagine della barca alla deriva trascinata qua e là dal vento secco, e cioè tempestoso (visto che la tempesta si spiegava come urto fra vapori secchi e umidi), proveniente dalla povertà – comparata cioè con l'elemento terreno, materiale, dal quale scaturisce il vapore – ha anche un forte valore ontologico, se consideriamo che l'idea della navigazione rappresenta la vita umana in quanto portata dallo slancio teleologico delle cose al loro proprio fine naturale «per lo gran mar de l'essere», come spiega Beatrice in *Pd.* I 109-114 («Ne l'ordine ch'io dico sono accline / tutte nature, per diverse sorti, / più al principio loro e men vicine; / onde si muovono a diversi porti / per lo gran mar de l'essere, e ciascuna / con istinto a lei dato che la porti»). In questo modo, la povertà ferma anche «l'istinto» (v. 114) che dovrebbe portare l'essere umano alla propria auto-realizzazione come natura provveduta e cioè alla propria felicità, e suppone una vera rottura dell'ordine teleologico universale. Vediamo così come la nuova comprensione ed esperienza della povertà si innestano in una cosmovisione ancora precapitalista, in un profondo momento, quindi, di crisi ideologica.

<sup>25</sup> «Pertanto, pianga, pianga la più alta aristocrazia toscana, che rifulgeva per un tanto uomo, e piangano tutti i suoi amici e i sudditi, la cui speranza fu crudelmente colpita dalla morte; tra i quali ultimi, anch'io misero devo piangere, io che, cacciato dalla patria ed esule senza colpa, considerando di continuo le mie disgrazie, mi consolavo in lui, con cara speranza. [...] E io, oltre a ciò, in quanto vostro, mi appello alla vostra discrezione per l'assenza alle lacrimose esequie; poiché non sono stato trattenuto dalla negligenza o dalla ingratitude, ma dalla inattesa povertà dell'esilio. Infatti questa, come una feroce persecutrice, cacciò nella spelonca della sua prigionia me, che mancavo di armi e cavalli, e mentre mi sforzo di levarmi, con tutte le mie forze, lei, fin qui prevalendo, empia, si forza di trattenermi.» (Citiamo dall'edizione Villa, Dante Alighieri, *Epistole*, op. cit., p. 1436-1439).



inmeritus», la conseguente povertà che appunto produce l'impossibilità da parte del povero di occupare il suo luogo nel mondo. È importante sottolineare che la povertà si traduce in una perdita delle armi e del cavallo, il che nella concezione puramente feudale della povertà era il sintomo allegorico della perdita da parte del cavaliere del luogo naturale nel mondo,<sup>26</sup> e che ora diventa – probabilmente senza perdere del tutto l'antica connotazione sacralizzata – una causa sociale effettiva diretta che, impedendo al povero di mostrare pubblicamente la sua nobiltà o valore individuale e di accedere così a uno stato professionale benestante, gli preclude il suo sviluppo sociale e lo ostacola al momento di presentarsi come uomo-merce, come rappresentazione, nel mercato.

4. È perciò chiave il fatto che in Dante l'esperienza della povertà viene immediatamente vissuta come una crisi di rappresentazione personale nel mondo pubblico, di immagine sociale collegata al proprio ruolo di uomo-merce che deve vendere la sua vita nelle corti italiane, come si vede nella continuazione del passo sopra citato in cui dichiara la sua dolorosa povertà:

La fama buona, principalmente [è] generata dalla buona operazione *nella mente dell'amico* e da quella è prima partorita; ché la mente del nimico, avegna che riceva lo seme, non concepe. *Quella mente che prima la partorisce*, sì per far più ornato lo suo presente, sì per la caritate dell'amico che lo riceve, *non si tiene alli termini del vero ma passa quelli*. E quando per ornare ciò che dice li passa, contra coscienza parla; quando inganno di caritate li fa passare, non parla contra essa. *La seconda mente che ciò riceve*, non solamente alla dilatazione della prima sta contenta, ma 'l suo riportamento, sì come qu[as]i suo effetto, procura d'adornare; e sì, che per questo fare e per lo 'nganno che riceve della caritate in lei generata, *quella più ampia fa che a lei non vène*, e [con] concordia e con discordia di coscienza come la prima. E questo fa la terza ricevitrice e la quarta, *e così in infinito si dilata*. E così, volgendo le cagioni sopra dette nelle contrarie, si può vedere la ragione della infamia, che simigliantemente si fa grande. Per che Virgilio dice nel quarto dello Eneida che la Fama vive per essere mobile e acquista grandezza per andare. Apertamente adunque veder può chi vuole che *la imagine per sola fama generata sempre è più ampia, quale che essa sia, che non è la cosa imaginata nel vero stato*. (Convivio I III 7-11; corsivi nostri)

È quindi molto significativo che l'esperienza della povertà diventi immediatamente crisi di rappresentazione pubblica. Dante capisce – o forse solamente intuisce – che nel nuovo mondo mercantile tutto si gioca nel territorio dell'immagine e quindi la dissociazione fra ambito materiale e ambito della rappresentazione sociale è già una condizione ideologicamente insormontabile. L'immagine o rappresentazione sociale si produce «nella mente dell'amico», o del

---

<sup>26</sup> «[La povertà] Comporta l'impossibilità di mantenere il suo 'stato' naturale, cioè di acquistare, conservarne o recuperarne gli strumenti o i segni: per esempio, l'aratro o il bestiame per il contadino, l'attrezzo per l'artigiano, la bottega per il mercante, le armi e il cavallo per il nobile, i libri per il chierico, ed anche il pastorale e la mitra per il vescovo». (Mollat, «Il concetto della povertà nel Medioevo: problematica», op. cit., pp. 6-7).

nemico nel caso dell'infamia, e poco a poco si va staccando dalla veracità materiale, dilatandosi nel bene o nel male e quindi diventando autonoma rispetto alla «buona operazione» originaria che l'ha partorita. Questa immagine, quindi, si carica così di un plusvalore che fa appunto sì che l'individuo si trasformi in merce, cioè in segno o immagine nello spazio semiotico del mercato.

Perciò è importantissimo, per dirla in termini moderni, avere una bella «presenza», proiettare un'immagine di sé che, nella continua concorrenza fra immagine mentale creata dalla fama e immagine presente arrivata attraverso i sensi, non restringa troppo in negativo la proiezione «sociale» della persona e permetta di apprezzare le buone operazioni che costituiscono la sua «bontà». Questa situazione, infatti, è considerata da Dante come il trionfo dell'immagine «di fuori» sulla bontà interiore, e cioè del giudizio «secondo senso» sul giudizio «secondo ragione»:

La maggiore parte delli uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli; e questi cotali *non conoscono le cose se non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale a debito fine è ordinata, non veggiono, per ciò che hanno chiusi li occhi della ragione, li quali passano a veder quello*. Onde tosto veggiono tutto ciò che ponno, e *giudicano secondo la loro veduta*. E però che alcuna opinione fanno nell'altrui fama per udita, dalla quale nella presenza si discorda lo imperfetto giudizio che *non secondo ragione ma secondo senso giudica solamente*, quasi menzogna reputano ciò che prima udito hanno, e dispregiano la persona prima pregiata. Onde appo costoro, che sono, ohmè, quasi tutti, la presenza restringe l'una e l'altra qualitate. Questi cotali tosto sono vaghi e tosto sono sazii, spesso sono lieti e spesso tristi di brevi dilettaçioni e tristizie, tosto amici e tosto nemici: ogni cosa fanno come pargoli, senza uso di ragione. [...] Per che manifestamente si vede che per impuritate, senza la quale non è alcuno, *la presenza restringe lo bene e lo male in ciascuno più che 'l vero non vuole*. Onde, con ciò sia cosa che, come detto è di sopra, io mi sia quasi a tutti l'Italici apresentato, per che *fatto mi sono più vile forse che 'l vero non vuole non solamente a quelli alli quali mia fama era già corsa, ma eziandio alli altri, onde le mie cose senza dubbio meco sono alleviate*; conviemmi che con più alto stilo dea [al]la presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritate. (*Convivio* I iv 3-5, 12-13; corsivi nostri)

L'aspetto decisivo, a nostro parere, è che l'immagine sociale e il suo correlato negativo, la povertà, implicano di nuovo una rottura ontologica dell'ordine universale, perché l'uomo-merce – come la ricchezza-merce che è distinta dalla cosa-natura <sup>-27</sup> è

---

<sup>27</sup> «E prima ch'io ciò dimostri, è da dichiarare un dubio che pare consurgere: che, con ciò sia cosa che l'oro, le margherite e li campi perfettamente forma e atto abbiano in loro essere, non pare vero dicere che siano [cose] imperfette. E però si vuole sapere che, quanto è per esse, in loro considerate, cose perfette sono, e non sono ricchezze, ma oro e margherite [e campi]; ma in quanto sono ordinate alla possessione dell'uomo, sono ricchezze, e per questo modo sono piene d'imperfezione». (*Cv. IV xi 5*). Come ha spiegato Umberto Carpi: «Le ricchezze in quanto metalli ovvero pietre preziose ecc., osserva Dante, in natura non hanno di per sé *imperfezione*, non sono cioè ricchezze così come l'oro e

l'uomo staccato dal «debito fine» al quale è ordinato, cioè rimasto fuori dal movimento teleologico e dall'ordine universali. Il «giudizio secondo senso» che costituisce l'essenza del comportamento mercantile non è in grado di capire le nature in quanto nature e l'uomo in quanto uomo, cioè in quanto essere inseriti in un ordine universale – e quindi non è in grado di apprezzare le opere buone in cui si materializza la nobiltà di animo –, ma li percepisce, non tanto o non solo come una falsa apparenza dissomigliante della verità interiore, ma piuttosto come un qualcosa di alieno a quell'ordine, perso alla deriva nel gran mare dell'essere. Così per Dante l'uomo in stato mercantile altro non è che «legno senza vela e senza governo» che ha perso le radici trascendenti che lo conformano come vero uomo.

Si noti che questa configurazione ideologica è la stessa di quella che abbiamo visto in *Poscia ch'Amor*, in cui i leggiadri cercano il giudizio sensuale del volgo e cercano con ambizione, senza successo, l'accettazione dei buoni, i quali invece giudicano «secondo ragione» «pregiando» non l'abito ma il senno e il cuore gentile. Se in *Poscia ch'Amor* lo spreco delle ricchezze da parte dei falsi leggiadri, cioè dei «falsi cavalier', malvagi e rei» (v. 112), stimola il giudizio «secondo senso» del volgo e cioè lo staccarsi delle cose e delle persone dall'ordine universale facendole diventare merci, nei primi capitoli del *Convivio*, scritti, secondo noi, non molti anni dopo, quell'azione disordinatrice – o piuttosto distruttrice o pervertitrice – corrisponde alla povertà, che impedisce che le «opere perfette» – quelle proprie della leggiadria e quindi della nobiltà –, cioè la «buona operazione» da cui dovrebbe scattare la fama – come abbiamo visto sopra in *Convivio* I III 7 – siano apprezzate dalla voce pubblica e considerate come «a debito fine ordinate». Il problema quindi, sia per eccesso sia per difetto, consiste nell'introdurre il giudizio nel falso mondo delle cose e degli uomini diventati merci, o ricchezze, considerati quindi solamente in funzione del loro «valore» sociale-mercantile e non del loro «valore» nell'insieme del cosmo, dell'ordine bello universale.<sup>28</sup> Secondo i vv. 102-106 della canzone («cotante / persone quante / sembianti portan d'omo, e non risponde / il lor frutto alle fronde / per lo mal c'hanno in uso»), nel leggiadro una fronda abbondante e vistosa nasconde la mancanza di frutto, cioè la mancanza di buone azioni od operazioni, dilettevoli e proporzionate al soggetto che le compie e aggiustate razionalmente a un

---

l'argento nel ventre della terra non costituiscono in sé tesoro ('l'oro e l'argento non sono per natura denaro, ma il denaro è per natura oro e argento', sintetizzerà sei secoli dopo Marx) [...]. Per divenire *imperfetti*, per comportare cioè quella tendenza alla dismisura nel *raunare* e nello *spendere* che costituisce il comportamento opposto alla nobile larghezza (alla *prudenza* e alla *giustizia*) [...] è necessario che i metalli si trasformino in moneta, le pietre preziose e i campi in beni misurabili dal denaro: cioè la natura in valore mobile, donde cupidigia e prodigalità». (Carpi, U., *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004, vol. I, pp. 63-64)

<sup>28</sup> Una conseguenza di questa concezione è che le merci e gli uomini-merce sono per Dante sempre brutti, perché la bellezza solo si acquisisce all'interno dell'ordine universale come conseguenza della funzione, o valore, entro quest'ordine. Se la vera leggiadria è essenzialmente bella, appunto perché in essa il valore e l'apparenza hanno una corrispondenza perfetta, la bellezza non è possibile nel disordine mercantile.

debito fine;<sup>29</sup> invece nel povero una fronda venuta meno, scarsa e poco vistosa, fa sì che i suoi frutti, le sue azioni o prodotti, non vengano considerati e goduti dagli altri, sommettendolo così a un vero e proprio processo di mercificazione ovvero di s-fruttamento.<sup>30</sup>

Vediamo in questo modo come tutta l'ideologia sacralizzata delle apparenze terrene, delle divergenze abissali fra senso e ragione, cioè fra corpo e anima o fra mondo sublunare e mondo supralunare, con le quali Dante è alle prese durante tutta la sua vita intellettuale mediante soprattutto la questione dell'amore – o, se si vuole, con l'amore come strumento ideologico per cercar di disinnescarla – si innesta in una vicenda di tipo psicosociale che non è più feudale ma prettamente capitalista, cosicché la dissomiglianza sensuale del mondo terreno deve servire a spiegare, a riconciliare, la terribile e oscura esperienza personale di essere diventato uomo-merce e di dover quindi necessariamente ornarsi per mettersi in vendita nel mercato tutto sensuale dei non saggi. La cosa terribile è che, malgrado la cupa consapevolezza che Dante mostra di questa situazione, non può far altro che arrendersi ad essa, impostando la sua opera filosofica come un «biglietto da visita», per dirla crudamente, che gli restituisce un'immagine di autorità con valore economico professionale<sup>31</sup> («*conviemmi che con più*

---

<sup>29</sup> Spiega Tommaso d'Aquino che il termine frutto indica sempre le azioni umane se sono convenienti al soggetto che le compie e seguono la ragione: «Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorum virtutem, quae est virtus spiritus sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus spiritus sancti». (Tommaso d'Aquino, *Somma di teologia* I-II q. 70 a. 1 co.; citiamo da Tommaso d'Aquino, *La somma teologica: sola traduzione italiana*, a cura della redazione delle ESD, Bologna, PDUL Edizioni, 1996, reperibile al sito telematico <http://www.carimo.it/somma-teologica/somma.htm>).

<sup>30</sup> La metafora agricola del frutto e le fronde compare diverse volte nell'opera di Dante: ad esempio in tutta la spiegazione sulla nobiltà e i suoi risultati in *Convivio* IV XXI, o nell'offerta di Carlo Martello a Dante in *Paradiso* VIII 55-58, o nel discorso di Beatrice contro l'umana cupidigia in *Paradiso* XXVII 124-126, 148, ecc.

<sup>31</sup> Sulle strategie di «auto-autorizzazione» di Dante nel *Convivio*, iniziando dalla pratica dell'autocommento, ha scritto pagine imprescindibili Albert Russell Ascoli (Ascoli, A.R., *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008), che parte dalla «decisione di Dante di considerare le proprie canzoni volgari degne di commento, collocandole così, implicitamente, nella posizione formale di *auctoritates* e ponendo se stesso in quella di *auctor*» (citiamo dalla traduzione italiana di Anna Montanari, reperibile su [academia.edu](http://academia.edu), p. 70). Da parte sua, Sabrina Ferrara, nel libro già citato (Ferrara, *La parola dell'esilio*, op. cit.) ripercorre brillantemente la successione di strategie di autorappresentazione da parte di Dante durante l'esilio e il rapporto che esse implicano coi lettori (di cui tratta anche Ascoli; e Zanin, E., «Dante's Implied Reader in the Convivio», in F. Meier (a c. di), *Dante's Convivio. Or How to Restart a Career in Exile*, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-New York-Wien, Peter Lang, 2018, pp. 207-221; per chi Dante cerca «an audience which might acknowledge his authority [...] which may agree with his notion of wisdom and nobility and therefore recognize Dante as a true noble and ultimately a wise man», p.

alto stilo dea [al]la presente opera un poco di gravezza, per la quale *paia* di maggiore autoritade»).<sup>32</sup> In questo modo Dante si vede immerso in un mondo che coscientemente rifiuta ma che inconsciamente deve assumere e cercar di spiegare con i propri strumenti intellettuali, ancora non adatti a quella nuova situazione psico-sociale. Solo quando riuscirà a superare intellettualmente, e direi anche vitalmente, la sua condizione di uomo-merce, sarà in grado di ritrovare la sua rotta personale per il gran mare dell'essere.

Juan Varela-Portas de Orduña  
jivarelaportas@filol.ucm.es

Fecha de recepción: 11/09/2019

Fecha de aceptación: 03/02/2020

---

220). Ferrara differenzia la «autocostruzione» come filosofo e studioso (*auctoritas*) del *Convivio* e il *De vulgari eloquentia*, come politico delle *Epistole*, e finalmente come profeta (la quale include le due prime) nella *Commedia*: «Poiché è ancora l'esilio che determina il bisogno di ricostruire e di proporre un'immagine di sé al lettore modificando la realtà storica, vissuta come ingiusta, il senso del testo non può essere dissociato né dalle contingenze reali che lo hanno generato né da colui che lo ha concepito». (p. 19)

<sup>32</sup> In questo senso, si deve ammettere che Dante cade in contraddizione perché si avvicina a quelli che fanno della «letteratura» una meretrice, cioè che usano il sapere in vista del guadagno di denaro o dignità (cioè prestigio o capitale sociale), criticati aspramente nel celebre capitolo nono del primo trattato del *Convivio* (e anche in III xi 10). Certo che la finalità di proiettare un'immagine socio-mercantile di gravità e *auctoritas* è secondaria e influisce soprattutto nello stile – che si considera ancora come tecnica retorica e non come proiezione della personalità o anima dell'autore, come sarà da Petrarca in poi –, cioè sulla forma o bellezza o parte persuasiva del discorso e non sul contenuto o bontà, ma si deve comunque convenire che Dante qua si avvicina alle posizioni utilitaristiche degli intellettuali del Comune, imposte dalla nuova società mercantile e alle quali Dante, anche se i suoi «clienti» saranno principalmente i signori delle corti feudali, non potrà più sottrarsi.



## **RESEÑAS DE LIBROS/*BOOK REVIEWS***





**Andrew Albin, Mary C. Erler, Thomas O'Donnell, Nicholas L. Paul, Nina Rowe (eds.), *Whose Middle Ages? Teachable Moments for an Ill-Used Past*, New York, Fordham University Press, 2019, 308 pp., ISBN: 9780823285563. Cloth: \$20**

Reseñado por JOSÉ CARLOS SÁNCHEZ-LÓPEZ  
Universidad Loyola Andalucía, ES  
jcsanchez@uloyola.es

Todo análisis e interpretación de la realidad deja una parte olvidada, oscurecida, que muy pocos llegan a conocer. Su difusión en el tiempo perpetúa una laguna que, cuando es descubierta y puesta en valor, se intuye como un atentado a la tradición y a su esencia última. Cuanta más realidad sea sujeto de estudio mayor será la sombra que arroje, y mayores las repercusiones y oposiciones a su desvelamiento. Ésta es la pesada carga de la Edad Media y de todos aquellos que dedican sus esfuerzos a conocerla mejor; es la maldición de una época que abarca diez siglos de guerras, leyes, filosofía, ciencia, técnica y, por su puesto, teología, que muchos resumen en manidos clichés. La decimonónica interpretación de la Edad Media como época oscura, culturalmente plana y asépticamente compartimentada solivianta a quienes de verdad la conocen y, sin embargo, aquélla aún sigue dominando en la cultura popular y la educación en distintos niveles. *Whose Middle Ages?* es una llamada de atención, otra más, tanto a neófitos como a expertos sobre el olvido, la malinterpretación (intencionada o no) y el mal uso de la Edad Media y todo lo que representa. El primer paso no debe ser desentrañar toda la oscuridad del medioevo, haría falta más tiempo del que éste ocupó para lograrlo, sino subrayar que toda exposición es parcial e interesada y que nada puede erigirse como un dogma que haya que repetir y perpetuar.

Con la inestimable colaboración de más de veinte especialistas en Historia medieval, en *Whose Middle Ages?* encontramos diversos ejes temáticos, como son: la Historia del arte, la religión, el derecho, las clases sociales, el género o la raza. Su especificidad y cantidad imposibilita que desarrollemos, por prolija, una presentación de cada uno de ellos, aunque sí podemos mostrar la idea fundamental que los une y recorre a todos: el deber de evitar la apropiación y la malinterpretación de la Edad Media.

En nuestro día a día es habitual encontrarnos con imágenes que presentan a un armado caballero (cristiano y europeo) haciendo la guerra o salvando a una dama (también cristiana y europea). No es extraño ver disfraces de reyes, reinas, bufones y magos durante el carnaval o, para pasar el rato, leer novelas sobre misterios, magia y enjuiciamientos inquisitoriales. El medioevo se halla muy vinculado a nuestra vida, pero, a pesar de todo, lo desconocemos en su mayor parte. Nos centramos en aprender las famosas gestas de reyes y nobles olvidando preguntarnos por la vida diaria del noventa por ciento de la población medieval: el campesinado. Hablamos de intolerancia y odio sin tener en cuenta los acuerdos y periodos de paz y convivencia multicultural y religiosa.

Creemos en el aislamiento europeo y caucásico omitiendo las constantes interacciones entre los pueblos y razas de oriente y occidente... No es posible sostener que en la Edad Media no existió la intolerancia, la discriminación o las grandes gestas de reyes y nobles, pero sí que debemos, conociendo todo ello, mostrar la parte velada de dicha época, destruyendo la creencia de que el milenio medieval, y todo lo que lo compone, tiene un carácter monolítico e indeseable. Las páginas de *Whose Middle Ages?* tratan de lograr este objetivo a través del análisis, en sucesivos capítulos, del trabajo campesino y su estatuto social, de la lucha por la tolerancia y la guerra intolerante, del desarrollo de las leyes y de la vida monacal, así como de la idea de nación y de la identidad racial. Sin duda alguna, su intención es evitar que se mantenga viva la creencia de que el medioevo representa y responde adecuadamente a las ideas (caricaturescas) que poseemos y nos han llegado de él, así como que esta época sólo se vincula con una única tierra, raza y religión, y que anticipa y justifica determinados sucesos que acaecen en la contemporaneidad. Es decir, trata de evitar la apropiación de la Edad Media y, además, impedir que ésta sea interpretada desde un finalismo determinista, *i. e.* desde la creencia de que el hoy es la perfecta actualización de un pasado que justifica y basa determinadas acciones y actitudes modernas, donde se pronosticaba y preconizaba una postrera llegada del cénit de la Historia. En *Whose Middle Ages?* podremos encontrar cómo determinados sectores políticos, hoy en día, se apropian de algunos símbolos y leyendas medievales o recurren a ellos para apoyar y justificar su causa, haciendo uso de interpretaciones dudosas de los mismos, difundiénolas de forma global y perpetuando el círculo de desprecio y desprestigio que caracteriza a la Edad Media.

El libro editado por Andrew Albin trata de sacar a la luz la cara oculta de la historia del medioevo (trabajo campesino, relación entre las diferentes razas y religiones, creación de leyes y naciones), así como de la historiografía medieval (apropiación, finalismo, sesgo interpretativo). No cabe duda de que *Whose Middle Ages?* provocará que el lector se cuestione lo que sabemos y no sabemos sobre la Edad Media y sobre la veracidad y precisión de los datos que poseemos. Le hará saber que «Edad Media» existe, a la vez, como idea organizativa y como idea descriptora; que, dependiendo de su uso, unas veces queda huera y, otras, rebosa contenido. Las páginas de *Whose Middle Ages?* nos obligarán a reflexionar sobre el valor, el método y la confianza en la Historia (como disciplina) y nos permitirán enfrentarnos a la asección que, hábilmente, David Perry presenta en su introducción: «jamás hubo algo así como la Edad Media [y], pese a todo, la Edad Media incuestionablemente existe».

Jean-Baptiste Guillaumin, Carlos Lévy (eds.), *Plato latinus. Aspects de la transmission de Platon dans l'Antiquité*, Philosophie hellénistique et romaine 8, Turnhout, Brepols, 2018, 339 pp., ISBN: 9782503577890. Cloth: €95

Reseñado por CLELIA CRIALESI  
Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, CA  
crialesi@lettere.uniroma2.it

The volume consists of ten chapters and is the result of the sixth *Diatribai* meeting, organised by Thomas Bénatouil, held in 2011 in Gargnano (Italy). This international conference and its proceedings are dedicated to the so-called *Plato latinus*, i.e. to the reception of Platonism in the Latin West area, from Cicero's to Boethius' time.

The editors, Jean-Baptiste Guillaumin and Carlos Lévy, open the book with a *Présentation* (pp. 7-29) which, despite its title, is not meant to offer an overview of the following chapters, but it is rather a chapter *per se* divided into two parts. The first part focuses on Cicero by presenting him as a pivotal thinker in the developments of Latin Platonism. Three main features of Cicero's philosophical thought are addressed: his first meeting with Platonism through Philolaus of Larissa; his non-supine approach to his masters' thought; his account of Plato as the first to develop a well-structured way of engaging in philosophy (*forma philosophiae*). The second part of the study aims to define Latin Platonism by recalling topics which are addressed in the subsequent contributions: the reception and development of Platonic epistemology; the implications of the theory of knowledge in the field of ethics and politics; theology or rather the account of gods in the Latin Platonic corpus; the transmission of Platonic philosophy in the different forms of literature, and, finally, the renovation of the philosophical vocabulary.

In order to best present the content of the volume, it is useful to sort its contributions into three main categories: a) epistemology and metaphysics, b) practical philosophy and c) theology.

### a) Epistemology and Metaphysics

T. Reinhardt, *Antiochus of Ascalon on Epistemology in the Academic Tradition*, pp. 31-67. The paper is concerned with Antiochus of Ascalon's view on the development of Academic epistemology, which is reconstructed by analysing passages from Cicero's *Academia* that relate to Antiochus' thought. With this purpose in mind, Reinhardt shows that Antiochus (1) credited the *veteres* with a conceptualistic view of forms; (2) regarded the Stoic view on epistemology to be a response to challenges posed in the *Thaetetus*; and (3) did not criticise Aristotle for undermining the forms. The textual

evidences reveal that Antiochus envisaged the cooperation of reason and the senses to be the common doctrinal thread of Academic epistemology (from Plato to the Stoics, through Aristotle).

P. Donini, *Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza e le idee*, pp. 105-123. This study stems from two previous contributions by Donini (published in 1979 and 2011). It is strictly related to Reinhard's article, but it leads to different conclusions concerning Antiochus' doctrine of knowledge. The author shows quite effectively the merging of the Stoic and Platonic approach, via Aristotle, in Antiochus' epistemology. Unlike Reinhardt, Donini investigates Antiochian theory by including Seneca's *Letters* 58 and 65 among its textual references. In *Letter* 65 the (Aristotelian) immanent forms, i.e. the *eide*, are taken as sensible forms. These sources and Cicero's *Luc.* 30 – in which the *notitiae rerum* proceed from universal concepts collected by likeliness – suggest that, in Antiochus' thought, knowledge starts from sensible forms and ends with the (Aristotelian) universals.

A.-I. Bouton-Touboulic, *Os illud Platonis: Platonisme, scepticisme et néoplatonisme dans le Contra Academicos d'Augustin*, pp. 233-256. This contribution is intended to clarify Augustine's account of the history of Platonic philosophy in his *Contra Academicos*. In the latter as well as in *Letter* 118 to *Dioscorus*, Augustine looks at the development of the Academy with a conciliatory attitude, in such a way that the Scepticism of the New Academy appears to actually overshadow Plato's esoteric dogmatism. Hence, the New Academy can be harmonised with both Neoplatonism and Christianity, which represents the culmination of Platonic tradition. The author suggests that Plato's *Phaedo* – mediated by Porphyry's and Ambrosius' interpretation – is the basis of Augustine's conception of Scepticism in his *Contra Academicos*. Nevertheless, this account was later rejected by Augustine in his *City of God*.

M.-J. Huh, *Les questions sur les universaux dans le premier commentaire de Boèce à l'Isagogè et le debat Plotin-Porphyre autour de l'ousia*, pp. 257-297. This chapter deals with the roots of Boethius' (first) reading of Porphyry's second and third questions on universals. Huh convincingly states that Boethius relies on Porphyry's metaphysics: a unique substance generates the class of the incorporeal beings (both the intellect and the soul) and that of bodily things (the physical reality). The textual evidences are cogent: (1) Boethius shares the same philosophical background as Simplicius' commentary on Aristotle's *Categories*, namely Porphyry's lost commentary on the *Categories*; (2) Boethius' explicit reference to Macrobius' *prima incorporalitas* is revealing of a notion stemming from Porphyry' commentary on Ptolemy's *Harmonics*; (3) Boethius has the same concern as Dexippus, i.e. the harmonisation of Aristotle's *Categories* and Plotinus' structure of realm by means of the notion of *ousia*.

### b) Practical Philosophy

F. Renaud, *Le projet platonicien d'une rhétorique philosophique et son rapport à la politique*, pp. 69-87. Renaud argues that Cicero's conception of philosophical rhetoric is better understood when considered as a response to Plato's *Gorgias*. Despite the many praises addressed to Socrates, the latter is the object of severe criticism by Cicero, whose *De inventione* and *De oratore* blame him for having dissociated philosophy from rhetoric, i.e. public from private speech, or theoretical life from socio-political engagement. The Ciceronian view about rhetoric is grounded in the Latin principle of *decorum* and aims to reconcile the needs of persuasion with truth. This emerges also from the *Dream of Scipio*: in presenting the analogy between public and cosmic order, both politicians and philosophers are rewarded once they reach the celestial world. Renaud finally notes that Cicero's peculiar place in the history of Latin Platonism can be considered also in light of his choice of taking part in the public life without ceasing to declare himself (and to be) a philosopher.

F. Prost, *Le Laelius de Cicéron et le Lysis de Platon*, pp. 89-103. In line with Renaud's study, Prost analyses Cicero's *De amicitia* by juxtaposing it with Plato's *Lysis*. Although Cicero does not mention this Platonic work and the link between the two texts is not explicit, some shared features are pointed out. Firstly, the structure of both dialogues: the main topic – i.e. friendship – is developed by discussing the respective 'anti-model' – in the *Lysis*, it is the friendship between men who are similar and dissimilar, whereas, in the *De amicitia*, it is the friendship which relies on fate. Secondly, the themes they address, namely (1) the inclusion of an impersonal element (i.e. the good or virtue) in friendship; (2) the potential lack of mutuality (friendship can involve also people from the past); (3) the moral quality of friends, who find a mutual way to improve themselves; and (4) a superior good which guides the relationship (virtue mirrors itself in the friends).

### c) Theology

C. Moreschini, *Dio e dèi in Apuleio*, pp. 125-146. Moreschini deals with Apuleius' conception of God and gods and considers different *loci* of the whole Apuleian literary and philosophical corpus. In order to reconstruct Apuleius' doctrine of God, the author focuses on the divine attributes, especially his being *summum bonum*, *beatus* and *beatificus*, and activity (God is *rector*, origin and salvation of the world and operates providentially through intermediate *potestates*). The 'enotheism' (i.e. the existence of subordinates gods and daemons under a supreme God) is the conceptual frame within which Apuleius' idea of divine realm is structured.

A. Setaioli, *La citazione di Plotino in Servio*, *Ad Aen. 9.182*, pp. 147-165. Setaioli's article focuses on the demonology recalled by Servius in his *scolium* to Virgil's *Aeneids* 9.184-5. Servius comments upon Nisus' question concerning whether human action and reason are guided by god. He improperly recalled Plotinus' theory of daemon by

stating that every man being guided by an external daemon is not responsible for his good actions. This misinterpretation might have been caused by Servius' reading Plotinus' *Enneads* (3.2-3.4) via an indirect source. Thus Setaioli investigates other Latin and Greek thinkers who shared the same perspective with regard to their demonology, such as Apuleius (in *De deo Socratis*), Plutarch (in *De genio Socratis*), Porphyry (in his biography of Plotinus), and Ammianus Marcellinus (in his report of the death of the emperor Costantius). With regard to the latter, Setaioli notes that Ammianus' account, which includes a quotation from the comedian Menandrus, is the most convergent with Servius' text.

J.-B. Guillaumin, *De la représentation mythologique à l'ontologie néoplatonicienne: rôle et statut des dieux chez Martianus Capella*, pp. 167-205. This study focuses on the status of gods in Martianus Capella's *Marriage of Philology and Mercury*. Guillaumin sets out three ways of looking at gods in Martianus' narrative. Firstly, he takes into account the syncretic approach. Gods are introduced by means of their astral counterpart and are physically characterized in accordance with both Roman mythology and Etruscan, Phoenician, and Egyptian religious imagery. Secondly, gods are considered with regard to their contribution to Philology's mystical and astral itinerary towards knowledge. Philology is a personification of the human soul and gods are like powers acting on it, by purifying it and contributing to its return to its own transcendence. Finally, the place of gods in the world is found in their hierarchical order culminating in the only one transcendent and ineffable divinity. Many of them, such as Hymen, Mercury, or Juppiter, are responsible for the cohesion of the elements structuring the world, similarly to the ontological function of the Neoplatonic second *hypostasis*.

B. Bakhouche, *Les Hebraica dans le commentaire su Timée de Calcidius*, pp. 207-232. Bakhouche analyses the references to the Old Testament and the Jews, which are gathered in the second part of Calcidius' *Commentary on the Timaeus* dealing with soul and matter. The use of these references by Calcidius is twofold: it shows the doxographic distance from the Platonic scholarship, but it also serves to confirm the Platonic theories. From the *Hebraica* we derive a consistent philosophical representation of the Jews. Their ideas are aligned with the medio-platonic tradition on the basis of their conception of daemons and fate, and are characterized by a gnostic dualism, especially when they deal with the good and the bad soul, which derive respectively from matter and God. This evidence induces us to assume that the *auditores Platonis*, as the Jews are defined in chapter 300 of the *Commentary*, could be the adherents of the 'sect of Seth'.

By way of conclusion, it is worth mentioning the presence of two *Indices* at the end of the volume: the first one gathers the bibliography, and the second one the *loci* of Ancient authors mentioned in the studies.

**Michela Pereira, *Storia dell'alchimia occidentale dalle origini a Jung*, Nuova edizione, Frecce 279, Roma, Carocci, 2019, 378 pp., ISBN: 9788843096473. Cloth: €29**

Reseñado por RAFAEL RAMIS BARCELÓ  
Universitat de les Illes Balears – IEHM, Palma, ES  
r.ramis@uib.es

Hace casi veinte años se publicó la primera edición de esta obra, que ha sido acogida muy favorablemente por el público y por la crítica. Cuando la publicó, Michela Pereira era una docente e investigadora de una notable madurez, y su interpretación diacrónica y equilibrada de la alquimia, más allá de modas, ha sido desde entonces muy apreciada. Ciertamente, la profesora Pereira ha enseñado filosofía medieval durante muchos años, aunque siempre atenta a todas las disciplinas que se mezclan en el fascinante *melting pot* de la alquimia. Para tener una idea cabal de los intereses y el ámbito de influencia de Michela Pereira, puede consultarse el volumen C. Panti - N. Polloni (eds.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2018.

¿Por qué escribir una reseña, aunque sea breve, de la segunda edición del libro? Básicamente, por el hecho de que Pereira ha ampliado de forma considerable esta obra, tomando partido en los lances historiográficos habidos en los dos últimos decenios, en los que la investigación acerca de la alquimia se ha incrementado de una forma exponencial. La cantidad de recursos online no ha parado de crecer, de modo que muchos de los antiguos repertorios y fichas privadas están hoy en dominio público, al igual que numerosas fuentes digitalizadas, que aún no han sido objeto de estudio. Pienso, por ejemplo, en la cantidad de manuscritos alquímicos de los siglos XVI y XVII, alojados en «Gallica», que aún esperan el análisis de los estudiosos.

La autora, en algunos casos, referencia obras que antes eran de difícil consulta y que ya pueden hallarse online, como la edición de Pizzimenti, *Democritus Abderyta de arte magna sive de rebus naturalibus*, Patavii, 1573. Sin duda alguna, en veinte años el acceso a las fuentes ha abierto nuevas posibilidades de estudio y ello exige una revisión del trabajo anterior.

Pereira se ha abierto camino en medio de discusiones polarizadas y muestra estar muy al día de la incesante bibliografía que ha aparecido hasta 2019, de la cual proporciona una lectura equilibrada, aunque afirmativa y crítica cuando lo juzga necesario. Al examinar la relación bibliográfica final, el lector se da cuenta del valor de esta obra, que tiene en cuenta no solamente la literatura abundantísima que proviene del ámbito norteamericano, sino también de las sensibles particularidades de la historiografía italiana. Puede decirse que la autora ha insertado los nuevos hallazgos bibliográficos y las discusiones en cada uno de los capítulos, que han sido puestos al día.

Por ejemplo, la autora, siguiendo a Matteo Martelli, se refiere a las técnicas «protoalquímicas» (p. 26), y enriquece el capítulo segundo con recientes publicaciones de este autor. Las nuevas investigaciones de Chiara Crisciani sobre la alquimia medieval,

de Antoine Calvet sobre Arnau de Vilanova, de Peter J. Forshaw sobre la alquimia renacentista, de Massimo Luigi Bianchi acerca de Paracelso, de Antonio Clericuzio sobre la alquimia del siglo XVII, o de Marco Beretta sobre la química en la Ilustración... enriquecen el libro con nuevos matices, que obligan a repasar tópicos ya asentados.

De todos modos, ya en la introducción a la segunda edición hace una serie de advertencias críticas hacia la interpretación de William Newmann y Laurence Principe, quienes buscan aislar los elementos paramente «químicos», a fin de mostrar una continuidad entre la alquimia y la química moderna. Esta lectura, según Pereira, corre el riesgo de separar artificialmente la alquimia de toda una serie de cuestiones epistemológicas, religiosas y mágicas, sin las cuales no tiene sentido. A lo largo del libro, la autora toma en consideración esta propuesta historiográfica y pone de relieve algunas de sus consecuencias más «reduccionistas».

Un segundo motivo para glosar la segunda edición es tomar en cuenta la propia experiencia investigadora de Michela Pereira quien, veinte años después, ha seguido profundizando en temas diversos, relacionados todos con la alquimia. Cabe destacar que, pese a ser una notabilísima experta en el Pseudo-Llull y en Arnau de Vilanova, no ha querido que estos autores tuvieran una relevancia superior a la que merecen, en el contexto de la historia alquímica. Este hecho es algo destacado y digno de tener en cuenta, sobre todo, dada la vastedad de materiales acerca del pseudolulismo alquímico y del arnaldismo que aún quedan por estudiar.

Hagamos un último apunte acerca de la lectura jungiana de la alquimia. Recorde-mos que Pereira no es una historiadora de la ciencia, sino una historiadora de la filosofía, digna discípula de Paola Zambelli, Eugenio Garin y Paolo Rossi. Los escritos de Jung le ayudan a ofrecer una visión omniabarcante y crítica, así como a interrogar, desde el mundo contemporáneo, algunas constantes que se encuentran en la cultura occidental. La reflexión final de la autora desemboca en un diálogo libre con Jung, Maria Zambrano y Evelyn Fox Keller, con amplios ecos en el debate feminista. No hallamos en este libro solamente la erudición de una reputada medievalista, sino también la reflexión de una inspirada profesora de filosofía, que se ocupa de cuestiones candentes para el pensamiento de hoy.

La conclusión a la que llega Pereira, y que comparte claramente en las páginas finales del libro, es que la alquimia es un fenómeno muy complejo, que recorre toda la historia occidental, que no puede ser reducido en un sentido histórico-natural, simbólico o esotérico. La alquimia es la suma de todas esas perspectivas, de modo que, aunque no lo diga explícitamente, merece un enfoque filosófico, es decir, holístico e integrador de los diversos debates. Esa lectura filosófica de la alquimia no solamente la dota de mayor perspectiva, sino que también organiza y da sentido a los diversos discursos, e incluso cuestiona la validez de los mismos.

Sea bienvenida, pues, esta nueva edición de *Arcana sapienza*. Aunque la profesora Pereira se muestre sensible y crítica con los diferentes enfoques en temas controvertidos, tanto del pasado como del presente, esta obra no es una mera historia erudita, sino también una reflexión filosófica, escrita con elegancia y finura especulativa.



**Marialucrezia Leone, Luisa Valente (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Flumen Sapientiae: Studi sul pensiero medievale 4, Roma, Aracne, 2017, 320 pp., ISBN: 9788825509434. Cloth: €18**

Reseñado por JUAN MARTÍN CHIPPANO  
Universidad de Buenos Aires, AR  
jmchippano@gmail.com

El presente volumen, surgido del *workshop* internacional que ocurrió en el año 2015 en Roma titulado «Libertà e determinismo: trasformazioni medievali della responsabilità morale», reúne una serie de trabajos destinados al estudio de las nociones de libertad, libre albedrío y determinismo en algunos de los principales filósofos del período tardoantiguo y medieval.

El libro está conformado por una introducción a cargo de las editoras, ocho artículos y un índice de nombres. El eje transversal, que funciona como especificación de las nociones mencionadas, es el debate en torno a la responsabilidad moral del ser humano. El recorrido, que comienza con Orígenes y finaliza con Guillermo de Ockham, pretende ser un aporte a los estudios contemporáneos dedicados al tema de la libertad en la Edad Media.

En el primer artículo, «Eriugena e Origene. Una libertà assoluta», el autor Gaetano Lettieri afirma que la influencia origeniana sobre el sistema de Eriúgena es mucho más profunda de la que habitualmente se reconoce, y que esto puede verse con claridad en la respuesta que brinda al problema del libre albedrío.

Luego de presentar los principios teológicos origenianos que influyeron en Eriúgena, Lettieri se adentra en las tesis de este autor, comenzando por los postulados ontológicos: la creación, el *Logos* y el Verbo, y «el hombre como imagen». El análisis del recorrido desde la creación hasta la «encarnación» del Verbo en el hombre universal permite ingresar en el tema central del artículo, esto es, el libre albedrío y la posibilidad del pecado. Aquí aparece la tesis complementaria que sostiene Lettieri: el pensamiento del irlandés no solamente es origeniano sino que también es antiagustiniano. A continuación, desarrolla el concepto de la «caída», como un nuevo argumento a favor de esta afirmación.

Finalmente, trata el problema del *reditus* (en su doble acepción universal y especial) para arribar al análisis de la cristología eriugeniana, momento en el cual se cierra el proceso iniciado con la creación. Lettieri logra, de esta manera, demostrar que la influencia de Orígenes en Eriúgena no es solo instrumental sino, fundamentalmente, ontológica y teológica. Estos acuerdos teóricos implican la oposición a la propuesta agustiniana, lo que puede notarse con claridad en las concepciones acerca de la libertad y el pecado. En efecto, frente a la posibilidad que tiene el ser humano de perderse por su propia culpa, Eriúgena contrapone, en última instancia, la coincidencia entre

libertad y necesidad. Esto significa que todos los seres, que han sido creados por Dios, retornan finalmente a Él.

Así, Lettieri aporta argumentos importantes acerca de la filiación origeniana de la posición del irlandés, y complementa la tesis expuesta en «Eriúgena e il transito di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel V libro del *Periphyseon*» (2016), en donde expuso el recorrido teórico de Eriúgena desde la teoría agustiniana de la predestinación a la teoría de la redención universal de claro sesgo origeniano.

Adriana Farenga, en su estudio titulado «Liberio arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo el Calvo», aborda el debate entre Eriúgena y Godescalco de Orbais en torno a la doctrina agustiniana de la predestinación. La tesis que sostiene la autora es que, si bien la doble predestinación, sostenida por Godescalco, se basa correctamente en elementos textuales presentes en Agustín, la respuesta de Eriúgena, que sostiene la existencia de una sola, es más coherente con los postulados del Hiponense.

Luego de una breve contextualización, Farenga apunta la posición que sostiene Agustín con respecto al libre albedrío, la gracia y la predestinación, destacando las diferencias entre la primera y la segunda etapa. Esta es la que toma Godescalco para elaborar su doctrina, que se desarrolla en base a un análisis lógico-gramatical de los textos agustinianos.

A continuación, la autora expone los argumentos con los que Eriúgena trata de refutar la doble predestinación. Dicha refutación ocurre en el mismo nivel en que la doctrina fuera sostenida, esto es, en el plano hermenéutico lógico-argumental de las tesis de Agustín. Luego, ofrece la respuesta de Eriúgena al problema del pecado y el castigo de los pecadores, es decir, la alternativa, también agustiniana, a la interpretación del monje de Orbais.

El último apartado está destinado a la confrontación directa entre la propuesta de Godescalco y la respuesta de Eriúgena. La autora refuerza los argumentos que demuestran que ambas surgen de los textos agustinianos, pero sostiene que mientras que la doctrina de la doble predestinación puede entenderse como una radicalización del segundo Agustín, la respuesta de Eriúgena es más consistente con la tesis original.

Farenga logra una reconstrucción pormenorizada del debate incluyendo la contextualización histórica. De esta manera, el artículo, más allá de su valioso aporte teórico, cubre con un halo de vida los debates que tuvieron lugar en aquella época. Es, además, una nueva indagación de la autora en la obra de Eriúgena, cuyo *Periphyseon* abordó en «The Doctrine of Double-Creation and the Conception of History in Eriúgena's *Periphyseon*» (2016).

El aporte que realiza Irene Binini en «Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo» se centra en el análisis de los argumentos con los cuales Abelardo refuta el determinismo teológico. Estos se construyen sobre las reglas y

principios de la lógica modal abelardiana y la posibilidad de interpretar las modalidades tanto *de rebus* como *de sensu*.

El artículo comienza con un repaso de la postura de Abelardo a favor del indeterminismo, a partir de la defensa de la existencia de los eventos contingentes presente en sus obras lógicas. Tras el recorrido por los principales argumentos deterministas que Abelardo combate, la autora pone el foco en uno en particular, el de la «infalibilidad divina», a cuyo análisis lógico le dedica un apartado completo. Antes de exhibir las estrategias abelardianas para refutar este argumento, detalla la postura de Guillermo de Champeaux, similar a la de Pedro Abelardo.

La parte central del texto está dedicada a examinar las tres soluciones que brinda el Palatino, con especial énfasis en la última, que puede considerarse como la definitiva. A continuación, Binini plantea el problema que surge de confrontar al Abelardo indeterminista de las obras lógicas con el Abelardo determinista de las obras teológicas. La clave para compatibilizar ambas posiciones se encuentra en la distinción entre «providencia» y «predestinación». Mientras que la providencia, que es el conocimiento que tiene Dios de todos los eventos (tanto pasados como futuros), incluye tanto las acciones buenas como malas de los seres humanos, la predestinación, que se refiere a los eventos causados directamente por Dios, solo comprende las acciones dirigidas al bien.

El análisis lógico pormenorizado que realiza la autora permite poner de relieve el grado de avance que existía ya en la época de Abelardo en este tema, especialmente en la consideración de las modalidades tanto de los acontecimientos como de las proposiciones.

El cuarto aporte del libro es «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento*» de Irene Zavattero. La autora recorre diferentes interpretaciones que tuvo, a lo largo del siglo XIII, la definición que dio Pedro Lombardo del libre albedrío. La tesis que sostiene es que, si bien recién a fines de siglo tomaron fuerza las dos posiciones que la historiografía calificaría como «voluntarista» e «intelectualista» con respecto a las acciones de los seres humanos, estas habían comenzado a delinearse con anterioridad al año 1250, aunque la voluntad no era considerada como independiente de la razón.

Para llevar adelante la investigación, Zavattero selecciona un *corpus* de teólogos de principios del siglo XIII: Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Hugo de San Caro, Alberto Magno, Juan de La Rochelle, Alejandro de Hales y los textos de la *Summa Halensis*. Dos preguntas sirven como estructuradoras del análisis de cada uno: a) en la tensión, ¿prevalece la razón o la voluntad? y b) ¿El libre albedrío es considerado un hábito o una potencia? Finalmente, en cada caso, da respuesta a la pregunta acerca de si la razón y la voluntad son una sola facultad o son distintas.

Además de demostrar su tesis, la autora afirma que, con respecto a las acciones humanas, fueron los franciscanos quienes sostuvieron la preeminencia de la voluntad

mientras que los dominicanos privilegiaron la razón, aunque se trata de una clasificación esquemática, como queda claro al recorrer atentamente cada uno de los autores en particular. A la vez, sostiene que durante el período la opinión que prevalece es que voluntad y razón son una misma facultad.

La producción de Zavattero en torno al pensamiento ético en la tardía Edad Media es abundante y este texto es un valioso aporte más, principalmente para indagar distintas tradiciones y sus derivas a lo largo de la historia.

El artículo de Guido Alliney, «Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo», ofrece una mirada complementaria a la propuesta por Irene Zavattero. Así como esta parte de la afirmación de que en la segunda mitad del siglo XIII se consolidaron las alternativas «intelectualista» y «voluntarista» para referirse al libre albedrío, Alliney sostiene que, más importante que esta dicotomía, es cómo los pensadores de la segunda mitad del siglo desarrollaron una posición nueva y original, surgida del trabajo teórico sobre los textos aristotélicos y agustinianos. Esta propuesta trasciende a los debates acerca de la primacía de la voluntad o la razón en la toma de decisiones por parte de los seres humanos, ya que es compartida por quienes se ubican tanto de un lado como del otro.

Para demostrar su tesis, el autor recurre a los casos de Tomás de Aquino y Enrique de Gante, comúnmente considerados enfrentados. A partir de la reconstrucción genética de los conceptos utilizados, demuestra que la coincidencia es más profunda que las aparentes diferencias.

En el caso de Tomás, Alliney se centra principalmente en el análisis del *De veritate*. Allí, es posible encontrar cómo el contacto entre la tradición aristotélica y la agustiniana (por ejemplo, al introducir los conceptos *voluntas/voluntarium* en el marco de la doctrina de Aristóteles) genera una concepción del libre albedrío que no es la que proviene de Agustín, ya que no retiene su postura antropológica, pero tampoco es la aristotélica, sino más bien un nuevo paradigma surgido de la convergencia entre ambas filosofías.

A continuación, el autor se enfoca en Enrique de Gante. Elige a este pensador por ser un adversario de Tomás en lo que respecta a la psicología del acto moral. No obstante, el estudio demuestra que las diferentes posiciones surgen de una interpretación similar de las tradiciones anteriores. En este apartado, la demostración se realiza recorriendo cinco puntos: la traducción circulante en la época de la *Ética Nicomachea*; la superposición de los términos de Agustín a la doctrina de Aristóteles; las diferentes posturas antropológicas; el motivo del pecado; y el libre albedrío como posibilidad de elegir el bien o el mal.

Luego, Alliney analiza el caso de Godofredo de Fontaines para fortalecer la idea de que la cercanía entre Tomás y Enrique no es casual ni menor. En efecto, si se estudia a Godofredo desde la perspectiva del debate intelectualista/voluntarista, este es colocado del lado intelectualista, como el Aquinate. Sin embargo, el estudio genético prueba

que la introducción de una tradición diferente –la plotiniana– convierte en atípica la postura de Godofredo y confirma la cercanía entre los otros dos pensadores.

De esta manera, Alliney contribuye con una nueva mirada al análisis del pensamiento filosófico de la época. Continúa así su estudio en torno a la influencia que las tradiciones aristotélica y agustiniana tuvieron sobre el pensamiento ético del siglo XIII, tal como lo había presentado en «Un itinerario nell'etica di Tommaso d'Aquino. Dalla *προαίρεσις* aristotelica alla voluntas agostiniana» (2012).

El siguiente aporte se titula «*Si aliquid est a Deo provisum*. Aristotele, il caso e il futuro contingente in Tommaso d'Aquino» y su autor es Massimiliano Lenzi. Retoma el tópico de las transformaciones que opera Tomás sobre el pensamiento aristotélico al adaptarlo al pensamiento de Agustín, refiriéndose, específicamente, a la manera en la que se compatibiliza la libertad humana con la omnisciencia divina, la providencia y la predestinación.

Lenzi comienza presentando la lectura clásica según la cual Tomás es deudor de Aristóteles en cuanto a la antropología que elabora y, específicamente, a la manera en que considera la potencialidad de la libertad humana. No obstante, como la intención del Aquinate es la de enmarcar a la persona dentro de una visión del mundo que tiene a Dios como creador y centro, se produce una transformación radical de la filosofía aristotélica.

El caso específico a través del cual el autor del artículo demuestra la manera en la que Tomás se apropia de las nociones de Aristóteles es el del gobierno de la providencia divina y, por consiguiente, el conocimiento de los eventos futuros. El recorrido a través de distintos pasajes del *De veritate* permite explicitar cómo, a partir de los presupuestos aristotélicos, la introducción de los elementos teológicos propios del cristianismo genera una sobredeterminación de los conceptos originales.

A la vez, el autor analiza la introducción de la doctrina de la extratemporalidad del conocimiento divino. Esta doctrina, de raigambre neoplatónica, es la herramienta que utiliza Tomás para unir el presupuesto aristotélico de la contingencia de los eventos futuros con el dogma cristiano de la presciencia divina. Sin embargo, genera implicancias teóricas a las que el Aquinate debe dar respuesta.

Finalmente, Lenzi destaca que Tomás, a la vez que sostiene la providencia y la presciencia divinas, tiene un importante interés en afirmar el libre albedrío del ser humano. En los párrafos que siguen, entonces, sintetiza los argumentos principales utilizados con este fin.

Si bien el tema en la producción de Lenzi no es novedoso, la exégesis pormenorizada acerca del pensamiento de Tomás brinda a los lectores la posibilidad de entender la manera en la que un pensador trabaja con las distintas tradiciones recibidas y las herramientas que utiliza para poder volverlas coherentes entre sí.

El artículo de Tobias Hoffmann, «Freiheit ohne Wahl? Thomas von Aquin, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham im Vergleich», presenta uno de los modos en los que se entendía la libertad en la Edad Media como la de la voluntad sin elección, asociada al concepto de necesidad. En particular, compara las respuestas de Tomás de Aquino, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, en oposición a la corriente que sostenía que la libertad pasaba por la libre elección de la voluntad. Para esto se concentra en las respuestas a cuatro preguntas: ¿Cuáles son las situaciones en las que hay voluntad sin elección? ¿Qué explica la falta de elección en estas situaciones? ¿Es libre la voluntad en estas circunstancias? ¿Cuáles son las implicancias para el concepto de «libre albedrío»?

A partir de las respuestas concluye que resulta importante comprender los conceptos de teología, libertad y voluntad. En el caso de Tomás, la voluntad se piensa en términos teológicos y en la búsqueda de la felicidad, mientras que para Scoto y Ockham ya no es esencial el fin, la felicidad, sino la capacidad de control de la voluntad, lo que los acerca a las discusiones modernas. Los tres dan diferentes respuestas que muestran lo fructífero de mirar al pensamiento medieval para las discusiones contemporáneas.

El volumen concluye con el aporte de Marialucrezia Leone, «*Utrum voluntas moveat se ipsam. Goffredo di Fontaines e l'automovimiento della volontà*», quien retoma el estudio de las concepciones del libre albedrío en el siglo XIII pero desde otra perspectiva: el tópico del automovimiento de la voluntad. Manteniendo como eje transversal la división entre «intelectualismo» y «voluntarismo», analiza especialmente la posición de Godofredo de Fontaines. Para exponerla en su complejidad y especificidad, introduce las posturas de Enrique de Gante y Egidio Romano, autores con los que Godofredo discutió explícitamente.

El primer apartado está dedicado a Enrique, quien defiende la posibilidad de la autodeterminación de la voluntad y su automovimiento. Luego, la autora expone la postura de Egidio. Esta resulta crucial debido al fuerte impacto que tuvo en el ambiente universitario parisino de la época y por las diferentes interpretaciones que generó. En efecto, según Enrique, la postura egidiana se acerca al intelectualismo de Tomás de Aquino, mientras que para Godofredo se trata de una posición voluntarista y, por lo tanto, cercana a la de Enrique.

Godofredo rechaza el automovimiento de la voluntad y sostiene que se trata de un artilugio usado por los otros pensadores para defender la supremacía de la voluntad por sobre el intelecto y, de esa manera, defender el libre albedrío. Esto es un error ya que en realidad es la primacía del intelecto la que permite consolidar la responsabilidad moral de los seres humanos.

En la conclusión, la autora esquematiza las tres posturas a partir de cómo califica cada uno a la voluntad y al intelecto. Enrique sostiene que la voluntad es una potencia activa y el intelecto pasiva; en cambio, Egidio afirma que ambas facultades son pasivas

pero, no obstante, mantiene la posibilidad de la voluntad de automoverse; por último, Godofredo considera que la voluntad es una potencia totalmente pasiva (es decir, tampoco tiene automovimiento) y el intelecto es la potencia activa. Por más amplias que sean las divergencias, el objetivo de todos es el mismo: salvaguardar la libertad humana y la responsabilidad moral.

Si bien la autora ya había tratado acerca de estos autores en diversos artículos, el enfoque del automovimiento de la voluntad es novedoso y permite abordar las diferentes posiciones filosóficas desde una nueva mirada.

Además del gran valor que significa la compilación de los aportes de tantos especialistas en un solo libro, este volumen ofrece la posibilidad de recorrer un mismo tema (el del libre albedrío) a lo largo de sucesivas etapas y desde diferentes perspectivas. De esta manera, es posible seguir las transformaciones del concepto a través de los diferentes debates relevantes en cada época y las distintas tradiciones que influyeron. Sin dudas, se trata de un material indispensable a la hora de investigar este tema en el futuro.

**Britton Elliott Brooks, *Restoring Creation. The Natural World in the Anglo-Saxon Saints' Lives of Cuthbert and Guthlac*, Nature and Environment in the Middle Ages, Cambridge, D.S. Brewer, 2019, 315 pp., ISBN: 9781843845300. Cloth: £70**

Reseñado por MAGGIE HEESCHEN  
University of Minnesota, USA  
heesc011@umn.edu

In this monograph, Britton Elliott Brooks joins a growing number of scholars who seek to challenge the misconception that medieval people had a predominantly negative perception of the natural world. Such works seek to «bring medieval literature into dialogue with [ecocritical] issues, analysing medieval constructions and interpretations of the non-human world as expressed in literature, by considering them in their historical context» (p. 1). Brooks' study aims to elucidate the theological underpinnings of saints' relationship with the physical world, as well as demonstrate that «Anglo-Saxons actively considered humanity's relationship with the non-human world, and represented it in their literary endeavours» (p. 18). Underlying Brooks' argument is the idea that Creation—which Brooks defines as the physical world created by God in Genesis—can be restored to its prelapsarian state through sanctity. The effect of the Fall on Creation is explored in many exegetical texts, the most important to this study being those of Augustine and Bede. Brooks explains that in Augustinian exegesis, «it is [humanity's] relational orientation that has been distorted by the Fall, not Creation itself» (p. 11). Bede, however, understands Creation's postlapsarian state as a result of Adam's sin and argues that «the relationship can be restored to a prelapsarian state by way of saints, whose sanctity is great enough that the relational effects of the Fall are taken away» (p. 13). Brooks limits this study to three versions each of the lives of Cuthbert and Guthlac, selecting these saints and their *vitae* «because of their direct and transformative interaction with Creation» (p. 15). The result is a focused, detailed analysis that lays out a clear argument and methodology for understanding the relationship between sanctity and Creation in Anglo-Saxon texts.

In Chapter One («Monastic Obedience and Prelapsarian Cosmography: The Anonymous *Vita Sancti Cuthberti*»), Brooks uses Augustinian exegesis to explicate Cuthbert's relationship with the postlapsarian world in the anonymous *Vita Sancti Cuthberti* (VCA). Brooks rejects previous interpretations of the role of Creation in this *vita*, arguing instead that the physical miracles performed by Cuthbert demonstrate restoration of the physical, postlapsarian world through «perfect saintly obedience» (p. 19). His acts of obedience restore proper hierarchy, and this restoration allows Creation to function as it would have in its prelapsarian state. In the miracle of the sea animals, for example, Cuthbert demonstrates monastic obedience by offering hospitality to a disguised angel. Later, after bathing in the cold sea, two sea animals



mirror this act of hospitality when they dry and warm Cuthbert's feet. Brooks interprets this pair of scenes as evidence that «the imitative nature of monastic ordering participates in the restored divine order of the universe» (p. 28). Cuthbert's sanctity, as demonstrated through his obedience to the angels, restores the hierarchy of obedience in prelapsarian Creation, which results in the sea animals' service.

In Chapter Two («Ruminative Poetry and the Divine Office: Bede's Metrical *Vita Sancti Cuthberti*»), Brooks analyzes the roles of obedience and sanctity in Bede's metrical *Vita Sancti Cuthberti* (*VCM*). For Bede, this obedience is specifically monastic and linked to following the hours of the Divine Office. When Cuthbert demonstrates «obedience to the ordering of the hours in the Divine Office», he is miraculously provided for in such a way as to indicate the restoration of prelapsarian Creation (p. 82). Brooks also suggests that Bede, through his organization and chapter headings, presents Cuthbert as «an idealised Gregorian monk-pastor, who unifies the active and contemplative lives» (p. 107).

In Chapter Three («Bede's Exegesis and Developmental Sanctity: The Prose *Vita Sancti Cuthberti*»), Brooks continues to explore the role of obedience in sanctity in Bede's prose *Vita Sancti Cuthberti* (*VCP*). This text was written about twenty years after the *VCM*, and although Bede presents a slightly different path for Cuthbert to attain the sanctity necessary to restore Creation, the end result is the same. Whereas the *VCA* and *VCM* demonstrated a «model of static sanctity», the *VCP* emphasizes a «developmental sanctity that ultimately leads to the restoration of select portions of Creation» (p. 124). In developmental sanctity, «the saint must progress to a certain point in the saintly life before certain kinds of miracles can be performed», and Brooks argues that under this model it is only once a saint has reached spiritual majority that his sanctity is enough to restore Creation (p. 125). Once Cuthbert has progressed in his sanctity in a monastic setting, he settles on Farne «where after his victory over the inhabiting demons he is able to reach spiritual majority, and thus bring about moments of Creation's restoration» (p. 148).

At this point, Brooks turns away from the *vitae* of Cuthbert to explore three versions of the life of Guthlac. In Chapter Four («Enargaic Landscapes and Spiritual Progression: Felix's *Vita Sancti Guthlaci*»), Brooks explores the role of enargaic description in Felix's *Vita Sancti Guthlaci* (*VSG*) and how this relates to spiritual majority as a path for restoring prelapsarian Creation. The *VSG* is set in the fens of East Anglia, which is also where the author and his patron, King Ælfwald, lived. Felix's descriptions of this setting «depict[] the physical world in a vivid and realistic manner for the purpose of allowing the reader to experience it as an 'eyewitness'» (p. 174). Brooks suggests that this realistic description of the landscape is integral to Felix's «interest[] in the active role of Creation in the spiritual development of the saint» (p. 175). After achieving spiritual majority, Guthlac faces off against a bestial horde of demons, and, having driven them away, he is able to move on to the restoration of Creation.

In the fifth and final chapter of the book («Landscape Lexis and Creation Restored: The *Old English Prose Life of Guthlac and Guthlac A*»), Brooks explores Guthlac's relationship with the physical landscape in two vernacular texts—the *Old English Prose Life of Guthlac (OEPG)* and *Guthlac A*. The *OEPG* is based on the *VSG*, but the author has simplified Felix's work with an aim toward «wider appeal and deeper focus than the Latin text» (p. 230). In order to achieve this effect, the author uses a broad (and possibly newly coined) vocabulary and borrows heavily from the language of boundary clauses. Brooks also argues that the «consistent tightening of Felix's depiction... provide[s] a more unified central focus on the restoration of Creation» (p. 257). In *Guthlac A*, the restoration of Creation is coupled with restoration of humanity's heavenly home. Brooks argues that «Guthlac emerges as the New Adam in two interrelated ways, repairing the Fall between humanity and Creation, and restoring the eschatological trajectory for humanity so that it might fill the glorious dwellings made vacant in heaven» (p. 233). Unlike the realistic depictions of the fens in the *VSG* and the *OEPG*, the action of *Guthlac A* takes place in woodland. Brooks argues that this location is meant to suggest «a potential landscape, one that is inherently desirable but existing in a kind of stasis [...] defined by its hiddenness and fundamental lack of a rightful guardian» (p. 261). This space invites Guthlac to *steward* the land, «as Adam formerly was meant to do for prelapsarian Creation» (p. 268).

In the Conclusion («Afterlives of Cuthbert and Guthlac»), Brooks touches briefly on later versions and adaptations of the lives of Cuthbert and Guthlac. Although the popularity of these saints continued, the emphasis on the restoration of Creation lessened, perhaps because «the demand for pastoral clarity overruled the complex exegesis of the earlier tradition» (p. 290). Texts like *Durham* retain an «echo[] of prelapsarian harmony», but it is «founded not on containment but on the balanced relationship with the monastic city and wild Creation» (pp. 288-289). Ælfric's version of Cuthbert's miracles in Homily II.X, for example, retains the emphasis on animal miracles but gives God credit for their occurrence, avoiding «the more complicated ability of sanctity to bring about prelapsarian relationships» (p. 289). Whereas the restoration of Creation is simplified in the Cuthbert tradition, it is often omitted in the later Guthlac tradition, sometimes because of truncation, sometimes in favor of highlighting other aspects of Guthlac's life.

*Restoring Creation* will be of interest to scholars of hagiography, ecocriticism, and Anglo-Saxon England, as it provides not only a strong argument for understanding Creation in the various *vitae* of Cuthbert and Guthlac but also a useful methodology that emphasizes reliance upon Anglo-Saxon theology over modern theory. Brooks makes a strong argument that «Creation as understood through Augustinian/Bedan exegesis was the frame by which these early Anglo-Saxon hagiographers constructed the relationship between Creation and the saints Cuthbert and Guthlac» (p. 292). The book is well-structured, points are clearly articulated, and ample close readings of key passages are provided. Brooks also leaves open many avenues for further exploration of the restoration of Creation in other saints' lives. *Restoring Creation* focuses on

Cuthbert and Guthlac because they are both eremitic saints whose miracles are often closely intertwined with Creation, but this emphasis naturally leaves us questioning the implications of this study on other *vitae*. Brooks notes briefly the kind of miracles that involve earth upon which saints' blood has been spilled, but there is not sufficient space in this monograph to fully explore the relationship between the saint's body and Creation. Likewise, one could also consider the extent of the influence of the restoration of Creation on Anglo-Saxon texts—did this concept permeate other genres, like elegiac poetry? Finally, it is also important to note that although the text is primarily interested in Cuthbert and Guthlac, many other saints' lives are discussed over the course of the book, including several lives of Saint Martin and Evagrius' *Vita Antonii*, making this book relevant not only to scholars of Anglo-Saxon hagiography, but those of hagiography more generally.

**Pierre Chambert-Protat, Jérémy Delmulle, Warren Pez , Jeremy C. Thompson (eds.), *La controverse carolingienne sur la pr determination. Histoire, textes, manuscrits*, Haut Moyen  ge 32, Turnhout, Brepols, 2018, 322 pp., ISBN: 9782503577951. Cloth  75**

Reseñado por RODRIGO BALLON VILLANUEVA  
 Universidad de Castilla-La Mancha, ES  
 ballonv.r@gmail.com

This is the first collective volume devoted entirely to the Carolingian controversy on predestination. The book is the result of an international conference that took place in Paris on October 11 – 12, 2013. From the 840s to the 860s, the Carolingian Empire (800 – 888) was involved in a major polemic regarding the nature of salvation and condemnation of the human soul in relation to God’s eternal will and knowledge. The origins of the debate – the most heated during this time – are found in the preaching of a Benedictine monk named Gottschalk of Orbais (ca. 808 – 868). The doctrine spread by Gottschalk stated that there is a double, or twofold, predestination (*gemina praedestinatio*), that is, that God, from his eternity, destines the elect to paradise and the reprobates to damnation. This teaching produced the die-hard animosity of archbishops Rabanus Maurus (ca. 780 – 856) and Hincmar of Reims (806 – 882), although it also found many supporters, which divided the intellectual landscape of the 9<sup>th</sup> century.

Over nine councils and three generations, the brightest minds of the Carolingian Empire were confronted by a polemic that was not restricted to the clergy. Certainly, all types of actors from all of the Frankish kingdoms took part in the debate: simple clerics and monks, bishops and archbishops, schoolmasters, aristocratic groups, the Pope, and the Emperor himself. This particular feature allows the editors to state that «the controversy sheds light, better than any other crisis, on the functioning of the Carolingian *ecclesia*, in which the royalty, the aristocracy, and the episcopate collaborate to lead the Frank people to salvation. The theological discourse is at the same time a discourse on the ends and means of the political community» (p. 11). The controversy, therefore, is interesting not only from a theological point of view but is also valuable as an object of social history. The latter perspective is the main conductive thread in this book.

The approach adopted by the nine authors that participate in this work is marked by close attention to the texts and their materiality. More than a focus on philosophical or theological ideas behind the debate on predestination, the contributions of this volume constitute an exercise of mediatic history, where sciences like codicology, paleography, textual criticism, and so on, acquire a principal role. In this context, topics such as the historiography of the controversy, the production, and circulation of its manuscripts, and the conservation of its texts are studied throughout the book.

After the introduction, Warren Pez ’s chapter, entitled «Historiographie de la controverse sur la double predestination, des origines   la seconde guerre mondiale», is

the perfect opening for this book. Here, Pezé shows us how the academic discourse regarding the debate was shaped throughout the centuries. As it is proven by many Carolingian annals, the predestinarian polemic was a historiographic object from the very beginning. However, it is in the 17<sup>th</sup> century, during the Reformation, when an authentic revival of the question was witnessed. In this context, Pezé distinguishes three interpretative lines on the historiography of the controversy, marked «by an original bias» (p.28): Mauguin (in defense of Gottschalk), Cellot (against Gottschalk), and Mabillon and his conciliatory attempt. After covering further developments in the 19<sup>th</sup> century, there is a reference to the misappropriation of Gottschalk by German nationalism during the 20<sup>th</sup> century. The chapter ends with a declaration of the possibilities of new interpretations due to recent discoveries and advancements of philological and historical disciplines. Pezé has the opportunity later on in this book to apply these new tools, in his chapter «Une confession inédite d'Hincmar sur la prédestination», which includes an edition of the confession of the archbishop of Reims.

The second chapter of the book, authored by Michel-Yves Perrin, is entitled «Du rôle de l'écrit dans l'historiographie et l'histoire des controverses doctrinales au cours de l'antiquité tardive» and provides a wider picture of the development of controversies, specifically during the Late Antiquity period. Here, Perrin focuses on some doctrinal debates that took place between the 3<sup>rd</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, and urges historians to avoid assigning an epistemological priority to written texts, even though it is mainly through them that specialists have access to those disputes. Certainly, to produce an authentic intellectual history of ancient controversies, one must consider their social dimensions. Unlike what happened during the High Middle Ages, orality occupied a core place within the dynamics of controversies. After all, the origin and dissemination of a heresy involved, through predication, the entire community. At the time, there were three principal means to fight against controversies, namely, preaching, disputes, and written texts. Books or treatises were almost always linked to orality; therefore, preaching and public dispute must be studied in order to properly place written texts within the historiography of controversies. However, Perrin recognizes the difficulties that arise from it, since the historian does not have access to the word in the moment of its emission, but in turn, he recommends to pay attention to the sermons that have survived and that help to apprehend the role of preaching in ancient doctrinal controversies and its relation with the written text.

Jérémy Delmule introduces the figure of Prosper of Aquitaine (390 – 455) in his work «Les polémistes carolingiens et les œuvres sur la grâce de Prosper d'Aquitaine. Production, utilisation et circulation des manuscrits». After Augustine, and because of him, Prosper was the author most quoted during the Carolingian debate on predestination (approximately two hundred quotations). His works were used by both sides of the controversy, after having been brought up by Hincmar, because they offered a summarized version of Augustine's theology of grace. Delmule's study pays attention to the circumstances where Prosper's works were used and copied in the Carolingian era. As a result, he provides a valuable cartography and history of the reception of Prosper

during the 9<sup>th</sup> century, identifying not individual users but networks, providing, thus, a better idea regarding the circulation of the work of Prosper, something complemented with the useful annexed material at the end of the essay.

The fourth chapter of the book, «L'entremêlement des motifs préchrétiens et chrétiens dans les textes de Gottschalk: à la recherche de son repertoire», is brought by Bojana Radovanović. The work draws the attention, with special emphasis, to Gottschalk's poetry. The poetic work of the Benedictine monk is composed of letters, hymns, and poems, and it has survived in several manuscripts. Curiously, the doctrine of double predestination associated with Gottschalk does not often appear in his poems but in his prose. Radovanović develops a philological analysis of Gottschalk's poems paying attention to the ideas employed, as well as the groups of words (see Annex B, pp. 143 – 145), their repetitions, the phraseology, and so on. Having in mind the scope and use of classical motifs (see Annex A, pp. 138 – 142) in Carolingian works, the author's intention is to distinguish those pre-Christian elements present in Gottschalk's poems to examine to what extent they were linked to his Christian doctrine, especially, with his predestinarian ideas.

During the controversy, Gottschalk found support from many respectable scholars, but the brilliant Florus of Lyon (ca. 800 – ca. 860) occupies a special place among them and is the protagonist of the next chapter, «The Reception of Saint Augustine in Florus of Lyons's *Expositio epistolarum beati Pauli apostoli*. The Section on Romans 7», written by Shari Boodts. In this very comprehensive essay, Boodts analyzes the influence of the *Doctor gratiae* on Florus' reading of «For the good which I will, I do not: but the evil which I will not, that I do» (Rom, 7, 19). The *Expositio epistolarum beati Pauli apostoli* is «a commentary on the Epistles of Saint Paul consisting exclusively of fragments from the works of Saint Augustine» (p. 147), more specifically, 2218 fragments were taken from the bishop of Hippo. A similar anthology written by Bede the Venerable (672 – 735), the *Collectio ex opusculis sancti Augustini in epistulas Pauli apostoli*, will be used by Boodts to shed some light on the *Expositio* by comparison. After some notes about the identification of Florus' handwriting, his method as a compiler, and the transmission of the *Expositio*, the chapter concludes by stating that while Florus recognized the multiple deficiencies of the *Collectio*, which made him look after other sources, through it Bede provided the structure followed by Florus in his *Expositio*. The research on Florus is continued immediately by Pierre Chambert-Protat in his chapter called «Le travail de Florus de Lyon sur la predestination: un état de la documentation conserve. Avec un dossier d'extraits patristiques resté inédit». This massive codicological exercise goes beyond the traditional five Florus' works on predestination (*Libellus aduersus cuiusdam uanissimi hominis, qui cognominatur Iohannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia diuina et de uera humani arbitrii libertate; Responsio ad interrogationem cuiusdam de praescientia uel praedestinatione diuina, et de libero hominis arbitrio; Libellus de tribus quibusdam epistolis uenerabilium episcoporum, quid de earum sensu et assertionibus iuxta catholicae ueritatis regulam sentiendum sit; Absolutio cuiusdam quaestionis de generali per Adam damnatione omnium, et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum; Libellus de tenenda immobiliter Scripturae ueritate, et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*) and traces at least a dozen works in total (texts, treatises, and collections of patristic testimonies) related to the

controversy. Chamber-Protat finishes his excellent paper by adding a set of tables and two unpublished Florus' Patristic dossiers.

For the eighth chapter, «The Annotated Gottschalk: Critical Signs and Control of Heterodoxy in the Carolingian Age», Irene Van Renswoude and Evina Steinová join forces. Although the essay does not refer strictly to the predestinarian polemic, it focuses on some of its protagonists and shows the use of critical signs in texts as a strategy to exert control over an adversary. In the middle of the predestinarian controversy (the early 50s of the 9<sup>th</sup> century), once again Gottschalk and Hincmar are confronted, this time due to the use of the formula *trina deitas* to address the Trinity. According to the archbishop of Reims, those terms implied polytheism since they made reference to three gods, while Gottschalk supported the use of the formula because, in his mind, it exemplified the unity of three different parts, something that was in line with the orthodox position regarding the Trinity. By this time, the monk of Orbais was already condemned to *perpetuum silentium*, however, Hincmar allows him to keep writing, but not without exerting control over his texts. Hincmar in his *De una et non trina deitate* included Gottschalk's own words and employed a pair of critical signs (*obelus* and *chresimon*) to present himself as the winner of the debate. Van Renswoude and Steinová analyze this practice in the Carolingian theological debates of the 9<sup>th</sup> century and trace back its origin, with similar use, at least until Origen of Alexandria himself.

The final chapter of the book is made by Jeremy C. Thompson and receives the title of «The Circulation of the Predestinarian Works of Lupus of Ferrières in Valenciennes, Bibliothèque municipale, 293». Lupus of Ferrières or Lupus Servatus (ca. 805 – ca. 862) was also involved in the Carolingian debate on predestination, invited by Hincmar in 849. In fact, his predestinarian writings, which survived in five medieval manuscripts, did not receive much attention in his time but have enjoyed impressive dissemination, compared to his contemporaries, ever since. The four works of Lupus on predestination were: *Liber de tribus quaestionibus*, *Epistola ad Hincmarum*, *Epistola ad Carolum*, and *Collectaneum de tribus quaestionibus*. In this chapter, Thompson reconstructs the itinerary of one main manuscript, namely, the 293 of the Bibliothèque Municipale de Valenciennes, because it contains all of the aforementioned works and is the only one that has the letter dedicated to Hincmar.

The problem of divine predestination occupies a special place, and a recurrent one, in the Western history of ideas. In this sense, this book will undoubtedly become an essential tool to anyone that wishes to understand the intricacies, especially with regard to the social context and textual tradition, of the predestinarian debate that took place during the 9<sup>th</sup> century. The erudite volume does not pay much attention to theological or philosophical discussions – because it was not the aim – turning its gaze instead to the textual tradition produced during the polemic, their origins, and ways of transmission. Precisely because of that, it provides an invaluable perspective for theologians and philosophers, who very often lack the required training to undertake this historical and codicological research. The book ends with a completed bibliography of the controversy, and useful indices of names and manuscripts.

Carrie Griffin, Emer Purcell (eds.), *Text, Transmission, and Transformation in the European Middle Ages, 1000–1500*, *Cursor Mundi* 34, Turnhout, Brepols, 2018, xxii+242 pp., ISBN: 9782503567402. Cloth: €80

Reseñado por YASMINE BEALE-RIVAYA  
Texas State University, San Marcos, USA  
yb10@txstate.edu

The volume titled *Text, Transmission, and Transformation in the European Middle Ages, 1000–1500* edited by Carrie Griffin and Emer Purcell tackles the question of textual transmission and contact, translation of texts, theories of textual transmission and the use of these resources as the basis for academic interpretations. Ultimately, this approach seeks to respond directly to issues of textual reliability that make any academic work, whether historical, literary, philosophical, or linguistics based dependable, and fair representations and interpretations of events described in the documents studied. The essays trace the histories of the documents studied. The contributions demonstrate how texts are affected by their use by scribes, readers, and translators. In this manner, the academic reader also becomes part of the textual materiality. The interpretations, omissions, and, in some cases, lack of precision and contextualization affect the overall understanding of the text in question.

As the editors explain, this volume brings together highly specialized essays on texts produced during the Middle Ages in Europe, from pan-European perspectives that «would almost never be located within the same book». There are essays on Old Norse, Anglo-Saxon, Medieval Irish, Welsh, Dutch, German, as well as Iberian texts, Arabic, French and Italian. This volume is impressive in its comprehensive nature. Rarely do we find a volume that so systematically attempts to overcome the shortcomings of many academic works by reaching beyond geographic, linguistic, and even the borders of distinct academic fields. The volume not only includes essays on written texts but also texts that refer to oral contexts such as music and song.

The essays, on the whole, seek to «speak to the profound connections and synergies between peoples and nations». Although they are joined by the main themes of textual transmission and interpretation, the essays do not necessarily connect or reference each other. On the contrary, the essays are highly specific examples or case studies. While a specialist on English or German texts may be able to follow the narrative on the Irish or Welsh based essays, it may be difficult for a specialist of France, Italy, or Iberia to connect to the material. Some of the essays make broader generalizations and give a little more historical context than others and help the reader situate the analysis offered within the context of the global issues addressed in the volume. They brilliantly tackle the minutiae of the textual history they trace. However, other essays do not so transparently offer this global discussion. Scholars unfamiliar with the geographical area, language, or text dissected may have more difficulty applying the concepts to



other works. This is a unfortunate because all the essays are true examples of highly specialized, well researched, thought out and principled works. However, because of the lack of inter-connectivity between the essays, some chapters may not be recognized as the foundational or ground-breaking resource they are.

All in all, the editors are to be commended on bringing together such a diverse mix of essays all centered on a strong theoretical approach. They address questions of textual trustworthiness and reliability or lack thereof as a result of textual transmission and interpretation. This is an issue that is far too often ignored in academia. Drs. Griffin and Purcell have ambitiously taken on an extremely difficult topic that few others even attempt to touch upon. They subtly and elegantly draw a critical view on the scholar's role in process of textual history. All this is achieved while still managing to offer highly specialized and concentrated essays that are, without a doubt, examples of the type of close readings all academics should strive to produce.

**Adelardo de Bath, *Cuestiones naturales*, Traducción por José L. Cantón Alonso, Introducción y notas por Pedro Mantas España, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista – Nueva Serie 2, Pamplona, EUNSA, 2019, 213 pp., ISBN: 9788431333799. Cloth: €16,50**

Reseñado por NATALIA G. JAKUBECKI  
 Universidad de Buenos Aires – CONICET, AR  
 jakubecki@gmail.com

Las *Cuestiones Naturales* (*Quaestiones naturales*) de Adelardo de Bath forman parte del repertorio de piezas bibliográficas insoslayables para comprender sino el siglo XII en su totalidad, al menos una parte no desdeñable de este. En cierto modo, en ellas se conjugan esos «dos renacimientos» de los que hablaba Alain de Libera en *La philosophie médiévale*: uno autóctono y uno importado, representados aquí por la curiosidad naturalista que necesariamente acompaña al interés que el medio intelectual urbano profesó por la *physica*, por un lado, y los nuevos conocimientos que llegarán a la cristiandad occidental gracias a las traducciones del acervo textual greco-árabe, por el otro. En pocas palabras, y para utilizar la terminología del propio Adelardo, las *CN* son una muestra del encuentro de los *studia gallicorum* con los *arabum* y un reflejo, a su vez, del tránsito intelectual del autor mismo.

Dedicada a Ricardo, obispo de Bayeux, la obra consiste en un diálogo –ficcional sin lugar a dudas– entre Adelardo y un sobrino, en el cual este le pregunta acerca de las «*causae rerum*». Más específicamente, le propone 76 cuestiones pasibles de dividirse en tres grandes bloques temáticos de creciente complejidad: 1. sobre las plantas y los animales brutos, 2. sobre los seres humanos, 3. sobre meteorología y física celeste. El autor-personaje, dice, satisfará los planteos de su interlocutor «proponiendo ideas tomadas de los estudios de los árabes» (*CN, incipit*) aun cuando en sus respuestas sea innegable el peso de la tradición latina.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en esta oportunidad nos toca celebrar la primera traducción de las *CN* al castellano. La misma fue realizada por José Luis Cantón Alonso a partir de la edición crítica de Charles Burnett, incluida originalmente en *Conversations with his Nephew* (1998) y reproducida aquí enfrentada a la traducción, siguiendo el formato habitual de la colección «Pensamiento Medieval y Renacentista» a la que pertenece. Por su parte, Pedro Mantas España, reconocido estudioso de la obra del batoniense –responsable, entre otras cosas, de traducir a nuestra lengua el *De eodem et diverso* para esta misma revista (nn. 5 y 7)–, enriquece el trabajo de Cantón Alonso con la notación de la fuente y una cuidada Introducción.

Esta última se divide en tres secciones. La primera de ellas se titula «Adelardo de Bath, aspectos biográficos» y, como es evidente, recorre la vida y obra del inglés. Se detalla su inusual formación, la cual se inicia en Bath y en Tours, y avanza hasta la

antigua Antioquía; formación que, huelga decirlo, lo convierte en una de las primeras figuras que aúna los saberes más sutiles del Occidente latino y del Oriente próximo; algo así como una sinécdoque de su propio tiempo. En esta sección también se repasan los títulos que conforman su legado, ya sean los de autoría propia, ya sus traducciones entre las que se destacan los *Elementos* de Euclides y las famosas *Tablas astronómicas* de al-Khwārizmī.

La segunda sección, «La ruta intelectual desde *Sobre lo idéntico* hasta las *Cuestiones*», es un poco más extensa y se centra en la producción original de Adelardo. Si bien se pasa revista al contenido de los textos, no es este el enfoque que prevalece. El énfasis, en todo caso, está puesto en la circulación de conocimientos y fuentes que el batoniense compartía con sus contemporáneos, en especial con el converso Pedro Alfonso de Huesca, con el célebre maestro chartrense Guillermo de Conches y su *Dragmaticon* y, finalmente, con la producción del círculo médico de Salerno. En lo tocante a las fuentes, Mantas se detiene tanto en las manifiestas –entre las cuales sobresalen el *Timeo* de Platón en la traducción de Calcidio, la *Consolación* de Boecio y las *Saturnales* de Macrobio– como en aquellas mucho más difíciles de conjeturar y probar, esas que provienen de los que Adelardo llama sus «*magistri Arabici*» (CN6). Al respecto de estas últimas, Mantas retoma la objeción que ya Burnett le hiciera a la controversial hipótesis de Margaret Gibson, según la cual las remisiones a esos enigmáticos maestros árabes que aún hoy no han podido ser identificados no son sino un dispositivo retórico del filósofo inglés para no comprometerse con afirmaciones que pudieran resultar mal vistas por sus coterráneos. Mantas, por el contrario, sostiene que «con los hechos evidentes que sus obras representan, no puede pensarse que hablar de *lo árabe* sea, sin más, un recurso evasivo o una coartada intelectual»; antes bien, prosigue, «lo que Adelardo capta y aprende [...] es un nuevo modo de acercarse a los problemas», lo que le permite apropiarse de una tradición de pensamiento ajena para completar y sobrepasar la propia (pp. 41-42).

La tercera y última sección de la Introducción corresponde al catálogo completo de «Manuscritos y versiones renacentistas impresas» que sirvieron de base para efectuar la edición crítica. Culmina con una síntesis de las anotaciones que Burnett hiciera en su propio libro sobre las particularidades de algunos manuscritos.

El listado bibliográfico que corona este tramo de la publicación está cuidadosamente dividido en cinco ítems. El primero se limita a explicitar las abreviaturas de las series que se citarán a continuación. Los dos ítems siguientes corresponden a Adelardo: uno lista su producción propia y las versiones que de ellas se hicieron en diferentes idiomas modernos; el otro, las traducciones que en sus días había hecho el autor incluyendo, desde luego, sus respectivas las referencias. Sigue entonces un listado de las restantes fuentes primarias utilizadas en la Introducción y otro, ya en el quinto ítem, con los textos complementarios. Es menester advertir que si bien la bibliografía es nutrida y consigna trabajos publicados en la última década inclusive, los responsa-

bles de su confección han tenido la generosidad de reenviar en una nota al pie (p. 49) a un repertorio aún más completo y actualizado.

En cuanto a la traducción, nos encontramos frente a un texto claro y de prosa fluida, y que sigue de cerca el original latino en la medida en que le es posible, aunque en los casos en los que una rigurosa literalidad llevaría a forzar el castellano, el traductor se permite tomar algunas atribuciones literarias sin por ello dejar de respetar el sentido de base. Por ejemplo, allí donde el texto latino dice «*Quia sophisticè agis, determinanda est impotunitas*», se lee en castellano: «Puesto que argumentas de una manera falaz, hay que poner límite a tu insolencia» (CN5).

José Luis Cantón Alonso ha logrado sortear con éxito los diferentes escollos que supone la conjunción del vasto y complejo vocabulario técnico propio del contenido de las CN, por una parte, y el particular estilo de Adelardo, por otra. En tales escollos ya había reparado oportunamente Charles Burnett en la introducción a su edición (cf. *Conversations*, pp. xxxix-xl). Veamos algunos casos ilustrativos.

Una dificultad nacida de la índole misma de las temáticas abordadas radica en las apariciones de términos o significaciones inusuales, provenientes de un latín clásico tardío o bien de textos médicos de los siglos XI-XIII, como lo son «*occipitium*» para indicar no tanto el «lóbulo occipital» –traducción tentadora al igual que extemporánea– sino sencillamente «la parte posterior» del cerebro (CN18); o como «*sensile*», adjetivo sustantivado en la CN61 al que con acierto Cantón Alonso traduce por «mundo sensible». Adelardo también gustaba de hacer juegos de palabras, algo que suele ser muy difícil –cuando no imposible– de volcar a otra lengua. Un caso exitoso lo hallamos, por ejemplo, en la CN76, donde la duplicación de «*sedeo*» en la oración «*Quare que harum deffinitionum tibi sedeat, sedens expecto*» supone dos acepciones diferentes del verbo que el traductor logra conservar con gracia: «Por ello, aquí espero, sentado, que me digas cuál de estas definiciones está a tu juicio mejor asentada». Un último ejemplo es la atinada elección de «molleja» para dar cuenta de «*iecur*» (hígado) en la CN11. Tal como explica Cantón Alonso en la nota 44 (p. 93), es claro que la descripción de Adelardo corresponde a esta, por lo que es de suponer que se trata de una confusión terminológica por parte del medieval.

Resta por señalar que a las notas del traductor –que incluso en el caso de ediciones bilingües son bienvenidas– se le suman otras tantas de naturaleza histórica o hermenéutica confeccionadas por Pedro Mantas a las que con justicia les cabe el dicho «Lo bueno, si breve, dos veces bueno». Y ello en dos sentidos: no solo son pertinentes en todos los casos, sino también concisas. En otras palabras, no buscan eclipsar el texto al que tienen por función iluminar. Así pues, el resultado es un aparato de notas erudito que, sin agobiar, acompaña la lectura de una obra formal y conceptualmente tan peculiar como fascinante.

**Lorenzo Bianchi, Antonella Sannino (eds.), *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, Micrologus' Library 89, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018, 368 pp., ISBN: 9788884508485. Cloth: €55**

Reseñado por ANDREEA-MARIA LEMNARU  
Paris Sorbonne Université, FR  
amaria.carrez@outlook.com

This book is a collection of ten multidisciplinary essays which study the continuity and discontinuity between medieval and Renaissance modern natural magic. It is the result of ten years of an eponym seminar conducted by Lorenzo Bianchi and Antonella Sannino between 2005 and 2015, which brought together scholars decided to put forward the originality of various magical traditions. Their methodological departure point is to consider magic as a «crossroads point» between popular religion and philosophical enquiry, Western and near Eastern traditions, and most of all, as an operative knowledge. It contains three very useful indexes curated by Massimiliano Chianese.

Representative pseudo-epigraphical traditions and texts from the magical Middle Ages and the Early Modern Era that escape aristotelian categories are studied from a specific point of view: their epistemological, cosmological and eschatological dimensions, but also their political or economic issues.

The introduction of the book, written by Lorenzo Bianchi and Antonella Sannino, is a precious overview of its issues and epistemological approach, and offers a historiography of the notion of *ars magica naturalis*, at the crossroads of theological and scientific disputes. Medieval magical hermetism depends on several cosmological laws, identified by Bianchi and Sannino: the occult properties of natural realities, the *simpatia universalis*, the *actio distans*, the *incantio verborum* and the *fascinatio*. Magic in the modern era, especially between 1550 and 1650, that was influenced by the traditionalist major works of Giordano Bruno, Paracelsus, Cornelius Agrippa and Robert Fludd, is addressed from a specific point of view: is there a limit between philosophy, science and magic? Can we account for it, and where does this limit stand? Last but not least, how did the great philosophers and mages cope with Newton's, Leibniz's, Descartes' and Bacon's scientism and rationalism?

The first paper (pp. 15-37) addresses magic in Arabic medieval culture. For this purpose, Carmela Baffioni offers us an analysis of the Epistle 52 of the Ikhwân al-Safâ's (the Brethren of Purity, a secret society of Iraqi philosophers) «Sulla magia» based on Callataÿ's most recent critical edition. While last part of the treatise addresses the evil eye, talismans and ornithomancy, the first part is a historiographical account of magic according to Greek, Quranic, Hebraic, Christian, Sabian, Harranian and Ḥanīf

traditions. Carmela Baffioni gives us an important insight on the structure on «Sulla magia»'s structure, with an enumeration of five esoteric sciences, namely alchemy, astronomy and astrology, medicine, ascetism, and magic, all depending on a Neoplatonic and Hermetic conception of the World Soul.

In his paper titled «La cosmologie néoplatonicienne du *Kitab Ghāyat al-ḥakīm*» (pp. 38-54), Daniel de Smet reconstitutes the neoplatonic background (mostly the influence of Proclus and Pseudo Ammonius) of the *Kitab Ghāyat al-ḥakīm* (known as the *Picatrix* in his Latin translation), before studying the major question of Arabic Hermetism, enlightened by the testimonies of Nicola of Cusa, Taddeo da Parma and Guglielmo d'Alvernia. He most interestingly focuses on the *Picatrix*'s theory of talismans, that originated according to its author in an esoteric understanding of Plato's works, especially the *Timaeus*, in which Plato would have taught who knew how to read him how to walk on water, start or stop rain, fly and speak to the spirits of the dead. The will of the magician to become like God (Plato's ὁμοίωσις θεοῦ) is another main issue of Daniel de Smet's study. Although it can indeed be interpreted as divine power over nature through knowledge, this resemblance may also bear another meaning. If the magician is God's «lieutenant on Earth» (*Picatrix*, 335), it may mean that he is supposed to take care of nature, instead of trying to dominate it. De Smet emphasizes on the theurgical dimension of the *Picatrix*, in a religiously Islamized cultural context where planets are no longer considered as visible gods. Although they are considered as ensouled and given power by the World Soul, their powers all come from God. However, the *Chaldean Oracles* bear a similar conception of a hierarchy between the demiurge and the planets, and a precise study of their legacy in the *Picatrix* would be of great value.

Marienza Benedetto focuses on the representation of magic in Hebraic medieval culture. Her study, «Tra illusione e scienza: la magia nell medioevo ebraico» (pp. 55-79), shows that some magical practices, such as the use of talismans, could be considered as a case of idolatry according to Abraham Ibn Ezra (p. 61). Whereas Maimonides wasn't tender towards magic (pp. 63-65) that he considered as pure illusion, Qalonymos saw in mathematical magic a form of science (p. 73), a branch of physics. The ambivalence of medieval Hebraic philosophers towards natural magic is acutely highlighted by Benedetto.

In her paper «Figure della trasformazione. Circe tra magia e politica» (pp. 175-202), Simonetta Bassi focuses on the character of Circe in Cornelius Agrippa's *De Occulta Philosophia*, Pomponazzi's *De Incantationibus*, Bodin's *De la démonomanie des sorciers*, as well as Erasmus' and Machiavelli's works and Giordano Bruno's *Cantus Circaeus*. Simonetta Bassi demonstrates that Circe's character oscillates between two extremes: a powerful sorceress (Bruno) and a powerless woman personifying fortune (Machiavelli). According to Bruno's view, Circe becomes able of regenerating nature and the human condition, both threatened by moral decay. By doing so, she restores justice on Earth, which brings her close enough to the Greek goddess Themis, but also

to the lunar Hekate (her mother according to Dionysius of Miletus) in her omnipotent πόντια θηρῶν dimension.

In «La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella» (pp. 203-228), Lorenzo Bianchi addresses the principles of natural magic, namely, the laws of *sympatheia*, among which analogy stands as one of the most important. The first part of the paper is devoted to Campanella, while the second part focuses on Della Porta. Lorenzo Bianchi sheds a very interesting light on Della Porta's hermetic influence, especially the *Poimandres* and the *Asclepius*, providing a study that endorses the efficient interdisciplinary orientation of the book. An interesting question to be raised would be the following: in what extent was Della Porta's idea of the world as a single living influenced by his reception of Plutarch (*De Facie Lunae*, 928B-928C), Plotinus (IV, 4, XXXV) and Iamblichus (*De Mysteriis*, IV, 12)?

Oreste Trabucco's paper (pp. 229-274) focuses on the application of the laws of *sympatheia* in Lazare Meyssonier's *La Belle Magie*. Meyssonier was a doctor, astrologer and converted Catholic from Lyon, practicing Paracelsian iatrochemistry. He was having a philosophical dialogue with Descartes and Mersenne, which puts him at the heart of magic and science controversies. Trabucco's analysis of Meyssonier's distinction between magic, medicine and «charlatanerie» is very illuminating. Most interestingly, Meyssonier insisted on the force of unification that keeps together the various parts of the Whole (p. 245), reminding us of Iamblichus's theory of the role of desire in cosmological harmony (*De Mysteriis* IV 12).

The last paper before Massimiliano Chianese's indexes (p. 245-261) is that of Mariassunta Picardi (p. 275-341), « Il ne s'en faut servir que par récréation »: *Charles Sorel, la magia e l'unguento delle armi*. Sorel was a libertine intellectual from the 17<sup>th</sup> century who wrote a treatise about the *unguentum armarium*, a paracelsian theme, which is a theory based on the laws of *sympatheia*, stating that one could cure an injury without touching it, using a balm on the weapon which inflicted it. Sorel, unlike Goclenio or Croll, refuted the epistemological foundations of this practice, calling for the cautious use of classical medicine that he considered more trustworthy. However, Mariassunta Picardi demonstrates that Sorel was not that skeptical when it came to *extra naturam* phenomena such as possession or witchcraft of which he did not deny the existence, but without explaining them.

Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (eds.), *Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*, Flumen Sapientiae 6, Roma, Aracne, 2018, 254 pp., ISBN: 9788825512861. Cloth: €20

Reseñado por GIULIO NAVARRA  
 Università del Salento, IT – Universität zu Köln, DE  
 gnavarra@smail.uni-koeln.de

Questo volume collettaneo raccoglie gli scritti dei maggiori allievi di Loris Sturlese con il fine di celebrarne l'ampia attività di ricerca, condotta, tra l'altro, alla riscoperta e alla rivalutazione della filosofia tedesca medievale, intesa quale «cultura alternativa» rispetto alle scuole coeve di Parigi, Oxford e agli *studia* italiani (p. 9). Tra il XIII e il XIV secolo, il pensiero di Alberto Magno, gli sviluppi filosofici e teologici dell'allievo Tommaso d'Aquino (in seguito, accolti o contestati), la grande varietà delle forme e dei mezzi del dibattito (l'uso del volgare o del latino in opuscoli, commenti e opere di vario genere) e il neoplatonismo arabo-ebraico ridefiniscono il quadro filosofico e teologico generale, così da influenzare la storia del pensiero europeo.

Sin dal primo contributo del volume, *Per un'antropologia della dignità. Il Microcosmo di Joseph ibn Tzaddik* di Diana Di Segni, emerge in maniera limpida l'intento del volume di mostrare il vasto pluralismo di fonti e approcci possibili del pensiero medievale. L'analisi di Di Segni dell'opera intitolata *Sefer ha-Olam ha-katan (Il Libro del Microcosmo)* del filosofo ebreo del XII secolo Joseph ibn Tzaddik è un'ulteriore conferma di come la *dignitas hominis* non sia un'innovazione rinascimentale, ma abbia radici nella filosofia medievale, in particolare ebraica, come insegna Sturlese e la sua opposizione al «rigido schema dicotomico» Medioevo-Rinascimento, già, a sua volta, messo in discussione da Eugenio Garin (*La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica*, «La Rinascita» I (1938), pp. 102-146).

Infatti, Ibn Tzaddik, rispondendo all'allievo che gli rivolge una domanda circa la natura del sommo bene e le vie per raggiungerlo, descrive l'essere umano quale «microcosmo» in grado di riflettere in sé la totalità degli aspetti del cosmo. Seguendo la massima delfica del «conosci te stesso», Ibn Tzaddik sostiene che l'uomo contemplando la propria natura e la propria anima sia in grado di raggiungere la conoscenza di tutte le parti del cosmo e di Dio stesso, in quanto creatura di connessione tra il mondo sensibile e il mondo celeste, creata a immagine e somiglianza di Dio e con strutture analoghe a quelle del cosmo. Un percorso che muove dall'umano e torna all'umano con una grande varietà di fonti, dalle più classiche (Aristotele e Platone) all'*Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā'*, a Ibn Gabirol e al neoplatonismo di matrice araba.

Antonella Sannino, con il suo contributo intitolato «*Quod anima sit in horizonte duorum mundorum*» *Psicologia e antropologia in Guglielmo d'Alvernia*, ci conduce nell'analisi della sezione intitolata *De Anima del Magisterium divinale e sapientiale* di Guglielmo



d'Alvernia. L'intento è, sin dall'inizio, quello di mostrare come Guglielmo intenda l'anima, la sua relazione con il corpo e la natura dell'identificazione dell'anima-intelletto con l'essere umano, alla luce di una nuova antropologia che abbia le sue fonti nella tradizione ermetica, nell'agostinismo, nell'aristotelismo, nell'avicennismo, nello stoicismo di Cicerone e Seneca e nel *Fons Vitae* di Ibn Gabirol. La natura speculare dell'anima umana con il cosmo, secondo la formula di ambiente parigino *homo divinae similitudinis formae*, è resa da Guglielmo con «*est in horizonte duorum mundorum*» sulla base del *Liber de causis* (prop. 2) e di Agostino. Vi è, difatti, una precisa interpretazione dell'assunto: l'anima-intelletto proviene dal mondo intelligibile e a esso si rivolge con la propria attività, collocandosi nella zona mediana che oltrepassa il tempo e il movimento. A questa formulazione di natura psicologica si lega l'indagine sullo statuto della scienza antropologica: se essa rientri nell'ambito della filosofia naturale o meno. Piuttosto, Guglielmo la include nell'ambito della teologia razionale, avendo per soggetto una sostanza divina, l'anima appunto, e per metodo la via della filosofia. E qui l'anima è definita *forma divinae similitudinis* sulla base di un passo dell'*Asclepio* ermetico e in chiave anti-aristotelica. L'anima umana, sostanza spirituale *determinata*, è in relazione con il corpo tramite lo «spirito». Lontano da posizioni dualiste, Guglielmo cerca di mostrare come l'anima sia causa immediata degli atti volontari e delle operazioni conoscitive: in ciò risiede la dignità dell'uomo che può giungere ad essere *homo divinus*.

E proprio il tema della dignità dell'uomo è al cuore del contributo di Fiorella Retucci, *La dignità dell'uomo nell'Inghilterra medievale*, in cui vengono prese in esame le riflessioni di Roberto Grossatesta, Tommaso di York e Ruggero Bacone, maestri dello *studium* francescano di Oxford, in cui traspare l'intento di fondare una nuova antropologia della *dignitas* umana. In Grossatesta l'uomo è definito un «mondo in miniatura» (*minor mundus*), il punto di congiunzione tra il creato e Dio, la creatura più degna, il signore del mondo verso cui tutto trova il proprio fine. Grossatesta condanna come il più turpe dei peccati l'omicidio, perché attenta alla vita della creatura più nobile, e nota la ripetizione in *Gen.* 1.27: «*ad imaginem suam, ad imaginem Dei*» in riferimento alla maggiore dignità dell'uomo come della donna. Così, la teologia dei Padri si fonde, in Grossatesta, come negli altri maestri francescani, con un'ampia conoscenza dei classici e della filosofia araba ed ebraica.

Anche nel *Sapientiale* di Tommaso di York l'uomo in quanto *minor mundus* è l'elemento di congiunzione tra il mondo e Dio, perfezione e fine di tutte le creature, che possiede una doppia natura, mortale e animale (il corpo) e immortale e divina (l'anima). Il corpo non è un carcere, ma la via per la salvezza dell'anima, raggiungibile mediante la scelta di seguire la propria natura immortale. La libertà e la beatitudine sono prerogative del tutto umane, escluse persino agli angeli e fondate sulle scienze e sulla filosofia. La felicità sociale e quella ultraterrena (la congiunzione intellettuale con Dio) sono raggiunte tramite le scienze e la filosofia.

Un'antropologia della *dignitas hominis* è presente anche nella *Moralis philosophia* di Ruggero Bacono, il quale recupera la morale degli antichi, ritenendola di gran lunga superiore a quella dei cristiani, per rifondare le scienze contro la tradizione dei maestri parigini, in un percorso che coniuga la morale con la filologia, lo studio delle lingue, della poetica e della retorica. Il fine di questo progetto è il raggiungimento della perfezione individuale, su cui si fonda il benessere civile e, dunque, in ultimo, la felicità sociale.

Il contributo successivo nel volume ad opera di Nadia Bray, dal titolo «*Magis videtur fuisse Stoicus*». *La ricezione di Avicbron in Alberto il Grande*, si occupa di definire le ragioni dell'interpretazione di Avicbron (Ibn Gabirol) quale 'stoico' da parte di Alberto Magno, sebbene il filosofo andaluso non appartenesse a questa scuola.

La prima parte del contributo (pp. 80-83) si sviluppa con la presentazione della fortuna di Avicbron nel Medioevo latino. La seconda parte (pp. 84-97), invece, mostra le basi dell'esclusiva interpretazione di Alberto. All'arrivo di Avicbron in lingua latina intorno al 1150, si era aperto un dibattito sulla natura della sua filosofia, sulla sua validità e il suo accordo con il pensiero cristiano. Al contrario, gli oppositori del suo pensiero, tra i quali appunto Alberto, lo ritennero foriero di errori filosofici importanti, primo fra tutti l'unicità della materia prima. Bray, muovendo da uno dei passi più importanti per cogliere la lettura albertiana di Avicbron (*commento alla Fisica*, lib. III, tr. 3, cap. ii), nota che a una iniziale affiliazione di Avicbron alla scuola aristotelica per la sua dottrina dell'ilemorfismo, segue l'attributo di 'stoico', conferitogli per la tesi dell'unicità della materia prima universale e, soprattutto, per la negazione che vi siano facoltà incorporee nei corpi. Secondo la dottrina di Avicbron, le *virtutes* che assume la materia precedono ontologicamente la materia stessa in quanto forme separate. Esse sono qualità platonicamente superiori, semplici e preesistenti alla materia, la quale le accoglie e le porta a compimento, quindi non accidentali. Tuttavia, non vi è opposizione tra la dottrina di Avicbron e quella di Aristotele: se si interpreta la materia come pura disposizione, essa riceverà e porterà a compimento la forma separata, ossia la virtù incorporea assunta da un corpo animato. A questo errore in sede fisica corrisponde l'errore in sede gnoseologica (individuato da Alberto nel commento agli *Analitici Secondi* e nel *De Anima*) di attribuire all'intelletto forme latenti in atto che emergeranno successivamente con l'intellezione. Questa tesi la cui origine è in un'antica opinione attribuita ad Anassagora e giunta, tramite il Socrate del *Menone*, allo stoicismo, a Teofrasto e ad Avicbron, confonde la gnoseologia aristotelica con quella platonica senza tener conto della natura potenziale della materia come dell'intelletto. Dunque, Alberto difende un aristotelismo ortodosso per mezzo di severe critiche allo stoicismo, di cui riconosce un'affinità di fondo con il platonismo e Avicbron come suo importante rappresentante.

Nel suo contributo intitolato *Il Socrate di Alberto. Profeta, astrologo, mago*, Alessandro Palazzo considera la figura di Socrate in Alberto Magno. Nel suo *De somnio et vigilia*, Alberto descrive la sacertà di Socrate alla luce del suo discorso agli Ateniesi sulla

divinazione, in cui difende la profonda verità dei sogni divinatori, che sono argomento della scienza divina. La fonte di Alberto è Averroè, che nel suo *Compendium libri Aristotelis De somno et vigilia*, distingue la previsione del futuro in sogno, divinazione e profezia, a seconda della causa: il sogno è prodotto dagli angeli, la divinazione dai demoni, la profezia da Dio (e può avere intermediari). Alla luce di Averroè, del *De Deo Socratis* di Apuleio e del commento al *Timeo* di Calcidio, Alberto considera Socrate un profeta, il «filosofo divino», colui che per eccellenza ha mostrato l'origine divina dei sogni e della profezia.

Accanto al «Socrate profeta», Alberto nella *Politica* ci presenta un «Socrate astrologo», sostenitore di una stretta dipendenza del regime politico dalle congiunzioni astrali. Un determinismo che limiterebbe la volontà e la virtù umane e si scontrerebbe con il notevole margine di azione conferito da Aristotele alla libertà umana. Alberto sembra, difatti, combattuto tra i due poli del discorso e sceglie una via mediana che limiti il determinismo nelle maglie della libera volontà dell'essere umano.

Socrate nel pensiero di Alberto presenta anche i tratti del «mago». Nel suo *De Anima* I e nel *De mineralibus* (libro II), Alberto presenta Socrate e Platone come esperti della pratica magica in grado di convogliare le virtù celesti in amuleti e pietre. La fonte albertista è la traduzione latina di Qust'ā ibn Lūqā, il quale presentava Socrate e la pratica delle *incantationes* nel contesto degli equilibri tra anima e corpo e dei rimedi per risolverne gli scompensi.

L'immagine, dunque, che Alberto costruisce di Socrate nel corso della sua vita intellettuale è dettata da una molteplicità di testimonianze, dalle quali emerge una figura «prismatica» (p. 124) in grado di accogliere molteplici tratti anche molto diversi tra loro.

Nel suo *Nota su una nuova citazione di Alfredo Anglico nei Meteora di Alberto il Grande*, Elisa Rubino rinviene nel commento ai *Meteorologica* di Alberto Magno un passo attribuito ad Alessandro di Afrodisia, che, in realtà, è opera di Alfredo di Shareshill (Alfredus Anglicus). Il passo in questione è nel IV libro del commento ai *Meteorologica* di Alberto, laddove il maestro domenicano commenta le potenze del caldo e del freddo sotto la guida del corrispettivo commento di Alessandro. Tuttavia, l'esempio che Alberto apporta a sostegno della tesi non proviene da Alessandro ma da Alfredo, che fu il primo commentatore del *Liber metheorum Aristotelis*, compilazione da lui realizzata dei primi tre libri dei *Meteorologica* di Aristotele, nella traduzione latina di Gerardo da Cremona, del quarto libro tradotto dal greco da Enrico Aristippo e del trattato *De mineralibus* di Avicenna, tradotto dallo stesso Alfredo.

Rubino sostiene che la presenza celata di Alfredo, per chiarire Aristotele e il commento di Alessandro di Afrodisia, non è spiegabile con un errore del copista, dal momento che, anche Boezio di Dacia, nella sua *quaestio* VI del commento ai *Meteorologica*, per commentare lo stesso passo aristotelico, cita l'*exemplum* di Alfredo adoperato da Alberto, senza nominare il vero autore. Dunque, l'assenza del nome in

Alberto sembrerebbe aver influenzato Boezio. Inoltre, Rubino sottolinea che l'uso di Alberto delle fonti non è scontato e, anche qualora il riferimento apparisse univoco, si potrebbero rintracciare varie fonti e interpretazioni.

In *L'uomo temperante e continente nel De bono di Alberto Magno fra fonti classiche e Ethica borghesiana*, Irene Zavattero mostra come, per la formulazione della dottrina della *temperantia* all'interno del suo *De bono*, Alberto attinga alla versione dell'*Ethica Nicomachea* nota come «borghesiana» (contenuta nel codice *Borghesianus 108*), estranea alle altre traduzioni latine. Inoltre, i riferimenti di Alberto all'*EN* sin dalle opere giovanili e al VII libro dell'*EN* nel *De bono* consentono di definire il progressivo aumento di conoscenze circa il testo dell'etica posseduto da Alberto, che sembra coincidere, al tempo del *De bono* e dunque prima del 1250, con la traduzione di Burgundio da Pisa. Alberto tenta di sistematizzare la riflessione etica secondo due aspetti: la *continentia* intesa come virtù, diversamente da Aristotele, e la *recta ratio* quale strumento perché l'uomo sia continente e temperante o perché rettifichi l'atto incontinente. Ciò mostra come la conoscenza di fonti classiche in Alberto si innesti sulla dottrina teologica tradizionale, secondo un quadro molto ampio di fonti e letture a cui Alberto attinge: non solo Aristotele, ma anche Cicerone, Giovanni Damasceno, Nemesio di Emesa.

Coralba Colomba con il suo *Le virtù connesse alla giustizia nel VI libro del De summo bono di Ulrico di Strasburgo. Alcune note sulle fonti*, delinea alcuni aspetti del *De summo bono* di Ulrico, opera che si inserisce nella produzione della seconda metà del XIII secolo di testi rivolti all'insegnamento conventuale. Ulrico, allievo di Alberto Magno, nel VI libro della sua opera segue il corrispettivo libro dell'*EN* di Aristotele nella traduzione di Grossatesta. La fonte principale riguardo alla virtù della giustizia resta il *De inventione* di Cicerone e la sua riflessione sulle virtù connesse, che Ulrico chiama *species* o *partes* della giustizia e che classifica in modo simile a quanto delineato da Tommaso d'Aquino nella sua *Summa theologiae* (II-II qq. 81-120).

Colomba mostra, dunque, nel solco tracciato da Sturlese, come Ulrico non sia una figura marginale del panorama filosofico, ma anzi la sua ampia erudizione gli abbia permesso di seguire e ampliare le riflessioni del maestro Alberto, soprattutto in ambito etico. In conclusione, l'ipotesi avanzata è quella di un contatto tra i due pensatori in merito a una coeva e molto attiva riflessione etica.

Nel suo *L'Opus imperfectum in Matthaem dello ps.-Crisostomo nell'opera di Meister Eckhart*, Massimo Perrone svolge un'accurata ricerca del numero di citazioni dell'*Opus imperfectum* nelle opere di Eckhart e illustra i contesti dottrinali di tali citazioni, ossia l'interpretazione di figure bibliche, la trattazione di doni, virtù e vizi, il discepolato cristiano e le massime.

Dall'ampia analisi dei testi, Perrone perviene a una serie di conclusioni che riguardano Eckhart: l'uso del titolo *Chrysostomus super Matthaem* per riferirsi all'opera come in Tommaso d'Aquino; la dipendenza delle occorrenze dalla stessa famiglia di manoscritti dell'editore van Banning, ma anche la letteralità delle citazioni; la

presenza del maggior numero di citazioni nelle opere latine; la fedeltà al testo biblico trasmesso dall'*Opus* e la concezione platonica di fondo dei passi in cui le citazioni dall'*Opus* sono inserite.

Sara Ciancioso nel suo contributo intitolato *Dall'uomo naturale all'uomo divino. Uno studio sull'antropologia eckhartiana* presenta l'antropologia del maestro domenicano dal punto di vista della «natura umana», nozione che in Eckhart ha effetti sulle dottrine dell'intelletto e della divinizzazione dell'uomo e sulla riflessione circa la natura umana di Cristo.

L'analisi delle occorrenze dell'espressione «natura umana» mostra che il contesto filosofico di riferimento per Eckhart è Aristotele. Infatti, la nozione aristotelica di «specie» e il XII libro del *De Trinitate* di Agostino conducono Eckhart a un'interpretazione del mito dei progenitori che delinea i tratti dell'essere umano: la parte sensibile (il serpente), la parte razionale (Adamo ed Eva) e gli esiti morali a cui entrambe possono giungere (Caino e Abele), così da sottolineare il ruolo cruciale svolto dalla sensibilità per l'intelletto a causa della produzione dei *phantasmata*. La «natura umana» è anche quella assunta da Cristo con l'Incarnazione, questi la condivide con l'uomo comune, tanto che raggiungere la natura di *homo divinus* significa per l'uomo assumersi secondo la propria natura, incarnarsi. E così, per Eckhart, l'intellezione nel suo punto più alto coincide con la «sostanzializzazione» dell'uomo in Dio, cioè con l'assunzione della stessa natura di Cristo. Questa fu, di fatto, una delle tesi condannate nel 1326 a Colonia.

Meister Eckhart e Dante Alighieri sono al centro del contributo conclusivo del volume a opera di Alessandra Beccarisi, dal titolo *La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Meister Eckhart e Dante Alighieri*. L'autrice indaga in Dante ed Eckhart il comune intento di costituire una comunità umana universale. E lo fa sulla base della proposta interpretativa di Enrico Berti dei noti passaggi del *De Anima* III 4-5 di Aristotele. Berti con il suo *Another Modest Proposal* rilegge la dottrina dell'intelletto aristotelico alla luce di un passo espunto da Ross (*DA* II 7, 418b 19-20). Per Berti, l'intelletto agente è l'abito della scienza umana, il sapere umano universale, che precede nel tempo e fonda la conoscenza da parte dell'intelletto possibile individuale. Su questa base si costituirebbe la comunità umana universale quale patrimonio scientifico a cui l'indagine di ogni filosofo e di ogni scienziato fornirebbe il proprio contributo.

Questa interpretazione consentirebbe di rileggere il passo della *Monarchia* di Dante (I, 3, 4, pp. 19-21) in cui Dante sostiene che il limite della potenza specifica dell'essere umano, ossia la conoscenza intellettuale, trovi compimento nella comunità universale degli uomini, dove la comunione degli intelletti consentirebbe di superare i limiti dell'individualità, così che Dante risulti essere pienamente aristotelico. Anche Eckhart nella *Predica* n. 68 e nel primo commento alla *Genesi* lascia intendere che il riconoscimento di sé quale essere divino, da parte dell'uomo, coincida con il riconoscimento della propria natura condivisa e assunta in modo «trascendentale»

dall'intera comunità umana. Sembrerebbe così, seguendo Beccarisi, che l'appartenenza alla comunità umana si manifesti nella consapevolezza della natura divina di sé e degli altri, intesi come umanità intera (secondo una rivisitazione del concetto cristiano di *unanimitas*) e non solo come *christianitas*. E, dunque, in entrambi questi pensatori, il riconoscimento della propria condizione umana, intellettuale e divina, condurrebbe all'abbattimento dei confini della società politica e alla costruzione di una comunità universale orientata al progresso e alla pace.

La riscoperta del pensiero medievale quale baluardo della riflessione sulla dignità umana e l'idea di umanità quale parte eccelsa del creato che riscopre in sé la più vera natura intellettuale, celeste e divina sono soltanto i due maggiori aspetti che il volume ci consegna secondo una prospettiva di ricerca polimorfa, dettata dai vari interessi di Sturlese e dei suoi allievi e in grado di abbracciare diversi secoli e varie tradizioni di pensiero.

**Tiziana Suarez-Nani, Agostino Paravicini Bagliani (eds.) *Materia: Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe-XVIe siècles)*. Micrologus' Library 83. Florence, SISMELE, 2017. xxiv+396 pp., ISBN: 9788884508072. Cloth: €65**

reseñado por NICOLA POLLONI  
Humboldt Universität zu Berlin  
nicola.polloni@hu-berlin.de

In medieval philosophy, few notions are so enveloping, problematic, and consequential as the correlated notions of matter and prime matter. The very distinction between these two cognate terms – *materia* and *materia prima* – is difficult to establish, if we consider the Middle Ages in its entirety, both after and before the translation movements. Is there a proper notion of «prime matter» before the Latin translations of Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*? Textually, *materia prima* precedes its 13<sup>th</sup>-century Aristotelian connotation and is accompanied by a large variety of synonyms: *materia primordialis*, *silva*, *materia elementorum*, and so on. Yet until the end of the 12<sup>th</sup> century, only a shadow of the features that would make that *primordial* matter the *prime* matter of Scholasticism accompanied the centuries-long discussion of this term. Thanks to the translations of Aristotle, Avicenna, Averroes, and Ibn Gabirol, a new notion of matter surfaced in the Latin West: a matter intimately related to potency and privation, but in constant business with the form, as both are the «metaphysical ingredients» – as Robert Pasnau calls them – of the ontological recipe of corporeal substances.

However, matter and its base state of prime matter are not speculative items exclusive to metaphysics. As a principle of natural change, matter plays a primary role in medieval natural philosophy and, accordingly, many of the most intriguing discussions about it can be found in the tradition of commentaries and questions on Aristotle's *Physics*. Matter was also considered as to express the generic aspect of the essence of bodies. In the Middle Ages, matter was a concept shared by many disciplines, not only philosophical. As a founding feature of the paradigmatic Aristotelian framework, the notion of matter was fragmented into a plurality of *disciplinary epistemes* far beyond the boundaries of philosophy. From astronomy and meteorology to medicine and alchemy, medieval thinkers engaged themselves with the intricacies proper to the notion of matter in a plurality of theories and practices, assumptions and criticisms, emending and confirming in opposite ways the Aristotelian framework of natural philosophy and its metaphysical foundation.

In light of such a wide-spread presence and relevance of the notion of matter – first or prime, proximate or remote, metaphysical or physical – in the Middle Ages, a comprehensive guide to the centuries-long debates on its existence, scope, and properties has been a *desideratum* for a long time. With the two volumes he dedicated to the concept of matter, Ernan McMullin (*The Concept of Matter in Greek and Medieval*

*Philosophy and The Concept of Matter in Modern Philosophy*. Notre Dame: UNDP, 1965 and 1978) made a first meaningful step in that direction. His volumes have indeed provided scholarship with a reliable guide to some central aspects of the philosophical discussion on matter from Plato to the 20<sup>th</sup> century. Almost in the same years as McMullin's volumes, Michel Ambacher published his short *La matière, dans les sciences et en philosophie* (Paris: Aubier, 1972) – a title with great ambitions accompanied by a humble perspective. A few decades had to pass before another ambitious project was dedicated to the history of the concept of matter, with the special issue of the journal *Quaestio* (vol. 7, 2007: *La materia*) focused on matter in the history of philosophy, from pre-Socratic philosophy to general relativity. Other splendid contributions to the understanding of the medieval notion of matter have been recently published. I want to recall just a few of them: the books dedicated to this topic by Anna Rodolfi on Albert the Great (*Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*. Firenze: SISMEL, 2004), Jeffrey Brower on Aquinas (*Aquinas's Ontology of the Material World*. Oxford: OUP, 2014), and Antonio Petagine on early Scotism (*Il fondamento positivo del mondo*. Roma: Aracne, 2019). To them, I should add the magnificent volume that Pasnau has dedicated to medieval metaphysics (Robert Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford: OUP, 2011), to which I have briefly referred above and that has proven to be an invaluable guide to many scholars diving into the intricacies of matter and metaphysics.

Notwithstanding the high level of these books, only a different project could have been able to embrace the medieval debate on matter from a plurality of points of view in both philosophy and science. The volume edited by Tiziana Suarez-Nani and Agostino Paravicini Bagliani goes in that direction. And it provides exactly what the scholarly discussion of medieval matter was missing: an overreaching approach to the interdisciplinary value of matter in the Middle Ages. Suarez-Nani is one of the leading experts on medieval theories of matter, with an impressive number of contributions on the topic. The volume she and Paravicini Bagliani have edited brings the reader to an eventful expedition into the puzzling maze of medieval matter. The expedition begins with the introduction to the volume, where Suarez-Nani recalls Giordano Bruno's theory of matter as an implicit guide for the journey upon which we are about to start. The reader should be aware: in this philosophical journey one can first-handily engage with exotic concepts (like self-multiplying light, diminished potencies, and non-formal acts) and an abundance of perilous problems (like spontaneously generated humans and alchemical reductions to prime matter). It is a journey that also is able to fascinate those who may have no specific interest on medieval matter.

Chronologically, the volume starts with the 12<sup>th</sup>-century shift to Aristotelian matter. Danielle Jacquart's contribution, «La notion de matière dans les commentaires bibliques», discusses the notion of matter as it is presented by some influential Biblical commentaries from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> centuries. Her contribution offers a brilliant perspective on how the discussion of this central notion was shaped by the availability of new sources and intertwined with the theological debate on the creation. In the 12<sup>th</sup> century, a common tendency was to consider the primordial matter of the universe as



the elements (like Abelard) and as a matter which can be considered as formless only by reason of its lack of perfection (like Hugh of St Victor and Peter Lombard, in different ways). Almost a century later, Robert Grosseteste's *Hexaemeron* offers a good example of the richness of approaches to the problem of matter and creation. Grosseteste indeed envisions a creation by means of formal light joining prime matter in a union which, in turn, corresponds to the cosmic institution itself. Yet in this case, matter still requires a form in order to come to existence. A final case studied by Jacquart is Nicholas of Lyra's discussion of *Genesis*. Lyra indeed offers a meaningful insight on the history of the notion of matter itself. Jacquart examines different accounts of matter debated by Lyra, paying specific attention to the role that matter plays in the ontological distinction between super- and sublunary worlds. In fact, different conceptions of matter lead to different types of biblical commentaries, as Lyra himself underlines.

With Cecilia Panti's «Matter and Infinity in Robert Grosseteste's *De luce* and *Notes on the Physics*», the discussion returns to Grosseteste's theory of matter. Panti's contribution is intriguing. Her study utterly redefines the main coordinates of the scholarly interpretation of Grosseteste's notion of matter. The chapter is centred on two correlated works by Grosseteste: *De luce* and the *Notes on the Physics*. Yet, while the former is a well-studied text, unfortunately, the *Notes* have received scarce scholarly attention. From this point of view, Panti's study shows how relevant Grosseteste's commentary on Aristotle's *Physics* is for an in-depth understanding of his theory of light and matter in continuity with *De luce*, a treatise that Grosseteste wrote a few years before. Panti's contribution focuses on the notion of infinite self-multiplication of light as the main explanatory device proposed by Grosseteste in order to explain the «leap» from extensionless matter to bodily three-dimensionality. Using Aristotle's works and reverting the Stagirite's criticism of Pythagoras, Democritus, and Plato, Grosseteste's *De luce* presents an intrinsically atomist theory of extended (i.e., secondary) matter which is evidently opposed to Aristotle. In the *Notes on the Physics*, a similar outcome is provided by Grosseteste's discussion of the passive potency of matter. Panti examines Grosseteste's interpretation of Pythagoras's monism in the terms of an infinite replication of numbers (and matter) from which the universe came to be – a discussion which is crucial in order to understand the developments of Grosseteste's physics of light. Indeed, Grosseteste's discussion of Pythagorism allows him to envision a distinction between prime matter's potency and its passive replicability, the latter corresponding to its ability to be replicated by light, and therefore extended into three-dimensionality.

Anna Rodolfi's «Matière, forme et génération» brings into focus another fundamental aspect of the medieval debate on prime matter: the theory of seminal reasons. Rodolfi engages with this crucial theory by examining the late 13<sup>th</sup>-century debate opposing Henry of Ghent and Roger Marston. Henry of Ghent's discussion of *rationes seminales* starts by taking a stance against any correspondence between seminal reasons and the inchoative forms. If that were the case, one would incur a series of contradictions implying that generation ultimately coincides with creation. Rodolfi

points out the two pillars sustaining Ghent's theory of seminal reasons. On the one hand, matter's potency is not absolute, but corresponds to an obediencial potency which enables matter to collaborate with the agent during the generative process. On the other hand, seminal reasons are to be considered as incomplete and active principles of change that are immanent to the subject, whose main function is to orient matter's potency toward the acquisition of a new form. Passing to Roger Marston, the English philosopher shares Ghent's conviction that seminal reasons are incomplete and governing principles. However, this does not imply that Ghent's theory is well-grounded. In order to assess the ontological status of the seminal reasons, Marston proposes his theory of formal degrees, which – in his own view – are consistent with formal pluralism. Marston observes that any process of generation can be read as a gradual specification of generic formal features. As a consequence, the logical articulation presented by Porphyry's tree must be acknowledged as the ontological structure expressed by the form. The gradual specification of this form is nothing else but the actualisation of its more generic potency at the proximate higher level of its ontological structure. Proceeding by degrees (*esse substantialia*), the form acts upon the potency of matter and generation consequently occurs. Rodolfi elegantly describes the irresolvable tension separating Ghent's and Marston's perspective on this delicate matter.

Authored by Anik Sienkiewicz-Pépin, the volume's next contribution – «Matière spirituelle et localisation chez Richard de Mediavilla» – examines Richard of Middleton's theory of matter, especially spiritual matter. First, Sienkiewicz-Pépin presents Middleton's distinction between essence and potency of prime matter. On the one hand, the essence of matter has some degree of actuality (otherwise, it would not be an essence whatsoever) and is a potential nature able to receive a form. On the other hand, the potency of matter is a pure possibility and, accordingly, it cannot be coincident with its essence. Indeed, the potency of matter is meant to be actualised within the process of actualisation of the hylomorphic composite, a fact which shows the fundamental difference between these two features of matter's ontological status. The second part of Sienkiewicz-Pépin's contribution is focused on Middleton's theory of spiritual matter. Sienkiewicz-Pépin argues that the main consideration leading Middleton to assume spiritual hylomorphism was his analysis of motion. Since motion implies matter, and angelic creatures do move, it must be assumed that angels are composed of matter and form. Although inherited from influential Franciscan authors like Bonaventure, spiritual hylomorphism would not be accepted by Duns Scotus. The final part of Sienkiewicz-Pépin's paper assesses the differences between Middleton's and Scotus's theories of angelic being, stressing how both authors used the main operation argument in order to substantiate their opposite stances.

Next, the volume offers a fascinating contribution – surely, one of the best and most enveloping chapters of the volume. Cecilia Trifogli's «Geoffrey of Aspoll on Matter» discusses how a very original thinker, Geoffrey of Aspoll, envisioned the role of matter as the substrate of natural change. In his *Questions on Aristotle's Physics*, Aspoll

distinguishes between two kinds of matter: prime matter and natural matter. Of them, only the latter is the substrate of natural change. Such distinction can be found elsewhere in the 13<sup>th</sup>-century debate. One could expect Aspoll to base the difference between prime and natural matter in the latter's hylomorphic composition, as secondary matter. However, Aspoll refuses this option – natural matter is matter properly speaking, not a composite – and Trifogli analyses the philosophical reasons behind this stance. Aspoll's distinction between prime and natural matter addresses a pivotal question marking medieval Aristotelianism. According to Aspoll, prime matter is not a suitable substrate for natural change, because its potency is the passive potentiality to receive every form. Therefore, a different substrate – natural matter – must be assumed. Yet, if natural matter is completely formless, how can it be different from prime matter and able to perform a function that prime matter is not able carry out? The solution to this problem is offered by Aspoll's notion of diminished potencies (*potentiae diminutae*). Natural matter is the union of prime matter and diminished potencies. As Trifogli's thorough examination points out, diminished potencies correspond to the active potency of natural matter which express both the lack of form and its directedness toward the reception of a form *x* (or its contrary *y*). In his *Questions on Aristotle's Physics*, Aspoll also points out that the diminished potencies are utterly potential inclinations toward the act together with the privation on that act – a puzzling statement, as Trifogli underlines. They are neither forms nor formal aspects, but a different kind of entity related to privation. Diminished potencies govern the material participation in the process of natural change – therefore, they cannot be formal – and are activated by the reception of the (intentional) species, from which natural change begins. Thanks to diminished potencies, Aspoll is able to give a reason for how formless – yet not prime – matter is able to carry out its function of a substrate enduring change. The price of Aspoll's originality, exemplified by this explanatory device, is the admission of a peculiar set of non-Aristotelian entities that are an intriguing consequence of the problematic reception of Aristotle's theory of matter in the Middle Ages.

Related to this point, another aspect of Aristotle's natural philosophy in which matter plays a central role is the doctrine of elemental mixture. In this case, a tension arises from the consideration of a duality in Aristotle's account of the composition of sublunary bodies. On the one hand, they are hylomorphic composites. On the other, however, they are also elemental mixtures. How can these two accounts be harmonised, when both options seem to be mutually exclusive? What is the ontological status of the elements within the mixture in consideration of the latter's hylomorphic composition? These questions are crucial in order to understand the application of hylomorphism to natural philosophy.

William Duba's chapter, «Franciscan Mixtures: William of Brienne on the Elements», deals with this fundamental aspect of the medieval debate. As usual with Duba's studies, his contribution to this volume offers an elegant, thorough, and comprehensive account of this delicate problem. In the introductory part of his

chapter, Duba starts with a historiographical discussion, contrasting Anneliese Maier's perspective with Thomas Ward's and Lucian Petrescu's, who challenged Maier's reading of the medieval discussion of elemental mixtures. Duba observes that both Maier and Petrescu have interpreted the stances of medieval philosophers – particularly Scotus's – from points of view influenced, respectively, by Peter Auriol's and Giacomo Zabarella's positions. As a consequence, Duba raises a crucial question: given this plurality of scholarly interpretations, how does an early Scotist like William of Brienne, interpret Scotus's position? Brienne offers a privileged vantage point to assess Scotus's theory and its early reception. Duba presents the reader with a thorough examination of Brienne's stances. In his commentary on the *Sentences*, Brienne's discussion is developed by contrasting the perspectives of philosophers and theologians on the subject. The framework is established by Brienne's use of Avicenna, Averroes, Scotus, Auriol, and Francis of Marchia as his main sources. Brienne rejects Avicenna's position (claiming that the elements persist substantially in the mixture) and criticises Averroes (who claimed that the elements persist in the mixture in a diminished way) by pointing out that a partial remission of the form is not sufficient to balance their contrariety. The elements cannot be in act either partially or completely within the mixture. As a consequence, their presence in the mixture is only virtual, similar to the virtual presence of the effect in the efficient cause. Brienne's position is therefore plainly consistent with Scotus's, as Duba points out. Duba also underlines Brienne's method in teaching Scotus's and other contemporary solutions to the problem of the elements/mixture relationship, while subtly persuading his students that Scotus's theory was the most valid. In the appendix, Duba offers a transcription of William of Brienne's *Reportantio in libros Sententiarum*, Lectiones 102-103 (Paris, May 1330) from the manuscript Praha, Národní knihovna České republiky, ms VIII.F.14.

Still in the framework of early Scotism, Roberta Padlina's contribution, «Matière et puissance dans la pensée de Jacques d'Ascoli», discusses the theory of matter formulated by Jacob of Ascoli. Working on the first reception of Scotus's works, Padlina has identified Jacob of Ascoli as the author of two anonymous questions preserved in two 14<sup>th</sup>-century manuscripts (Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 1012 and Kraków, Biblioteka Jagiellońska, cod. 732). Following her relevant work, Padlina's chapter offers a fascinating excursion into Ascoli's philosophical reflection on the intricacies of Scotist theories of matter. This already meritorious task is accompanied by a sharp, clear, and comprehensive description of Scotus's theory of potency. Here, the problems of the relationship between matter and potency and the directedness of matter that we have seen earlier in the volume emerge again, yet in different ways. Padlina traces the different meanings of the term *potentia*, considered by Scotus as referring to a consideration of potency as either principle of natural change (therefore distinguished into active and passive potencies) or *differentia entis* (thus distinguishing among metaphorical, logical, and metaphysical potencies). Padlina's reconstruction allows her to introduce the crucial point of Scotus's theory of matter: the distinction between objective and subjective potencies, and the claim that matter coincides with the latter.

According to Scotus, it is only in virtue of its being a subjective potency able to be actualised by the form that matter can perform its primary function as the substrate of natural change. Objective potency, in turn, is connoted by an absolute potency toward being and, as such, would not enable matter to perform its natural functions. The second part of Padlina's contribution focuses on Jacob of Ascoli's reception of these central points of Scotus's theory. Specifically, Padlina examines Ascoli's interpretation of the doctrine of objective and subjective potencies in the terms of the difference between relation and fundament. For Ascoli, indeed, matter can be considered to be an objective potency like the fundament of a relation. In this, prime matter is defined by a purely receptive potency. In turn, matter can be considered as subjective potency like the relation established by that fundament and, as such, matter is said to have potency. Accordingly, Padlina does an excellent job of displaying Ascoli's effort to clarify the manifold tensions that are found in Scotus's production.

The first reception of Scotus's theory of matter is further examined by Antonio Petagine. His contribution, «La matière est-elle un étant positif? La réponse de Jean le Chanoine», is centred on John the Canon. Yet, with his far-reaching approach and profound knowledge of the topic (as I mentioned above, he recently published a brilliant book on theories of matter in the early 14<sup>th</sup>-century), Petagine manages to situate John the Canon's thought in the vibrant philosophical debate of that time. The main characters of that debate are all there: Scotus's acknowledgement of matter as a *positive* entity, Peter Auriol challenging it, the early Scotist defending Scotus, and Francis of Marchia in a middle position. In particular, Petagine points out the indebtedness of John the Canon to Gerald of Odo and Antonius Andreae. John the Canon's Scotism is profoundly influenced by these two authors, in manifold ways. For John the Canon, one has to admit that matter has at least some degree of actuality because, otherwise, it would not be able to perform its function of the substrate of natural change, and the hylomorphic composite could not be properly considered a composite. Much of John the Canon's line of reasoning is derived from Gerald of Odo's criticism of Auriol's positions, especially in consideration of the distinction between objective and subjective potencies. Petagine shows how his doctrinal indebtedness is also accompanied by a set of textual inheritances from Antonius Andreae. Among them, the most striking is perhaps John the Canon's account of matter as provided with *actus entitativus* – a term introduced by Andreae in opposition to the *actus formalis* that matter cannot have per se. Further on, Petagine examines another fundamental problem related to matter: its divisibility, either per se (Scotus) or by means of quantity (Auriol, via Averroes). In this regard, John the Canon complements Scotus's reasoning by a sort of mediation with Averroes's theory of undetermined dimensions. Prime matter is already divided into parts before receiving quantity, but that divisibility also coincides with the undetermined dimensions proper to matter. Inspired by Andreae, but following Gerald of Odo, John the Canon clarifies that such undetermined dimensions correspond to the plurality of its parts, which are then ordered by the quantitative determination. Petagine's reconstruction of John the Canon's stances offers an

intriguing and detailed picture of the 14<sup>th</sup>-century debate on matter. Nonetheless, the chapter is just a hors d'oeuvre of Petagine's in-depth knowledge of the debate – interested readers will enjoy even more the book that he dedicated to the subject.

With Joël Biard's «Matière, forme, qualités. Blaise de Parme et le statut de la matière», the volume moves on to Biagio Pelacani's theory of matter. This chapter is centred on an examination of what Biard calls a «monist temptation» that seems to spread over Pelacani's commentaries on natural philosophy. This refers to the stances held by the Greek natural philosophers refuted by Aristotle and to whom Pelacani alludes repeatedly in his commentaries on *De generatione et corruptione* and on the *Physics*. As Biard himself stresses, the main problem engaged with by Pelacani is whether a reduction of physical change to the interaction of qualities within prime matter can in any way be envisioned. Biard's discussion of Pelacani's treatment of this problem is a masterpiece of historical reconstruction. The chapter leads us to appreciate the refined «phantasy» to which Pelacani alludes in his *Questions on Physics*, articulating the monist positions he found in Aristotle's texts. This phantasy – a term that Pelacani uses in order to soften the epistemic validity of the stance – implicitly claims that a reduction to matter is indeed possible, similar to what the ancient natural philosophers maintained. Pelacani does not embrace this position and, as Biard remarks, he preserves the Aristotelian dogma of the hylomorphic duality. Nevertheless, Biard's examination of additional cases shows that Pelacani presents similar positions elsewhere in connection to ancient monism. Pelacani's stance is quite fluid. He does not abandon the Aristotelian framework, yet suggests that some of the monist positions cannot be completely refuted. And once again, he refers to a «phantasy» while arguing about the mensuration of unequal infinities. Biard's analysis of the recurrence of the positions of the ancient natural philosophers in Pelacani's works, often presented in a rather surprising fashion, is a first step in the overall assessment of Pelacani's monism and materialism, as Biard himself observes. And accordingly, we shall truly hope that Biard will come back to this fundamental and fascinating issue again in the near future.

Aurélien Robert's «Pietro d'Abano et le matérialisme» is another splendid piece of good scholarship. It provides the reader with an excursion into Pietro d'Abano's theory of matter which is enjoyable and scrupulous at the same time. Starting with a discussion of the historiographical prejudice considering Abano an «Averroistic materialist», Robert challenges this assumption in favour of the more fitting label of «astrological materialism» proposed by Danielle Jacquart («La complexion selon Pietro d'Abano», in *Recherches médiévales sur la nature humaine*, ed. D. Jacquart, Florence: SISMEL, 2014, 373-416) and originated by Abano's programme of astrologisation of medicine. Robert engages with a discussion of Abano's Averroism and materialism, which is developed through the consideration of four main aspects of Abano's thought. They are the theory of elemental mixture, the doctrine of occult qualities, his analysis of animal growth, and finally, the problem of spontaneous generation. Through his discussion of these aspects, Robert provides the reader with a far-reaching examination of central points of Abano's natural philosophy and his indebtedness to Averroes. Such indebtedness,

however, does not imply that Abano accepted Averroes's positions always and uncritically. For instance, Robert stresses how Abano tried to defend Alexander of Aphrodisia's position from Averroes's attacks concerning the role of matter in the process of animal growth. In order to do so, Abano used Aphrodisia's *De augmento* as to substantiate even further his reply to Averroes's criticism. On other occasions, Abano follows Averroes but develops the latter's stances further. Or, on still other occasions, he modifies them. An example of this attitude is Abano's theory of elemental mixture. As Robert points out, this theory is based on Averroes's doctrine of the diminished presence of the elements in the mixture, yet recontextualised within a much more Aristotelian context by Abano. In a similar fashion, Abano adheres to Averroes's stance on the astral causation of spontaneous generation, but he does not accept the otherness of species that supposedly characterises spontaneously generated animals (humans aside). In general, Abano's attitude does not imply any adherence to materialism. On the contrary, he tends to criticise the materialist positions proposed by Aphrodisia. According to Abano, if matter is thought to play a role in nature, that function follows its reception of astral influxes that qualify it, as in the case of the occult qualities of the elements. Robert's study brilliantly shows that Abano cannot be considered a materialist, since he constantly accepts and applies Aristotle's hylomorphism. At the same time, Abano was a keen follower of Averroes, but this doctrinal indebtedness does not imply any adherence to noetic materialism, as Robert points out at the end of his examination.

Moving further on in the historical course of philosophy and science, Marc Bayard's contribution, «La conception dynamique de la matière chez Nicolas de Cues», discusses Nicholas of Cusa's notion of matter from a general perspective. Bayard's starting question is somewhat unexpected. What is the theoretical connection of Cusa's theory of matter with the later developments of this notion by early-modern scientists like Galileo and Newton? This intriguing question is only partially addressed by Bayard, who focuses on the dynamic aspect of Cusa's matter. In doing so, Bayard underlines that such «dynamicity» of matter can be appreciated in relation to two main aspects defining Cusa's thoughts. These are his position of matter as non-absolute potentiality – which follows Cusa's conviction that God is the only subject of any absolute attribution – and the dynamic universe envisioned by the German thinker. Examining some preliminary points of Cusa's interpretation of Albert the Great and Thierry of Chartres, Bayard concludes that the dynamic aspect characterising Cusa's matter is grounded on a tension between movement and substance. Hopefully, further studies by Bayard will expand even more on the subject, assessing some of the tantalising questions he offers in his interesting contribution.

From Cusa, the next step to which the volume leads the reader is the appreciation of Suárez's elegant theory of matter. Olivier Ribordy's chapter, «La notion de matière selon Francisco Suárez», offers a reliable and captivating guide to such appreciation. The role of Suárez's *Disputationes metaphysicae* for the history of metaphysics is difficult to overestimate, in consideration of the long-lasting influence of the doctrines therein

discussed and Suárez's wide knowledge of the tradition. Considering the vastness of Suárez's theory, any attempt to condense Suárez's discussion of matter in a single chapter would be a rather ambitious task. Nonetheless, Ribordy performs it brilliantly. His contribution guides us through the main points of the *disputationes* in which Suárez expressively discusses his theory of matter (disputations V, XII, XIII, XV, XXXV, XXXVI, and XL, just to give a taste of Ribordy's task). After having introduced the reasons behind Suárez's inclusion of the study of matter among the goals of metaphysics, the focus shifts to central metaphysical problems. Ribordy examines Suárez's discussion of the role that, according to some thinkers, matter would play concerning individuation and quantity. In this context, Ribordy gives us an insight into the contemporary debate contrasting the positions of (and textual connections between) Suárez and John of St Thomas (whose text is offered in the appendix to the chapter) on the supposition that matter could be a substrate for accidents. Ribordy stresses Suárez's refusal to assimilate matter and quantity and to consider matter as principle of individuation. The main aspect that Ribordy discusses, however, is the positive description of matter given by Suárez. According to Suárez, matter is the fundament of being, a substantial entity which is incomplete and partial in reason of the potency intrinsic to matter. More technically, matter is an incomplete entitative act, a kind of existence different from that of the act. Ribordy briefly explores how Suárez uses his notion of matter also in consideration of the body-soul relationship, and underlines the closeness of Suárez's position with Olivi's.

Exploring the later Middle Ages as a whole, Nicolas Weill-Parot's study, «La matière dans l'explication des phénomènes extraordinaires», engages with the role that matter plays in the explanation of extraordinary phenomena. More specifically, Weill-Parot discusses a rather consequential question. What connexion can be established between the historical actor's theory of occult properties and her doctrine of matter? The occult properties of something *x* are those qualities proper to that physical composite (which is an elemental mixture, in Aristotelian terms), which cannot be reduced to the four elemental qualities composing the mixture itself. A good example of these properties is the attraction between iron and a magnet. In the Middle Ages, diverse theories were formulated in order to explain the presence of these qualities within the physical substance. Weill-Parot's question is therefore central. Are these qualities to be related to the elemental qualities, the substantial form, or matter itself? And, accordingly, how are different theories of matter impacted by the answer to that question? The chapter discusses some meaningful case-studies, beginning with the radical opposition separating Albert the Great and Thomas Aquinas concerning both their notions of matter and individual or specific occult properties, respectively. Weill-Parot then reconstructs the debate by assessing the theories elaborated by late medieval thinkers like Heymeric of Camp, Arnaldus of Villanova, Pietro d'Abano, and Henry of Langenstein. His thorough examination of the debate allows Weill-Parot to underline the influence that different conceptions of matter have exerted on how the historical actors tried to resolve the problem of occult properties.



With the contributions by Michele Bacci and Michel Pastoureau, the volume turns to two different *epistemes of matter* proper to theology and technical science, respectively. Bacci's chapter «Controverses islamo-chrétiennes au sujet de la matérialité religieuse», dives into the critique that Islamic thinkers held against the «religious materiality» of the Christians. Bacci focuses on the eminent case of Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya and his harsh criticism of central aspects of Christian worship. His attacks against practices like the veneration of tombs, pilgrimage, and the ritual use of material objects were based on his Hanbali beliefs. Bacci's study, therefore, takes the reader to another, yet no less problematic sense of «materiality» which, although historically connoted, still has direct relevance for our present-day understanding of religious behaviours.

In turn, Pastoureau's contribution offers an excursion into an even more tangible, visible notion of materiality. His study, «De la matière à la couleur: teindre en Occident à la fin de Moyen Âge», is indeed focused on practices of dyeing in the late Middle Ages. All five senses are involved into this practice, with the sense of seeing being the most involved. Pastoureau discusses the recipes available at the end of the Middle Ages to examine some central issues inherited by the tradition. He leads the reader to a unique appreciation of the richness of colours, seen and reproduced into a plurality of shades and materials, instructions, and problems the practitioners needed to clarify in order to produce the desired result.

The last chapter of the volume returns to the *epistemes of matter* proper to scientific practices and philosophical reflection. Indeed, Michela Pereira's contribution, «Mother of All Creatures», examines the connection between the philosophical and alchemical *epistemes of matter*. How did alchemists try to integrate their practices within the Aristotelian framework of natural philosophy? And how did they understand the elusive notion of prime matter, considering the similarity of functions carried out by prime matter and alchemical matter? These questions correspond to fundamental aspects of a cross-disciplinary interaction far too often neglected by scholarship. Pereira's contribution starts with the entrance of alchemy in the Latin West with the *Liber de compositione alchemiae*, translated by Robert of Chester in the 1140s. This treatise claims that the entire universe proceeds from a single root, implicitly providing a continuity with the philosophical notion of prime matter as one entity shared by the corporeal realm (what we could call «monohylism»). In the 13<sup>th</sup> century, Constantine of Pisa offers the first Scholastic discussion of alchemy. In his *Liber secretorum alchimiae*, Constantine establishes a meaningful analogy between quicksilver (the basic ingredient of metals) and prime matter, following in his attempt to include the discipline within the realm of natural philosophy. Pereira discusses other implicit or explicit connections between alchemy and the philosophical *episteme of matter*: Albert the Great and, especially, Avicenna's *De congelatione et conglutinatione lapidum*. Pereira recalls the relevance of a short textual insertion in Avicenna's refutation of the feasibility of alchemical practices. The Latin version of Avicenna's refutation was indeed complemented by the short passage «nisi forte in primam reducantur materiam»,

connecting alchemical practices to the theory of prime matter. Pereira examines thoroughly how the interest in this meaningful connection gradually faded away. On the one hand, Roger Bacon's distinction between prime and natural matter implied the latter and not the former to be the substrate of alchemical transmutations. On the other hand, many influential alchemical works tend not to identify alchemical matter with prime matter. The *Summa perfectionis magisterii* displays no specific interest in the notion of prime substrate. In turn, pseudo-Llull's *Testamentum* distinguishes among different types of matter and, while maintaining that there is a common substrate to the universe (prime matter), it identifies alchemical matter with the *quinta essentia*. Pereira points out how the final decades of the Middle Ages are characterised by a plurality of interpretations and taxonomies about alchemical matter.

This short discussion has hopefully made clear that *Materia: Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIIe-XVIe siècles)* is an impressive piece of scholarship. As a whole, the volume is a remarkably enjoyable, compelling, and far-reaching contribution that traces the philosophical and scientific history of matter from the 12<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century. It does so by engaging with the manifold problems of matter from different points of view and following the disciplinary fragmentation into a richness of epistemes. In their historical, disciplinary, and theoretical characterisations, these epistemes correspond to the enveloping plurality of functions that matter was required to carry out as explanatory device.

Elisa Coda, *Le forme degli elementi. Isaac Abravanel e la tradizione aristotelica medievale*, Pisa, Pisa University Press, 2018, 218 pp., ISBN: 9788833390413. Cloth: €22

Reseñado por SYLVAIN ROUDAUT  
Université de Rouen, FR  
sylvain.roudaut@hotmail.com

Elisa Coda's book provides the Italian translation of a short treatise written by Isaac Abravanel (1437-1508) in the 15<sup>th</sup> century together with a transcription from the *princeps editio* and a doctrinal study of the text. The original Hebrew text (*Šurot hayesodot*) was written between 1457 and 1467 and was first printed without any title as an appendix to the *Aṣeret Zeqenim (The Crown of the Ancients)* edited in 1557. This short treatise is a work of natural philosophy that deals with the problem of defining the nature of the elements.

The book opens with an introduction containing much information useful for understanding the treatise and its intellectual context. First, the introduction offers a biographical presentation of Isaac Abravanel, who was an important statesman, diplomat and courtier of the 15<sup>th</sup> century. His life full of twists and turns is all the more interesting considering that Abravanel was one of the greatest Jewish scholars of this period. The introduction also provides a brief historical survey of the main influences that shaped medieval Jewish philosophy. The author describes its main phases of development from the early Middle Ages to early Modern era and summarizes the story of the translations of Greek philosophy into Arabic, Latin and Hebrew (pp. 29-43). This historical introduction helps the reader to understand the long and complex tradition of interpretation inherited by Abravanel, who makes reference to many philosophical sources reviewed in detail by the author (pp. 49-56). The treatise is presented in a side by side bilingual format. It must be noted that the understanding of the treatise has been made easier by the text layout, which clarifies its structure. The treatise is followed by detailed notes on the Hebrew text and a substantial commentary on Abravanel's doctrine (pp. 109-182). A rich bibliography complements this significant piece of scholarship, as well as useful indexes of names, manuscripts and passages from ancient and medieval works.

The great merit of Coda's book is that it provides a comprehensive study of a hitherto poorly studied text. The treatise *The Forms of the Elements* aims at explaining Aristotle's theory of the elements (fire, earth, air and water) owing to the interpretations given by several of his ancient and medieval commentators. More precisely, Abravanel intends to decide between three possible definitions of the forms of the elements: 1) the forms of the elements are their qualities (hotness, coldness, wetness and dryness); 2) the forms of the elements are heaviness and lightness; 3) the forms of the elements are substances (not perceptible to the senses), which proper qualities are accidents. As Coda points out (pp. 48-49, p. 171), Abravanel's text follows

the style of a scholastic question: he discusses the arguments defended by several authors for and against these conflicting positions before presenting his own view. Abravanel chooses the first position, which he regards as the true conception of the elements defended by Aristotle. An immediate and interesting consequence of this view is that it erases the distinction between the substantial forms of the elements and their proper qualities. But the main interest of Abravanel's treatise lies in the various philosophical sources used in the discussion. In order to analyse the three possible definitions of the nature of the elements, Abravanel mentions the opinions of Aristotle, Alexander of Aphrodisia, Themistius, Averroes, Avicenna, Al-Ghazālī, Ibn Tufayl, Averroes, Gersonides and Moses Narboni. Coda's work is highly documented and offers an excellent presentation of the historical transmission of all these sources throughout Antiquity and the Middle Ages.

The issues lying at the core of the treatise are, on the one hand, the relation of substances and qualities as distinct categories since, according to Abravanel, the qualities themselves are the forms of the elements. On the other hand, the debate implies a critical analysis of the view according to which elemental qualities as such must depend on substances – a view shared by Al-Ghazālī and Avicenna (and Averroes, despite Abravanel's reading). Coda demonstrates how Abravanel's solution to the problem and his objections to opposite opinions are built from a complex synthesis of these various and conflicting sources. Abravanel's interpretive strategy of Aristotle's main texts on the subject (*De caelo*, *De generatione et corruptione* and the *Physics*) demonstrates a respectful attitude toward these philosophical sources that he tries to reconcile whenever possible, while he considers the Stagirite as the most important intellectual authority. However, the author proves that Abravanel's interpretation of his source materials is sometimes questionable, incomplete and even mistaken. This is clearly the case when Abravanel attributes the identification of elemental forms to heaviness and lightness to Averroes (pp. 78-79). This is still the case, for instance, when Abravanel brings Averroes's position together with the views of Al-Ghazālī and Avicenna on the status of quantified matter, whereas Averroes's original text is actually a criticism of Avicenna's doctrine (pp. 178-179).

Coda shows that Abravanel's critical – and, at times, misguided – interpretation of his Arabic sources enables him to justify his own reading of Aristotle's statements about the nature of the elements. In fact, Averroes was willing to maintain a distinction between the substance of the elements and their qualities (as in the « third position », shared by Al-Ghazālī and Avicenna). His defence of this view was partly directed against Alexander of Aphrodisias's identification of the elemental forms with their qualities (pp. 67-68). Favouring the reduction of the forms of the elements to their qualities, Abravanel manages to justify his opinion answering two objections raised by Averroes himself (pp. 100-101): 1) if the forms of the elements are qualities, there will be contrariety within the category of substance, since hotness and coldness are contraries, and 2) there will be motion in the category of substance, which also goes against Aristotle's teaching in the *Categories*. In order to solve these difficulties,

Abravanel argues that a substance can be contrary to another but not *qua* substance. The same thing can be considered as a substance *and* as a quality, just as a substance can be considered as a substance *and* as a member of a relation (like two substances can be considered as father and son). For similar reasons, Aristotle is not speaking of the elements as substances when he describes motion at the elemental level (pp. 102-103).

The historical reconstruction of the way Abravanel combines his Arabic and Jewish influences is essential for understanding the reception of the Aristotelian theory of the elements and the mixture in medieval Jewish philosophy. In this perspective, the precise phrases chosen by Abravanel are thoroughly analysed with their origins in Greek, Latin and Arabic texts. Coda's work covers most of the historical background of the various arguments used by Abravanel and, to this extent, represents a substantive contribution to the study of the text from historical, philological and philosophical points of view.

Any reader interested in the history of the physical (and cosmological) problem of the elements will find great value in this book. The problem of the elements and the mixture is known to be one of the most important and difficult for theories of nature following Aristotle's hylomorphism. This problem has been studied in great detail for the Latin tradition of the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, but the evolution of this problem in the late Middle Ages and the early modern era, as well as its reception in other traditions, have not yet received the same attention. Coda's work on Abravanel's treatise represents an important contribution to this end, emphasizing an interpretation of Aristotle opposed to the classical distinction of the substantial forms of the elements and their proper qualities in the medieval Latin reception of Aristotle's natural philosophy. More generally, any reader interested in the historical evolution of Aristotelianism in the late Middle Ages will benefit from the author's thorough commentary on the text, which contains numerous references to recent scholarship (it must be noted that most of the secondary sources – e.g. in French or German – are not translated).

One can only regret that the author did not offer a critical edition of the original Hebrew text, but only a transcription based on the *editio princeps*. The author justifies this decision by claiming that only preliminary studies will make possible its critical edition, owing to a first general interpretation of the text (p. IX). As a matter of fact, the author expresses the wish that this translation of the first philosophical work of Abravanel will stimulate the desire for such an edition. It is hoped that the author's wish will come true in the near future.

Tom McLeish, *The Poetry and Music of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 384 pp., ISBN: 9780198797999. Cloth: £25

Reseñado por ADAM TIMMINS  
University of Manchester, UK  
adam.timmins@manchester.ac.uk

As Professor McLeish notes in the introduction, when one thinks of creativity, one immediately thinks of art as opposed to science: the manifest of art conjures up terms such as *creativity, inspiration, passion, form, imagination, composition, and representation*, where as that of science brings to mind more austere predicates such as *experiment, hypothesis, method, theory, and so on* (1-2). Yet it wrong to think that there is no room for creativity in science, and ultimately this a picture that McLeish sets out to correct. The goal of *The Poetry and Music of Science* is to reappraise «science through the lens of the humanities” (13), specifically by undertaking three tasks. The first is to give close attention to «stories of imagination and workmanship in the creation of art science»; the second to undertake a study of the way the creations of art and science «are received by their respective audiences», while the third compares «the human function of creative engagement with nature and, if we dare talk of it, of purpose» (ibid).

Professor McLeish is an award-winning theoretical physicist and Fellow of the Royal Society, whose work has increased our understanding of soft matter (matter that can easily be changed by stress, e.g. foam, for instance). He has also authored a well-received work entitled *Faith and Wisdom in Science*. However, his present excursion into examining the creative processes at work in art and science turns out to be somewhat less fruitful. The problems with this book are several; where to begin?

One of the first issues that crops up in the book is a lack of any kind of definition of the term ‘creativity’. Since the book is all about creativity, we would expect some kind of rudimentary characterisation of this key term. Traditionally, creativity tended to be defined as involving the production of novel ideas which were ultimately valuable in some way (see for instance, Paul and Kaufman 2014, 6). More recently, Bird and Hills have challenged the idea that creativity must involve the production of valuable objects, putting forward instead a model of creativity which retains the notion of originality, but argues that it should be the production of imagination, be many and varied, and be carried through to completion: «these four component elements work together in a creative individual...[and] creative acts and products are the manifestations of these dispositions» (Bird & Hills, 2019, 695). McLeish however, gives no kind of definition of what creativity is: presumably it is just obvious what creativity is or consists of.

The book largely proceeds by way of exemplar, being littered with examples of creative thinking from the arts and sciences. McLeish often falls into the trap on several

occasions, particularly with the historical examples, of taking a particular author's account of their creative processes at their word. With regards to art; as John Hospers (among others) has pointed out, «artists as a whole probably tend to glamourize themselves and like to leave the impression that they are solitary geniuses engaged in mysterious acts of self-expression» (Hospers, 1955, 319). Henry James – who McLeish cites at length in Chapter 5 – is a case in point. In the preface to *The Spoils of Poynton*, James gives a rather flowery account of the genesis of the story; an account flatly contradicted by what we find in his Notebooks, which gives us a more prosaic and credible history of the construction of the story (this example is highlighted in Beardsley, 1965, 292-93). Philosophers of science have similarly argued that scientists' accounts of what they *think* they are often at variance with what they were actually doing. (This isn't a charge only levelled at science of course; philosophers of history have been telling historians for years to leave the theorising to them). If such accounts are to be taken at face value, then we need to be given a rationale for doing so.

This lets us neatly segue into what is arguably the most problematic aspect of *The Poetry and Music of Science*: its failure to engage with the philosophy of science, and to a lesser extent, the philosophy of art. Two instances in particular stand out. The first is when McLeish notes that «the greatest lacuna of any theory of scientific methods is in its silence on where ideas come from in the first place...No-one has written a method for the generation of new ideas» (30), citing the work of Popper as an example of one of those who is silent on the issue. Oddly, McLeish omits to explain to the reader *why* Popper wasn't interested in developing such a method; which is ultimately because he (Popper) thought it irrelevant:

The initial state, the act of conceiving or inventing a theory, seems to me neither to call for logical analysis nor to be susceptible of it. The question how it happens that a new idea occurs to a man—whether it is a musical theme, a dramatic conflict, or a scientific theory—may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge (Popper, 1934, 7).

Similar claims have been in the philosophy of art; Monroe Beardsley answered the question «what difference does it make to our relationship with the arts that we understand the creative process in one way or another?» with «It makes no difference at all» (Beardsley, 1965, 301). Given the existence of arguments in both fields to the effect that to investigate the mainsprings of creativity – the context of discovery, as the logical positivists called it – is an exercise in futility, there surely needs to be a justification for the decision to investigate the mainsprings of creative in this book. But, as with the definition of creativity, no such justification is forthcoming; again, one can only assume McLeish thinks that it is just obvious that the investigation of the creative process will yield practical benefits.

Another omission vis-à-vis the philosophy of science involves McLeish's use of Thomas Kuhn. We are told that «had the impressionist movement attracted the attention of the philosopher of science Thomas Kuhn, he would have classed it

alongside his other examples of paradigm shifts» (118). I raised an eyebrow upon reading this sentence, with good reason: one doubts that Kuhn would have called it a paradigm shift, given that he was always keen to emphasise the dissimilarities between science and art. In 1969's «Comments on the Relations of Science and Art»; he noted that although there were indeed similarities between art and science, we should not lose sight of the ways in which they are very different – Kuhn wrote that E.M. Hafner's statement that «the more carefully we try to distinguish artist from scientists, the more difficult our task becomes» certainly described his own experience; but «unlike Hafner however, I find the experience disquieting and the conclusion unwelcome». (Kuhn, 1969, 341).

Kuhn's paper raises a salient point about a key strategy adopted in *Poetry and Music of Science*: the decision by McLeish to straightforwardly equate the creativity needed in art with that needed in science. McLeish is quite correct to say that the prevailing idea that there is no role for creativity in science is one that needs badly correcting; and no doubt there are some parallels between the artistic enterprise and that of science. But as Bishop Butler famously put it, «one thing is what it is and not another thing»: science is science and art is art. To demonstrate that science involves creativity is one thing; to portray the creative process as analogous with that of the artist is quite another.<sup>1</sup>

Indeed, in the final chapter McLeish states that «the primary intention of scientists and artists [is] that their readers should behold their work, contemplate it, think on it, be moved by it» (302). This, quite frankly, is an extraordinary statement: not least for the fact that it ignores the fundamental distinction between the two, which is that science is ultimately a means to an end, whereas the production of art is an end *in itself*. The *sine non qua* of any scientific theory is: 'does this theory help us accurately gauge what some portion of the world is really like?' We may debate what the virtues of a good scientific theory should be; but aesthetic virtues are rarely to be found on a list of said virtues and with good reason. There is a world of difference between what is expected of a paper contributed to (say) the *Journal of High Energy Physics* and a painting to be displayed in the Tate.

To return to the issue of creativity; one of the arguments that Bird and Hill make in their recent paper is creativity isn't *necessarily* a good thing; moreover, creativity is just one element needed to produce successful science. Bird and Hill cite Aristotle, Ptolemy, and Galen as all being highly creative individuals: but much of their scientific work:

---

<sup>1</sup> In the conclusion, McLeish tells us that science and art share the same «three springs of imagination» – «the visual image offers perspective, insight, and illumination. The written and spoken word bring the possibility of mimesis through the textual, the experimental, and the narrative form for the story of creativity itself. The wordless depths of number, the musical and mathematical draw on the ancient insights of the liberal arts at the limits of comprehension» (339). This is surely so vague and jejune as to be almost worthless.



was not only mistaken but deeply anchored in false assumptions (e.g. the circular, geocentric model of planetary orbits and the humoral theory of physiology). These individuals and their contemporaries were often highly creative, but their creativity was not itself conducive towards the truth, knowledge, understanding, or anything else of scientific value. Instead, it tended to lead them to novel but false hypotheses which creatively reconciled their false assumptions with their (more accurate) observations (Bird & Hills, 2019, 707).

To this list one might add Priestley, who (as Kuhn pointed out in *Structure*) was extremely creative in terms of trying to save the phlogiston theory in the face of Lavoisier's work on oxygen. However much creativity these old theories involved, they were ultimately wrong.

Moreover, sometimes novel scientific achievements can be the result of processes that are in some respects the antithesis of creative. The discovery of Arsphenamine (the first effective treatment for syphilis) by Paul Ehrlich and Sahachiro Hata came not via an act of creative inspiration, but via «the systematic synthesis and testing of organic arsenic compounds» (Bird & Hills, 2019, 708).

At its heart, *The Poetry & Music of Science* seems to be pursuing two necessarily incompatible aims. As we have seen, McLeish wants to make the point that the scientific enterprise can involve just as much capacity for creativity as the arts – and there is nothing wrong with this. But the book also seems to want to emphasise the beauty of science, as the title would suggest – and this seems to suggest that there is a *necessary* link between creativity and the production of beautiful objects, which is a severely question-begging assumption.

In attempting to uncover something akin to a mechanism of creativity, one quite frankly wonders if McLeish is rushing in where angels fear to tread. One of the reasons that there is a lack of a general method for generating new ideas is that accounting for creative inspiration in either art or science is an extremely tricky task, and as we saw, many have considered it to be a somewhat unprofitable enterprise. Whewell argued that «an Art of Discovery is not possible...we may hope in vain, as Bacon hoped, for an organ which shall enable all men to construct scientific truths, as a pair of compasses enables all men to construct exact circles» (Whewell, 1847/1967, viii). McLeish seems to admit as much on a couple of occasions; for instance, emphasising the role that the unconscious plays in scientific inspiration, yet «when we turn to stare at it [unconscious thought] full on, the experience of unconscious ideation is apparently nowhere to be seen» (37). Given the slipperiness of the mainsprings of scientific creativity, we should perhaps not be surprised that philosophers of science have been able to come up with a boilerplate which one can follow in order to produce creativity.

There is undoubtedly a very interesting book to be written comparing and contrasting the creative processes in art and science; and McLeish undoubtedly is able to draw upon a wealth of knowledge in order to do so at some point. But the present tome

misses its target by some considerable distance. It shows a considerable amount of learning, but simply is not analytical enough in how it marshals it, exhibiting no clear philosophy of science or art behind it. Additionally, a failure to draw out some of the key differences between art and science means that ultimately, the reader is only getting half of the picture. The main flaw of the book is arguably its confused purpose: one can show the science contains as much beauty as art, or one can show that the mainsprings of creativity are similar in both science and art. *The Poetry of Music and Science* though, tries to do both, and falls between two stools as a result.

## References

- Beardsley, M., «On the Creation of Art», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23 (1965), pp. 29-304.
- Bird, A. and Hills, A., «Against Creativity», *Philosophy & Phenomenological Research*, 99 (2019), pp. 694-713.
- Hospers, J., «The Concept of Artistic Expression», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55 (1955), pp. 313-344.
- Kuhn, T., «Comment on the Relations of Science and Art», *Comparative Studies in Social History*, 11 (1969), pp. 403-412.
- Paul, E.S. and Kaufman, S.B., «Introduction» in E.S Paul and S.B. Kaufman (eds.), *The Philosophy of Creativity: New Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 3-14.
- Whewell, W., *The Philosophy of the Inductive Sciences*, London, John W. Parker, 1847.

## GUÍA PARA LOS AUTORES - NORMAS DE PUBLICACIÓN

### Requisitos

Los artículos deben enviarse a través de la Plataforma OJS de la *Revista*. Enlace: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/login/signIn>

El autor deberá registrarse como «autor» en la web de *Revista* en el siguiente enlace: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/user/register>

Ante cualquier eventualidad en relación con dicha plataforma o con la información del proceso editorial, los autores pueden contactar con el Comité editorial a través del correo electrónico [refime@uco.es](mailto:refime@uco.es)

Los originales deben respetar los siguientes requerimientos:

**Idioma** – Se aceptan contribuciones en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

**Extensión máxima** – Artículos: 25.000 palabras; Notas: 10.000 palabras; Reseñas: 3.000 palabras; Informes de Congresos, Coloquios, etc.: 4.500 palabras.

**Estilo** – Por favor, siga las normas de presentación que se indican en la sección «Estructura formal de los originales», que puede descargarse desde la plataforma OJS de la *Revista*. Aquellos trabajos que no sigan estas normas podrían quedar excluidos del proceso editorial.

### Parámetros generales

El manuscrito debe enviarse en formato con extensión .doc o .docx –otros formatos, como.odt, .pdf,.tex, etc., no serán aceptados– debiendo evitar cualquier formateo especial que no sea el estándar: fuente Times New Roman (tamaño 12 para texto, 11 para citas, 10 para notas); espacio interlineal 1; márgenes 2.5 cm; no usar sangrado.

Cuando el original no esté en inglés, el título del artículo debe acompañarse de su correspondiente título en inglés, que aparecerá escrito debajo del título original. El manuscrito debe incluir un *Resumen* y hasta 5 *Palabras clave* en la lengua en que está escrito el original; además, debe incluir una versión en inglés del *Resumen* y *Palabras clave* en inglés (*Abstract* y *Keywords*). El *Resumen/Abstract* no podrá exceder las 100 palabras. La primera línea bajo el nombre del autor de la contribución debe incluir la afiliación del autor. Si el autor desea realizar algún reconocimiento, éste deberá hacerse en forma de nota a pie marcada con un asterisco.

La Bibliografía final sólo puede incluir las obras citadas en las notas a pie de página, siguiendo el formato que se indica más abajo. Recuérdese que esta bibliografía no se incluye en el manuscrito que se envía sino que se introduce en el proceso de «Nuevo envío» al que se accede tras iniciar sesión en la web de la revista y conectar con este enlace: <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/author/submit/1>

### Citas

La *Revista* emplea comillas francesas («...»). Para las citas dentro de un texto citado que incluya comillas francesas, se utilizará cursiva. Las citas de más de 3 líneas deben quedar separadas del texto principal mediante una línea en blanco antes y después del texto citada, tamaño de la fuente 1, justificación derecha de 1.5 cm para todo el párrafo citado.

## Referencias bibliográficas

### Libro (Monografía)

Primera vez: Burnett, C., *The Introduction of Arabic Learning into England*, London, The British Library, 1997, pp. 23-31 [si se citan páginas específicas]

Posteriormente: Burnett, *The Introduction of Arabic Learning*, op. cit., pp. 23-31.

### Capítulo de libro

#### Referencia citada por primera vez:

Hasse, D.N., «Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus», en D.N. Hasse y A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012, pp. 225-250.

#### Posteriormente:

Hasse, «Avicenna's 'Giver of Forms' en Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus», op.cit.

### Artículos

#### Referencia citada por primera vez:

Rampling, J.M., «John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge», *Studies in History and Philosophy of Science*, 43/3 (2012), pp. 432-436, en p. 435.

#### Posteriormente:

Rampling, «John Dee and the Sciences: Early Modern Networks of Knowledge», op. cit.

## Ediciones críticas

### Edición en un libro:

Al-Ghazali, *Summa theoricæ philosophiæ*, ed. J.T. Muckle, *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*, Toronto, St. Michael's College, 1933.

### Edición en un artículo:

Gundissalinus, *De anima*, ed. J. T. Muckle, «The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus», *Mediaeval Studies*, 2 (1940), pp. 23-103.

### Edición en un volumen:

Grosseteste, *De luce*, ed. C. Panti, *Robert Grosseteste's De luce. A Critical Edition*, en J. Flood, J.R. Ginther, y J.W. Goering (eds.), *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Editions and Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013, pp. 193-238.

**Referencias posteriores:** Grosseteste, *De luce*, op. cit., pp. 234-235.

Si una referencia de cualquier tipo sigue directamente a una referencia de la misma obra, indíquese tan sólo: *ibid.*, p. o pp.

## Otras consideraciones

Para cuestiones de estilo en inglés, el *Chicago Manual of Style*, debe emplearse como guía. Por favor, preste atención a estas normas: cuando se hace referencia a títulos en inglés, DEBEN seguirse las reglas de las mayúsculas.

Para una guía completa de las normas de estilo, por favor, consulte la web de la Revista:  
<http://www.uco.es/ucoress/ojs/index.php/refime/index>

## MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES – PUBLICATION RULES

### Submission Requirements

Papers must be submitted through the Open Journal System platform of the journal. Link: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/index>.

The author must create an account as ‘author’ at the following link:

<https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/user/register>

For any inconvenience within the platform, or information regarding the entire editorial process, authors can contact the editorial committee writing to [refime@uco.es](mailto:refime@uco.es). Submitted manuscript must meet the

Following requirements:

**Language** - Contributions are accepted in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

**Maximum length** - Articles: 25.000 words; Research Notes: 10.000 words; Book Reviews: 3.000 words; Reports of Conferences, Workshops, etc.: 4.500 words.

**Style** – Please, carefully follow the guidelines expounded in the section ‘Manuscript Structure’ of the present text. Manuscript not strictly following the journal guidelines may be excluded from the editorial process.

Failure in complying with these requirements may result in the inadmissibility of the paper submission.

### General Parameters

The manuscript must be a .doc or .docx file (this means that files submitted in .odt, .pdf, .tex or any other file extension rather than .doc will not be accepted), and it must be written avoiding any special layout other than the standard plain text.

The title of the article must be accompanied by a reliable English translation of it, which will appear right below the original title. The manuscript must also include an abstract and up to 5 keywords in the language in which the article is written **plus** an English version of those same abstract and keywords. The abstracts should not exceed 100 words.

The first line below the author’s name in the first page of the submitted paper must contain the academic affiliation of the author. If an author wishes to give acknowledgements, these should be placed in the first footnote marked by an asterisk.

After the conclusive remarks/section, the author must include a bibliography of the entries quoted in footnotes, written following these guidelines. Please notice: only elements referred to in the paper can be included in the final bibliography of the article. Bibliography must not be added to the manuscript, but uploaded on the OJS platform during the submission process, following this link (after having logged in): <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/author/submit/1>

### Quotations

The journal only uses French quotation marks («...»). Quotations inside a quoted text enclosed by French quotation marks should be in italics. Quotations larger than 3 lines must be separated from the main text through three specific tools: blank line above and below the quotation, font 11, right indentation of 1.5 for the entire paragraph of the quotation.

## Bibliographical References

### Book (Monograph)

First reference: Surname, First Name's Initial., *Title*, Place of Publication, Publisher Name, Year, in case pp.

Further references: Surname, *Abbreviated Title*, op. cit., pp.

### Book Chapter

**First reference:** Surname, First Name's Initial., «Chapter's Title», in First Name's Initial and Surname of the author/s (ed. or eds.), *Title of the Volume*, Place of Publication, Publisher Name, Year, pp.

Further references: Surname, «Chapter's Title», op. cit., specific reference to pp.

### Articles

**First reference:** Surname, First Name's Initial., «Article's Title», *Title of the Journal*, Issue/Number (Year), pp.

**Further references:** Surname, First Name's Initial., «Article's Title», op. cit., specific reference to pp.

## Critical Editions

### Edition in a Book:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the published work where the critical edition is located (if different from the author's work)*, Place of publication, Publisher Name, Year, pages if there is more than one work in the published book/volume.

### Edition in an Article:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the article (if different from the author's work)*, Issue (Year), pp.

### Edition in a Volume:

Author, *Title of the work*, ed. Initials and Surname of the editor (eds. if more than one), *Title of the published work where the critical edition is located (if different from the author's work)*, in Initials and Surname of the volume's author/s, *Title of the Volume*, Place of publication, Publisher Name, Year, pp.

**Further references:** Author, *Title of the work*, op. cit., pp. page,line-page,line (or just pages)  
Please notice: if a reference of any kind **directly follows** a previous reference to the same work:

*Ibid.*, p. or pp.

## Further Aspects

For all other matters of style while writing (or referring) in English, the *Chicago Manual of Style* should be used as a guide. Please pay attention to the capitalization rules: when referring to English titles, English capitalization rules must be observed. It is important to remind that these capitalization rules must not be extended to titles in languages other than English, and never applied to Latin titles.

A complete guide for authors is available online: <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/index>