

# La pena infernale tra Dante, Alberto Magno e i Maestri delle Arti\*

PAOLA BERNARDINI\*\*

## I. Introduzione

Spero non apparirà provocatoria, in apertura di questo saggio dedicato alla pena del fuoco in un contesto di studi eminentemente dantesco, la rievocazione di un personaggio 'antagonista', Cecco Angiolieri: se da una parte, nel notissimo *S'i fosse foco*, egli celebra questo elemento, auspicandone i nefasti e distruttivi, e perciò materialissimi, effetti, dall'altra, in un sonetto forse meno celebre, suo o a lui attribuito, intitolato *No si disperin quelli de lo 'nferno*, invita i dannati a non disperarsi, perché lui stesso è riuscito a scampare alla dannazione eterna.

Rispetto alla baldanzosa e irridente speranza di Cecco, le trattazioni dei testi filosofici che prenderemo qui in esame annunciano una prospettiva più scoraggiante: non c'è scampo dai tormenti che la giustizia divina, per mezzo della pena del fuoco, infligge ai dannati. Bisogna però subito ricordare che esamineremo il tema della pena della giustizia divina in un contesto storico-religioso e culturale, quello del tardo Duecento, di cui la prospettiva filosofica coglie solo un aspetto; peraltro un aspetto del tutto peculiare, perché prefigura un contrasto teorico tra il tema aristotelico dell'impassibilità

\* Pubblicazione finanziata dall'Unione europea – Next Generation EU, Codice MUR: 20225LFCMZ – CUP B53D23022170006 nell'ambito del bando PRIN 2022, progetto "Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies" (D53D23014840006).

\*\* Università degli Studi di Siena.

I La paternità del sonetto è oggi in discussione: cfr. B. BENTIVOGLI, *Sospetti di falsificazione per un sonetto attribuito a Cecco Angiolieri*, «Studi e problemi di critica testuale» 77 (2008), pp. 9-37.

dell'anima umana e la verità della fede cristiana così come è riaffermata all'epoca, per la quale la pena del fuoco, inteso come elemento corporeo, è il castigo che spetta all'anima durante il suo stato di separazione dal corpo, ossia nell'aldilà, dunque anche prima del suo ricongiungimento con il corpo, che avverrà dopo il Giudizio.

Questo contrasto teorico, già ben sondato dalla critica soprattutto in relazione ai testi teologici<sup>2</sup>, acquisisce in rapporto a Dante e al

2 Sul tema la bibliografia è ormai molto ampia; per i primi riferimenti bibliografici, cfr. D. CRAWFORD MOWBRAY, *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2009, pp. 165-186. Tra gli studi ormai classici, che toccano soprattutto la riflessione teologica sul tema, ma anche quella di Sigieri di Brabante, si rimanda a: G. FIORAVANTI, *Le Questiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico. Atti del XXIX convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992)*, Centro di Studi Italiani sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 197-215; K. FLASCH, *Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg*, in J.F.M. HOENEN, A. DE LIBERA (Hrsg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 107-131; F.-X. PUTALLAZ, *L'âme et le feu: Notes franciscaines sur le feu de l'enfer après 1277*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im Letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin - New York 2001, pp. 889-901; P. PORRO, *Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA, P. MANGANARO (a cura di), *Henōsis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUEM, Catania 2002, pp. 617-642; ID., *The (Im)passibility of the Soul: Theological Paradoxes at the End of the Thirteenth Century*, in R.L. FRIEDMANN, J.-M. COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De anima*, Leuven University Press, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 39-62. Per rielaborazioni o approfondimenti su specifici aspetti del tema, cfr. S. MASOLINI, *Una quaestio-limite: «Utrum anima separata pati possit ab igne». Alcune riflessioni sulla q.11 delle Questiones in III de anima di Sigieri di Brabante*, «Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze» 16 (2010, Nuova serie), pp. 5-38; E. ERCULEI, *The Soul's Misery in the Fire according to Thomas Aquinas and Siger of Brabant*, in P. PORRO, L. STURLESE (eds.), *The Pleasure of Knowledge. Il piacere della conoscenza*, Brepols, Turnhout - Bari 2015, pp. 597-606; F. AMERINI, *Non enim corpus sentit, sed anima per corpus. Tommaso d'Aquino lettore di Agostino*, «Quaderni di Noctua» 3 (2016), pp. 25-76; G. FIORAVANTI, *Da Parigi a San Gimignano. Un itinerario del pensiero filosofico medievale*, Aracne, Roma 2021, pp. 122-131. Di prossima pubblicazione presso Vrin (Paris) è il volume di P. PORRO, *L'enfer des philosophes* (Conférences Pierre Abélard, 22-26 mai 2008). Ulteriori riferimenti bibliografici saranno forniti nel corso del presente saggio.

suo “immaginifico inferno” una portata e uno spessore per certi versi ancora maggiore, che si palesa nella sua dimensione teorica, di ascendenza filosofico-teologica, soprattutto nella discussione del problematico statuto delle “ombre”, così come compare nella celebre argomentazione di Stazio del XXV canto del *Purgatorio*<sup>3</sup>. Tale argomentazione, che risente in alcuni punti fortemente dell’eredità albertina, presenta le suddette ombre quali “corpi aerei”, o “immagini”<sup>4</sup>, che si uniscono alle anime separate, e che Dante *vede* soffrire le pene loro riservate.

Ora, come ha osservato Porro, rispetto a Dante, le trattazioni in ambito scolastico della pena infernale hanno caratteri ben diversi:

[...] l’inferno dei teologi scolastici del XIII e XIV secolo è sorprendentemente sobrio, poco variegato, quasi asettico<sup>5</sup>.

Gli scritti dei teologi scolastici, infatti, in poco o nulla evocano le immagini nitide e vivide che si ricorrono una dopo l’altra nella *Commedia* dantesca. Se si pensa alla nostalgia degli “spirti” o delle ombre (o delle genti) sottoposte ai più diversi supplizi nell’Inferno dantesco per la vita terrena, al rimpianto, alla pietà o all’orrore suscitati in Dante nella visione di tali supplizi, insomma, ai turbamenti che accompagnano Dante *col suo duca* nella discesa infernale, i testi dei teologi appaiono scarni, aridi, lucidamente teorici.

Analoghe considerazioni valgono anche per una serie di testimonianze complessivamente molto meno note, ossia gli scritti dei Maestri delle Arti: nonostante i temi teologici esulassero dal loro campo di indagine<sup>6</sup>, essi si trovarono a toccare incidentalmente il

3 Cfr. P. FALZONE, *Canto XXV. Virgilio, Stazio e le sofferenze dell’anima nell’aldilà*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. II. Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno editrice, Roma 2015, pp. 745-774, in part. p. 753.

4 Tra i contributi più recenti e più importanti si menziona ancora FALZONE, *Canto XXV*, soprattutto pp. 765-74 e P. PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spirti*». *Dante, il fuoco infernale e l’escatologia scolastica*, in M. LENZI, C.A. MUSATTI, L. VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 229-262.

5 Cfr. PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spirti*», p. 229.

6 La letteratura sul tema è amplissima. Per quanto attiene all’attività esegetica dei Maestri delle Arti sul *De anima* e i limiti ad essa connessi, cfr. P. BERNARDINI, *Aristotle’s De anima at the Faculties of Arts (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries)*, Brepols, Turnhout 2023, cap. I, pp. 13-62, in part. pp. 41-51; per la discussione del tema in ambito

tema della pena infernale proprio affrontando il problema teorico dell'impassibilità dell'anima, e in particolare nella sua condizione di separatezza dal corpo, nell'esegesi del *De anima*.

In questa sede alcuni si espressero, talora domandandosi esplicitamente, al pari dei colleghi teologi, se e come un principio corporeo come il fuoco potesse agire su un principio incorporeo quale è l'anima separata. Presentiamo qui a seguito tracce di queste testimonianze, anche inedite, e talora debitorie dell'eredità albertina, che possono aiutare a comprendere il quadro complessivo del dibattito che precedette e fa da sfondo alla stessa argomentazione dantesca.

## 2. La formulazione “standard” del problema della pena infernale nei testi teologici universitari

Essendo la storia della pena infernale stata oggetto di numerosi ed eccellenti studi, proverò a tratteggiare appena il quadro storico e concettuale in cui si inseriscono tali inedite posizioni, per quanto attiene alla presente trattazione, senza alcuna pretesa di esaustività e rimandando, per un quadro complessivo e più dettagliato, in massima parte a tali studi<sup>7</sup>.

Sulla questione della possibilità del fuoco di agire sull'anima separata, e sul modo con cui ciò avvenga, avanza dubbi già lo stesso Agostino, che spesso gli autori del Duecento rievocano in proposito, spinti da questa sua autorevole incertezza a prendere posizione: Alberto Magno, come anche Tommaso d'Aquino, già nel Commento alle *Sentenze*, fanno di questo problema materia di esplicita distinzione e riflessione, richiamandosi anche all'autorità di Gregorio Magno (che identifica il fuoco punitivo con quello terrestre), spesso presente in maniera più o meno esplicita anche nelle altre trattazioni del Duecento<sup>8</sup>.

storiografico si rimanda alla bibliografia qui riportata in appendice, specialmente agli studi di L. Bianchi: *ibidem*, p. 193.

<sup>7</sup> Cfr. *supra* n. 2.

<sup>8</sup> Riguardo all'incertezza di Agostino, cfr. PORRO, «Dentro dai fuochi son li spirti», p. 234. Tommaso riecheggia un dubbio agostiniano in THOMAS DE AQUINO,

Come più volte sottolineato anche da Paolo Falzone<sup>9</sup>, la corporeità del fuoco è infatti uno dei punti centrali e irremovibili della posizione albertina, espressa già nel commento al IV libro delle *Sentenze* e ripresa anche altrove<sup>10</sup>. Qui il domenicano tedesco insiste principalmente su due aspetti: il primo, che concerne il fuoco inteso come elemento corporeo<sup>11</sup>; il secondo, che attiene alla *specifica modalità* con cui il fuoco così inteso possa agire su una sostanza spirituale e intellettuale quale è l'anima separata dal corpo.

A proposito della corporeità del fuoco dell'oltretomba, Alberto afferma che non si può aggiungere nulla rispetto a ciò che hanno detto i Santi, la cui parola è dovuta allo Spirito Santo, e che hanno sostenuto che il fuoco che affligge le anime è corporeo. Riporto qui un passo noto, già citato anche dallo stesso Falzone:

NO, *In IV Sententiarum*, in R. BUSA (ed.), *Opera omnia*, 7/2, Parma 1858, d. 44, q. 3, art. 2, qc. 1, ad 2, p. 342: «Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferrentur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo». Assai più esplicito è il riconoscimento del dubbio da parte di Tommaso nel *De veritate*: ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, in A. DONDAINE (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 2, Commissio Leonina - Editori di San Tommaso, Roma 1973, q. 26, art. 1, ad 4, p. 750: «Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, XII super Genesim ad litteram, nihil expresse determinat, sed loquitur inquirendo per modum dubitationis [...]». Riguardo a Gregorio, come sostiene Porro (PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spirti*», p. 235), i passi richiamati solitamente sono tratti dai *Dialogi*: GREGORIUS MAGNUS, *Dialogi. Libri IV*, U. Moricca (ed.), Tipografia del Senato, Roma 1924, IV 30, pp. 3-5. Per la posizione di Alberto, si vedano le note immediatamente successive.

9 Cfr. e.g. FALZONE, *Canto XXV*, p. 749.

10 È nota la ripresa della discussione nel più tardo *problematicus*, in cui Alberto discute la tesi «quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De quindecim problematicis*, B. Geyer (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1975 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, XVII/1), VIII, pp. 40-41.

11 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (Alberti Magni Opera omnia, XXX), d. 44, F, art. 38, pp. 593-595: «An ignis infernalis sit corporeus».

Dicendum quod in ista questione ultra dicta Sanctorum nihil est dicendum: quia ratio nihil omnino facit hic, set in toto standum est dictis illorum qui Revelationem a Spiritu Sancto acceperunt. Illi autem dicunt, quod ignis sit corporeus, et infernus in terra; et hoc ideo tenendum et credendum est<sup>12</sup>.

Se è vero che questo aspetto costituisce un punto teorico irremovibile e che trova sostanziale concordia negli interpreti dell'epoca, lo è anche l'idea che l'afflizione causata dal fuoco non vada interpretata in senso metaforico<sup>13</sup>; ed è proprio in relazione a tale idea che la trattazione assume carattere più problematico. Possiamo dire, in generale, che le formulazioni dei testi di ambiente universitario tendono a circoscrivere il problema nei termini della mera possibilità che l'anima separata *soffra* la pena del fuoco; ciò significa che compaiono, nella tradizione testuale, diverse soluzioni *relative al tipo di sofferenza causata dal fuoco*, proprio in relazione alla formulazione "standard" del problema, che *in linea di massima non è posto esplicitamente* nei termini per cui l'anima possa essere arsa, o bruciata, dal fuoco. Queste ultime affermazioni sono certamente rintracciabili nei testi, ma non ne costituiscono l'impostazione generale, che invece si limita a prefigurare la possibilità che l'anima *soffra l'azione del fuoco stesso* (sempre inteso come elemento corporeo).

Tale formulazione standard – quella che riscontriamo di consueto negli scritti sopra nominati – è *utrum anima (separata) patitur ab igne (corporeo)*: è questa stessa espressione che ricorre emblematicamente sia nel Sillabo parigino promulgato da Tempier nel 1277, sia, in precedenza, già nella lista delle 13 tesi vietate nel 1270<sup>14</sup> – e

12 ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, art. 38, p. 594.

13 Cfr. per es. FIORAVANTI, *Da Parigi a San Gimignano*, p. 124.

14 Nella lista delle proposizioni vietate nel 1270 compare la formulazione «quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo». La proposizione è la n. 8: cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), H. Denifle, A. Châte-lain (edd.), Paris 1889, I, p. 487; in quella del 1277 la proposizione è la n. 19: «quod anima separata nullo modo patitur ab igne». Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires de Louvain, Louvain - Paris 1977, pp. 311-312, prop. 219; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999, p. 84, prop. n. 219.

non, per intendersi, *utrum anima (separata) ignitur o crematur*, o formulazioni similari.

La questione, dunque, *almeno nella sua definizione generale*, concerne *strettamente la passibilità o impassibilità dell'anima stessa*<sup>15</sup> e solo conseguentemente *il tipo di effetti prodotti dal fuoco sull'anima*. Come si accennava, dunque, in linea teorica, sembra che proprio il tipo di formulazione del problema apra alla possibilità che tali effetti siano differenti, purché essi consistano – in definitiva – nella produzione di dolore, sofferenza, tormento, in accordo con l'idea che in questo consista la punizione divina. Tornando sulle prime formulazioni albertine, è noto è a lui ascrivibile l'espressione che poi assumerà un senso tecnico (e che compare, per citare il più illustre esempio, anche nelle soluzioni di Tommaso al problema), ovvero che il fuoco (corporeo) agisce come *instrumentum divinae iustitiae*:

[...] ignis ille corporeus potest accipi dupliciter, scilicet ut *instrumentum divinae iustitiae* vindicantis peccatum commissum contra Deum, et ut elementum corporeum<sup>16</sup>.

15 Il tema è già stato affrontato in un saggio, dal titolo eloquente e precedentemente citato, ovvero PORRO, *The (Im)passibility of the Soul*. Cfr. *supra*, n. 2.

16 Per il passo completo, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, d. 44, F, art. 37, pp. 858-859: «An ignis corporeus cruciat daemones». *Ibidem, solutio*, p. 593: «Absque dubietate corporeus ignis cruciat daemones: quod fide teneo: quamvis non plenarie sit intelligibile, tamen sic potest dici ad intellectum, quod ignis ille corporeus potest accipi dupliciter, scilicet ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis peccatum commissum contra Deum: et ut elementum corporeum. Et primo quidem modo habet corporeus ignis vim incorpoream affligendi etiam naturam nobiliorem se, dummodo sit sub peccato. Secundo autem modo non habet» (corsivo mio). Alberto si riferisce qui esplicitamente ai demoni, ma il principio vale per tutte le sostanze separate. Cfr. anche FLASCH, *Die Seele im Feuer*, p. 113 e soprattutto PORRO, *The (Im)passibility of the Soul*, pp. 46-47. Per alcuni usi dell'espressione cfr. THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, art. 3, p. 351: «Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult [...]»; e ID., *Quaestiones disputatae de anima*, in B.C. BAZÁN (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 1, Commissio Leonina - Éditions Du Cerf, Roma - Paris 1996, q. 21, pp. 180-181 e ID., *Quaestiones disputatae de veritate*,

È proprio in quanto strumento della giustizia divina che il fuoco corporeo può agire e produrre sofferenza su entità meramente spirituali; in deroga, cioè – per dir così – rispetto al loro statuto ontologico, che vede invece l'anima separata immune dai suoi effetti.

### 3. Un *excursus* sulle sue testimonianze del tema della pena infernale nei commenti al *De anima* dei Maestri delle Arti

Ora, come si diceva, il tema della passibilità/impassibilità dell'anima è un tema che non solo i teologi, ma anche i Maestri delle Arti, chiamano in causa per ragioni di carattere filosofico. Questo avviene solitamente nei commenti al *De anima*, in particolare in relazione ai passi che concernono l'intelletto, che è trattato per differenza rispetto ai sensi: questi possono essere affetti dalla corruzione per l'azione dei sensibili troppo intensi sui loro organi, mentre l'intelletto è impassibile. Vale forse la pena qui sottolineare che è non la facoltà del senziente, dunque, in quanto facoltà, può essere "afflitta" dall'azione di un elemento corporeo, ma l'organo di cui tale facoltà è atto; è per questa ragione che l'intelletto, inorganico, è detto impassibile. In particolare, nel primo libro del *De anima*, proprio in riferimento all'impassibilità dell'intelletto, scrive Aristotele:

Et intelligere igitur et considerare consumitur alio quodam interiori corrupto, ipsum autem impassibile est. Intelligere autem et amare aut odire non sunt illius passiones, sed huius habentis illud secundum quod illud habet. Quare et hoc corrupto neque reminiscitur neque amat. Non enim illius erant, sed communis, quod perditum est. Intellectus autem fortassis divinum aliquod et *impassibile* est<sup>17</sup>.

L'altro luogo testuale, assai noto, dove Aristotele afferma l'impassibilità dell'intelletto, in questo caso quello attivo, è il terzo libro:

q. 26, art. 1, p. 749. Anche per l'uso in Enrico di Gand, cfr. ancora PORRO, «Dentro dai fuochi son li spirti», p. 232.

17 ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, I, 4, 408b<sup>24-30</sup> (corsivo mio).

Et est huiusmodi quidem intellectus quo omnia fiunt; ille vero quo omnia est facere, sicut habitus quidem est, ut lumen: quodam enim modo ei lumen facit potentia colores actu colores. Et hic intellectus separatus est inmixtus et *inpassibilis* substantia actu est<sup>18</sup>.

Questi sono i principali passi del *De anima* che costituiscono l'ostacolo teorico alla tesi per cui le anime separate possano subire per opera del fuoco inteso come elemento corporeo<sup>19</sup>; ed è proprio a partire da questi passaggi che, sconfinando in campo teologico, anche alcuni maestri delle Arti si avventurano nella trattazione del tema della pena infernale.

Il caso più noto tra questi è quello di Sigieri di Brabante, che, nell'*In tertium de anima*, esamina questa *non multum philosophica* questione<sup>20</sup>.

In suo celebre articolo del 1983, Gauthier ha mostrato come la questione si strutturi rifondendo materiali del Commento alle *Sentenze* tommasiano e del *De caelo* albertino, da cui Sigieri mutua una frase intera, letteralmente, relativa alla critica di Aristotele all'inferno pitagoreo, fraintendendolo (il fuoco sarebbe posto al centro della terra)<sup>21</sup>.

18 ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, III, 5, 430a24 (corsivo mio).

19 Proprio a causa di questa difficoltà, Tommaso illustrerà l'azione del fuoco corporeo sull'anima separata nei termini di "localizzazione" forzata, sulla base di una teoria, tradizionalmente nota come *alligatio*, che assume il fuoco come strumento di giustizia divina, capace di trattenere l'anima e impedirne lo svolgimento della sua operazione connaturale, la conoscenza, altrove. Per un'interpretazione del passo, cfr. e.g. PORRO, *Fisica aristotelica*, pp. 622-6.

20 Cfr. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima*, B.C. Bazán (ed.), Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972, pp. 31-35: in part. 31: «Quaeritur consequenter de anima in statu separationis, et est quaestio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne».

21 ARISTOTELES, *De caelo*, II, 13, 293 a 20. R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*: 1. *Siger en 1265*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67/2, pp. 201-232, in part. 220: «Albert, *De celo*, II iv 1 (éd. Cologne, V 1, p. 180, 59-65; ms. autographe d'Albert, Wien Nat. 273, f. 119v): "propter quod etiam (Pythagorici) medium mundi carcerem equaliter undique claudentem uocauerunt. Et hunc locum penarum inferni esse dixerunt, in quo custodiuntur qui custodiendi sunt sub orbe tristi penas luentes, ut inquit Pythagoras in legibus suis, eo quod ibi est locus ignis in quo cremantur hii qui a Iove sunt condemnati"; per la (diversa) posizione

La questione sigieriana, anche per ragioni di struttura formale, è stata molto discussa. Essa presenta infatti, oltre al *respondeo*, l'aggiunta di una enigmatica notarella finale: per questa ragione si presta a letture differenti, a seconda del luogo testuale in cui viene posto il focus interpretativo<sup>22</sup>. La noterella conclusiva è il luogo in cui Sigieri mette in luce la peculiarità della prospettiva di Aristotele e Averroè rispetto al problema. Per Aristotele l'anima intellettiva è impassibile: ma questi, secondo Sigieri, concorderebbe forse con Averroè sull'idea che essa è *simpliciter* non separata dal corpo, perché anche quando si separa da un certo corpo si unisce a un altro; se si assume dunque che essa è unica per tutta la specie – sottintendendo l'argomento sigieriano –, bisogna ammettere che essa è comunque unita a un qualche corpo della specie umana, quindi, *in assoluto non separata*, cioè *separata solo rispetto a un certo corpo*.

di Tommaso, *ibidem*, p. 221: «Thomas, *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, art. 2, q1a 3 (Piana VII 2, f. 217ra ; Ms.Napoli Naz. VII.B.20, f. 195ra): “Quidam tamen philosophi [Isaac] posuerunt quod locus inferni erit sub orbe tristi [ed. cod.: terrestri ed. Parme, Vivès], tamen supra terre superficiem ex parte opposita nobis... Pictagoras uero posuit locum penarum in spera ignis, quam in medio totius orbis esse dicit, ut patet per Philosophum in *II Celi et mundi*”. Cfr. *In II Sent.*, d. 6, q.un., art. 3, ad 2: “secundum Philosophum in *II Celi et mundi*, Pictagoras locum ignis dixit esse carcerem”; ad 2: “Pictagoras autem loquitur de igne quem in medio uniuersi ponebat, ut *ibidem* dicitur, et hunc nos dicimus esse ignem inferni, qui est horridus et tenebrosus et locus penalis”. Per la posizione di Sigieri, cfr. ancora *ibidem*: «Siger (p. 32,31-35): “Ipse tamen (Aristoteles) recitat quod Pictagoras dixit ignem esse in centro terre, eo quod, cum ignis sit nobilissimum corpus, debet ei respondere nobilissimus locus. Et ideo, cum centrum sit medium, ideo dicebat ignem inclusum in centro terre et ilium ignem dixit esse carcerem in quo cremabantur (scr.: cma-bantur: cruciabantur ed.) a Iove condempnati”».

22 SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 11, p. 34: «Forte, si quaereretur ab Aristotele utrum anima intellectiva esset passibilis, ipse responderet quod ipsa intellectiva separata impassibilis est, et forte ipse cum Commentatore eius diceret quod ipsa inseparabilis est, et si separetur ab hoc corpore, non tamen ab omni corpore simpliciter separatur». Cfr. anche ID., *De anima intellectiva*, B.C. Bazán (ed.), Publications universitaires, Louvain - Paris 1972, cap. 6, p. 99. Per un'interpretazione molto nota del passo, cfr. R. IMBACH, F.-X. PUTALLAZ, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Jaca book, Milano 1998, p. 37. Sul punto, oltre alla bibliografia segnalata anche supra, n. 2, cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile: l'intelletto nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 150.

Ma il caso di Sigieri non è un *unicum* nel panorama della Facoltà delle Arti. Proviamo ora, a titolo esemplificativo, a passare in rassegna alcune trattazioni del tema, cercando di esplicitare, per quanto possibile in questa sede, fonti e rapporti con la tradizione teologica.

Nelle *Questiones super Aristotelis De anima* conservate in ms. Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163 (23), ff. 124ra-162v, la cui attribuzione a Goffredo di Aspall è stata contestata, ma comunque riconducibile con ogni probabilità all'ambiente inglese, è trasmessa una questione sulla pena infernale<sup>23</sup>. Dal punto di vista della datazione, le formulazioni della questione inducono a pensare che esso potrebbe essere successivo almeno al primo divieto parigino, quello del 10 dicembre 1270<sup>24</sup>, in cui Tempier proibisce la tesi quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo<sup>25</sup>. Le fonti esplicitamente citate nella questione sono cinque, tutte aristoteliche, mentre non è fatta espressa menzione delle fonti bibliche, patristiche o teologiche.

Il contesto di discussione dell'anonimo di Todi è quello dell'alterabilità delle intelligenze celesti<sup>26</sup>, ossia ci si interroga sulla possibilità che esse siano soggette alle passioni sensibili, il che permette, per analogia, di indagare la differenza tra le due condizioni dell'anima (unita al corpo, provvisto di sensi, e da questo separata). Ora, nell'argomento *in oppositum* la questione prende uno sviluppo imprevisto, esplicitandone il vero oggetto – che è quello della possi-

23 Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163 (23), conserva alcune raccolte di questioni, attribuiti, con diverso grado di incertezza, all'inglese Goffredo di Aspall, o comunque riconducibili, nella loro composizione, all'ambiente inglese: per una descrizione del codice, cfr. E. MENESTÒ, *I manoscritti medievali della biblioteca «L. Leonii» di Todi*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 1516-1522. La questione sulla pena infernale è trascritta in P. BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco. La pena infernale secondo un anonimo maestro di arti (1270 ca.)*, in C. PANTI, N. POLLONI (a cura di), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL, Firenze 2018, pp. 147-159.

24 BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 155.

25 *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), I, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), vol. I, Paris 1899, n. 432, art. 8, pp. 486-487.

26 BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 156: «Hinc queratur utrum de aliis motibus intelligenciarum, scilicet utrum move<a>ntur motu alteracionis» (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb).

bilità stessa della pena infernale: il tema dell'alterabilità dell'intelligenza celeste, o dell'anima separata, infatti, viene presto abbandonato<sup>27</sup>.

Lo spostamento avviene quando l'anonimo di Todi, nell'argomento *in oppositum*, introduce due concetti fondamentali: quello della giustizia divina, che premia il bene e punisce il male, e quello di ordine, con un richiamo all'idea che il fuoco come elemento corporeo possa agire sull'anima separata solo all'interno dell'ordine della giustizia divina<sup>28</sup>. Scrive infatti l'anonimo commentatore di Todi:

Set huic respondeo quia supponit quod anima igniatur, contra quod sunt rationes inducte, quia triplex est ordo rerum, scilicet naturalis, mirabilis, et ordo iusticie, et sunt isti ordines inpartibiles ab invicem. Et est ordo nature qui causatur a natura, ordo iusticie qui a iusticia, ordo mirabilis qui est contra naturam. Ordo autem iusticie quandoque est cum natura, et quandoque contra naturam, unde dicendum quod anima vere patitur ab igne corporeo non ordine nature, set ordine iusticie<sup>29</sup>.

La distinzione tra tre ordini (*nature, mirabilis, iustitiae*) funge da premessa alla tesi centrale, ovvero l'idea che l'*ordo iustitiae* si accordi talora all'*ordo naturae*, talaltra all'*ordo mirabilis*, che invece è *contro natura*: la possibilità che un elemento corporeo quale è il fuoco agisca sull'anima separata si iscrive allora in un ordine della giustizia divina che agisce *contro natura*.

27 Per questa ragione il testo potrebbe essere anteriore al 1277: nel sillabo parigino, oltre all'articolo sul fuoco dell'inferno (cfr. *supra*, n. 14), si vieta la tesi «quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur»: cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP), I, 113, p. 550 e HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 214, n. 135; PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, p. 112.

28 BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 157: «Ad oppositum sic: nihil est adeo iustum et ordinatum quin [quod] bona premiantur et mala puniantur. Ergo cum nec bona <premiuntur> nec mala puniantur [nec premerentur] in hoc seculo, [ergo] nihil adeo iustum quin vel puniantur anime vel premiantur in alio. Ergo necesse est ipsas (scil. animas separatas) pati vel peribit iusticia et ordo» (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb).

29 *Ibidem*, p. 158 (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130va).

Non enim potest corporeum agere in incorporeum, <s>et quia anima de sui natura habet appetitum ad bonum, ut in principio *Ethicorum*, et dominatur omnibus virtutibus inferioribus et cum contra naturam propriam delectatur, scilicet in hoc quod succumbit sensualiter et sequitur sensibiles delectationes, iustum est ut contra naturam propriam puniatur.

[...] et universaliter nulla res incorporea naturaliter igniri potest, unde anima rationalis carens culpa non plus patitur quam igne depicto, immo impossibile esset pati<sup>30</sup>.

L'azione del fuoco sull'anima separata non appartiene all'ordine naturale («universaliter nulla res incorporea naturaliter igniri potest», scrive l'anonimo di Todi), tanto che l'anima, per sua natura incorruttibile e impassibile, se priva di colpa non soffre l'azione del fuoco più di quanto lo farebbe ad opera di un fuoco dipinto («anima rationalis carens culpa non plus patitur quam igne depicto»); se invece in vita era sottomessa al dominio delle virtù inferiori («anima ... dominatur omnibus virtutibus inferioribus et cum contra naturam propriam delectatur») e sottostava illecitamente alle *delectationes sensibiles*, per ragioni di giustizia sarà punita, contro la sua stessa natura, da un elemento corporeo («iustum est ut contra naturam propriam puniatur»)<sup>31</sup>.

La tesi che l'anima nel fuoco infernale arda effettivamente torna più volte nel testo (rievocando il dantesco verso «per tutto il tempo che 'l foco li abbruscia»<sup>32</sup>); ma torna anche l'idea che si tratti di un'esperienza intellettuale: la sofferenza causata dal fuoco, pur non percepibile sensibilmente, dall'anima separata, consiste nell'atto intellettuale con cui essa avverte la massima pena che le è stata comminata: «Ergo, licet non senciatur se igniri, dummodo intelligit summam habebit penam»<sup>33</sup>.

Più o meno negli stessi anni – la datazione del testo è stabilita dall'editore nel lasso temporale compreso tra 1273 e 1277 – un al-

30 *Ibidem*, pp. 158-159.

31 *Ibidem*.

32 *Purg.* XXV, 135.

33 BERNARDINI, *Non si scherza con il fuoco*, p. 158 (Todi, Biblioteca Comunale, ms. 163, f. 130rb-va).

tro Maestro delle Arti affronta il tema della pena infernale: si tratta dell'anonimo Van Steenberghe, che in uno stralcio di questione, la n. 22, conservata nel III libro, scrive: «Consequenter quaeritur utrum intellectus separatus possit pati. Quod non videtur [...]»<sup>34</sup>.

Posta in conclusione della raccolta, purtroppo la questione è conservata solo parzialmente, e termina *ex abrupto*, ben prima della conclusione, il che rende ancor più difficoltosa la sua comprensione. Anche qui, come nel caso dell'anonimo di Todi, le fonti esplicite consistono esclusivamente in pochi riferimenti a opere aristoteliche, con un richiamo implicito alla *Metafisica* di Averroè<sup>35</sup>.

Dall'apertura (*quod non videtur*), si evince che il *magister* sostiene la possibilità della pena infernale, come è confermato in modo lapidario nel *Sed contra*: «Contrarium vult fides»<sup>36</sup>.

Agli argomenti iniziali, che insistono sull'impossibilità dell'azione di un elemento materiale quale è il fuoco su un principio immateriale quale è l'intelletto, quindi sull'impassibilità di quest'ultimo, l'anonimo oppone due argomenti. Il primo, di chiara ispirazione tommasiana, è espresso in maniera molto sintetica e afferma che l'anima umana si unisce al fuoco come ciò che è in un luogo al luogo stesso: «Item, anima corpori unita corpori compatitur; possibile est animam separatam a corpore uniri igni ut locatum loco»<sup>37</sup>.

Il secondo consiste in una citazione dal secondo libro del *De caelo* aristotelico, che recupera, anche in questo caso, la critica di Aristotele all'inferno pitagoreo: si tratta in effetti dello stesso luogo che richiama anche Sigieri, rimaneggiando materiali albertini<sup>38</sup>:

34 La questione è trasmessa, incompleta, in ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones de anima*, F. Van Steenberghe (ed.), in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHE, B.C. BAZÁN (éds.), *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Publications Universitaires - Béatrice Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971, III, 22, pp. 121-343, in part. 342-343.

35 Cfr. *ibidem*, p. 342.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*. Tommaso è citato esplicitamente nelle *Questiones* dell'anonimo: cfr. *ibidem*, III, 21, p. 341.

38 Cfr. *supra*, n. 21.

Intentio Aristotelis in fine secundi *Caeli et mundi*, ubi recitat opinionem Pythagorae: posuit Pythagoras quod *in medio mundi*<sup>39</sup> est ignis paenalis qui vocatur carcer Iovis; et Aristoteles reprobatur istud [...]<sup>40</sup>.

Sulla base di indizi lessicali e della costruzione argomentativa, sembra da escludere che la fonte diretta dell'anonimo sia il testo sigeriano; il passo pare piuttosto riecheggiare il commento al *De caelo* di Tommaso<sup>41</sup>.

L'ultima testimonianza consiste in un brevissimo riferimento al tema della pena infernale in un commento al *De anima* anonimo e inedito, conservato in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb<sup>42</sup> e risalente alla seconda metà del XIII secolo. Non si tratta dunque di una questione, ma solo di un passo che prende spunto da *De anima, trans. Vetus*, I, 4, 408b<sup>11-15</sup> («Dicere autem animam irasci»). in cui Aristotele si interroga su quale sia il soggetto delle passioni, se l'anima sola o il composto di anima e corpo. Qui l'anonimo fiorentino discute se e quale tipo di movimento potrebbe spettare all'anima dopo la separazione

39 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Commentarium in libros De caelo et mundo*, in FRATRES ORDINIS PREDICATORUM (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 3, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1886, pp. 1-257, lib. 2, cap. XX, p. 202: «Et dicit quod Pythagorici ponebant ignem *in medio mundi*, propter hoc quod, cum sit principalissimum inter elementa, maxime debet conservari, sicut res pretiosas diligentius custodimus: medius autem locus videtur habere talem conservandi dispositionem, quasi vallatus et firmatus ex omnibus quae exterius circumstant medium. Et inde est quod Pythagorici, metaphorice loquentes, nominabant hanc regionem quae habet ignem, *esse carcerem vel custodiam Iovis*. Et hoc si intelligamus ignem esse custoditum. Si autem intelligamus ignem esse custodientem, oportet e converso intelligere quod ignis *qui habet hanc regionem*, idest qui tenet medium locum, dicatur carcer Iovis, quasi habens virtutem custodiendi». Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, V/1), II, tr. 4, cap. 1, p. 180: «Et hoc *medium mundi* igni ratione necessariae conservationis ignis attribuerunt, propter quod etiam *medium mundi* carcerem aequaliter undique cludentem vocaverunt» (corsivo mio).

40 ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones de anima*, q. 22, pp. 342-343.

41 Cfr. *supra*, n. 40.

42 Una prima descrizione, ora in fase di riaggiornamento, è presente nel *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Vol. 3. Firenze, Pisa, Pistoia, G.C. GARFAGNINI et alii* (a cura di), Olschki, Firenze 1982, pp. 68-69.

dal corpo, dal momento che l'intellettiva, la sola che separabile, è immateriale e impassibile. La risposta è che seguendo Aristotele è difficile comprendere come possa l'anima avere passioni sensibili: forse, chiosa l'anonimo, addirittura Aristotele non l'ha capito. È al teologo dunque che bisogna affidarsi per comprendere in quale modo l'anima si separi insieme al prodotto della sensazione dal corpo, e, dopo la separazione, sia afflitta dal fuoco, bruciando:

[...] si secundum Aristotelem sensitiva non separatur, sed sola intellectiva que quodlibet est divinum, quodlibet omnino immateriale et impassibile, qualiter ergo motu passionibus sensibilibus et materialibus post separationem difficilium est illud comprehendere secundum Aristotelem, et forte non comprehendebatur ab ipso, et forte dicit theologus quod sensibilia fantasmata que sunt materialia recedunt cum ipsa et comburuntur, et ita patitur anima<sup>43</sup>.

L'autorevole fonte teologica cui l'anonimo fiorentino rimanda è la più tradizionalmente invocata dai Maestri delle Arti nei loro commenti al *De anima*, ovvero il *De spiritu et anima*, che per buona parte del Duecento circolava attribuito ad Agostino<sup>44</sup>.

43 Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb, f. 49rb.

44 PSEUDO AUGUSTINUS, *Liber de spiritu et anima*, Paris 1847 (PL XL), cap. XV, p. 792: «Corpus constat ex officialibus membris, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus, humores ex cibis, cibi ex elementis; et nihil horum est anima, sed in istis tanquam in organis agit, et per haec consulit corpori, et huic vitae in qua factus est homo in animam viventem. Quae cum temperata et ordinata fuerint, congruunt vivificationi, et nunquam recedit anima. Si vero distemperata et confusa fuerint, invita recedit anima, secum trahens omnia; sensum scilicet, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem: et ex his secundum merita afficitur ad delectionem, sive ad dolorem». Il passo, liberamente citato, potrebbe avere anche una fonte indiretta: cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Fratres ordinis Predicatorum (edd.), Bibliotheca de Autores Christianos, Matriti (Madrid) 1978, la Pars, q. 77 art. 8 arg. 1, p. 540 («Octavo, utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem»): «Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum» (corsivo mio), oppure: THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, art. 3, p. 348: «[...] verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intel-

Questa breve rassegna sulla pena infernale nelle testimonianze delle Facoltà delle Arti induce a formulare alcune brevi considerazioni. La prima concerne l'evidente difficoltà con cui i Maestri devono fare i conti nell'affrontare un tema teologico in un contesto di filosofia naturale, dove vigono – in linea di massima – le leggi della fisica aristotelica e dove dunque la verità della fede concernente la pena infernale stenta ad essere pienamente integrata, intendendo per “integrazione” una giustificazione razionale coerente, appunto, con il quadro epistemico complessivo in cui l'argomentazione si svolge. Senza apertura all'ordine sovrannaturale, pare estremamente difficile chiarire come l'anima separata dal corpo, cioè in una condizione che oltretutto Aristotele non sembra aver contemplato, possa essere soggetta ad una passione sensibile come la sofferenza provocata dal fuoco.

Da questa difficoltà scaturisce la varietà delle risposte dei Maestri. Le testimonianze sembrano in primo luogo affidarsi a un sapere teologico che rileva l'eccezionalità dell'evento: di volta in volta i commentatori affermano che il fuoco può provocare pena all'anima solo operando *contro natura*, seguendo l'ordine della giustizia divina (come un fatto *mirabilis*, miracoloso), e non “bruciando” l'anima, ma solo provocandone una sofferenza che scaturisce dall'intellezione della sua misera condizione; oppure che tale sofferenza dell'anima consista, tommasianamente, nel suo essere unita all'elemento corporeo-fuoco come il locato al luogo. Nell'ultimo caso esaminato, la sofferenza deriva da un vero e proprio “ardere” dell'anima con le facoltà sensibili e i suoi prodotti, una volta che, liberata dal corpo, sia avvenuta la loro “ritrazione”, come è attestato dall'autorità teologica, l'unica in grado di dare risposte ad un quesito che aristotelicamente è insolubile<sup>45</sup>.

lectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est». Cfr. anche BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 31, art. 1. q. 1, p. 764: «Et expressius in libro de Spiritu et anima dicit quod una et eadem anima dicitur sensus, dum sentit, et ratio, dum discernit. Et iterum dicit, quod anima cum recedit trahit secum potentias sensitivas».

<sup>45</sup> Con il verbo *recedunt* si intende l'inattività di quelle potenze *mute*, ossia quelle che agiscono tramite la materia: «Quando Lâchesis non ha più del lino,

#### 4. Anime separate, corpi e ombre dantesche

Come ha messo in evidenza Porro, lo statuto delle ombre, presentato da Dante nel XXV Canto del *Purgatorio*, più precisamente nel discorso di Stazio, sembra aver poco a che vedere con quello delle anime separate di scolastica – per così dire – memoria, di cui abbiamo finora discusso.

Eppure la questione dello statuto del “corpo aereo”, alla descrizione della cui generazione (come già Nardi aveva affermato, concepita con materiali albertini<sup>46</sup>) è dedicata parte del discorso, pone interrogativi di non facile soluzione, riguardo alla possibilità che sia effettivamente l’anima a soffrire la pena del fuoco, come previsto dalla fede, oppure sia il “corpo aereo” concepito così anche a garanzia di quei requisiti di inalterabilità e impassibilità che per Aristotele l’anima possiede. È noto che entrambe le posizioni hanno argomenti a loro sostegno; e che quindi non è per nulla facile dare una risposta conclusiva.

Una soluzione, quella dantesca, che comunque incuriosisce per la sua originalità, sebbene non sia del tutto inedita, risultando dalla combinazione di materiali eterogenei. Come afferma Porro:

La teoria dei corpi aerei è così la risposta dantesca alla questione della punibilità delle anime nello stato di separazione: assegnando alle anime stesse un corpo provvisorio dotato di organi di senso, essa spiega l’azione del fuoco, e rende ugualmente comprensibile quella di tutti gli altri agenti che nell’inferno come nel purgatorio servono da strumenti della giustizia divina. Si tratta di una soluzione peculiare, inusitata, che non trova alcuna corrispondenza – almeno a mia conoscenza – nelle discussioni scolastiche del XIII e degli inizi del XIV secolo<sup>47</sup>.

solvesi da la carne, e in virtute ne porta seco l’umano e ‘l divino: l’altre potenze tutte quasi mute», fa dire Dante a Stazio, nella seconda parte del suo discorso (*Purg.* XXV); “mute”, cioè «inattive, in potenza» (PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spirti*», p. 254) o «regredite allo stato minimale di attività in quanto la dissoluzione del composto ha tolto loro la materia su cui agire» (FALZONE, *Canto XXV*, p. 758).

46 B. NARDI, *L’origine dell’anima umana secondo Dante*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 9-68, in part. pp. 46-53.

47 PORRO, «*Dentro dai fuochi son li spirti*», p. 256.

L'originalità della prospettiva dantesca spicca particolarmente se messa in relazione prima alla produzione teologica, poi a quella dei Maestri delle Arti presa in esame. Già nelle teorizzazioni dei teologi il corpo umano è concepito come disposto e organizzato in vista del suo rapporto con l'anima e dell'esercizio *naturale* delle sue funzioni, prima tra tutte quella sensibile, indispensabile per quella intellettuale. Scrive Alberto nel suo *De anima*:

Sed eorum quae facta sunt, corporum et non manentium secundum locum, nullum est omnino, quod habeat intellectum sine sensu; cuius ratio iam dicta est, quia scilicet non coniungerentur convenientibus neque removerentur a contrariis, et sic natura ageret frustra. Si autem dicta necessitate animali detur sensus, vel in corpore composito; non autem potest esse simplex corpus sensibile per rationem prius inductam, quoniam tactus non potest esse simplicis, et sine tactu non potest esse aliquis sensus<sup>48</sup>.

La complessità elementare dei corpi è infatti per Alberto il requisito indispensabile per ogni funzione, dunque per la loro vita:

Actiones autem suas essentielles agit in corpore et circa *copus*, quae actiones non fiunt sine instrumentis corporalibus, et ideo omne corpus quod in potestate habituali habet, unde operetur actiones vitae, oportet esse *organicum*, hoc est ex organis figura et situ differentibus compositum; [...] forma enim, quae natura simplex est, cum unam tantum habeat essentialem operationem, sortitur corpus simplex homogoneum, unius rationis existens in toto et in omnibus partibus eius, sicut est forma ignis et lapidis et metallis. Forma autem, quae sua incorporeitate altior est quam forma naturalis et magis supra materiam elevata, plura operatur essentialiter;

48 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1968 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, VII/1), III, tr. 5, cap. 1, p. 244. Poche righe sopra, Alberto aveva precisato che i corpi umani non possono essere considerati alla stregua dei corpi celesti, poiché questi ultimi mancano dei sensi: cfr. *ibidem*: «Sed caelestia intellectum, quem habent, activum et operativum habent, et ille discretivus non vocatur. Talia igitur non facta per generationem, habentia intellectus agentes et operativos et non discretivos, non habent sensum [...]. Necessae est enim, quod omne habens sensus valde diversae sit compositionis, et multas habeat partes molles et teneras, quarum facilis est corruptio [...]».

et ideo oportet suum corpus, in quo exercet opera illa, esse heterogeneum, ex diversis in figura et mixtura compositum<sup>49</sup>.

Sulla stessa linea, Tommaso afferma nella soluzione della q. 8 delle sue *Quaestione disputatae de anima* che il corpo cui si unisce l'anima deve essere di *temperatissima complexio*:

Corpus igitur cui anima rationalis unitur, cum debeat esse conuenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per equalitatem complexionis.

In quo apparet quod tota operatio nature inferioris terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem nature procedere gradatim a simplicibus elementis, commiscendo ea quousque perueniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem in communi corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissime complexionis<sup>50</sup>.

L'Aquinata chiarisce anche che non ha neppure senso chiedersi se Dio avrebbe potuto fare altrimenti (cioè conferire all'essere umano un corpo diverso, per es. più nobile rispetto a quello composto da elementi). Richiamando l'autorità di Agostino, Tommaso fa appello alla giustizia originaria che ha voluto il corpo sottomesso all'anima, come l'anima è sottomessa a Dio; e che le mancanze e le privazioni che sono ricadute sul corpo umano derivano dal peccato (il peccato originale, commesso da Adamo), non certo dalla volontà divina:

Necesse est enim corpus sic commixtum ex contrariis, talibus subiacere defectibus. Nec potest obuiari per hoc quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione nature non queritur quid Deus facere possit, set quid habeat rerum natura ut fiat, secundum Augustinum Super Genesim ad litteram.

Sciendum tamen est quod in remedium horum defectuum, Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum anime quamdiu anima Deo

49 ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II, tr. I, cap. 3, p. 68.

50 THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 8, p. 63: «Octavo queritur utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri quale est corpus humanum».

subderetur; ita quod nec mors, nec aliqua passio uel defectus, homini accideret nisi prius anima separaretur a Deo. Set per peccatum anima recedente a Deo, homo priuatus est hoc beneficio, et subiacet defectibus secundum quod natura materie requirit<sup>51</sup>.

In chiusura di questa rassegna, vale la pena ricordare che nel *De spiritualibus creaturis* Tommaso affronta direttamente il dubbio circa la possibilità che una sostanza spirituale si unisca a un corpo aereo<sup>52</sup>, criticando l'ipotesi e spiegando dettagliatamente le ragioni della sua posizione, di carattere naturalistico e riconducibile, in ultima istanza, al *De anima*<sup>53</sup>.

Se ci spostiamo poi sulla tradizione aristotelica di commento dei Maestri delle Arti, la soluzione dantesca si prefigura, se possibile, come ancora più originale e immaginifica. Loro compito specifico è infatti quello di indagare l'unione naturale che sussiste tra

51 *Ibidem*, pp. 67-68.

52 *Id.*, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in J. Cos (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 24, 2, Commissio Leonina - Éditions Du Cerf, Roma - Paris 2000, art. 7, p. 73: «Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualement corpori aereo uniri».

53 *Ibidem*: «Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conueniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spirituali substantiae uniat ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori inuenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniantur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuetur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeris est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec inuenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis et uniat. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in libro de anima. Unde relinquatur quod spiritualis substantia nullo modo aereo corpori uniat» (corsivo mio).

anima e corpo in ogni vivente, compreso quello umano, e il modo con cui i due principi interagiscono e manifestano le loro attività. Essi si impegnano anche nell'identificazione dei "requisiti" che il corpo deve possedere affinché questa unione si realizzi nell'animato e questo possa svolgere le funzioni, da quelle fisiologiche più basse, alle passioni sensibili, all'intellezione.

Nelle trattazioni filosofico-naturalistiche la necessità dell'anima di unirsi al *corpus complexionatum*, quindi non semplice, è un leitmotiv: nessun corpo può unirsi all'anima se non è differenziato e munito di organi appropriati per l'esercizio delle differenti funzioni della specie. La base teorica è costituita, ovviamente, dalla più celebre definizione dell'anima, posta all'inizio del II libro del *De anima*, che emerge la nozione di "corpo organico" di cui l'anima è atto primo<sup>54</sup>.

Mi limito a portare qualche esempio. In una questione intitolata *Queritur secundo cui corpori unitur anima* («et videtur quod simpliciter»), un anonimo maestro delle arti chiosa nel suo commento, risalente al 1250 ca.:

Iste igitur operationes (vegetativa et cetera) non possunt esse nisi in corpore in quo sunt dicte 4 qualitates, set iste non insunt alicui corpori simpliciter, celesti vel elementari, ergo et cetera. Item, nobiliori perfectibili nobilior debetur perfectio, quia iuxta merita dantur forme, Plato in *Thimeo*. Set inter omnia corpora dissimilium parcium, quod dico preter corpus celeste, nobilissimum est corpus humanum, maxime accedens ad contrarietatem miscibilium, quare ei debetur nobilissima perfectio. Set anima intellectiva de genere formarum unibilium corpori est huiusmodi, ergo et cetera<sup>55</sup>.

L'anima intellettiva richiede un corpo che sia adeguato alla nobiltà dell'anima e che sia un composto da più elementi; e nel contempo si esclude la possibilità che un corpo di questo tipo sia un corpo aereo o celeste, proprio in virtù del peculiare rapporto anima/corpo che sussiste nell'individuo umano<sup>56</sup>. Goffredo di Aspall,

54 Cfr. ARISTOTELES, *De anima, translatio Vetus*, I, 412<sup>a28-b24</sup>.

55 ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones super librum de anima*, P. Bernardini (ed.), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, I, q. 33, p. 114.

56 *Ibidem*, p. 117: «Dicendum quod celum proprie non habet animam que est perfectio eius, sicut habet animal. Habet tamen intelligenciam moventem ipsum,

da parte sua, esclude radicalmente la possibilità che un'anima razionale possa entrare in un corpo diverso da quello cui è naturalmente unito<sup>57</sup>; e questo perché essa ha con lui una relazione che non è solo motore/mosso, artefice/strumento, ma anche forma/materia, perfezione/perfettibile:

Ad aliud dico, quod anima rationalis, prout unitur corpori secundum quod est forma et perfectio, non unitur tantum ut motor, et propterea hoc modo non se habet ad corpus sicut artifex ad instrumentum<sup>58</sup>.

L'impossibilità di un'unione dell'anima razionale umana con un altro corpo è ribadita da Goffredo con un insolito affondo di carattere teologico:

Ad hoc diceret theologus, quod [vegetativa et sensitiva] non sunt ociosa, quamvis non habuerint suas operationes per aliquod tempus, sed cum fiat resurrectio, habebunt suas operationes, licet tamen non easdem, quas habent hic<sup>59</sup>.

Iterum separata habet naturalem inclinacionem ad corpus, cuius erit perfectio post resurrectionem<sup>60</sup>.

Una concezione dantesca quale quella del "corpo aereo" munito di organi di senso che lo rendono atto a subire le passioni, simil-

et ex ipsa et celo non fit necesse unum, set est motor eius tantum, sicut patet de motore sive rectore et navi. Set celum habet formam propriam pro sua perfectione, et intellectivam pro motore». Anche in questo passo spunta una celeberrima sentenza albertina (*iuxta merita dantur forme*), ricondotta all'autorità platonica e destinata ad avere successivamente una grande fortuna. Per uno studio sul tema, cfr. A. PALAZZO, «Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae»: la fortuna di una sentenza platonica nelle opere di Eckhart, in Id. (a cura di), *L'Antichità classica nel pensiero medievale: Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 341-372.

57 Cfr. GALFRIDUS ASPALDUS, *Questiones in De anima*, V. Cizmić (ed.), Diss. München 2010, I, p. 107: «Queritur igitur, utrum possibile sit, quod anima rationalis possit aliud corpus ingredi».

58 *Ibidem*, p. 108.

59 *Ibidem*, p. 189.

60 *Ibidem*, p. 105.

mente ad un corpo naturale, per quanto elaborata sulla scorta di materiali di matrice aristotelico-albertina, rappresenta una narrazione non solo insolita, ma forse addirittura quanto di più estraneo rispetto alle concezioni naturalistiche che i commentatori hanno elaborato, in massima parte attingendo a materiali simili, si possa immaginare<sup>61</sup>.

Però che quindi ha poscia sua paruta,  
 è chiamata ombra; e quindi organa poi  
 ciascun sentire infino alla veduta.  
 Quindi parliamo e quindi ridiam noi;  
 quindi facciam le lacrime e' sospiri  
 che per lo monte aver sentiti puoi.  
 Secondo che ci affliggon i disiri  
 E li altri affetti, l'ombra si figura;  
 e quest'è la cagion di che tu miri<sup>62</sup>.

Nonostante gli elementi di origine schiettamente naturalistica (l'appello alla *virtus formativa*, la presenza di potenze dell'anima più o meno attive, il coagularsi della forma corporea, munita di organi e membra capaci di sentire fino alla vista, il più nobile dei sensi), tale produzione si configurerebbe, nell'ottica di un Maestro delle Arti, come un processo che va oltre le dinamiche propriamente naturali, costituendo un'estensione inedita di quel che medicina e biologia insegnano. Un processo che, secondo l'anonimo di Todi (richiamo a lui come ad un caso esemplare), potrebbe essere attiva-

61 Come è già stato bene evidenziato, Dante era ben consapevole della necessità di un corpo opportunamente disposto per la ricezione dell'anima razionale: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, G. Fioravanti (a cura di), Mondadori, Milano 2019, IV, xx, 7-9, pp. 624-626 (con tagli): «Ché, secondo che dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le cose convengono essere disposte alli loro agenti, e [a] ricevere li loro atti; onde, se l'anima è imperfettamente posta, non è disposta a ricevere questa benedetta e divina infusione [...]. Puote adunque l'anima stare non bene nella persona per manco di complessione, o forse per manco di temporale: ed in questa cotale questo raggio divino mai non risplende». [...] è manifesto che nobilitade umana non sia altro che seme di felicitade, messo da Dio ne l'anima ben posta, cioè lo cui corpo è d'ogni parte disposto perfettamente».

62 *Purg.* XXV, vv. 100-108.

to solo dalla Giustizia divina, che agisce, appunto, talora in accordo con la natura, talora contro (o semplicemente oltre) la natura stessa; agisce cioè in uno spazio teorico e autonomo che assicura a Dante di escogitare soluzioni che combinano prospettive ed elementi di diversa origine e ispirazione, combinandoli in un modo nuovo, capace di rispondere di volta in volta agli interrogativi tutti umani che Dante via via solleva, senza la pretesa di una rivelazione definitiva dell'intendimento divino («la veduta eterna», v. 31).