

DANTE E CAVALCANTI: UNO SCONTRO TRA CIVILTÀ

Prof. Antonio Catalfamo

Università di Messina, Italia

E-mail: catalfamo.antonio@tiscali.it

Le vite di Dante Alighieri e di Guido Cavalcanti, così come le loro opere, si intrecciano. Dante considera Cavalcanti il suo «primo amico» nella fase della comune esperienza stilnovista, nella quale entrambi concepiscono la poesia essenzialmente come poesia d'amore, anche se Cavalcanti ha una visione materialistica della donna e Dante inizia quel processo di rarefazione della figura femminile che lo porterà ad attribuire a Beatrice significato sempre più simbolico, attraverso la *Vita Nuova* e il *Convivio*, fino ad identificarla con la teologia nella *Divina Commedia*.

Gianfranco Contini (Contini 2018: 143) ha sostenuto che l'«ombra» di Cavalcanti attraversa tutta l'opera di Dante, ma siamo portati a credere che si tratti di molto più di un'«ombra».

Entrambi fanno parte della fazione dei Bianchi nello scontro che a Firenze oppone gli appartenenti alla corrente guelfa dopo la sconfitta dei ghibellini nella battaglia di Benevento, nel 1266. Ma Cavalcanti porta avanti lo scontro sino in fondo, in maniera molto più aggressiva. Dante sembra assumere una posizione di mediazione, che aspira a configurarsi come *super partes*. Durante il periodo del suo priorato, propone ed ottiene che i capi delle due fazioni dei Bianchi e dei Neri, che hanno raggiunto l'apice dello scontro nel 1300, il 1° maggio (detto a Firenze «Calendimaggio»), vengano mandati al confino. Tra di loro vi è Guido Cavalcanti, che ha avuto feroci confronti in armi con Corso Donati, capo della fazione dei Neri, dai quali è uscito pure ferito.

E qui bisogna attribuire il dovuto rilievo ad una lettera, a noi non pervenuta, ma in possesso di Leonardo Bruni, nella quale Dante sottolinea che quando il priorato successivo al suo decise di revocare il confino ai capi dei Bianchi lui non fu d'accordo, pur essendo consapevole che tale confino aveva portato alla malattia di Cavalcanti, per l'insalubrità dei luoghi, e, di lì a poco, alla morte.

Scrivo, a tal proposito, l'umanista Leonardo Bruni:

A questo risponde Dante che, quando quelli di Serezzana furono rivocati, esso era fuori dell'ufficio del priorato, e che a lui non si

debba imputare; più dice che la ritornata loro fu per infirmità e morte di Guido Cavalcanti, il quale ammalò a Serezana per l'aere cattiva, e poco appresso morì (Bruni 1987: 40).

Giorgio Petrocchi, nella sua *Vita di Dante* (Petrocchi 1983: 82-83), sostiene che la presa di distanza di Dante dal provvedimento di revoca del confino a Guido e ai suoi compagni fu probabilmente determinata dal fatto ch'egli lo considerava un errore politico, in quanto poteva ingenerare il sospetto che fosse un favore ai Bianchi e, quindi, potesse alimentare ulteriormente la violenza da parte dei Neri.

Quelle di Petrocchi sono congetture, seppur autorevoli, che hanno avuto, però, largo seguito nella critica, fino ai giorni nostri. I dati di fatto rimangono e sono due: Dante, quando fa parte del priorato, firma la condanna di Guido e dei suoi compagni della fazione dei Bianchi; allorquando questa viene revocata dai nuovi priori, si dissocia dalla decisione. Si aggiunga un terzo fatto: Dante ormai dissente nettamente dalla fazione dei Bianchi e questo dissenso è tale che egli, da priore, ne condivide, anzi ne propizia, il provvedimento di condanna al confino e, seppur cessato da tale carica, allorquando esso viene revocato dai nuovi priori, sente il bisogno di dissociarsi dall'atto di clemenza, anche se sa – come conferma la citata lettera smarrita – che esso è motivato dalle gravi condizioni di salute di quello che un tempo fu il suo «primo amico».

Dante assume un atteggiamento compromissorio nei confronti dei Neri e teme che la conciliazione con questi ultimi possa essere impedita dal provvedimento dei nuovi priori. C'è, dunque, un mutamento molto netto nella sua posizione politica: la ricerca di un compromesso che mette in conto anche il sacrificio personale di Cavalcanti. I due si trovano ora su sponde politiche diverse e la "ragion di Stato" prevale per Dante sui sentimenti fraterni di una volta. Non è da escludersi, se si vogliono trarre tutte le conseguenze logiche dagli elementi che abbiamo sin qui elencato, che ci possa essere anche un atteggiamento punitivo nei confronti di Cavalcanti, che trova fondamento non solo nelle divergenze politiche, ma anche nello scontro ideologico e culturale che si è determinato tra i due. Su questo punto ritorneremo per dettagliare. Intanto, sottolineiamo che Dante, nel corso della sua vita, è mosso da una forte ambizione politica. Da giovane pensa di succedere a Brunetto Latini nel ruolo di intellettuale prestato alla politica. Scrive, a tal proposito, Alberto Casadei:

A trent'anni Dante probabilmente pensa di poter raggiungere, in tempi non troppo lunghi, un ruolo prestigioso a Firenze, perché nel 1293 era morto colui che aveva detenuto per vari

decenni il primato come dotto al servizio della politica comunale, ossia Brunetto Latini. La fama di questo notaio e dotto è adesso circoscritta, ma la sua influenza fu invece molto ampia soprattutto da quando divenne, dopo un periodo di esilio in Francia a seguito della vittoria ghibellina del 1260, una sorta di capo della cancelleria comunale, con incarichi sempre più prestigiosi negli anni settanta e ottanta. Brunetto incarnava un modello di intellettuale (anche se il termine è anacronistico) esperto di retorica, di questioni scientifiche e morali (celebre il suo *Tresor*, una sorta di enciclopedia in tre libri, scritto in francese durante l'esilio e poi forse rimaneggiato), di diplomazia e governo della cosa pubblica. Molti atti decisivi per il Comune fiorentino vengono stilati o elaborati dal Latini, che intanto tenne con sé giovani da formare, fra cui probabilmente Dante Alighieri, che affermò di aver imparato da questo caro maestro «come l'uom s'eterna» (*Inf.* 15, v. 85): e ciononostante lo collocò fra i sodomiti, certo per motivi biografici e non per questioni astratte come spesso si è cercato di sostenere. Se ci si volesse muovere su un piano squisitamente psicanalitico, si potrebbe ipotizzare una vendetta nei confronti di un padre putativo, amato ma anche temuto e forse invidiato, che in vita era riuscito a ottenere quegli onori che, sullo stesso terreno, furono preclusi all'Alighieri: l'elogio esplicito non occulta l'azione di condanna infamante, nient'affatto necessaria (Casadei 2020: 40-41).

Dante, pertanto, s'inserisce nei vari organismi consiliari che animano la vita politica a Firenze, assumendo una posizione che, con linguaggio attuale, possiamo definire di «centro-sinistra» (Alinei 2015: 262), vale a dire di alleanza tra la classe media, di cui fa parte, e la classe aristocratica (i Magnati).

La stessa posizione compromissoria assume, segnatamente come priore, nello scontro tra Bianchi e Neri, nell'ambito della fazione guelfa. Ma questo atteggiamento ambiguo non gli giova affatto, anzi produce l'effetto opposto: Dante si attira l'inimicizia di tutte le parti in causa e questo determina la sua cacciata da Firenze, allorquando papa Bonifacio VIII propizia l'occupazione della città da parte di Carlo di Valois, fratello del re di Francia, Filippo il Bello. Costretto all'esilio, cambia ancora posizione. Per rientrare a Firenze si avvicina ai ghibellini, tanto che il Foscolo lo definisce «ghibellin fuggiasco». Si riconosce nel progetto di restaurazione dell'impero universale portato avanti da Arrigo VII di Lussemburgo e conclusosi con l'insuccesso.

Va rivista, dunque, nel settecentesimo anniversario della morte dell'autore della *Commedia*, l'interpretazione critica di Giorgio Petrocchi, che rappresenta Dante come un «estremista di sinistra» (Petrocchi 1983: 179). Il «sommo poeta» approda a posizioni reazionarie.

E qui riemerge lo scontro con Guido Cavalcanti che – come abbiamo evidenziato – è anche e soprattutto scontro ideologico e scontro di civiltà. La posta in gioco è molto alta.

Francesco De Sanctis è stato il primo critico a cogliere e ad esaltare la grandezza di Cavalcanti. Egli ha scritto:

Vi sono uomini che i contemporanei ed essi medesimi sono incapaci di apprezzare. Guido era più grande ch'egli stesso e i suoi contemporanei non sapevano (De Sanctis 1927: 38).

Ma è stato Antonio Gramsci (1953: 36-38) a cogliere lo spessore culturale di Cavalcanti in tutta la sua ampiezza. Egli lo colloca nella giusta posizione che gli compete nell'ambito della civiltà comunale, che segna una svolta rispetto all'Alto Medioevo, nutrendosi dei succhi vitali attinti dalla realtà concreta e dinamica del Comune, dalla cultura nuova, legata al territorio di riferimento, che rappresenta l'uomo contemporaneo, non l'uomo del passato, l'uomo del mondo classico. Gramsci, nei *Quaderni del carcere*, individua, per l'appunto, in Guido Cavalcanti il massimo rappresentante della nuova civiltà comunale, il quale, in armonia con il filone averroista che si afferma in Italia attraverso il trattato *De amore* di Andrea Cappellano e la Scuola poetica siciliana di Federico II di Svevia, raffigura, segnatamente in *Donna me prega*, un uomo animato da passioni e sentimenti concreti, che vive l'amore in senso «laico», senza alcun rimando trascendentale, come amore carnale, fonte di dolore e di sofferenza, sia che si realizzi, sia che rimanga inappagato. Un uomo che pretende di fare cultura prescindendo da Virgilio e dalle sette arti liberali – precisa Gramsci –, attingendo all'*humus* fecondo e fecondante della civiltà comunale, alla sua dinamicità, alla sua materialità, al suo spirito di concretezza, ai suoi legami inscindibili con il territorio geografico di riferimento, il Comune per l'appunto, senza riproporre vecchi schemi e vecchi valori, ma rilanciando quelli nuovi del suo tempo. Ma leggiamo dettagliatamente quel che scrive Gramsci:

In un certo senso può chiamarsi *eretica* quella civiltà comunale del Duecento, che apparve in una irruzione di sentimenti e

pensieri raffinatissimi in forme plebee e «inizialmente eretico fu quell'impulso all'individualismo anche se tra il popolo esso prese coscienza d'eresia meno di quanto a un primo sguardo si sospetti». La letteratura volgare prorompe dal seno della civiltà comunale e indipendente dal classicismo è indice d'una società «in cui il lievito eretico fermentò»; lievito che, se indeboliva nelle masse l'ossequio alle autorità ecclesiastiche, diventava nei pochi un aperto distacco dalla «romanitas», caratteristico fra il Medioevo propriamente detto e l'Umanesimo. Alcuni intellettuali sembrano consapevoli di questa *discontinuità storica*; essi pretendono di essere colti senza leggere Virgilio, cioè senza i *liberali studi*, il cui generale abbandono giustificherebbe, secondo il Boccaccio, l'uso del volgare, anziché del latino, nella *Divina Commedia*. Massimo rappresentante fra questi intellettuali, Guido Cavalcanti (Gramsci 1953: 37).

Dante, per converso, rappresenta l'Alto Medioevo, con il suo cosmopolitismo, il suo ritorno all'uomo classico e ai suoi valori, la trascendentalità come componente fondamentale della concezione generale del mondo. Gramsci lo definisce intellettuale «semimedioevale» (Gramsci 1953: 36), in quanto, da un lato, usa la lingua nuova, il volgare, al quale conferisce la stessa dignità letteraria del latino, e avverte la Chiesa come «problema nazionale negativo», dall'altro lato, auspica il ritorno al passato, all'impero universale, nel momento in cui i due pilastri su cui poggiava l'Alto Medioevo, il Papato e l'Impero, sono in profonda crisi e nei Paesi più evoluti d'Europa si affermano gli stati nazionali, mentre in Italia si sviluppa l'età comunale, che, segnatamente a Firenze, dura più che altrove.

Dante è anticipatore, assieme a Petrarca, di un filone culturale che trova poi continuità nell'Umanesimo, incentrato anch'esso su una visione dell'uomo ricalcata sull'uomo classico, Cavalcanti, per converso, anticipa Machiavelli, che apre le porte alla modernità, alla ricerca delle ragioni della storia nella storia stessa, senza alcun rinvio alla trascendenza. Cavalcanti non è solo il massimo rappresentante dell'«eresia comunale», della sua carica dirompente e del suo carattere di svolta rispetto all'Alto Medioevo, ma proietta anche la sua dimensione «eretica» verso il futuro, verso la Riforma protestante di Lutero, la quale, inoltre, lungo la scia dell'«eresia» comunale, per l'appunto, valorizza la realtà nazionale, mettendo in discussione il cosmopolitismo, di cui la Chiesa di Roma è portatrice. Scrive, ancora, Gramsci, sulla scorta di Giuseppe Toffanin (Toffanin 1929) e dei suoi studi sull'Umanesimo, che, pur nell'ambito

della cultura del ventennio fascista, nonostante tutti i condizionamenti esistenti in essa e l'esaltazione della «romanitas» dominante, danno un'interpretazione originale della cultura umanistica e rinascimentale:

«Caratterizza gli umanisti la coscienza d'uno stacco senza rimedio tra uomo di cultura e folla; ideali astratti sono per loro quelli della potestà imperiale e papale; reale invece è la loro fede nella universalità culturale e nelle ragioni di essa». [...]

Così Toffanin nega che l'Umanesimo si trasfonda vitale nella Riforma, perché questa, col suo distacco dalla romanità, con la rivincita ribelle dei volgari, e con tante altre cose rinnova i palpiti della cultura comunale, fremente eresia, contro la quale l'Umanesimo era sorto. Col finire dell'Umanesimo nasce l'eresia e sono fuori dell'Umanesimo Machiavelli, Erasmo (?), Lutero, Giordano Bruno, Cartesio, Giansenio (Gramsci 1953: 37-38).

Lo scontro ideologico tra Dante e Cavalcanti abbraccia un ulteriore profilo. Dante avversa fortemente Cavalcanti perché quest'ultimo è noto «miscredente», come ha dimostrato nella sua edizione critica delle *Rime* cavalcantiane Letterio Cassata (1995: XX-XXVIII). L'illustre filologo richiama all'uopo l'opinione di Boccaccio (Cassata 1995: XX-XXI), la quale conferma che tale fama persisteva a qualche secolo di distanza, e gli studi di Bruno Nardi, che rappresentano nel Novecento una pietra miliare sulla cultura medievale. Boccaccio, per l'appunto, riferisce che Guido Cavalcanti «fu un de' miglior loici che avesse il mondo e ottimo filosofo naturale» (Boccaccio 1965: 62), ma che «alcuna volta speculando molto astratto dagli uomini divenia; e per ciò che egli alquanto tenea della oppinione degli epicurei, si diceva tralla gente volgare che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse» (Boccaccio 1989: 755-756).

A proposito delle conclusioni a cui porta l'analisi di Bruno Nardi sull'opera di Cavalcanti, Cassata (1995: XXI) scrive:

ecco dunque il peccato di Guido: il medesimo di suo padre Cavalcante edisuosuocero Farinata: il non credere nell'immortalità dell'anima, come Epicuro e come Averroè. [...] Di ciò ormai, dopo gli studi di Bruno Nardi su *Donna me prega*, nessuno dovrebbe ragionevolmente dubitare: se l'amore è una passione che viene «non dalla potenza razionale dell'uomo, cioè dall'intelletto, ma da quella che sente, cioè dall'anima sensitiva», e se «l'intelletto

possibile non è forma e perfezione del corpo umano, se esso è per logica conseguenza una sostanza separata e unica per tutti gli uomini, non è possibile parlare di sopravvivenza dell'anima individuale: individuale è certamente l'anima sensitiva, che sola è forma e perfezione del corpo, ma essa muore col corpo» (Nardi 1983 [1942]: 100, 106-107).

Letterio Cassata (1995: XXI-XXII) fornisce ulteriori prove testuali della «miscredenza» di Cavalcanti:

Altri documenti della miscredenza di Guido sono il sonetto *Una figura della Donna mia* (XLVIII)¹, in cui è evidente lo scherno verso il culto mariano – sonetto che suscitò la sdegnata reazione di Guido Orlandi (*S'avessi detto, amico, di Maria*: XLVIII^b ²) e probabilmente anche l'esortazione scherzosa di Bonagiunta da Lucca ad esorcizzare *col segno della croce i malvagi spiriti* (*Con sicurtà <pos' dir>, po' ch'i' son vosso*:

1. Cavalcanti, Guido (1995: 134-135): «Una figura della Donna mia / s'adora, Guido, a San Michele inn Orto, / ch'è di bella sembianza, onesta e pia. / De' peccatori è gran rifugio e porto, / e qual con devozion lei s'umilia, / chi più languisce, più n'è di conforto: / li 'nfermi sana e 'domon' caccia via, / <a> occhi orbatì fa vedere scorto, / sana 'n publico loco gran' langori: / con reverenza la gente la 'nchina, / a luminara l'adornan di fòri. / La voce va per lontane camina; / ma dicon ch'è idolatra i fra' minori, / per invidia che nonn è lor vicina». Cassata (1995: 134), sulla scorta di Contini, sottolinea che, con «anfibologia blasfema», Cavalcanti insinua che la «miracolosa effigie» della Madonna riproduca le «fattezze fisiche della sua amata», suscitando «la reazione sdegnata del bigotto Guido Orlandi», che è «una fervente difesa del culto mariano». L'illustre filologo rileva (Cassata 1995: 135) che, nonostante a questi miracoli e alla reazione negativa dei frati minori si faccia esplicito riferimento nella *Cronica* di Giovanni Villani, «ciò non toglie al sonetto l'evidente carattere di ammiccante provocazione e scherno verso il culto mariano e le diatribe tra francescani e domenicani».

2. Orlandi, Guido (Cavalcanti 1995: 136-137): «S'avessi detto, amico, di Maria, / 'gratia plena' e pia, / «Rosa vermiglia se', piantata in orto», / avresti scritta dritta simiglia. / E' 'veritas', è 'via', / del nostro Sire fu magione, è porto / della nostra salute, quella dia: / ch'E' prese sua contia, / <e> l'angelo le porse il Suo conforto; / e certo son, chi ver' lei s'umilia / e ssua colpa grandia, / che sano e salvo il fa, vivo di morto. / Ai, qual conorto ti darò? che plori / con Deo li tuo' fallori, / e non l'altrui: le tue parti diclina, / e prendine dottrina / dal publican che dolse i suo' dolori. / Li Framminori sanno la divina / <i>scrittura latina; / e de la fed'e' son difenditori, / li bon' Predicatori: / lor predicanza è nostra medicina».

XLVIII^c)³; e soprattutto l'altro sonetto *Da ppiù a uno, face un sollegismo* (XLVII)⁴, «sprezzante reazione» (De Robertis) contro la canzone di Guittone d'Arezzo *Poi male tutto è nulla*, che pretendeva di confutare il *non credere sia Deo / né vita, appresso d'esta, a pena o merto* (vv. 4-5) con argomentazioni del tutto prive di rigore logico. A ciò si può aggiungere il sonetto di Niccola Muscia *Ècci venuto Guid'a Compostello?* (XXX

3. Orbicciani, Buonagiunta da Lucca (Cavalcanti 1995: 138-139): «Con sicurtà 'pos' dir, po' ch' i' son vosso, / ciò ch' adivene di vossi dettati: / ch' i' 'nd'ò sonetti in quantità trovati / che di malvagi spiriti ànno adosso, / per la pietà de' quali i' mi son mosso / ed a la nossa Donna gli ò menati / e con divozion raccomandati / e raccomando sempre quanto posso. / Ma non son certo perch' e' s' adovegna / che per mei preghi partiti non sono, / se peccato non sia in lor che nòce / <o> perché mie preghiera non sie degna: / però vi prego, se 'nde fate alcuno, / che li facciate il segno della croce».

4. Cavalcanti, Guido (1995: 132-133): «Da ppiù a uno, face un sollegismo ; / i: maggiore e mminor, mezzo si pone: / che pruova *necessario*, sanz' arismo. / Da cciò ti parti forse di ragione / nel profferer che cade 'n barbarismo? / Difetto di saver ti dà cagione. / E come far potresti un sofismo / per silabate carte, fra Guittone? / Per te non fu giammai una figura, / no 'nfra li tuoi aposto un argomento; / 'nduri quanto più di' "ssi è". Pon' cura: / ché 'nteso ò che compon' d' insegnamento / volume; e for principio à' da nnatura. / Fa' ch' o' no rida il tuo proponimento!». Cassata (1995: 133) richiama opportunamente il commento di Domenico De Robertis a questo testo, che dimostra ampiamente la miscredenza di Cavalcanti: «Se c'è un testo di Guittone che può aver provocato una così sprezzante reazione, questo è la canz[one] *Poi male tutto è nulla* [XXXI] contro l'errore di "non credere sia Deo / né vita, appresso d'esta, a pena o merto" (vv. 4-5), dimostrazione tutta fondata sulle *auctoritates*, sul *consensus omnium*, e sulla necessità di un principio supremo e dell'appagamento dell'umana aspirazione alla felicità, dunque su un procedimento essenzialmente induttivo, che [...] fornisce specifici pretesti alle obiezioni di Guido. Soprattutto, il richiamo al tipico procedimento deduttivo del sillogismo, del particolare dall'universale, dell' "uno" dal "più", sembra trarre spunto dalla conclusione della prima parte (e passaggio alla seconda) della canzone (vv. 61-2): "Cosa una pria mostrata, unde cos'è orne, / ch'è de necessità Dio dir dovemo". Il tema è proprio quello su cui si gioca la "fama" secolare di Guido, che appunto le "sue speculazioni" fossero "solo in cercar se trovar si potesse che Dio non fosse". E' dunque verosimile che essa si fondasse sulle sue stesse parole, su questa dichiarazione di non accettazione di ciò che non è dimostrabile, sul suo inflessibile credere nei soli solidi argomenti umani. Se anche il sonetto veniva a dire che il vecchio Guittone non era riuscito ad argomentare la sua tesi, il termine "sofismo" implicava irrimediabilmente dimostrazione di ciò che non è» (De Robertis 1986: 184). Cassata richiama ancora, con pari opportunità, la conclusione tratta da Aldo Menichetti (1987: 396): «L'ipotesi di una connessione fra questi due testi a me pare eccellente, risolutiva: in effetti si capirebbe male l'accalararsi, la violenza verbale [...] di Cavalcanti se il dibattito non vertesse su qualcosa di capitale, come appunto la questione dell'esistenza di Dio».

^{b)}⁵, in cui si insinua che «il preteso ma poco credibile pellegrino avesse intrapreso il viaggio compostellano con intenzioni non proprio religiose, ma piuttosto mercantesche»⁶. E una conferma assai pertinente è la dedica, poco prima del 1280, proprio a lui, Guido Cavalcanti, della *Questio de felicitate*, trattatello filosofico d'ispirazione averroistica, da parte di Jacopo da Pistoia, maestro a Bologna⁷. Ormai possiamo tranquillamente affermare, con Avalle, che dietro Cavalcanti «non si ha difficoltà a intravedere i bagliori e le ombre di un pensiero deviante»⁸.

Dante avversa l'ex «primo amico» dell'esperienza stilnovista perché avverte tutta la pericolosità della sua «miscredenza» e della sua riproposizione, in forma rielaborata, delle teorie averroiste sull'anima per le dottrine tomiste e, in senso più largo, scolastiche, di cui egli è fervido sostenitore, e per la visione del mondo e della poesia di cui è portatore, tutta volta al trascendentale. Perciò Letterio Cassata (1995: XXII-XXIII) ritiene che il «cui» del v. 63 del canto X dell'*Inferno* («forse cui Guido vostro ebbe a disdegno») vada riferito a Dio, non a Virgilio o a Beatrice, come sostengono altri critici, in quanto Cavalcanti, proprio perché «miscredente», «ebbe a disdegno», cioè negò, l'aldilà, e, conseguentemente, il presunto creatore.

La colpa di Guido, secondo Dante, consiste non solo nella sua «miscredenza», ma anche nel far leva esclusivamente sulla sua «altezza d'ingegno» per affrontare e risolvere le «grandi questioni» dell'esistenza umana. Nel canto XXIV del *Paradiso*, il «sommo poeta», nel dichiarare la sua assoluta fedeltà alle dottrine ufficiali della Chiesa e alla filosofia tomista (e scolastica, in generale), che concilia aristotelismo e cristianesimo, e nel condannare, conseguentemente, la superbia di chi punta tutto sulla sua «altezza d'ingegno», ha come punto di riferimento polemico, anche se paludato, proprio Cavalcanti.

Gianfranco Contini (2018: 155) ha opportunamente rilevato che Dante, allorché nel canto XXV del *Purgatorio* confuta l'averroismo,

5. Muscia, Nicola, *Ècci venuto Guid'a Compostello?*, (Cavalcanti 1995: 80-81): «Ècci venuto Guid'a Compostello? / o à recato a vender canovacci, / ch'e' va com'oca, e cascali 'l mantello? / Ben par che ssia fattor de Rusticacci. / E' im bando di Firenze? od è rubello? / o dóttasi che 'l popol nol ne cacci? / Ben par ch'e' sappia ' torni del camello: / ché ss'è partito senza dicer "Vacci!". / Sa- Iacopo sdegnò quando l'udio; / ed egli stesso si fece malato, / ma dice pur ch'e' non v'era botio. / E, quando fu a nNimisi arrenato, / vendé ' cavalli, e no lli diè per Dio, / e trassesì li sproni, ed è alberгато».

6. Roncaglia (1993: 13).

7. Kristeller (1955: 525-563).

8. Avalle (1977: 60).

lo fa proprio contestando quella teoria del «possibile intelletto» che sta alla base della dissertazione poetico-filosofica sull'amore contenuta in *Donna me prega* di Guido Cavalcanti. Dante fa parlare per sé Stazio:

Ma come d'animal diveгна fante,
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
che più savio di te fé già errare,
sì che per sua dottrina fé disgiunto
da l'anima il possibile intelletto,
perché da lui non vide organo assunto.
Apri a la verità che viene il petto;
e sappi che, sì tosto come al feto
l'articular del cerebro è perfetto,
lo motor primo a lui si volge lieto
sovra tant'arte di natura, e spira
spirito novo, di virtù repleto,
che ciò che trova attivo quivi, tira
in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
che vive e sente e sé in sé rigira (vv. 61-75).

Qui va rilevata la netta divergenza tra la visione dantesca, veicolata da Stazio, e la visione averroista dell'«intelletto possibile», alla quale, per converso, si richiama Guido Cavalcanti in *Donna me prega*. Soffermiamoci su questo punto. Secondo Stazio– e secondo Dante – Averroè ha errato laddove, lasciandosi fuorviare dall'affermazione di Aristotele secondo cui l'intelletto non ha un organo corporeo, ha ritenuto che esso fosse separato dal corpo individuale e, quindi, comune a tutti gli uomini, sotto forma di «intelletto possibile». Umberto Bosco e Giovanni Reggio ben spiegano i termini della contesa:

Per ben comprendere il problema qui trattato e il perché dell'errore di Averroè, si ricorderà che secondo Aristotele, ed era opinione comune a tutta la cultura scolastica del tempo, il fondamento o il presupposto della conoscenza era la percezione sensibile (sia pure vagliata dall'*imaginativa*; cfr. Pg XVII 13-18), ma la scienza, cioè l'intelligenza dell'universale, era possibile solo con l'intervento di una facoltà superiore, cioè la facoltà intellettuale. Il termine usato dai filosofi scolastici e da Dante è

il termine aristotelico di *possibile intelletto*. Aristotele insegna che, come la sensazione in atto coincide con l'oggetto sensibile (ad es. l'udire il suono e il suono stesso coincidono), allo stesso modo l'atto dell'intendere coincide con l'oggetto intellegibile. Ma tale identità non c'è rispetto all'intelletto «potenziale»: si deve dunque distinguere *intelletto possibile* (νοῦς δυνατός) e intelletto attivo (νοῦς ποιητικός). Questo agisce sull'intelletto possibile, come la luce che fa passare in atto i colori, che al buio sono in potenza, fa passare cioè all'atto le verità, che nell'intelletto possibile sono solo in potenza. L'intelletto attivo è «separato, impassibile, non commisto» (Arist. *De anima*, III 5). Ma il significato di tale separazione, se l'intelletto attivo sia nell'uomo o sia solo in Dio, o in entrambi, Aristotele non lo spiegò né chiarì: di qui i problemi dibattuti poi nella filosofia araba e nella Scolastica cristiana. Averroè, che Dante ammira e pone nel Limbo tra i *megalòpsichoi* (cfr. *If* IV 144), nello spiegare la dottrina aristotelica apporta una fondamentale modificazione alla stessa dottrina araba (tanto che venne condannato dagli stessi musulmani). Egli afferma che l'intelletto possibile non è l'anima, è qualcosa di separato da essa e consiste per l'anima in una semplice *disposizione*, comunicata dall'intelletto attivo universale o divino. Questo, in quanto «fa» le forme intellegibili, è intelletto agente, in quanto «riceve» tali forme, è intelletto materiale o passivo: sempre cioè un'unica sostanza separata. Solo che esso non riceve la forma in sé, ma nell'anima umana. Con immagine aristotelica, Averroè paragona l'azione dell'intelletto attivo a quella del sole, l'intelletto possibile è paragonato alla potenza visiva che per mezzo della luce può vedere, e le forme intellegibili (i concetti) nell'anima umana, ai colori. La dottrina di Averroè, considerando l'intelletto possibile separato dall'anima, veniva a negare l'immortalità dell'anima individuale, in quanto l'intelletto immortale è unico in tutti gli individui, si comunica alle singole anime umane come *disposizione essenziale* e sopravvive ad esse (Bosco, Reggio 1993: 428-429).

Secondo Aristotele, il punto di partenza della conoscenza umana è sempre la realtà materiale, quale è percepita attraverso i sensi. Da essa bisogna astrarre i concetti. Tale capacità di astrazione è presente in potenza dell'«intelletto possibile». Deve intervenire l'«intelletto attivo» per trasformarla in atto. Ma Aristotele non chiarisce se quest'ultimo è presente nell'uomo, oppure in Dio, oppure in entrambi. Su questo

punto intervengono le principali divergenze tra filosofi scolastici e Averroè. Questi sostiene che l'«intelletto attivo» e l'«intelletto possibile» sono separati dall'anima individuale, sono comuni a tutti gli uomini. Questa affermazione viene attaccata duramente dalla filosofia scolastica, perché ha serie conseguenze ai fini della configurabilità dell'immortalità dell'anima individuale. Se l'«intelletto immortale» è unico per tutta l'umanità, non può ascendere al cielo al momento della morte del singolo individuo, separandosi dal corpo. Non può ascendere neppure l'anima «sensitiva», perché strettamente legata al corpo, del quale segue il destino, morendo, dunque, con esso. Dante, attraverso Stazio, fa propria la posizione dei filosofi scolastici e, in particolare, quella di Alberto Magno. L'«anima intellettiva» è infusa nell'uomo da Dio ed essa acquisisce quella «virtù informativa» che caratterizza anche l'«anima vegetativa» e quella «sensitiva».

Basta attenersi alla lettera del testo (vv. 67-84) per individuare la continuità che, nonostante l'intervento divino, si realizza a partire dal potere informativo del seme. Tosto che nel feto è compiuta l'organizzazione delle funzioni cerebrali, Dio («lo motor primo») interviene sul corpo della natura così perfettamente conformato e infonde l'anima «razionale» o «intellettiva», piena di virtù, che assorbe in sé («tira in sua sustanzia») ciò che nel feto trova già attivo, vale a dire proprio quella virtù informativa divenuta prima anima «vegetativa» e poi «sensitiva», nelle quali, per l'appunto, si fonde la suddetta anima «intellettiva», che riflette se stessa su se stessa («sé in sé rigira»), cioè acquista coscienza di se stessa. Per dare l'idea di questa fusione tra un elemento di origine divina, come l'intelletto, con elementi di origine naturale, come l'«anima vegetativa» e quella «sensitiva», Stazio, al fine di superare la meraviglia che immagina domini il suo interlocutore, fa l'esempio del vino, che è un'unica sostanza formata dalla fusione di un elemento immateriale, come il calore del sole, e di uno materiale, come l'umore della vite:

E perché meno ammiri la parola,
guarda il calor del sol che si fa vino,
giunto a l'omor che de la vite cola (vv. 76-78).

Dante, attraverso Stazio, sostiene proprio quella tesi della continuità del processo generativo che san Tommaso intende combattere, attribuendola ad Alberto Magno e ai suoi seguaci, chiamati in causa indirettamente, ma chiaramente:

et ideo alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva. [...] Sed hoc stare non potest⁹.

Conclude su questo punto Stazio:

Quando Làchesis non ha più del lino,
solvesi da la carne, e in virtute
ne porta seco e l'umano e 'l divino:
l'altre potenze tutte quante mute;
memoria, intelligenza e volontade
in atto molto più che prima agute (vv. 79-84).

Dopo la morte, l'anima «intellettiva» si stacca dal corpo e assorbe in sé le facoltà umane («vegetativa» e «sensitiva») e la facoltà divina (la facoltà «intellettiva», appunto). Troviamo qui un'ulteriore conferma della diversità di opinione di Dante rispetto alla tesi tomistica della distinzione delle tre anime. Le facoltà umane, «vegetativa» e «sensitiva», in quanto legate a organi corporei, divengono inerti, rimangono a livello di potenza, mentre l'anima «intellettiva», proprio perché liberata dall'«impaccio» corporeo, diventa, nelle sue tre manifestazioni, più acuta di prima.

A questo punto, Stazio ritorna alla domanda di partenza rivolta da Dante a Virgilio e da questi girata allo stesso Stazio: vale a dire come mai le anime dei golosi dimagriscono, pur non avendo consistenza corporea. Il «sommo poeta» qui, non avendo riferimenti certi nella Bibbia, in Aristotele e negli altri suoi maestri, ricorre ad una costruzione teorica ricca di immagini, metafore, similitudini, che rimanda come modello all'*Eneide* di Virgilio.

L'anima, giunta, dopo la morte, sulla riva dell'Acheronte o del Tevere, a seconda che sia dannata o salva, acquista subito consapevolezza del proprio destino, a seconda della riva su cui cade, che rappresenta la «strada» verso il luogo a cui è, appunto, destinata:

9. D'Aquino, Tommaso, *Summa theologiae*, I 118 2 ad 2: «E perciò altri dicono che quella stessa anima, che dapprima fu solo vegetativa, successivamente, per l'azione della virtù che è nel seme, viene condotta al punto che essa stessa diventi sensitiva; ed infine che diventi intellettiva. [...] Ma tale teoria è priva di fondamento». La traduzione è mia.

Sanza restarsi, per sé stessa cade
mirabilmente a l'una de le rive;
quivi conosce prima le sue strade (vv. 85-87).

Essa riacquista, allora, la sua funzione primaria di *forma* del corpo. La «virtute informativa», già presente nel seme, continua ad operare, comunicando la forma e le dimensioni del corpo terreno all'aria che la circonda. Conseguentemente l'anima irradia intorno la sua immagine e si «suggella» nell'atmosfera:

Tosto che loco lì la circunscrive,
la virtù formativa raggia intorno
così e quanto ne le membra vive (vv. 88-90).

L'aria che si impregna della «virtù informativa» è come quella che, quando è piena di umidità, assume i vari colori del sole e dà luogo all'arcobaleno, visibile anche se materialmente inconsistente:

E come l'aere, quand'è ben pïorno,
per l'altrui raggio che 'n sé si riflette,
di diversi color diventa addorno;
così l'aere vicin quivi si mette
e in quella forma ch'è in lui suggella
virtüalmente l'alma che ristette (vv. 91-96).

Il corpo aereo («sua forma novella») segue l'anima («lo spirito») simile («somialtante») alla fiamma («fiammella») che segue il fuoco ovunque («là 'vunque») si sposti («si muta») (vv. 97-99). Tutto questo per dire che non siamo in presenza di un corpo reale, che ha consistenza fisica. E' sempre la «virtù formativa» che comunica la forma del corpo all'anima e che fornisce ad essa tutti gli organi sensitivi, dal tatto alla vista, come ha già fatto nel grembo materno, per cui l'«ombra», pur non riacquisendo consistenza corporea, ha la capacità di sentire dolore e piacere e di esprimere queste sensazioni attraverso il sorriso e il pianto. Conseguentemente la «passione» della fame può provocare, come succede ai golosi, la magrezza.

Ancora una volta, dunque, Dante si distacca dalla visione tomistica della discontinuità e conferma il carattere unitario del processo generativo e creativo dell'uomo e il prolungarsi di tale continuità dopo la morte, nell'aldilà, grazie a quella «virtù formativa» che già opera nel seme, conferisce la facoltà «vegetativa» all'embrione e poi quella «sensitiva» all'uomo, successivamente contribuisce, assieme all'intervento divino, al formarsi della facoltà «intellettiva», e, infine, trasmette la forma all'«ombra», nel mondo ultraterreno, in modo che essa possa vivere tutte le sensazioni senza riacquisire consistenza corporea. Un lungo percorso unitario, in contrasto con le teorie teologiche di san Tommaso.

Come ha rilevato Maria Corti (2003: 5-6), Dante si discosta raramente dall'interpretazione del pensiero di Aristotele data da san Tommaso, ma, quando lo fa, si mantiene sempre all'interno della Scolastica, spostandosi sulle posizioni di Alberto Magno. Il canto XXV del *Purgatorio* è proprio uno di quelli in cui questo spostamento avviene. Ma quel che a noi interessa qui sottolineare è che Dante, nel condannare le teorie averroiste, contesta proprio l'applicazione che ne fa Guido Cavalcanti con riferimento all'«intelletto possibile».

Il fatto che Dante non nomini mai il suo ex «primo amico», anzi che abbia giostrato sullo svolgimento temporale del proprio viaggio nell'aldilà in modo da dare l'impressione che Cavalcanti sia ancora vivo, per non dovergli trovare una collocazione nel mondo ultraterreno che tradisca il giudizio così pesante che ha su di lui, deve aggravare i nostri sospetti e spingerci a credere che si tratta di tutta una serie di “espedienti” tecnici per non palesare i propri intenti e per non violare le regole formali della “cortesia” medievale.

Possiamo, allora, concludere che lo scontro fra Dante e Cavalcanti è uno scontro di civiltà, in quanto il primo rappresenta la cultura dell'Alto Medioevo, incentrata sulla riproposizione dell'uomo classico e dei suoi valori, sulla trascendentalità, come componente fondamentale della concezione generale della vita, mentre il secondo è il massimo rappresentante dell'«eresia» comunale, che costituisce una rottura rispetto al passato, alla «romanitas», di cui Virgilio è l'incarnazione, al culto del mondo classico, in quanto prende come punto di riferimento l'uomo contemporaneo ed i suoi valori, strettamente legati alla nuova realtà comunale, e può essere considerato il punto di partenza di un filone “ideologico” e culturale, fondato su una visione «laica» *ante litteram* del mondo, che pretende di spiegare la realtà storica con

elementi tratti dalla stessa, senza alcun rinvio al trascendente e che, dopo Cavalcanti, trova altrettante tappe evolutive in Machiavelli, nella Riforma protestante, che, pur basandosi su una visione religiosa, esalta la dimensione nazionale, di contro al cosmopolitismo, di cui il cattolicesimo si fa custode, ed assume una connotazione «eretica», di rottura, lunga la scia dell'«eresia» comunale, anche in termini etici, e, infine, nell'Illuminismo settecentesco. Il filone dantesco, per converso, trova continuità nell'Umanesimo, anch'esso esaltatore dell'uomo classico, non dell'uomo concreto dell'età sua contemporanea.

L'averroismo esercita un ruolo fondamentale in questo scontro, in quanto Cavalcanti procede, segnatamente in *Donna me prega*, ad un'originale rielaborazione poetica delle teorie del filosofo arabo sull'«intelletto possibile», mentre Dante si mostra acerrimo nemico di queste teorie, in quanto ne avverte tutta la pericolosità per le tesi cristiane e tomiste (e generalmente scolastiche) sull'immortalità dell'anima individuale, che, in conseguenza di quelle teorie, verrebbe indirettamente messa in discussione. Da qui lo scontro durissimo con Cavalcanti, che rappresenta per lui molto più di un'«ombra»: un antagonista sul piano ideologico e culturale da mettere “fuori gioco” con qualsiasi mezzo, compresa l'eliminazione fisica, come la lettera in possesso dell'umanista Leonardo Bruni fa ipotizzare con buone ragioni, aldilà delle congetture benevole propiziate da Giorgio Petrocchi, che pure tanta fortuna hanno avuto negli anni successivi in seno alla critica, per l'autorevolezza di colui che le aveva formulate. E, allora, bisogna passare dalla formula «Cavalcanti in Dante» di Contini e dal successivo «Con Dante dalla parte di Guido» di Letterio Cassata (1995: VII), che costituisce una tappa critica intermedia, seppur fondamentale, al nostro «Dante contro Cavalcanti», che si fonda non sull'ipotesi continiana di un confronto “alla pari”, su un'analisi “intertestuale” tra i due poeti, volta ad individuare “concordanze” e “discordanze”, oppure su quella cassatiana di una preferenza da accordare a Cavalcanti, pur nel riconoscimento del reciproco rispetto tra gli antagonisti, bensì su quella di uno scontro durissimo tra loro, nell'ambito del quale prendere partito a favore di Guido, che, con la sua visione laica *ante litteram* della realtà, mostra oggi tutta la sua attualità e “modernità”.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALINEI, Mario (2015), *Dante rivoluzionario borghese. Per una lettura storica della Commedia*, Velletri, PM edizioni.
- AVALLE, D'Arco Silvio (1977), *Ai luoghi di delizia pieni*, Milano-Napoli, Ricciardi.
- BOCCACCIO, Giovanni (1965), *Esposizioni sopra la «Comedia» di Dante*, X, a cura di PADOAN, Giorgio, Milano, Mondadori.
- BOCCACCIO, Giovanni (1989), *Decameron*, VI 9, a cura di Branca, Vittore, Torino, Einaudi.
- BOSCO, Umberto, Reggio, Giovanni (a cura di), *Purgatorio*, Firenze, Le Monnier.
- BRUNI, Leonardo (1987), *Vite di Dante e del Petrarca*, Roma, Archivio Guido Izzi.
- CASADEI, Alberto (2020), *Dante. Storia avventurosa della Divina Commedia dalla selva oscura alla realtà aumentata*, Milano, Il Saggiatore.
- CASSATA, Letterio, (a cura di) (1995), in Cavalcanti, Guido, *Rime*, Roma, Donzelli.
- CAVALCANTI, Guido (1995), *Rime*, a cura di Cassata, Letterio, Roma, Donzelli.
- CONTINI, Gianfranco (2018), *Cavalcanti in Dante*, ora in *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 143-157.
- CORTI, Maria (2003), *Premessa*, in *La felicità mentale; ora in Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- DE ROBERTIS, Domenico (a cura di) (1986), *Cavalcanti, Guido, Rime. Con Rime di Iacopo Cavalcanti*, Torino, Einaudi.
- DE SANCTIS, Francesco (1927), *Antologia critica sugli scrittori d'Italia*, a cura di Luigi Russo, Firenze, Vallecchi, Vol. I.
- GRAMSCI, Antonio (1953), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1993), *A Philosophical Treatise from Bologna, dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Iacobus de Pistorio and his «Questio de Felicitate»*, in AA. VV. (1955), *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, vol. I.
- MENICCHETTI, Aldo (1987), *Una nuova edizione delle «Rime» di G.C.*, in «Aevum», LXI.
- MUSCIA, Niccola, *Eccì venuto Guid'a Compostello?*, in Cavalcanti, Guido (1995), *Rime*, a cura di Cassata, Letterio, Roma, Donzelli.
- NARDI, Bruno (1983 [1942]), *Dante e la cultura medievale*, a cura di Mazzantini, Paolo, Roma-Bari, Laterza.
- ORBICCIANI, Buonagiunta da Lucca, *Con sicurtà 'pos' dir', po' ch'ì son vosso*, in CAVALCANTI, Guido (1995), *Rime*, a cura di Cassata, Letterio, Roma, Donzelli.
- ORLANDI, Guido, *S'avessi detto, amico, di Maria*, in Cavalcanti, Guido (1995), *Rime*, a cura di Cassata, Letterio, Roma, Donzelli.
- PETROCCHI, Giorgio (1983), *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza.
- RONCAGLIA, Aurelio (1993), *Eccì venuto Guido 'n Compostello? (Cavalcanti e la Galizia)*, in *O cantar dos trovadores*, Actas do Congreso celebrado en Santiago de Compostela entre os días 26 e 29 de abril de 1993, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993.
- TOFFANIN, Giuseppe (1929), *Che cosa fu l'Umanesimo*, Firenze, Sansoni.