
La bestialità umana in Dante. Modelli e riscritture

Paolo Falzone

Abstract: The essay investigates the presence in Dante of the ancient metaphor of the man-beast. Focused on *Convivio* and *Comedia*, the analysis reveals a strong occurrence of this image, derived from Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in the places of Dante's work where ethical and political themes emerge. After analyzing some places particularly significant, the contribution ends with a reflection on *Purgatorio* XIV: the powerful and numerous images of bestiality present in this canto offer an adequate example of the poet's tendency to read the descent of man in evil and matter in terms of a regression from the plane of rationality, civil and properly human, to that of the brute and formless sensuality.

Keywords: Dante's anthropology, idea of bestiality in the Middle Ages, philosophical metaphors in Dante, Aristotelian ethics and medieval Italian literature.

Un uomo malvagio è capace di compiere una quantità di mali infinitamente maggiore di una bestia
Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro VII

Il modo in cui l'opera di Dante tratta il tema antico dell'"animalità" dell'uomo¹ appare irriducibile ad una prospettiva unitaria e coerente: al conseguimento di una simile prospettiva è di ostacolo, in effetti, la varietà di fonti e modelli che hanno condizionato questo aspetto, ancora poco studiato, dell'antropologia dantesca².

Stante questa difficoltà di fondo, è nondimeno possibile isolare due accezioni fondamentali del discorso dantesco sull'animalità umana. Le due accezioni poggiano entrambe su modelli molto antichi e consolidati, l'uno prevalentemente descrittivo o scientifico, l'altro etico e metaforico. Il primo modello, di matrice aristotelica, guarda al tema da una prospettiva naturalistica, si sforza cioè di fissare le proprietà specifiche dell'*animal* uomo e la sua posizione entro la gerarchia dei viventi; l'altro modello, che ha dietro di sé una tradizione composita, privilegia invece lo sguardo del filosofo etico, o del patologo, e fa dell'animalità – spogliata del suo contenuto biologico e degradata a *bestialitas* – un simbolo della depravazione umana. Dalla tensione tra questi due modelli deriva il carattere concettualmente instabile dell'animalità umana, che negli autori, antichi e medievali, vediamo refluire ora nel dominio della scienza della natura, ora in quello dell'etica; nel primo caso prevale una percezione positiva (o al più neutra) delle relazioni tra uomo e mondo animale, e anzi l'uomo è considerato lui stesso *animal* tra gli altri *animalia*; nel secondo prevale invece la percezione di un conflitto insanabile tra *humanitas* (senz'altro identificata con la razionalità) e *animalitas*, donde la tendenza a

leggere simbolicamente la discesa dell'uomo nel male e nella materia nei termini di un *imbestiamento*, regressione dal piano della razionalità, propriamente umano, a quello della bruta sensualità³. In questi termini si esprime ad esempio Alberto Magno, in una suggestiva pagina del *De animalibus*:

De proprietatibus autem hominis praecipua est quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi: eo quod intellectum divinum in se habet et per hunc aliquando ita supra mundum elevatur ut etiam mundi materia sequatur conceptiones eius, sicut in optime natis videmus hominibus qui suis animabus agunt ad corporum mundi transmutationem ita ut miracula facere dicantur. Et ideo etiam in ea parte qua homo mundo nequitur, non mundo subicitur, sed praeponitur ut gubernator [...] Et ideo sicut idem testatur Hermes, si aliquando aliquis hominum per electionem se mundo inferiorem fecerit, iam quasi honore humanitatis exutus, proprietatem accipit bestiae, et per concupiscentiam porcus, per iram canis, per rapinam leo, et sic de aliis dicitur fieri: quod Plato secundam vocavit animarum incorporationem⁴.

L'ambivalenza strutturale del rapporto tra uomo e animalità è stata messa ben in luce da Blandine Cuny-Le Callet, in un pregevole studio dedicato alle *figures de l'animalité* in Cicerone e nel mondo romano: «l'animalité – vi si afferma – entretient avec l'humanité un rapport ambivalent: elle la rejoint par une commune appartenance à la catégorie des êtres animés: elle s'en exclut par l'absence de raison qui fait des animaux des êtres irrémédiablement inférieurs à l'homme ontologiquement», con la conseguenza, paradossale, che «la part d'animalité en l'homme est à la fois ce qui le relie à la nature et ce qui l'éloigne de sa nature spécifiquement humaine. Pour l'homme, l'animalité participe à la fois de l'humanité et de la monstruosité⁵». L'animalità, possiamo riassumere, è allo stesso tempo qualcosa di cui la natura umana partecipa e qualcosa da cui l'uomo deve allontanarsi per attingere il vero sé stesso, per poter essere pienamente "umano".

I limiti entro i quali deve tenersi il nostro contributo ci impediscono di valutare la presenza in Dante di entrambi questi aspetti della riflessione antica e medievale sull'animalità umana. Abbiamo scelto perciò di restringere la nostra indagine al solo aspetto etico-moralistico, che meglio dell'altro, per naturale tendenza alla metaforizzazione, consente di osservare la rielaborazione letteraria, tipicamente dantesca, di specifici modelli teorici.

L'idea che come la virtù rende simili alla divinità, così il vizio corrompendo le facoltà più nobili dell'anima, intelletto e volontà, comporti un venir meno dell'uomo a sé stesso, e che questo depauperamento ontologico sia rappresentabile nei termini di una caduta nell'ordine biologico inferiore, qualcosa come una conversione dalla na-

tura umana alla natura ferina, è idea antica, comune a molte tradizioni filosofiche e religiose.

Il tema è ben presente nel mondo antico. I filosofi greci pensano l'uomo come una natura precaria, sospesa tra due nature: può innalzarsi alla vita degli dei, coltivando ciò che in lui è più divino (la verità e il bene), o abbassarsi alla vita delle bestie, perseguendo ciò che la sua natura ha in comune con l'animale, ad esempio quando egli si lascia dominare dai propri istinti più volgari (Platone) o quando si sottrae alla vita associata o si abbandona a pratiche disumane ed efferate (Aristotele), oppure quando ricerca nervosamente il piacere nel movimento continuo dei sensi, disprezzando la quiete dell'animo (Epicuro): tutti comportamenti che la morale ellenica respinge, ritenendoli appunto degni della bestia più che dell'uomo⁶.

La tendenza a moralizzare il rapporto tra natura umana e natura animale si accentua nel pensiero cristiano, arricchendosi al contempo di nuove sfumature. Nella letteratura patristica, l'inversione del debito rapporto tra ragione e facoltà appetitive, in conseguenza del peccato originale, è interpretata come sovvertimento della relazione edenica tra l'uomo e l'animale: nell'Eden tale relazione si svolge infatti nel senso della reciproca separazione dei termini e della spontanea e totale sottomissione del mondo animale ad Adamo, il primo uomo, che al cospetto di Dio nomina e chiama a sé i viventi a lui inferiori⁷; dopo la Caduta, invece, a misura che gli uomini – di trasgressione in trasgressione – cedono alla propria *concupiscentia*, il rapporto tra i due termini entra in crisi e tende a capovolgersi: l'animale, mutatosi in *bestia*, muove ora all'assalto dell'antico signore, e rischia addirittura di impossessarsi della sua natura, se costui non lo riconduce sotto il proprio controllo⁸. Contrapposta al *pecus* (il bestiame mite e inoffensivo, utile all'uomo ed erbivoro: pecore, agnelli, mucche, cavalli ecc.), erede dell'animalità edenica, la *bestia* (feroce, riottosa, carnivora) diviene metafora, nella lettura patristica, dell'umanità sfigurata dal peccato originale, dell'inclinazione al male che si è insediata nella natura umana *post lapsum*⁹.

Un significato strutturalmente non dissimile, si potrebbe osservare, rivestono le tre fiere (o *bestie*) che nel prologo dell'*Inferno* sbarrano al protagonista, appena uscito dalla selva, la strada verso la cima del diletto monte (figura della perfezione edenica)¹⁰: così come, e per contrasto, a *colombi* e *pecorelle*, ossia agli *animalia mitia* per eccellenza, sono assimilate le prime anime salve che si fanno incontro ai pellegrini ai piedi del Purgatorio¹¹. Non è tuttavia alla tradizione patristica che Dante attinge, generalmente, quando associa umanità depravata e bestialità. Le fonti che trasmettono a Dante questo tema sono essenzialmente fonti aristoteliche, nella fattispecie l'*Etica Nicomachea* e la *Politica*¹².

Alla nozione di bestialità (*theriòtes*) Aristotele dedica poche e non organiche riflessioni nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*¹³.

Nel primo capitolo del libro, il Filosofo definisce la bestialità, che con malizia (*kakía*) e incontinenza (*akrasía*) costituisce la terna delle disposizioni morali che è bene siano evitate dall'uomo, una forma estrema (e molto rara) di depravazione, oltrepassante la misura ordinaria del vizio; così come, simmetricamente, la virtù che egli chiama "eroica" oltrepassa verso l'alto la comune misura umana

della virtù (e perciò è detta anche "divina")¹⁴. I caratteri della bestialità, aggiunge Aristotele, si rinvencono principalmente e in senso proprio in talune popolazioni barbare, ma essi possono anche essere il prodotto di particolari condizioni, ad esempio di stati morbosi. Nello stesso capitolo si dice inoltre che sono tacciabili di bestialità tutti quegli individui che in generale eccedono nel vizio¹⁵. Parrebbe dunque di capire, dal senso di questa precisazione, che ogni vizio, se praticato oltre un certo limite, assume o può assumere una connotazione bestiale.

Ulteriori elementi fornisce il capitolo sesto, ove si ripete che la bestialità si manifesta essenzialmente negli usi feroci di alcune genti barbare, prive per natura della ragione. Nel corso della trattazione alla fattispecie della bestialità vengono quindi ricondotte, come già nel primo capitolo, tutte quelle forme di aberrazione mentale (epilessia, mania, fobie, paranoie ecc.), presenti fin dalla nascita o sorte nel tempo, in grado di pregiudicare gravemente le capacità razionali del soggetto, inducendolo a ricercare piaceri contro natura e a compiere, per soddisfarli, azioni turpi o di particolare efferatezza (si da apparire *infra-umane*)¹⁶.

Come esempi di bestialità pura e semplice il Filosofo indica il caso di una donna che usava divorare i feti di donne incinte dopo averle sventrate e i costumi dei selvaggi delle coste del Mar Nero, in fama di mangiare carne cruda e di essere dediti all'antropofagia, tanto da scambiarsi i figli facendone banchetto. A questi esempi, cui è accostato il sadismo del tiranno agrigentino Falaride, noto anche a Dante¹⁷, Aristotele aggiunge i casi memorabili di un tale, che in preda a delirio, divorò sua madre dopo averla offerta in sacrificio agli dèi e dello schiavo nutritosi delle viscere di un suo compagno. Egli passa poi a considerare alcuni comportamenti assimilabili a quelli bestiali che hanno però un'eziologia morbosa; tra questi egli annovera alcune forme di perversione sessuale (la sodomia, innata o consuetudinaria), pratiche autolesionistiche, come lo strapparsi i capelli e le unghie, deviazioni del gusto, quali l'ingurgitare terra o carbone¹⁸.

Si vede bene dagli esempi indicati che dalla iniziale coloritura etnicistica, il concetto di bestialità trascorre gradualmente in quello di malattia mentale. Motivo per cui Aristotele sottolinea, chiudendo la breve analisi della *theriòtes*, che in quanto disposizione irrazionale la bestialità si pone al di fuori del vizio, e in un certo senso al di sotto di esso, e che come le bestie non possono dirsi né innocenti né colpevoli, perché non hanno ragione, così il bestiale, che la malattia ha privato della sua parte migliore, non può ritenersi davvero responsabile dei propri atti, per quanto devastanti e terribili questi appaiano¹⁹. Né il senso di questa conclusione è smentito da quel che Aristotele afferma poco prima, e cioè che le azioni bestiali non differiscono, nel genere, dalle azioni che commette chi agisce per malizia o per incontinenza, rispetto alle quali quelle si distinguono solamente per il fatto di eccedere la misura ordinaria del vizio. Accanto alla viltà pura e semplice si darà quindi una viltà "bestiale" (smisurata) o patologica (fòbica), e lo stesso si deve ammettere per ogni altro vizio. Il che spiega perché ad un certo punto del suo discorso Aristotele arrivi a distinguere una "malizia bestiale" e un'"incontinenza bestiale" da una malizia e da un'"incontinenza senza aggettivi. È lo stesso Filosofo tut-

tavia ad avvertire che a queste espressioni non si deve attribuire un valore letterale, ma che esse vanno intese in senso metaforico: è chiaro infatti che allorché un vizio, quale che sia, attinge il grado bestiale, esso immediatamente perde la sua natura di vizio, ossia di atto malvagio razionalmente deliberato, per ridursi a sintomo di uno stato morboso (quindi irresponsabile).

Alla bestialità aristotelica Dante fa esplicito riferimento soltanto in due punti della sua opera, nel III trattato del *Convivio* e nell'XI canto dell'*Inferno*, nei quali la nozione del Filosofo è in certo senso ripresa e, insieme, vanificata. Di entrambi questi luoghi abbiamo trattato diffusamente altrove, e non il caso di ripetere quanto già osservato in quella sede²⁰.

Qui ci interessa porre in rilievo, piuttosto, come a fronte di una presenza così poco significativa in Dante di un'accezione tecnica della bestialità (libro VII della *Nicomachea*) si osservi invece una notevole espansione del tema nel passaggio dalla nozione filosofica alla forma traslata, allorché la bestialità è assunta come metafora generale della dissennatezza e della stoltezza umane.

A favorire lo slittamento in senso metaforico del concetto di bestialità è una costellazione di testi, al cui centro è ancora un luogo dell'*Etica Nicomachea*, stavolta del libro I. Passando in rassegna le principali forme di vita, contemplativa, attiva, edonistica, secondo le quali si esprime il senso morale degli uomini, lo Stagirita discute e confuta l'opinione, diffusa presso il volgo, che la felicità consista nel godimento offerto dai sensi. Vediamo molti uomini – afferma Aristotele – che in tutto simili a bruti, preferiscono condurre una vita degna delle bestie²¹. Così il passo è reso nella versione latina del Grossatesta: *Multi quidem igitur omnino bestiales videntur esse, pecudum vitam eligentes*²². Questo luogo aristotelico è sottoposto nel Medioevo a duplice lettura, morale e politica: fornisce il ritratto esemplare del bruto, dell'uomo che anziché coltivare l'intelletto persegue i bisogni più vili ed elementari, e al contempo è all'origine degli stereotipi sull'incapacità di autogoverno delle masse (e della conseguente attitudine a subire il comando piuttosto che a esercitarlo)²³. In riferimento al passo aristotelico, potenziato dal rinvio ad altri luoghi affini, la dizione *homines bestiales* o *bruti* ricorre generalmente nei testi dei *magistri* per indicare quanti, dediti esclusivamente ai piaceri sensibili e trascurando la dimensione del pensiero, la sola per la quale l'uomo si distingue dai bruti, hanno smarrito il fine autentico dell'uomo (l'attuazione delle facoltà intellettuali) e pertanto, come insegna Averroè nel prologo del commento alla *Fisica*, non meritano di essere chiamati *homines* se non *equivocè*²⁴; al dileguarsi della razionalità, mortificata dal senso, l'*humanitas* si è infatti come ritirata da costoro, lasciando scoperto il sostrato biologico, sede della mera sensazione, che l'uomo ha in comune con i viventi inferiori²⁵. Al polo opposto è il filosofo, o l'uomo di scienza, nel quale l'*humanitas* si realizza compiutamente. Il concetto è ben reso dal maestro parigino Giacomo di Douai, attivo nella seconda metà del secolo XIII, in un passaggio delle inedite *Questiones* sul *De anima*:

Unde cum in paucis hominibus sit intellectus, quia operationes intellectus in paucis inveniuntur, in omnibus tamen est sensus, [et] ideo non est extra naturam, si tales sequuntur appetitum sensualem, quia tales homines sunt bruta nec differunt a brutis

*nisi parum et in eo solum, quod habent intellectum in potencia, et illud habere est valde modicum; nec merentur isti homines dici homines, sicut neque scamnum in potencia meretur dici scamnum, sed tales homines sunt brutis deteriores, cum non sequantur illud ad quod nati sunt*²⁶.

Decaduti alla condizione di *animalia irrationalia*, individui siffatti, che sono la maggioranza, non agiscono liberamente (cioè razionalmente), ma come bruti vengono trascinati dalle passioni e dai bisogni – schiavitù dalla quale può redimerli la sottomissione, spontanea o coatta, ad una regola razionale e propriamente umana, capace di rettificarne gli impulsi, di per sé ciechi e disordinati, e di piegarli verso il bene e il vero²⁷.

Tutti questi usi traslati del concetto di bestialità sono ben documentati nell'opera di Dante. Ci limitiamo a citare alcuni esempi, senza pretesa di completezza. L'immagine del bruto (in accezione generica o determinata in senso specifico), per indicare quanti, rinunciando all'esercizio delle facoltà intellettive, vivono dimentichi del fine proprio dell'uomo, è particolarmente presente nel *Convivio*. Si ha, per cominciare, la testimonianza di I 11 9, dove «pecore, e non uomini» sono dette le *popolari persone, orbate della luce della discrezione*; si prosegue quindi con la dichiarazione resa in II 7, 3-4, che merita di essere riferita per esteso:

È da sapere che le cose deono essere denominate dall'ultima nobilitate della loro forma: sì come l'uomo dalla ragione, e non dal senso né da altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speciale vita ed atto della sua più nobile parte. E però chi dalla ragione si parte e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo, ma bestia: sì come dice quello eccellentissimo Boezio: «Asino vive»²⁸. Dirittamente, dico, però che lo pensiero è proprio atto della ragione, per che le bestie non pensano, ché non l'hanno²⁹.

Il concetto è quindi ripreso in *Conv.* IV 7, 11-15, a commento del verso 40 di *Le dolci rime* («e tocca a tal, ch'è morto e va per terra!»), a proposito di chi, pur scortato nel cammino della verità, tuttavia erra). Nella vigorosa polemica contro i sostenitori di una falsa idea della nobiltà, il tema della riduzione dell'uomo al solo intelletto (sì da respingere nella dimensione della brutalità, al di fuori della definizione di uomo, chi non usa la ragione) è suonato da Dante, per così dire, a piena orchestra:

Dunque, se vivere è l'essere [delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? e non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona lo cammino che far dee? Certo si parte [...] Potrebbe alcuno dire: Come? è morto e va? Rispondo che è morto [uomo] e rimaso bestia. Ché, sì come dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le potenze dell'anima stanno sopra sé come la figura dello quadrangulo sta sopra lo triangulo, e lo pentangulo, cioè la figura che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangulo: e così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intelletiva sta sopra la sensitiva. Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo e non più pentangulo, così levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto³⁰.

Notevole, infine, è IV 15, 14, dove bestiale è giudicato il comportamento di coloro che, afflitti da *naturale pusillanimitate*, rinunciano *a priori* a qualunque forma di conoscenza («non possono credere che né per loro né per altrui si possano le cose sapere»); sicché «sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dottrina disperati». Fuori del *Convivio*, il tema emerge ancora in *De vulgari eloquentia* I 12, 3, nell'elogio degli *illustres heroes* Federico II et *benegenitus eius Manfredus*, i quali, *nobilitatem ac rectitudinem sue formae pandentes [...] humana secuti sunt, brutalia dedignantem*, e si prolunga nella *Commedia*, nel celeberrimo distico, in effetti una riscrittura in versi del *topos* aristotelico, su cui fa leva l'*orazion picciola* di Ulisse ai compagni, onde ravvivare in essi, *vecchi e tardi*, l'ardore di conoscenza: «fatti non foste a viver come bruti, / ma persequir virtute e canoscenza» (*Inf.* XXVI 119-120³¹).

Egualmente bene attestato in Dante, e per certi versi affine al precedente, è l'uso figurato di "bestia", "bestiale" ecc. per significare la disumanizzazione che il vizio opera nell'uomo (è il caso, nell'*Inferno*, di Vanni Fucci, che si autodefinisce *bestia*³²) o il cedimento ad impulsi di carattere irrazionale, che di nuovo pareggia la condizione dell'uomo a quella del bruto. Un caso abbastanza tipico, al quale si può senz'altro limitare l'esemplificazione di questo secondo aspetto, è quello dei peccatori carnali. Lo ha finemente osservato Achille Tartaro:

Il cedimento dei lussuriosi all'irrazionalità degli impulsi, già denunciato nella cristallina formula definitoria di *Inf.* v 38-39 («i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento»), si ripropone negli accenti di più marcato disprezzo dedicati nel *Purgatorio* (XXVI 86-87) a quanti caddero nel peccato bisessuale, «ermafrodito», seguendo «come bestie l'appetito». E questo, proprio in prossimità di un estremo ricordo del Minotauro, nella cui evocazione, obliqua e di sfondo, precipita l'*exemplum* di Pasife: lasciando al lettore di commisurare la brutale passione di «colei / che s'imbestiò ne le 'mbestiate schegge» alla mostruosità del suo parto bestiale³³.

Non c'è dubbio tuttavia che l'ambito nel quale l'uso della metafora dell'uomo bestiale approda nel poema ai suoi esiti più originali ed efficaci è quello che Dante riserva alla polemica di carattere sociale ed etico-politico. In questa accezione, bestiale è colui che, accecato da interessi di parte o dal desiderio delle ricchezze, si separa dalla *civitas*, intesa come comunità fondata sul *bonum commune*, e assume atteggiamenti antisociali. Così nelle *bestie fiesolane* di *Inf.* XV 73-74, che si divorano l'una con l'altra (fanno «strame di lor medesme»), ossia i Fiorentini, la cui ruvida selvatichezza, che li rende incompatibili con l'ordine civile, è sancita dal rilievo che essi tengono ancora «del monte e del macigno» (v. 63); o ancora in Vanni Fucci, *bestia* al quale «vita bestial...piacque e non umana» e che ebbe in Pistoia la sua «degnata» (*Inf.* XXIV 124-126); o ancora nella compagnia «tutta matta ed empia» dei Bianchi, la cui *bestialitate* si vedrà impressa, come un marchio infamante, nel processo delle loro azioni³⁴ (*Par.* XVII 62-68), fino ad Arrigo II di Lusignano, la *bestia* che malgoverna Cipro (*Par.* XIX 147); né la metafora risparmia gli alti prelati della Chiesa di Roma, il cui manto sfarzoso, quando sono a cavallo, diventa, nella deformazione satirica, l'unica pelle sotto la quale vivono *due bestie* (*Par.* XXI 132-134).

In tutti questi casi, ma altri se ne potrebbero aggiungere, il profilo bestiale dei personaggi sembra volerci restituire un'immagine vile e degradata dell'aristotelico *homo animal naturaliter civile* (*Pol.* 1253a3). L'amara contraffazione è implicita d'altronde dal testo stesso della *Politica*, là dove il Filosofo caratterizza come bestiali, nel I libro, i comportamenti di coloro che si sottraggono alla vita associata o ne calpestanto le regole. Dopo aver dichiarato infatti che la *civitas* è una realtà naturale e che nell'uomo esiste la disposizione naturale a vivere nella *civitas* (*homo animal naturaliter civile*), lo Stagirita aggiunge che chi sceglie di vivere fuori della *communitas*, assecondando una tendenza perversa, o è un essere subumano (*pravus*) o è un essere più che umano (*melior quam homo*)³⁵. Chi si esclude dalla *civitas* e vive *segregatus* – ripete poco oltre – o è una belva o è un dio (*aut bestia aut Deus*)³⁶: una belva perché vive in modo selvatico alla maniera delle bestie non addomesticabili, un dio perché dio è perfettamente pago di sé stesso e non ha bisogno di nulla. Ma la beata solitudine del dio non sembra interessare più di tanto Aristotele, che si sofferma invece sull'asocialità depravata. L'individuo che non possiede l'istinto naturale al vivere civile, aggiunge Aristotele citando un detto di Omero, è *insocialis, illegalis, sceleratus*: un uomo che sia tale per natura, e non per cattiva sorte, è avido inoltre di contese (*belli affectator*) e conduce un'esistenza senza regola, *sine iugo existens*, al modo degli uccelli rapaci³⁷. Allorché infatti l'uomo rifiuta la legge e la giustizia, che sono il fondamento della *civitas* bene ordinata, egli da *optimum animalium* diviene il *pessimum omnium*, e resosi *scelestissimum* e *silvestrissimum*, si abbandona a eccessi di ogni sorta³⁸.

Il carattere bestiale che Aristotele attribuisce a chi per scelta vive al di fuori della comunità politica e in conflitto con essa è accentuato nei commenti medievali alla *Politica*³⁹. Così è ad esempio per Alberto Magno, nella chiosa al capitolo primo della *Politica*, ove si dice che in individui del genere l'umanità è come corrotta ed essi appaiono quasi mutati (*transcorporati*) in «ferinam bestiam»:

Si propter naturam et non propter fortunam, quae mobilis est, est incivilis [scil. homo], id est impotens ad civilem communicationem, aut pravus est, si scilicet deficit ab huiusmodi naturam, aut melior est quam homo, si proficit ad aliquid divinum, et humana communicatione non indiget. Et hoc confirmat per dictum Homeri, qui de pravo dicit: Maledictus insocialis, illegatus, sceleratus. Et subjungit rationem: Simul enim est ille maledictus talis, natura talis, id est, qui destituta natura est talis: et ille talis est belli affectator, veluti sine iugo et fraeno rationis existens, sicut corruptus ex ratione in ferinitatem. Et talis est transcorporatus in ferinam bestiam lupi vel leonis [...], sicut videmus in volatilibus, ut dicit Aristoteles in I libro de animalibus, quod «aves rapaces et iracundae, sicut aquilae, accipitres, et falcones, semper solae sunt, et fugiuntur et inclinantur ab aliis avibus, propter hoc quod corrumpunt naturalem communicationem avium et societatem»⁴⁰.

Abbiamo elencato sopra alcuni luoghi danteschi nei quali la depravazione etico-politica è raffigurata in forme analoghe, e cioè come regressione all'irrazionalità belluina. La rappresentazione più organica e distesa di questo principio (e anche poeticamente più riuscita) si ha tuttavia nel canto XIV del *Purgatorio*, in versi che meritano una considerazione a parte. Sono i versi famosi in cui Guido del

Duca, *alter ego* del Poeta, lamenta la corruzione morale degli *abitator della misera valle*, ossia la valle dell'Arno. Queste genti, afferma Guido, schivano la virtù come si fugge una serpe (*biscia*), per un maligno influsso dei luoghi o per una incoercibile propensione al vizio; e, assuefatti al male, hanno «sì mutata lor natura» da sembrare vittime degli incantesimi di Circe («ch'e' par che Circe li avesse in pastura»)⁴¹. È introdotto così il tema della bestialità, intorno al quale è costruito il discorso di Guido. Come un contagio, la nota bestiale si propaga dalle persone alle cose, e infetta il paesaggio (l'Arno). Attraverso le parole risentite del gentiluomo romagnolo vediamo il fiume («la maladetta e sventurata fossa») serpeggiare nella *misera valle*, come fosse guidato, nel suo procedere, da una cruda vitalità animalesca, ora torcersi nelle sue anse e ora distendersi, e nel suo corso irregolare toccare popoli in cui il vizio ha disfatto ormai ogni parvenza umana, sicché tutta la valle è ridotta ad un covo di fiere: ecco dunque susseguirsi *porci* (gli abitanti del Casentino), *botoli*, cioè cagnetti rabbiosi (gli aretini), *lupi* (i fiorentini), *volpi* (i pisani):

Tra brutti porci, più degni di galle
che d'altro cibo fatto in uman uso,
drizza prima il suo povero calle.
Botoli trova poi, venendo giuso,
ringhiosi più che non chiede loro possa,
e a lor disdegnosa torce il muso.
Vassi cangendo, e quant'ella più ingrossa
tanto più trova di can' farsi lupi
la maladetta e sventurata fossa.
Discesa poi per pelaghi cupi,
trova le volpi, sì piene di froda
che non temono ingegno che le occùpi⁴².

Come si rileva comunemente, la riscrittura dantesca della favola di Circe dipende da un passo, ben noto a Dante (lo cita già in *Conv.* II 7, 4⁴³), della *Philosophiae Consolatio*. Scrive Boezio:

...*quicquid a bono deficit esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant. Sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat; quare versi in malitiam humanam quoque amiserunt naturam. Sed cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana conditione deiecit infra homines merito detrudat improbitas; eventum igitur ut quem transformatum vitium videas hominem aestimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor: lupi similem dixeris. Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet: cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vupeculis exaequatur. Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat: cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet: asinum vivit. Levis atque inconstans studia permutat: nihil avibus differt. Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis voluptate detinetur. Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desiderit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam⁴⁴.*

La catena delle similitudini tra una specifica attitudine viziosa e la singola bestia che la incarna genera quindi, nel metro III, l'inevitabile ricordo di Circe, la *pulchra dea Solis*, dalla *herbipotens manus*, che propinando *hospitibus novis* le sue pozioni magiche (*pocula*) li trasforma in belve feroci (tigri, leoni, lupi)⁴⁵.

Evidente la ripresa dantesca, che nondimeno riformula su base etnica il bestiario boeziano e lo sfoctisce di alcune presenze, accogliendo porci, cani (nella variante semi-caricaturale dei *botoli*⁴⁶), lupi e volpi, ed escludendo invece animali che, come l'asino, il cervo o gli uccelli, incarnano disposizioni morali meno ingiuriose per il vivere civile, o che, come il leone, risulterebbero inadeguati al tono sprezzante del discorso; rispetto alla fonte è inoltre occultato, con il contrarsi delle similitudini boeziane in metafore, il collegamento tra vizio e figura animale (fuorché per le volpi, associate alla *froda*⁴⁷), onde conseguire una maggiore asciuttezza espressiva e concedere il giusto risalto alle apparizioni bestiali, evitando l'esangue e astratto moralismo del modello.

Del tutto indipendente da fonti letterarie è però l'ultima e più spaventosa belva che Guido menziona nel suo bestiario toscano; non un popolo questa volta, ma un efferato uomo di parte, il podestà di Firenze Fulcieri da Cālboli. La visione profetica, del cui contenuto Guido informa Ranieri, nipote del podestà, lo ritrae sotto le sembianze di una *antica belva* predatrice, dove l'aggettivo *antica*, dalla «risonanza arcana» (Inglese), proiettandosi indietro nel tempo, in un passato mitico, conferisce alla figura di Fulcieri la potenza di un archetipo della scelleratezza umana. Lo sguardo profetico osserva la belva fare strazio dei lupi (i fiorentini); quindi, ancora sporco del sangue della loro strage uscire dalla *trista selva* (Firenze), la tana in cui si è consumato il massacro, lasciandola in un tale stato di desolazione, che mai più essa tornerà a popolarsi (questo il senso di *rinselva*⁴⁸):

Vende la carne loro essendo viva:
poscia li ancide, come antica belva;
molti di vita e sé di pregio priva.
Sanguinoso esce dalla trista selva;
lasciala tal che, di qui a mille anni
nello stato primaio non si rinselva⁴⁹.

Versi straordinari, in cui la metamorfosi dell'uomo in belva ha un parallelo nell'immagine della città (Firenze), mutata in selva e in rifugio per le fiere (sovengono qui le *bestie fiesolane* di *Inf.* XV) e che la strage consumata da Fulcieri abbandona ad una millenaria, insuperabile, desolazione. La solida architettura urbana, luogo dei valori più propriamente umani, cede ai boschi e l'uomo, spogliatosi della ragione, fa ritorno ad una condizione selvaggia, prepolitica, di ferinità. «Fuit quoddam tempus – aveva detto Cicerone nella *Rhetorica* – cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant», talché a dominare gli animi era una «caeca et temeraria cupiditas»⁵⁰.

L'ultima scena che la visione profetica descrive è una sorta di apocalissi storica: nel deserto che la belva crudele lascia dietro di sé l'occhio ispirato contempla infatti l'estremo disfacimento dell'ordine civile, regredito a una natura incolta e disabitata, in cui ogni forma di vita è spenta. La vegetazione primordiale (la *selva*) cresciuta su quella che un tempo era una città fiorente e ora è un immane deserto vuoto («nello stato primaio non si rinselva») è il simbolo di un mondo da cui la ragione si è ritirata, e con essa la vita umana, giacché «vivere negli uomini è ragione usare». Nella Firenze del nuovo secolo, la belva predatrice, assetata del sangue dei suoi simili, sembra or-

mai aver trionfato, osano suggerire questi versi, sull'*animal naturaliter civile* del buon tempo antico.

Bibliografia

Edizioni

Alberto Magno, *Ethica*, a cura di A. Borgnet, Parigi 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, 7)

Alberto Magno, *Metaphysica* = Alberto Magno, *Metaphysica*, a cura di B. Geyer, Münster, 1960-64 (Alberti Magni *Opera omnia. Editio Coloniensis*, 16).

Alberto Magno, *Politica* = Alberto Magno, *Politica*, a cura di A. Borgnet, Parigi 1891 (Alberti Magni *Opera omnia*, 8)

Alberto Magno, *De animalibus* = Alberto Magno, *De animalibus*, a cura di H. Stadler, Münster, 1916-1920

Alighieri, *Inferno* = Dante Alighieri, *Inferno*, revisione del testo e commento a cura di G. Inglese, Roma, 2016² (1^a ed. 2007).

Alighieri, *Purgatorio* = Dante Alighieri, *Purgatorio*, revisione del testo e commento a cura di G. Inglese, Roma 2016² (1^a ed. 2011).

Alighieri, *Convivio* = Dante Alighieri, *Convivio*, ed. critica a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, 1995 ("Le Opere di Dante Alighieri". Edizione nazionale a cura della Società dantesca italiana, III).

Alighieri, *De vulgari eloquentia* = Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di P.V. Mengaldo, Padova, 1968.

Alighieri, *Epistole* = Dante Alighieri, *Epistole*, in Id. *Le opere. Testo critico della Società dantesca italiana*, a cura di M. Barbi et alii, Firenze, 1921.

Aristoteles, *Ethica nicomachea* = Aristoteles, *Ethica nicomachea. Translatio Roberti Grossasteste. A. Recensio pura*, a cura di R.A. Gauthier, Leida-Bruxelles, 1972 ("Aristoteles Latinus" XXVI.1-3, fasc. 3)

Averroè, *Physica* = Averroè, *Physica*, Venetiis, apud Cominum de Tridino, 1560.

Boethius, *De consolatione philosophiae* = Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, a cura di C. Moreschini, Monaco-Lipsia, 2005.

Costa 2008a = I. Costa (a cura di), *Les questionnes di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, introduzione e testo critico, Turnhout, 2008.

Greek Commentaries = Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grossasteste Bishop of Lincoln, I, *Eustratius on book I. and the anonymous scholia on books 2., 3. and 4.*, critical edition with an introductory studies by H. Paul, F. Mercken, vol. I, Leida [etc.] 1973, p. 1-193.

Ströbel 1915 = Cicerone, *Rhetorici libri duo sive De inventione*, a cura di E. Ströbel, Lipsia, 1915.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, a cura di P. Caramello, Torino, 1952.

Tommaso d'Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1969 (S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 47)

Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1971 (S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, 48)

Zycha 1894 = Sancti Aureli Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula; De Genesi ad litteram imperfectus liber; Locutionum in Heptatechum libri septem*, recensuit Iosephus Zycha, Praga-Vienna-Lipsia, 1894 (CSEL, XXVIII, 3.2).

Studi

Agamben 2002 = G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, 2002.

Bianchi 1992 = L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, in *Rinascimento*, n.s., 32, 1992, p. 185-201 (quindi in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, 2003, p. 41-62).

Bodéüs 1997 = R. Bodéüs, *Les considérations aristotéliennes sur la bestialité: traditions et perspectives nouvelles*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (a cura di), *L'animal dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Parigi, 1997, p. 247-258.

Briguglia 2011 = G. Briguglia, *Cerere e l'agricoltura. Osservazioni su un mito delle origini in Boccaccio*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto, 2011 ("Textes et études du Moyen Âge", 61), p. 373-84.

Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.

Costa 2008b = I. Costa, *Heroic Virtue in the Commentary Tradition on the «Nicomachean Ethics» in the second half of the Thirteenth Century*, in I. Bejczy (a cura di), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leida-Boston, 2008 ("Brill's Studies in Intellectual History", 160), p. 153-172.

Cuny-Le Callet 2005 = B. Cuny-Le Callet, *Du bétail à la bête fauve. Monstruosité et figures de l'animalité chez Cicéron*, in *Anthropozoologica*, 33-34, 2001, p. 131-146.

Dahan 1996 = G. Dahan, *Nommer les êtres. Exégèse et théorie du langage dans les commentaires médiévaux de Genèse 2, 19-20*, in S. Ebbesen (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie, III, Spachtheorien in Spantike und Mittelalter*, Tübingen, 1996, p. 55-74.

Dittmar 2012 = P.-O. Dittmar, *Le seigneur des animaux entre pecus et bestia. Les animalités paradisiaques des années 1300*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Adam, le premier homme*, Tarnuzze (Fi), 2012 ("Micrologus' Library", 45), p. 219-254.

Falzone 2002 = P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in L. Sturlese, N. Bray (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM) (Lecce, 27-29 settembre 2002), Lovanio, 2003, p. 331-366.

Falzone 2013 = P. Falzone, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, in G. Crimi, L. Marcozzi (a cura di), *Dante e il mondo animale*, Roma, 2013, p. 62-78.

Flüeler 1992 = Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 voll., Amsterdam-Philadelphia, 1992 ("Bochumer Studien zur Philosophie", 19).

Fontenay 2008 = E. de Fontenay, *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Parigi, 1998.

Friedrich 2008 = U. Friedrich, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen, 2008.

Gauthier 1984 = R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 29-48.

Gauthier-Jolif 1970 = Aristotele, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, Lovanio-Parigi, 1970.

Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.

Gentili 2013 = S. Gentili, *Il mostro divoratore nell'Inferno di Dante: modelli classici*, in G. Crimi, L. Marcozzi (a cura di), *Dante e il mondo animale*, Roma, 2013, p. 49-61.

Gorni 2002 = G. Gorni, *Dante nella selva. Il primo canto della Commedia*, Firenze, 2002.

Gregory 1992 = T. Gregory, *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo*, in Id., *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992, p. 443-68.

Köhler 2000 = Th.W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis*, Leida-Boston, 2000.

Köhler 2008-14 = Th.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, 3 voll., Leida [etc.], 2008-2014.

König-Pralong 2011 = C. König-Pralong, *Animal équivoque. De Lincoln à Paris via Cologne*, in I. Atucha et alii (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 67-76.

Lauzi 2012 = E. Lauzi, *Il destino degli animali. Aspetti delle tradizioni culturali araba e occidentale nel Medio Evo*, Tarnuzze (Fi) 2012 ("Micrologus' Library", 44).

Ledda 2009 = G. Ledda, *Animali nel Paradiso*, in Id. (a cura di) *La poesia della Natura nella Divina Commedia*. Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 10 nov. 2007), Ravenna, 2009, p. 93-135.

Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, in *Journal of the History of Ideas*, 49, 1, 1988, p. 3-26 (rist. an. in Id., *Medieval Aristotelianism and Its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th centuries*, Aldershot [etc.], 1997).

Perfetti 2012 = S. Perfetti, *Animali pensati nella filosofia tra Medioevo e prima età moderna*, Pisa, 2012.

Tartaro 1992 = A. Tartaro, *Il Minotauro, la "matta bestialitate" e altri mostri*, in *Filologia e Critica*, XVII, 1992, p. 161-186 (parzialmente ripreso in Id., *Cielo e terra. Saggi danteschi*, Roma, 2008, p. 76-80).

Wolff 1997 = F. Wolff, *L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (a cura di), *L'animal dans*

l'Antiquité, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Parigi 1997, p. 157-180.

Note

¹ Per l'inquadramento teorico della questione, cfr. Fontenay 2008 e, in diversa prospettiva, Agamben 2002.

² Viceversa non più esigua come un tempo è ormai la letteratura sulla presenza degli animali nell'opera di Dante. Un'ottima introduzione al tema offre il volume a più mani *Dante e il mondo animale*, a cura di G. Crimi, L. Marcozzi, Roma, 2013 (ulteriore bibliografia è puntualmente censita nel contributo di Crimi). Cf. inoltre Ledda 2009, particolarmente alle pp. 93-94. Più in generale, circa il modo in cui il Medioevo europeo ha pensato la relazione tra uomo e mondo animale, una documentazione ricchissima si ricava da Köhler 2008-2014. Si vedano inoltre Perfetti 2012; Gregory 1992; e i due volumi dedicati a *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1985 ("Settimane di studio del centro italiano di studi per l'alto medioevo", 31). Alcuni temi cruciali del dibattito medievale intorno agli animali prende in considerazione, infine, Lauzi 2012.

³ Cfr. Friedrich 2008.

⁴ Albertus Magnus, *De animalibus*, XXII, Tract. 1, cap. 5, ed. Stadler, p. 1353, ll. 16-30. Su questo luogo, e sull'antropologia che gli è sottesa, si veda König-Pralong 2011.

⁵ Cuny-Le Callet 2005, p. 143. Della stessa studiosa si veda *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble, 2005.

⁶ Cfr. su tutto ciò l'eccellente analisi di Wolff 1997, in particolare p. 173, con i luoghi platonici, aristotelici ed epicurei ivi citati. A proposito della natura intermedia dell'uomo, illuminanti le considerazioni svolte dall'autore alle pp. 176-177: «... l'animal et le dieu sont les deux natures qui enserrent celle de l'homme. Apparemment, cette situation la fragilise, car elle peut toujours se détourner d'elle-même, vers le haut ou vers le bas; mais en réalité cette situation la définit, car l'essence de l'homme n'est rien d'autre que ce que ne sont pas celles de ces autres animés: les immortelles d'un côté, les illogiques de l'autre. Ainsi, c'est par une double négation que, lorsqu'il s'agit de fonder les normes, se constitue l'essence de l'homme – qui est ce que ne sont ni le dieu ni l'animal».

⁷ Per l'interpretazione medievale di questo passo della *Genesi*, si veda Dahan 1996. Interessante la tesi di Tommaso, secondo il quale Adamo *in statu innocentiae* aveva bisogno degli animali per acquisire una conoscenza sperimentale, empirica, della natura di essi; a questo significato rinvierebbe, secondo l'Aquinate, l'episodio della *nominatio*:... *homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescabant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescabantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant: Summa Theol., I, q. 96, a. 1, ad 3, su cui vedi le acute considerazioni di Agamben 2002, p. 28-9.*

⁸ Cfr. tra gli altri Alex. Helens., *Summa Theol.*, p. II, q. 113, membr. II. Più in generale, si veda Dittmar 2012. La tesi che dopo la Caduta gli animali abbiano mutato natura è giudicata irrazionale da Tommaso d'Aquino, che la attribuisce genericamente ad alcuni (*quidam*). Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1, ad 2: *dicendum quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit quod ligna et herbae datese sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia.*

⁹ Le caratteristiche che per i medievali – fino a Vincenzo di Beauvais, e oltre – definiscono e distinguono reciprocamente *pecus* e *bestia* sono fissate per la prima volta in S. Agostino, *De genesi ad litteram*, III 11; vedi Zycha 1894, p. 74-75: *Et dixit deus: educat terra animam uiuam secundum genus: quadrupedia et reptilia et bestias terrae secundum genera et pecora secundum genus. Et factum est sic, et fecit deus bestias terrae secundum genus et pecora secundum genus et omnia reptilia terrae secundum genus, et uidit Deus, quia bona sunt. Iam nunc consequens erat, ut alteram partem, quae proprie terra dicitur, infimi huius loci, quem totum cum omnibus abyssis, et nebuloso aeere universaliter uocabulo terrae alibi Scriptura complectitur, ornaret animalibus suis, et ma-*

*nifesta quidem sunt animalium genera, quae in uerbo dei terra produxit; sed quia saepe nomine pecorum uel nomine bestiarum animalia omnia rationis expertia solent intellegi, merito quaeritur, quas nunc proprie bestias et quae pecora dicat, et repentia quidem siue reptilia terrena non est dubitandum quod omnes serpentes intellegi uoluit, quamquam et bestiae dici possint; pecorum autem nomen non usitate serpentibus conuenit, rursus leonibus et pardis et tigribus et lupis et uulpibus, canibus etiam et simiis atque id genus ceteris usitate conuenit uocabulum bestiarum, pecorum autem nomen his animalibus adcommoatius aptari solet, quae sunt in usu hominum, siue adiuuandis laboribus, ut boues et equi et si qua talia, siue ad lanicium uel ad uescendum, et oues et sues. Notevole, ai fini del nostro discorso, è anche il luogo in cui Agostino, pochi capitoli più sotto, discute la questione se gli animali pericolosi per la vita dell'uomo – belve, rettili, o anche insetti, velenosi – siano stati creati da Dio tali o se lo siano divenuti, piuttosto, dopo la Caduta, come egli tende a ritenere (cfr. *De genesi ad litteram*, III 15, ed. cit., p. 80-81, che di fatto ospita una concisa ma intensa riflessione sul primo manifestarsi della violenza in seno alla Natura). In generale, sulla presenza della coppia *pecus-bestia* in Agostino e sulla sua posizione rispetto al problema dell'animalità, si veda ancora Dittmar 2012, p. 242-245, con la bibliografia indicata.*

¹⁰ Sulle tre fiere, si veda, dovendo scegliere tra una letteratura sterminata, Gorni 2002, che spicca per l'eleganza della trattazione. Più in generale, sulle fonti classiche e medievali della rappresentazione dantesca dei mostri inferi, vedi ora Gentili 2013.

¹¹ Per i colombi, cfr. *Purg.* II 124-133; per la similitudine, celeberrima, delle *pecorelle*, cfr. invece *Purg.* III 79-87: «Come le pecorelle escon del chiuso / a una, a due, a tre, e l'altre stanno / timidette atterrando l'occhio e 'l muso, / e ciò che fa la prima, e l'altre fanno, / addossandosi a lei s'ella s'arresta, / semplici e quete, e lo 'mperché non sanno – / si vid'io mouer a venir la testa / di quella mandra fortunata allotta, / pudica in faccia e nell'andare onesta».

¹² Poco o nulla, e non soltanto in merito alle fonti, si ricava dalla voce *bestialitate* (a firma di F. Anceschi) dell'*Enciclopedia Dantesca*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, p. 614.

¹³ Una lucida esposizione della dottrina aristotelica della *theriotes* è in Gauthier-Jolif 1970. Interessante, per gli sviluppi teorici che contiene, è l'analisi della *theriotes* proposta in Bodéüs 1997.

¹⁴ Cfr. Arist., *Eth. nicom.*, VII 1 (1145a15-33). Sul modo in cui i commentatori latini dell'*Etica* intendono la nozione di virtù eroica, che ha una certa risonanza anche in Dante, specialmente nel *Convivio*, cfr. Costa 2008b.

¹⁵ *Eth. nicom.*, 1145a30-33.

¹⁶ *Ibid.*, 1148b19ss.

¹⁷ *Eth. nicom.* VII 6 (1148b19-34). E cfr. *Inf.* XXVII 7-12, ove la figura di Falaride è intravista però soltanto di scorcio, attraverso quella dell'orafa Perillo, che realizzato per lui il *bue ciliciano*, spaventosa macchina di tortura, di cui Perillo fu la prima vittima. L'aneddoto, assente in Aristotele, è riferito da Orosio.

¹⁸ *Eth. nicom.* VII 6 (1148b19-34).

¹⁹ *Eth. nicom.* VII 7 (1150a1-8).

²⁰ Si veda Falzone 2013, p. 62-78, ove tra l'altro è in messa in rilievo la difficoltà di far posto nell'ordinamento morale dell'*Inferno* alla nozione aristotelica di *theriotes*, in contraddizione con quanto dichiarato da Virgilio, nel canto XI, nella sua esposizione sul sistema penale del primo regno.

²¹ Arist., *Eth. nicom.* 13 (1095b18-20).

²² Cfr. Aristotele, *Ethica nicomachea. Translatio Roberti Grossatestae*, p. 145, ll. 10-11.

²³ Questa doppia lettura del passo è proposta già nel commento di Eustrazio, redatto in greco tra la fine dell'XI l'inizio del XII secolo, tradotto in latino da Roberto Grossatesta verso il 1250, e fonte autorevole per la lettura scolastica del primo libro della *Nicomachea*. Ecco come Eustrazio chiosa il luogo che ci interessa: *MULTI QUIDEM Igitur OMNINO BESTIALES VIDENTUR ESSE PECUDUM VITAM ELIGENTES – Omnino despiciunt carnalem voluptatem bonum existimantes et hanc velut bonum persequentes, bestiales seu serviles vocans eos eo quod irrationalibus passionibus subiacent et seruiliter subduntur. Dicit autem videtur non ut apparentibus talibus, non existentibus autem, sed ut habentibus manifestam ad deteriora seruitutem, quos et pecudum vivere dixit vitam, quoniam, cum sint rationales natura, electione se ipsos pecudibus coordinauerunt, vel irrationalia animalia ad solam voluptatem secundum sensum respicientes, vel quia ut pecudes a dominatoribus aguntur ad quod ipsis placet, ita et isti a voluptate: cfr. Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, p. 58-59. Sempre su questo luogo, cfr. ancora Thomae Aquinatis *Sententia libri Ethicorum*, vol. I, p. 19, ll. 87-102: *Considerandum est quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas**

*delectationes quae secuuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum et secundum speciem per commixtionem sexu. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis. Unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam quasi optimam vitam in qua pecudes nobiscum communicant. Si enim in hoc felicitas hominis consisteret, pari ratione bestiae felices essent fruente delectatione cibi et coitus. Si igitur felicitas est proprium bonum hominis, impossibile est quod in his consistat felicitas. Tra i molti testi universitari che si potrebbero affiancare a questo, cfr. il commento anonimo all'*Ethica vetus*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 3572, f. 232rb: ... homines brutaliter viventes. Brutaliter enim vivunt, cum vivunt secundum animam sensibilem, e f. 232va: propter hoc dicendum est aliter, scilicet quod auctor appellat hic animalia sicut animalia viventes. Cum enim homo vivit secundum quod imperat virtus sensibilis, tunc brutaliter operatur, et tales homines vocat auctor hic animalia, e vedi ancora f. 233va: sed vocat animalia homines brutaliter viventes. Ideo enim dicuntur animalia, quia brutaliter operantur, et dicuntur brutaliter operari, cum non operantur secundum rationem, hoc est: cum ratio imperat sensibilibus virtutibus, cit. in Köhler 2008-2014, 2.1, p. 230, n. 290. Vedi altresì Alberto Magno, *Ethica*, ed. Borgnet, p. 65b: ... differunt tamen in hoc multi ab excellentibus, quod multi qui plebei sunt et populares, sunt gravissimi. Graves quidem, quod a sensibilibus bonis intellectum non elevant, sed voluptate carnali detenti, circa sensibilia tantum conversantur, prout in terrena ad modum pecudum prospicientes.*

²⁴ Cfr. Averroes, *Physica*, prologo, nella trad. di Teodoro di Antiochia, f. 1va H: esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius [...] est ipsum esse perfectum per scientiam speculativam [...] predicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa et non perfecti [...] est equivoca, sicut nomen hominis quod predicatur de homine vivo et de homine mortuo siue predicatio hominis de rationali et lapideo. Il passo è citatissimo nella letteratura universitaria, e in special modo nei testi di introduzione allo studio della filosofia. Cfr. ad esempio Aubry de Reims, *Philosophia*, ed. in Gauthier 1984, p. 29, ll. 12-17: ... ut ait Auerrois in prologo octavi Phisicorum, esse hominis ex sui ultima perfectione uel completionem est ipsum esse perfectum per scientias speculativas; estimatur enim ut, ibidem dicit, quod hoc nomen homo equivoce dicitur de homine perfecto per scientias speculativas et de aliis, sicut animal dicitur equivoce de animali homine et de picto. Cfr. altresì Radulfo Brito, *Questiones in tres libros de anima*, Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 12971, f. 1ra: Sicut dicit Commentator prologo octavi phisicorum, homo dicitur equivoce de homine sciente et ignorante in scientiis speculativis sicut de homine vivo et de homine mortuo, ymmo quod plus est, sicut de rationale et irrationali; et illud potest sic declarari, quia sicut dicitur IIII meheororum versus finem, unumquodque habet propriam operationem; in quam cum potest, dicitur illud, et quando non potest, non dicitur illi nisi equivoce. Modo propria operatio humana est operatio secundum intellectum, quia per istam homo dividitur ab animalibus. Per alias istas autem operationes, sicut per augeri et nutrir et sentire et consimiles, homo non distinguitur a ceteris animalibus. Et ideo cum homo potest in illam operationem, que est intelligere et cetera, est homo; cum autem non potest, non est homo nisi equivoce [...] ergo vivens secundum intellectum vivit ut homo, sed homo vivens non secundum intellectum, sed secundum alias vires, ut communicat cum aliis animalibus irrationalibus, <non>, cit. in Köhler 2000, nota di p. 615.

²⁵ Sull'opposizione tra questi due modelli antropologici, l'uomo bestiale, in cui l'*humanitas* si sottrae per così dire a sé stessa, velandosi di animalità, e l'uomo di scienza, in cui viceversa la natura umana incontra la sua definizione e si realizza pienamente, è costruito ad esempio il prologo del *De summo bono* di Boezio di Dacia. Cfr. Boezio di Dacia, *De summo bono*, in Boethii Daci *Opuscula*, ed. N. Georgius Green-Pederesen, Gad, Hauniae 1976 ("Corpus philosophorum danicorum medii aevi" 6/2), p. 369-370, ll. 7-21: *Summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, quae plantarum est, nec secundum animam sensitivam, quae bestiarum est, unde et delectationes sensibiles bestiarum sunt. Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est; et enim summum regimen vitae humanae tam in spulando quam in operando. Ergo summum bonum quod est homini possibile debetur ei secundum intellectum. Et ideo dolere debent homines qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur quod bona intellectualia omittunt, quia summum bonum nunquam attingunt; tantum enim sunt dediti sensibus, quod non quaerunt quod est bonum ipsius intellectus. Contra quod exclamat Philosophus dicens: "Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes!". Divinum autem in homine vocat intellectum. E ll. 140-148: *Omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem [...] Omnes autem**

*alii homines qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, quae sunt in illis operibus, innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine, et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat. L'espressione «Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes!», risalente a Davide Giudice, è da Alberto Magno assegnata ad Averroè in un passaggio del corso sull'*Ethica*, ed. cit., p. 43a; testo parallelo in *Metaphysica* I 2, 9, ove è ascritta invece ad un enigmatico Avenzoreth ed è invocata a sostegno della polemica, tradizionale, contro le scienze lucrative; si veda Alberti Magni *Metaphysica*, p. 25, ll. 66-74: ... fere totus mundus scientiis utilium deditus est, eo quod omnes lucris et pauci intendunt his quae sunt per se causa sciendi, quae tamen sola humana sunt, secundum quod homo tantum est intellectus [...]. Propter quod etiam dicit Avenzoreth fere omnes homines, exceptis paucis honorandis viris, esse computandos in numero bestiarum. Ex his igitur clarum est hanc sapientiam esse meliorem.*

²⁶ Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 14698, f. 62ra. Raccoglio la citazione da Köhler 2008-2014, 2.1, p. 231, n. 290. Ma su questo luogo e su altri analoghi, è da vedere anzitutto Bianchi 1992. Superfluo rilevare, credo, che accenti molto simili riecheggiano nell'*orazion picciola* dell'Ulisse dantesco, con la quale egli rinfocola nei compagni, ormai vecchi e tardi, l'amore per il sapere. Il celeberrimo distico *fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza* (*Inf.* XXVI 119-120) traduce in effetti un luogo comune della letteratura aristotelica (quello di Giacomo di Douai è solo uno dei molti esempi possibili). La lezione *perseguir*, con *a* assorbita, in luogo del comune *ma per seguir*, è difesa con validi argomenti da Inglese in Alighieri, *Inferno*, nota *ad loc.*

²⁷ Nel pensiero medievale, il Filosofo e il Monarca incarnano la regola razionale. Tra i sudditi e il Monarca, così come tra il Filosofo e la massa, si dà infatti lo stesso rapporto che nell'anima umana, secondo Aristotele, vige tra la parte che detiene la regola, ossia l'anima intellettuale, e le potenze desiderative, le quali pur non possedendo la regola sono tuttavia capaci di prestarle ascolto e di parteciparne (cfr. *Eth. nicom.* II 1102b13-14). Il parallelo, già in Aristotele (cfr. ad es. *Politica* I 5, 1254b, è sviluppato nei commenti medievali. Cfr. ad esempio quel che scrive in proposito il *magister* parigino Radulfo Brito, discutendo la questione «*utrum appetitus sensitivus sit natus obedire rationi*»: *intelligendum est quod, sicut ille non est rex nec potest regere regnum cum subditi sui sibi contrariantur, cum autem omnes subditi sibi subiciuntur et obediunt tunc vere est rex et potens, ita etiam ille homo in quo appetitus sensitivus non est subditus rationi, talis homo non est dominus sui, immo est servus, nec debet dici homo; sed ille in quo appetitus sensitivus est subditus rationi est dominus sui, et ille est vero homo, sicut dicit Seneca VIII epistula ad Lucilium*, ed. in Costa 2008a, p. 273, ll. 89-100. Da questo retroterra filosofico prende corpo, si badi, l'immagine dantesca del Monarca come *cavalcatore* degli appetiti umani (*Conv.* IV 9, 10 e *Purg.* VI 88-89). Ma per osservazioni più precise in merito al fondamento psicologico della visione politica dantesca, mi permetto di rinviare a Falzone 2002.

²⁸ Boethius, *Cons. Phil.* IV 3 19: *segnis ac stupidus torpet: asinum vivit*. Sulla ricezione dantesca di questo luogo boeziano torneremo *infra*.

²⁹ In un senso non difforme da quello qui denunciato, e non in senso proprio, va inteso quel che si osserva in *Conv.* II 8, 8, a proposito dei negatori della immortalità dell'anima: «Dico che intra tutte le bestialità di quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita non essere altra vita»; da questo passo, che assume il concetto di bestialità nel senso figurato di opinione irragionevole, non viene perciò nessuna particolare autorizzazione ad intendere che siano gli eretici, negatori dell'immortalità dell'anima, ad incarnare la «matta bestialità». Ma rispetto a questa ipotesi, cfr. quanto già osservato in Falzone 2013.

³⁰ *Conv.* IV 7, 12-14.

³¹ Su cui si veda sopra, n. ###.

³² Che si tratti di un soprannome, più che di un epiteto ingiurioso, come rilevano alcuni commentatori antichi (ed es. il Buti), nulla toglie al fatto che Dante ha volutamente amplificato il contenuto semantico del nomignolo attraverso una serie di termini connotati in senso animalesco (*gola fera, vita bestial, bestia, tana, mul*).

³³ Cf. Tartaro 1992, p. 180. Agli luoghi indicati da Tartaro si può aggiungere *Conv.* III 3, 10: «E per la natura quarta, degli animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, si come bestia; e questo amore nell'uomo massimamente ha mestiere di rettore per la sua soperchievole operazione, nello diletto massimamente del gusto e del tatto», dove però la forma d'amore che l'uomo ha in comune con i bruti, in quanto naturale, non è giudicata di per sé negativamente (diviene negativa solo se non è moderata dalla ragione).

³⁴ «Di sua bestialitate il suo processo / farà la prova» (vv. 67-68). Come spiega Alberto Magno nell'*Ethica*, *sicut omnis potentia operatur per formam quae in ipsa est, ita de caetero operationes non habent [scilicet qui formam bestialitatis secundum animam induerunt] nisi ad formam bestiarum: et ideo videntur isti pecudum vitam eligere et per se electiones pecudum facere, quod exprobrabilius est quam si pecudes essent per naturam*, ed. cit., p. 66b.

³⁵ Arist., *Pol.* I 2,1253a1-5. La versione latina tra parentesi è quella di Guglielmo di Moerbeke, pubblicata in calce all'edizione leonina del commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica*, citata qui di seguito. Per i teologi scolastici la figura del *solitarii* virtuoso, in Aristotele appena accennata, è incarnata dall'asceta (il Battista) e dal monaco eremita. Cfr. ad es. S. Thomae de Aquino *Sententia libri politicorum*, p. A79, ll. 80-100: *Posset alicui venire in dubium ex hoc quod ea que sunt secundum naturam omnibus insunt; non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate; vel propter paupertatem necesse habent excolere agros aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis: quia et alia naturalia aliquando deficiunt propter fortunam, puta cum alicui amputatur manus, vel cum privatur cibo. Set si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione humane nature; aut est melior quam homo, in quantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communitate, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate: sicut fuit in Iohanne Baptista et beato Antonio heremita. Più incline invece a rimarcare l'attrito tra lettera aristotelica e ascetismo cristiano l'esegesi dei magistri in artibus: cf. Costa 2008a, p. 235, ll. 68-73: *est notandum quod non solum cives et illi qui sunt in civitate vivunt civiliter, immo etiam omnes religiosi et viri contemplativi indient communitate civili. Si autem sint aliqui homines silvestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens, unde nec habent isti bonam vitam, et hoc dico nisi sint heremite; tamen secundum Philosophum vita istorum non esset bona vita*. Per la ripresa petrarchesca di questi temi, nell'ambito di una più generale reazione antiaristotelica, cfr. la finissima analisi proposta in Gentili 2005, p. 218-237.*

³⁶ Cfr. *Pol.* I 2, 1253a25-30: *Quod quidem igitur civitas natura et prior quam unusquisque manifestum. Si enim non per se sufficiens unusquisque segregatus, similiter aliis partibus se habebit ad totum. Non potens autem communicare aut nullo indigens propter per se sufficientiam, nulla pars est civitatis. Quare aut bestia aut deus*.

³⁷ *Pol.* I 2,1253a4-7. Ma il testo greco dice all'incirca: «è come una pedina isolata nel gioco delle dame (*en pettois*)», con riferimento ad un gioco che si faceva con le pedine, forse simile alla dama. La traduzione medievale, che per ovvie ragioni noi abbiamo preferito seguire, deriva dal fraintendimento della lezione originale.

³⁸ *Ibid.*, 1253a35-38. Si veda, su questo punto, il commento di Tommaso, ed. cit., p. A79-A80: *Homo [...] est optimum animalium, si perficiatur in eo virtus ad quam habet inclinationem naturalem; set si sit sine lege et sine iustitia, homo est pessimum omnium animalium. Quod sic probat quia iniustitia tanto est sevir quanto plura habet de arma, id est adiumenta ad malefaciendum; homini autem secundum suam naturam convenit prudentia et virtus que de se sunt ordinata ad bonum: set quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad malefaciendum, sicut per astutiam excogitat diversas fraudes, et per abstinenciam potens fit ad tolerandam famem et sitim ut magis in malitia perseveret, et similiter de aliis. E inde est quod homo sine virtute quantum ad corruptionem irascibilis est maxime scelestus et silvestris, utpote crudelis et sine affectione; et quantum ad corruptionem concupiscibilis est pessimus quantum ad venerea et quantum ad voracitatem ciborum*.

³⁹ Sulla ricezione medievale della *Politica*, cfr. Flüeler 1992.

⁴⁰ Alberto Magno, *Politica*, p. 13b. Più sobrio il commento di Tommaso, ed. cit., p. A78, ll. 101-111: *Et inducit ad hoc verbum Homeri maledicentis quendam qui non erat civilis propter pravitatem: dicit enim de ipso quod erat "insocialis", quia non poterat contineri vinculo amicitie, "illegalis" quia non poterat contineri sub iugo legis, et "sceleratus" quia non poterat contineri sub regula rationis. Qui autem est talis secundum naturam simul cum hoc oportet quod habeat quod sit 'affectator belli', quasi litigiosus et sine iugo existens: sicut videmus quod volatilia que non sunt socialia, sunt rapacia*.

⁴¹ *Purg.* XIV, 30-42.

⁴² *Purg.* XIV, 43-54.

⁴³ Cfr. *supra*.

⁴⁴ Boethius, *Phil. Cons.*, IV 3, 15-21.

⁴⁵ *Ibid.*, m. III, v. 4-16.

⁴⁶ Chiosa Inglese, *ad loc.*: «il termine, di etimo non riconosciuto, si applica a cani piccoli, che abbaiano e non mordono».

⁴⁷ Nell'*Epistola* ad Enrico VII, è Firenze ad essere definita la *volpicula fetoris istius*, oltre che *vipera versa in viscera genitricis* e *languida pecus gregem domini sui sua contagione commaculans*. (*Ep.* VII 7).

⁴⁸ Cfr. su ciò la nota *ad loc.* di Inglese.

⁴⁹ *Purg.* XIV, 61-66.

⁵⁰ Ströbel 1915, p. 2b, ll. 17-19 e ll. 25-26. Il testo prosegue in questo modo, ll. 17-27: *...nec ratione quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat; ita propter errorem atque inscientiam caeca et temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus*. Per la ripresa medievale di questi concetti, cf. almeno Nederman 1988. Vedi inoltre Briguglia 2011, dedicato nello specifico a Boccaccio; ulteriori approfondimenti in Briguglia 2015.