

Seminario di Carmelo Licitra Rosa del 12 settembre 2026

I SABATI DELL'AMOR CORTESE

Il desiderio e il corpo in Dante

Seconda parte

Testo curato da **Roberto Isabella**

Il desiderio e una realtà ulteriore

Vorrei riprendere alcuni punti dell'incontro precedente. Abbiamo percorso un itinerario letterario che ci ha condotti al cuore della lirica provenzale, perché proprio lì incontriamo un capovolgimento sul quale dobbiamo soffermarci: una convenzione culturale, un artificio, attraverso il quale prende consistenza un potere fondato sul desiderio.

Perché ci occupiamo di Dante? Perché la sua opera ci permette di elucidare alcuni aspetti della dottrina del discorso analitico lacaniano. E l'amor cortese costituisce un passaggio essenziale di questo percorso.

L'artificio cortese consiste nell'erigere barriere, nell'amplificare gli impedimenti alla consumazione dell'incontro sessuale. Ma queste barriere producono un contraccolpo singolare: fanno esistere il rapporto sessuale proprio attraverso la sua mancata consumazione. Gli danno una forma nella quale i posti risultano chiaramente distribuiti: da una parte la domina, la donna che occupa la posizione dominante; dall'altra colui che si pone al suo servizio.

L'interdizione, dunque, non lascia semplicemente un incontro irrealizzato. Organizza una relazione, ne stabilisce i ruoli, le distanze, le forme di dedizione. Contemporaneamente fa esistere una dimensione ulteriore.

Per comprendere questo passaggio dobbiamo considerare la realtà nella quale l'amor cortese si sviluppa. È una realtà costituita da beni che circolano secondo il diritto feudale: le terre, i prodotti delle campagne, gli animali, il lavoro dei contadini. Anche le donne sono coinvolte nei sistemi di scambio e di alleanza.

Qui ho richiamato le ricerche di Claude Lévi-Strauss e di Georges Dumézil. Quest'ultimo ha individuato, nel mondo indoeuropeo, una struttura tripartita che possiamo accostare alla distinzione medievale fra oratores, bellatores e laboratores: coloro che pregano, coloro che combattono e coloro che lavorano. I contadini producono la ricchezza; i sacerdoti esercitano la funzione religiosa; i guerrieri difendono, comandano, governano. Il richiamo ai leviti della Bibbia ci offre un ulteriore esempio di un gruppo specificamente destinato al servizio religioso.

È all'interno di questo mondo che l'artificio cortese esalta il desiderio. Per questo ho evocato Eleonora d'Aquitania: una donna che, nel XII secolo, esercita un potere singolare dentro un sistema di potere già costituito.

Si delineano così due piani. Il primo è quello dello scambio dei beni. Il secondo è una realtà ulteriore, una sorta di «post-realtà», che acquista consistenza attraverso il desiderio.

Come viene data consistenza al desiderio? Attraverso un sistema di interdizioni. L'uomo non può accedere liberamente alla donna; si trova in una condizione di subordinazione. Questa disposizione genera qualcosa: una seconda realtà, omogenea al desiderio.

Commento. L'espressione «far esistere il rapporto sessuale» merita di essere conservata nella sua forza paradossale. Nel passaggio della lezione, l'impedimento produce un ordine riconoscibile: una dama, un amante, un servizio, un'attesa. La nostra lettura è che l'artificio

renda rappresentabile e regolata la relazione fra i sessi. Questo non equivale ancora ad affermare che sia superata l'impossibilità indicata dalla formula lacaniana sul rapporto sessuale: per stabilire come Licitra Rosa intenda articolare precisamente i due enunciati occorre seguire lo sviluppo della lezione.

Possiamo intanto osservare che la distanza partecipa alla costruzione del valore dell'oggetto desiderato. La dama diviene il centro di un insieme di parole, gesti e prove. L'amante organizza la propria esistenza intorno a un accesso differito.

Sul piano storico, il richiamo a Lévi-Strauss e Dumézil raccoglie due prospettive differenti: lo studio delle alleanze e della parentela, da una parte; l'ideologia delle tre funzioni indoeuropee, dall'altra. La tripartizione medievale viene accostata a quest'ultima, ma non esaurisce la complessità effettiva della società. Analogamente, l'esempio biblico dei leviti funziona qui come confronto: non costituisce una prova dell'appartenenza della società ebraica al mondo indoeuropeo.

Il desiderio insoddisfatto e la «vita oltre la vita»

Questo raddoppiamento della realtà è un punto importante. Lo ritroviamo nella lettura di padre Marie-Dominique Chenu, il teologo che ho già evocato a proposito della cavalleria e della ricerca del Graal, e che ha dedicato un'opera alla teologia del XII secolo.

Mi interessa soprattutto l'effetto generato dal mantenimento del desiderio nell'insoddisfazione. Nella lettura che sto proponendo, l'amor cortese partecipa a quella fermentazione culturale dalla quale nascerà la civiltà successiva.

Ho accennato anche al matrimonio cattolico e al Corpus Domini. Vorrei richiamare, attraverso questi esempi, il problema delle forme con cui le istituzioni cercano di raccogliere, organizzare, dare una sede a questa dimensione ulteriore. La mancanza, l'interdizione, il protrarsi del desiderio insoddisfatto fanno sorgere una realtà che le istituzioni cercano, in qualche modo, di catturare.

Per ricentrare il problema possiamo compiere un salto e rivolgerci a Schopenhauer. È un accostamento che ci aiuta a pensare ciò che chiamerei una «vita al di là della vita».

Ciascuno di noi vive una vita individuale. Ma la vita esisteva prima di noi e continuerà dopo di noi. L'individuo partecipa a una continuità che lo precede e lo oltrepassa, e vi partecipa attraverso la generazione.

Riprendo qui una formulazione sulla quale insiste Umberto Galimberti: siamo «funzionari» di questa vita più ampia. Ci muoviamo nel teatro della nostra esistenza, delle nostre rappresentazioni, dei nostri progetti; e nello stesso tempo siamo al servizio di qualcosa che non coincide con la durata della nostra persona.

Il titolo schopenhaueriano, **Il mondo come volontà e rappresentazione**, ci orienta verso questo sdoppiamento. Non significa che l'individuo non viva realmente: significa che la sua vita ha un mandato circoscritto entro una vita che lo eccede.

Possiamo ritrovare un'articolazione di questo problema nel primo dualismo pulsionale freudiano: da un lato le pulsioni di autoconservazione, dall'altro le pulsioni sessuali. Le prime servono a mantenere in vita l'individuo; le seconde vengono qui considerate in rapporto alla continuazione della specie.

È uno schema molto generale. Lo riconosco: è una formulazione grossolana. Ma talvolta abbiamo bisogno anche di queste formulazioni, perché ci permettono di ritrovare questioni elementari che diamo troppo rapidamente per scontate.

Una microvita e una macrovita, dunque. E fra le esigenze dell'una e quelle dell'altra può prodursi un conflitto: la conservazione dell'individuo può essere soverchiata dalla forza della sessualità.

Torniamo ora all'amor cortese. Il desiderio del cavaliere per la dama viene isolato, esaltato, portato al massimo della tensione. La dama occupa una posizione di primato; il cavaliere si pone al suo servizio. L'incontro viene impedito, ma intanto prende forma un'intera esistenza: lodi, dedizione, abnegazione, servizio.

In questa forma convenzionale, codificata, stilizzata, diviene pensabile una vita ulteriore rispetto all'esistenza che si consuma nello scambio e nel godimento dei beni.

Commento. **Marie-Dominique Chenu**: Il riferimento alla teologia del XII secolo permette di individuare con buona sicurezza il volume La théologie au douzième siècle, pubblicato da Vrin nel 1957. Resta da identificare la pagina alla quale la lezione si appoggia: il riscontro bibliografico conferma l'opera, mentre il «raddoppiamento della realtà» va, per ora, presentato come la lettura che ne offre Licitra Rosa. Scheda bibliografica del volume di Chenu.

Il passaggio a Schopenhauer è fecondo se conserviamo la differenza fra i due problemi. Nell'amor cortese l'interdizione sostiene il desiderio e genera un mondo di pratiche e di significati; nel richiamo a Schopenhauer la vita individuale viene collocata entro una volontà che la oltrepassa. L'accostamento proposto nella lezione riguarda l'eccedenza rispetto all'orizzonte dell'individuo. Non richiede di identificare il desiderio cortese con la volontà schopenhaueriana. Inoltre, la volontà di Schopenhauer ha una portata metafisica più ampia della sola conservazione della specie. Arthur Schopenhauer, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Anche il richiamo a Freud conserva il valore di uno schema introduttivo, come il relatore stesso precisa. Ridurre la sessualità freudiana alla riproduzione farebbe perdere proprio ciò che la psicoanalisi permette di interrogare: il carattere singolare dei suoi oggetti, dei suoi percorsi e delle sue soddisfazioni. Il punto da trattenere qui è il conflitto: ciò che muove una persona può eccedere, e perfino compromettere, ciò che le sarebbe utile per conservarsi.

La domanda che possiamo aggiungere al discorso è allora questa: che cosa induce un individuo a dedicare la propria vita a qualcosa che non coincide con il suo benessere immediato? L'amante cortese offre una figura di questa dedizione. La poesia ne diventa una delle forme effettive: l'attesa si prolunga in parole, l'assenza produce un lavoro.

La ricchezza delle città e l'esigenza di svuotamento

Nell'incontro precedente abbiamo allargato lo sguardo alla cultura contemporanea a Dante: alla crescita delle città, ai commerci, ai magazzini, all'accumulazione della ricchezza e alla formazione della borghesia.

Vorrei tenere insieme questi processi. La seconda dimensione che abbiamo visto affacciarsi nell'amor cortese appartiene alla trasformazione della civiltà nella quale si prepara anche il nostro mondo.

La vita si concentra nelle città. Crescono gli scambi e le ricchezze. Il paesaggio si popola di chiese: un monaco lo descrive attraverso l'immagine di un rivestimento bianco, di edifici che punteggiano la terra.

Ma a questo incremento della ricchezza si accompagna un'esigenza di svuotamento. È il rapporto sul quale mi sono soffermato richiamando le eresie medievali e le trasformazioni artistiche.

Pensiamo all'architettura: alla massa delle chiese romaniche e poi all'apertura degli edifici gotici, nei quali la struttura sembra lasciarsi attraversare dal vuoto. Il medesimo interrogativo ci ha accompagnati nella scultura e nella pittura, fino a Giotto e a san Francesco, lungo quel passaggio che ho evocato come una traduzione «dal greco al latino».

Non ripercorro adesso tutto questo itinerario. Mi interessa conservarne la pertinenza rispetto a Dante.

Commento. Qui la lezione propone una lettura trasversale: l'accumulazione e lo svuotamento vengono messi in rapporto attraverso fenomeni economici, religiosi e artistici. È una chiave interpretativa da sviluppare attraverso i singoli esempi, senza trasformarla in una spiegazione causale unica.

Nell'architettura gotica, il «vuoto» ha una condizione materiale precisa: la distribuzione dei carichi permette di aprire più ampie superfici nelle pareti. La luce entra perché l'edificio trova altri modi di sostenersi. Questa osservazione dà concretezza all'immagine suggerita dalla lezione: lo spazio liberato dipende da una nuova organizzazione della struttura.

Più precisamente il cantiere di Saint-Denis legato all'abate Suger, fondamentale per la nascita del gotico, risale al XII secolo; il coro viene realizzato fra il 1140 e il 1144. La cattedrale di Notre-Dame si trova su un sito precedente sull'Île de la Cité dove sorgeva un antico complesso episcopale (la chiesa di Saint-Étienne) con caratteristiche ancora legate alle forme massicce del romanico. Questo fatto costituisce un passaggio fondamentale dal romanico al gotico e rappresenta un esempio significativo della esigenza di svuotamento da ciò che era massiccio alle forme esili e che permettevano ampie vetrate dove far passare la luce. Il Metropolitan Museum sulla nascita dell'arte gotica.

Dante, pellegrino riformatore cristiano

Se volessi condensare in una formula la figura di Dante che ci interessa, direi: **un pellegrino riformatore cristiano.**

Per dare consistenza all'aggettivo «riformatore» devo richiamare la situazione storica nella quale egli vive. È una situazione di crisi. Le due grandi istituzioni che occupano il campo politico e religioso, l'Impero e la Chiesa, sono strettamente intrecciate; proprio questo intreccio è attraversato da conflitti continui.

Parliamo del Sacro Romano Impero, del potere imperiale occidentale e del suo rapporto con la Chiesa romana. Sullo sfondo rimane anche la diversa vicenda dell'eredità imperiale in Oriente, e più lontano quella che condurrà all'idea di una «terza Roma». Sono questioni sulle quali sarebbe interessante soffermarsi, anche per i loro riverberi successivi, ma qui devo limitarmi all'essenziale.

L'imperatore ha bisogno di riconoscimenti, consacrazioni, passaggi che culminano nell'incoronazione da parte del papa. Questo legame non si realizza pacificamente: produce contrapposizioni e conflitti.

Dante è profondamente partecipe di questa crisi. Ne è anche vittima. Ma è soprattutto un uomo che propone una soluzione.

Quando dico «propone una soluzione», intendo l'azione di un intellettuale che scrive un'opera nella quale delinea un diverso ordine possibile. Questo è il senso della sua forza riformatrice. Ed è anche un passaggio che ci condurrà al problema della lettera e del godimento.

Fra le opere fondamentali di Dante abbiamo la Vita nova, il Convivio, la Commedia, il De vulgari eloquentia e la Monarchia. È a quest'ultima che mi riferisco adesso: al trattato nel quale Dante osa sostenere una tesi con cui interviene nella crisi del suo tempo.

Vorrei che sentissimo la forza di questo gesto. Dante non si lascia ridurre a un cantore sentimentale di Beatrice, delle lacrime e degli amori. È un uomo vigoroso, attento, immerso nei problemi della propria epoca.

Commento. La formula «pellegrino riformatore cristiano» raccoglie tre dimensioni che la lettura dovrà mantenere unite. Il pellegrino attraversa un'esperienza che lo trasforma; il riformatore assume una responsabilità verso il mondo; il cristiano colloca entrambe entro un orizzonte di salvezza.

Il viaggio e la proposta politica diventano così due aspetti di una stessa esigenza di orientamento. Questa è una pista del nostro commento: l'itinerario personale acquista una portata che riguarda la vita comune. Il modo concreto in cui poesia, lettera e godimento entreranno in questo rapporto rimane ancora da seguire; in questo punto Licitra Rosa lo annuncia.

Il sole, la luna e i due soli

La dottrina che devo richiamare è quella del sole e della luna, sostenuta da Innocenzo III.

L'immagine è semplice e molto potente. Il sole brilla di luce propria; la luna riceve la propria luce dal sole. Applicata ai due poteri, significa che l'autorità spirituale possiede una luce originaria, mentre quella temporale riceve da essa la propria.

L'Impero è dunque un astro, ma un astro subordinato. La sua luce dipende da un'altra fonte. Attraverso questa immagine viene affermata la superiorità del potere spirituale sul potere temporale.

Dante contesta questa impostazione. Alla subordinazione di un astro all'altro oppone la distinzione di due autorità, ciascuna dotata di una propria funzione: ciò che possiamo riassumere attraverso l'immagine dei due soli.

L'imperatore è sole nel proprio ordine; il papa è sole nel proprio ordine. Quello che a noi può sembrare scontato costituisce qui una presa di posizione di grande forza.

Ma non dobbiamo pensare che si tratti di una disputa nata improvvisamente. Alle sue spalle c'è una lunga elaborazione cristiana, e dobbiamo richiamare Agostino e La città di Dio: il problema della vita temporale di uomini che sono, nello stesso tempo, cittadini e fedeli.

Per comprendere la relazione fra Chiesa e Impero non basta parlare genericamente di sete di potere. Una simile spiegazione sarebbe troppo povera. Vi è un lavoro di pensiero, una riflessione teologica e politica che precede e accompagna le formulazioni di Gregorio VII e di Innocenzo III.

Commento. La lettera di Innocenzo III che espone l'immagine dei due luminari è del 1198. L'analogia non descrive soltanto una differenza di compiti: stabilisce una gerarchia fra le autorità. Innocenzo III, lettera sull'autorità papale e regia.

Conviene poi precisare il rapporto fra i testi danteschi. La Monarchia, soprattutto nel terzo libro, argomenta l'origine divina dell'autorità imperiale senza la mediazione del pontefice. L'immagine poetica dei «due soli» compare invece esplicitamente nel Purgatorio, nelle parole di Marco Lombardo:

«Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo.»

Sono i versi 106–108 del canto XVI. La distinzione delle due strade dà forma poetica al problema discusso nella lezione. Dante, Purgatorio, XVI; Monarchia, indice del terzo libro e testo nella traduzione di Marsilio Ficino.

Questa distinzione ha precedenti: già la lettera di Gelasio I all'imperatore Anastasio, del 494, parla di due poteri. Non sarebbe quindi esatto attribuire a Dante la prima formulazione assoluta della loro dualità. La sua posizione va compresa nella specificità dell'argomentazione e del conflitto nel quale interviene. Gelasio I, lettera ad Anastasio.

Infine, il richiamo ad Agostino apre una genealogia intellettuale che richiede qualche mediazione. Le due città agostiniane non coincidono semplicemente con Chiesa e Stato: nel

libro XIV, capitolo 28, vengono caratterizzate attraverso due diversi amori. Il rapporto fra quel pensiero e le successive dottrine medievali del potere passa attraverso una storia di interpretazioni e trasformazioni. Agostino, La città di Dio, XIV, 28.

L'osservazione conclusiva di Licitra Rosa resta decisiva per il nostro metodo: comprendere un conflitto significa anche ricostruire le idee attraverso cui i protagonisti pensano la legittimità delle proprie azioni. La contesa per il potere passa qui attraverso un'interpretazione dell'ordine del mondo.

La filosofia di Dante e lo «strappo» rispetto al sapere

Il tentativo di riforma che Dante propone attraverso la tesi dei due soli ci permette di precisare un punto: la sua attenzione è rivolta all'etica e alla politica. In quel contesto le due dimensioni sono strettamente intrecciate; comprenderne il rapporto ci prepara ad affrontare la questione del realismo e del godimento nella sua opera.

Questa proposta di riforma configura infatti uno strappo rispetto ai sistemi di sapere. Dopo aver considerato la letteratura, l'arte, le trasformazioni della società e le istituzioni politiche, dobbiamo dunque rivolgerci alla filosofia.

La domanda è apparentemente semplice: qual è la filosofia di Dante?

Dante appartiene a un'epoca di pensatori di prima grandezza. Egli stesso, prima di essere un filosofo, è un letterato, un grande poeta, e tuttavia la sua opera ci obbliga a porre una questione filosofica. Possiamo riconoscergli un pensiero? Certamente. Ma come lo definiamo?

Una risposta precipitosa consisterebbe nell'identificarlo con quello di san Tommaso: Tommaso avrebbe costruito il sistema filosofico, Dante ne avrebbe realizzato la corrispondente opera letteraria, portando alle massime altezze le convenzioni dell'amor cortese.

Se fosse così semplice, però, il problema sarebbe già risolto. E invece qualcosa resta di traverso. Qualcosa impedisce di ricondurre senza residui il pensiero dantesco al tomismo.

È questo scarto che dobbiamo prendere sul serio. Dante è portatore di una filosofia, ma la sua posizione non si lascia esaurire assegnandolo a un sistema già costituito.

Commento. Lo «strappo» introduce una domanda che riguarda l'uso del sapere: che cosa accade quando un autore attraversa le dottrine disponibili e le dispone secondo un'esigenza propria? La ricerca delle fonti rimane indispensabile; attraverso di essa possiamo però arrivare a interrogare anche il lavoro che Dante compie sulle fonti.

Il riferimento a Étienne Gilson, che compare poco dopo, è particolarmente pertinente. In Dante et la philosophie Gilson studia proprio la natura, la funzione e il posto che Dante attribuisce alla filosofia. L'indagine riguarda dunque anche il modo in cui il poeta se ne serve. Questo orientamento aiuta a comprendere perché una classificazione come «Dante tomista» possa risultare insufficiente. Étienne Gilson, Dante et la philosophie, presentazione dell'editore Vrin.

La lezione apre qui uno spazio per il contributo psicoanalitico: interrogare ciò che orienta la costruzione dell'opera e il rapporto singolare del suo autore con il sapere. La risposta specifica di Licitra Rosa deve ancora dispiegarsi; per ora ne incontriamo la domanda.

I nomi del pensiero e la figura del toro

Vorrei che i nomi che incontreremo venissero annotati. Non devono rimanere pure enunciazioni verbali: devono diventare figure riconoscibili, interlocutori di un problema.

La difficoltà di definire la filosofia di Dante non è una questione che sollevo soltanto io. Ho richiamato Michele Barbi e desidero affiancargli Étienne Gilson, grande studioso della filosofia medievale e del pensiero di san Tommaso.

Gilson è anche un autore sul quale mi sono formato per quanto conosco della filosofia medievale. Dedica uno studio specifico al problema dantesco, ne discute le difficoltà e propone una risposta. Tornerò su questa risposta, perché ritengo che la psicoanalisi, grazie alle risorse della dottrina lacaniana, ci permetta di affrontare la questione in modo differente.

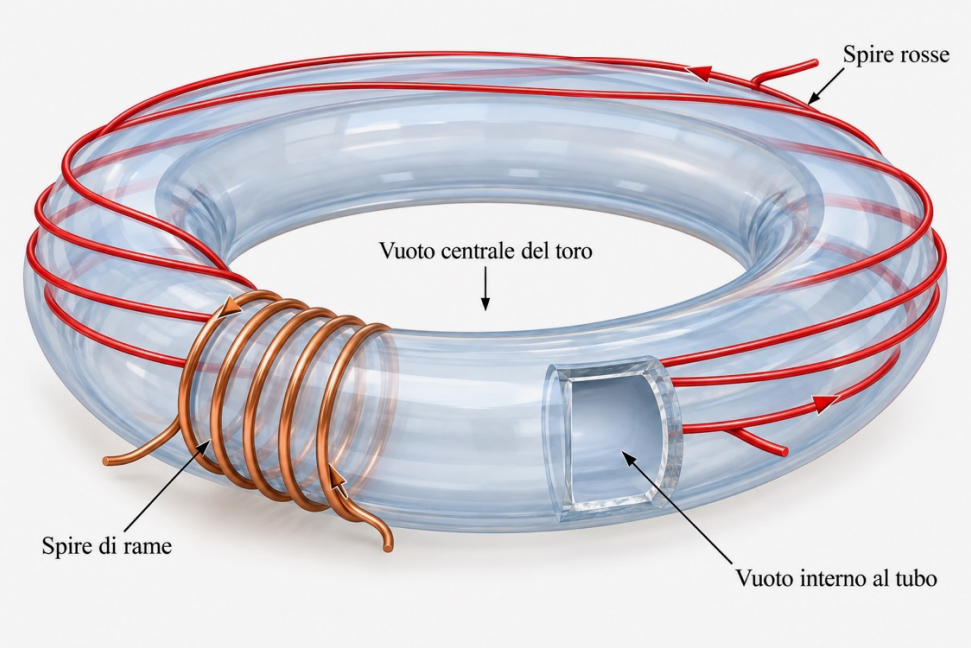
Prima, però, vorrei introdurre una figura: il toro. Immaginiamolo nella forma familiare di una ciambella o di un salvagente.



Nell'immagine che sto utilizzando distinguiamo due vuoti: quello interno al cilindro e quello centrale, il buco della ciambella.

Intorno al primo possiamo immaginare l'avvolgimento dei fili di una bobina. Quei fili rappresentano il sapere: le costruzioni, i ragionamenti, le articolazioni di ciò che chiamiamo filosofia. Nel foro centrale possiamo invece scrivere una parola: «verità».

Ci interessa il rapporto fra queste due dimensioni. Come far funzionare l'avvolgimento del sapere in modo congruente con il vuoto centrale della verità? Come pensare la loro articolazione?



Le spire di rame circondano il vuoto interno al tubo; quelle rosse circondano il vuoto centrale. La piccola apertura serve soltanto a mostrare la cavità del cilindro. Due avvolgimenti, due diverse collocazioni del vuoto. Le spire possono moltiplicarsi senza colmare ciò attorno a cui si organizzano: un'immagine del sapere che si articola intorno a un limite. ***nessuno dei due avvolgimenti può contrarsi a un punto restando sulla superficie del toro****. Paradossalmente si dovrebbero distruggere le pareti del toro per poter raggiungere un centro comune. Perché il vincolo decisivo è rimanere sulla superficie.*

Sto proponendo una lettura retrospettiva, servendomi anche di categorie che possiamo avvicinare a Hegel. Hegel è ancora lontano rispetto agli autori medievali: siamo noi a utilizzare adesso queste risorse per interrogare quel percorso.

Commento. La figura introduce una distinzione che conviene conservare: il sapere si costruisce attraverso articolazioni; la verità viene collocata nel punto rispetto al quale queste articolazioni sono messe alla prova. Possiamo sviluppare così l'immagine della bobina: avvolgere un filo intorno a un vuoto non comporta necessariamente riempirlo. Anche un sapere sempre più elaborato può continuare a organizzarsi intorno a qualcosa che non riesce a esaurire.

Una precisazione matematica rende più nitida l'immagine. Sulla superficie del toro esistono due direzioni fondamentali di circuiti chiusi: una gira intorno al tubo, l'altra percorre l'anello. Nessuno dei due circuiti può essere contratto a un punto restando sulla superficie. Sono questi percorsi distinti a offrire un riferimento rigoroso per la formulazione intuitiva dei «due buchi»; il toro ordinario resta una superficie di genere uno. L'associazione con sapere e verità appartiene invece alla lettura proposta nella lezione. Allen Hatcher, Algebraic Topology, § 1.1.

Il vuoto della figura non va dunque inteso come un luogo nel quale sarebbe custodita una risposta già pronta. Nel nostro commento, esso permette di rappresentare una domanda che insiste anche quando il sapere ha compiuto un lungo lavoro.

Costruire il sapere, incontrarne il limite

Proviamo ora a guardare, attraverso questa figura, i sistemi di pensiero che si succedono fra l'anno Mille e il Trecento.

Vi propongo di riconoscere un movimento ricorrente. Un pensiero sorge, cresce, tende a costituirsi in sistema, raggiunge il proprio culmine. A quel punto incontra una contestazione, una disgregazione, un passaggio verso ciò che potremmo chiamare un «post-sapere»: una posizione che dà valore a ciò che il sistema non riesce a sapere.

Questo movimento mi interessa sia nella prospettiva hegeliana sia in quella lacaniana. Da una parte si costruiscono edifici di sapere sempre più compatti; dall'altra si presenta un'obiezione alla loro capacità di raggiungere ciò verso cui tendono.

Qual è, in questo contesto, il loro orizzonte? Dio. Si tratta di dire Dio, di parlarne, di cercare di raggiungerlo attraverso il pensiero.

Possiamo raccogliere questa impresa sotto la formula fides quaerens intellectum: la fede che cerca l'intelligenza, la comprensione.

È un compito arduo. Si edificano sistemi destinati ad articolare fede e ragione; poi emergono figure che ne denunciano l'insufficienza, che raccolgono, per così dire, i cocci della costruzione e fanno valere ciò che è rimasto fuori dalla sua presa.

Nel linguaggio che stiamo adoperando, possiamo leggere in questa vicenda una tensione fra significante e desiderio. Il sapere tenta di articolare, di comprendere, di contenere; e tuttavia qualcosa resiste. Il desiderio non si lascia interamente contenere nel significante. Lo stesso problema può essere formulato interrogando il rapporto fra significante e reale.

L'impresa ricomincia. Un altro pensatore costruisce un nuovo edificio, e un'altra figura ne contesta la pretesa. Questo slancio e questa rovina, questo costruire e questo incontrare un limite, ritornano.

Vorrei richiamare quattro tentativi, preceduti da un antecedente anteriore all'anno Mille. È uno schema sommario, certamente, ma ci serve a preparare la domanda sulla filosofia di Dante.

Possiamo descriverlo, con il nostro linguaggio retrospettivo, come lo sforzo di articolare i due vuoti del toro. Quando la costruzione del sapere viene contestata, torna in primo piano quello che ho chiamato il buco della verità.

Commento. Licitra Rosa sta proponendo una chiave di lettura della storia del pensiero. La scansione fra costruzione e «post-sapere» rende visibile una tensione; ciascun autore, come vedremo, può però ospitare al proprio interno entrambi i movimenti.

La traduzione di fides con «desiderio» è il passaggio interpretativo più audace. Il significato storico della parola rimane «fede», con i suoi contenuti teologici e la sua appartenenza a una tradizione religiosa. La lezione propone di interrogare anche la spinta che sostiene quella fede: che cosa muove il credente a cercare, a comprendere, a rivolgersi a Dio?

È su questo piano che l'accostamento diventa produttivo. Il pensiero è mosso da qualcosa che domanda di essere pensato. La ricerca ha una ragione d'essere che non coincide ancora con il risultato della dimostrazione.

Va mantenuta anche la distinzione fra desiderio, verità e reale. Lo stesso relatore, più avanti, avverte di starli rendendo «quasi equivalenti» per condurre il ragionamento. Possiamo seguirne il movimento senza trasformare questa vicinanza provvisoria in un'identità concettuale. Il limite del sapere assume un significato diverso a seconda che stiamo parlando della trascendenza divina, del desiderio o del reale lacaniano.

Scoto Eriugena: l'architettura della natura

Il primo antecedente si trova prima dell'anno Mille: Giovanni Scoto Eriugena.

Il suo tentativo di costruzione sistematica riprende una tradizione nella quale incontriamo un altro autore, lo Pseudo-Dionigi. Non posso soffermarmi su tutta questa vicenda, altrimenti il nostro percorso diventerebbe un corso di filosofia medievale; mi interessa però segnalarne il punto essenziale.

Nel *De divisione naturae* Scoto Eriugena organizza una grande architettura di pensiero attraverso quattro distinzioni, articolate intorno al creare e all'essere creato. Richiamo anche questo testo in rapporto al Seminario VII di Lacan.

Abbiamo qui una prima grande bobina di sapere, una costruzione che ripropone una tradizione platonica. Questo ci riguarda, perché nella lettura della Commedia dobbiamo tenere presente anche lo sfondo neoplatonico.

Commento. L'opera è conosciuta anche con il titolo Periphyseon. Per rendere leggibile il riferimento, possiamo completare l'enumerazione soltanto abbozzata nella lezione: la natura che crea e non è creata; quella che è creata e crea; quella che è creata e non crea; quella che non crea e non è creata. La prima indica Dio come principio; la seconda le cause primordiali; la terza il mondo degli effetti; la quarta Dio come termine del ritorno di tutte le cose. Giovanni Scoto Eriugena, quadro del sistema nella Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology.

La costruzione permette di pensare insieme l'origine e il ritorno. Questo chiarisce la funzione del richiamo nella lezione: mostrare l'ambizione di un pensiero capace di articolare un ordine complessivo del reale.

Il riferimento allo sfondo neoplatonico della Commedia non basta, da solo, a stabilire una dipendenza diretta di Dante da Eriugena. Rimane inoltre da verificare il punto preciso del Seminario VII al quale Licitra Rosa si riferisce: lo conserviamo come rimando della lezione, senza attribuirgli una pagina non accertata.

Anselmo: la fede che cerca di comprendere

Superato l'anno Mille, incontriamo Anselmo e, accanto a lui, il suo maestro Lanfranco di Pavia.

Anselmo è autore del Monologion e del Proslogion. Con lui prende forma uno dei grandi tentativi di unire fede e ragionamento. Il suo argomento ontologico sull'esistenza di Dio avrà una lunga storia e tornerà anche negli interrogativi di Lacan.

Per seguire il filo che sto proponendo, dobbiamo vedere in questo lavoro lo sforzo di costruire un'articolazione significante capace di raggiungere ciò verso cui la fede tende.

A questo polo accosto, come contraltare, Pier Damiani. Nello schema che sto delineando, Anselmo occupa il versante della costruzione del sapere; Pier Damiani rappresenta l'obiezione rivolta alla pretesa della costruzione di contenere il suo oggetto.

Se ritorniamo alla figura del toro, possiamo collocare Anselmo sul versante dell'avvolgimento del sapere, mentre Pier Damiani fa valere il vuoto centrale. Nel passaggio sulla corrente antidialettica richiamo anche il nome di Berengario di Tours: è un accostamento sul quale occorre una precisazione storica.

Il punto che voglio mettere in evidenza è il ripresentarsi della tensione: edificare un sapere e incontrare ciò che resiste alla sua presa.

Sto riassumendo molto rapidamente una storia alla quale Gilson dedica un grande lavoro. Mi permetto di proporne questa traccia avendola studiata più volte: per il nostro percorso conta rendere riconoscibile la questione che attraversa le diverse costruzioni.

Commento. L'argomento del Proslogion parte da ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Anselmo sostiene che, se esistesse soltanto nell'intelletto, si potrebbe pensarne qualcosa di maggiore: lo stesso essere esistente anche nella realtà. La dimostrazione cerca dunque di mostrare che la negazione dell'esistenza contraddice ciò che si è inteso pensando Dio. Anselmo, Proslogion, capitoli II–III.

Ma il medesimo libro offre un approfondimento prezioso per il nostro discorso. Nel capitolo XIV Anselmo domanda alla propria anima perché non senta di aver trovato ciò che il ragionamento le ha permesso di riconoscere. Nel XV afferma che Dio è anche maggiore di quanto possa essere pensato. La tensione fra comprensione e ciò che la eccede attraversa dunque Anselmo stesso. Proslogion, capitoli XIV–XV.

Qui possiamo sviluppare il suggerimento di Licitra Rosa: una dimostrazione può risolvere una questione senza esaurire il movimento che ha condotto a formularla. Aver stabilito qualcosa intellettualmente e sentirsi appagati da ciò che si è stabilito sono esperienze differenti. Il testo anselmiano permette di osservare questa differenza entro il suo preciso orizzonte di preghiera e di ricerca di Dio.

La lettura risulta così più ricca di una semplice distribuzione dei pensatori fra due schieramenti. Il limite può emergere nel cuore della costruzione, attraverso le domande di chi l'ha edificata.

Precisazione storica. La contrapposizione Anselmo–Pier Damiani va intesa come un accostamento di orientamenti. Pier Damiani morì nel 1072, prima della composizione del Monologion e del Proslogion, risalenti rispettivamente al 1075–1076 e al 1077–1078: non poté quindi confutare l'argomento di quest'ultimo. Un interlocutore critico diretto fu invece Gaunilone. Inoltre, la stessa immagine di Pier Damiani come avversario assoluto della dialettica richiede cautela. Studi su Pier Damiani; Anselmo: opere e discussione con Gaunilone.

Quanto a Berengario di Tours, la sua collocazione fra gli antidialettici contrasta con l'uso della dialettica che caratterizza la sua controversia eucaristica con Lanfranco. Manteniamo visibile il nome presente nella trascrizione, segnalando il punto per il riascolto. Berengario di Tours, Enciclopedia Italiana.

Abelardo e Bernardo: il ragionamento e il silenzio

Nel XII secolo ritroviamo la tensione attraverso un'altra coppia: Pietro Abelardo e Bernardo di Chiaravalle.

Abelardo è un ingegno speculativo di primaria importanza. Alla sua riflessione dobbiamo contributi fondamentali sul concetto e, nella filosofia morale, sull'intenzione dell'azione. È inoltre una figura decisiva per lo sviluppo del metodo scolastico.

È un grande maestro, attivo nell'ambiente delle scuole parigine dal quale si svilupperà l'università. Accanto alle trasformazioni della società, della cavalleria e della cultura, dobbiamo infatti tenere presente anche la formazione delle istituzioni del sapere.

Abelardo incontra in Bernardo un avversario autorevole. La loro contrapposizione investe il modo stesso di accostarsi a Dio.

Nel filo che sto seguendo, Bernardo rappresenta l'obiezione secondo cui l'intelletto deve incontrare una pausa, un silenzio. La costruzione del ragionamento non esaurisce la possibilità di raggiungere ciò che viene cercato.

Proviamo a esprimere questa tensione con il nostro linguaggio. Da una parte il desiderio di Dio; dall'altra il significante che tenta di dirlo, di articolarlo, di comprenderlo. È questo rapporto che ci introduce nella questione lacaniana.

Sto avvicinando, e quasi rendendo equivalenti per il momento, il problema del desiderio e quello del reale: possono trovare nel significante una misura completa?

Anselmo e Abelardo rappresentano, nello schema che propongo, la fiducia nella possibilità di avanzare attraverso il lavoro dell'intelletto. Sul versante che affido a Pier Damiani e a Bernardo emerge invece l'obiezione: occorre fare spazio a ciò che non viene raggiunto con la sola costruzione significante.

Il silenzio designa qui un momento ulteriore, un «dopo». Qualcosa viene cercato oltre il punto al quale il sapere è riuscito ad arrivare.

Commento. Il richiamo all'intenzione in Abelardo apre un tema che merita di essere trattenuto. La valutazione morale riguarda il rapporto dell'agente con il proprio atto: le circostanze esteriori non bastano, da sole, a stabilirne il valore. È una questione pertinente al percorso della lezione perché impedisce di risolvere l'etica nella sola descrizione dei comportamenti. Abelardo, sezione sull'etica nella Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Il confronto con la psicoanalisi potrebbe partire proprio da qui: come interrogare la posizione di chi agisce? L'intenzione, però, non va immediatamente identificata con il desiderio inconscio. La domanda psicoanalitica introduce anche la possibilità che il soggetto non disponga di un sapere completo su ciò che lo muove. Questo costituisce un nostro sviluppo del passaggio.

Anche il metodo di Abelardo dà spessore alla figura dell'«edificio». Nel Sic et non vengono accostate autorità che sembrano contraddirsi, così da richiedere distinzioni e lavoro interpretativo. La costruzione del sapere passa quindi attraverso difficoltà interne ai testi. Per precisione cronologica, il suo insegnamento appartiene alle scuole parigine anteriori al consolidamento dell'università come istituzione. Abelardo: insegnamento e Sic et non.

Il silenzio evocato a proposito di Bernardo pone, a sua volta, una domanda: che cosa cambia quando il discorso riconosce il proprio limite? Possiamo leggerlo come una trasformazione della posizione di chi cerca. Nel contesto cristiano della lezione, la contemplazione e l'amore assumono un rilievo che la sola dimostrazione non esaurisce. Il termine «silenzio» concentra questa prospettiva, senza poter riassumere tutta la complessità storica e dottrinale dello scontro con Abelardo.

Un richiamo dantesco può accompagnare il passaggio. Nel canto XXXI del Paradiso, Bernardo prende il posto di Beatrice come guida e invita Dante a educare lo sguardo alla visione. Dante lo presenta attraverso la «vivace carità» e la pace gustata nella contemplazione. La sua presenza finale nel poema rende particolarmente significativa la questione aperta dalla lezione: quale trasformazione prepara l'accesso a ciò che si desidera conoscere? Dante, Paradiso, XXXI, in particolare vv. 94–111.

Il desiderio che cerca il significante

Possiamo allora riprendere la formula che presiede a questo lavoro: fides quaerens intellectum.

Fides: la fede, che nel nostro percorso stiamo interrogando anche dal versante del desiderio. Quaerens intellectum: che cerca l'intelligenza, che cerca di comprendere.

Tradotta nel linguaggio della questione che ci interessa, la formula diventa: il desiderio che cerca il significante.

Commento. Il verbo «cercare» conserva qui tutta la propria importanza. Il desiderio mette in movimento il lavoro del pensiero: cerca parole, distinzioni, forme nelle quali articolarsi. E quel lavoro, a sua volta, rende più precisa la domanda dalla quale era partito.

Il percorso della lezione ci ha così portati dall'interdizione cortese, che dà consistenza al desiderio, alle costruzioni del sapere che tentano di raccoglierne e formularne la tensione. Il problema della filosofia di Dante rimane aperto entro questo movimento.

Comprendere per credere, credere per comprendere

Possiamo raccogliere il problema che stiamo seguendo intorno a due formule: intelligo ut credam, comprendo per credere, e credo ut intelligam, credo per comprendere. Sono formule che rinviano entrambe alla tradizione agostiniana, ma che ci permettono di mettere in evidenza due differenti orientamenti.

Abelardo avrebbe detto: intelligo ut credam. Prima devo comprendere, devo passare attraverso il lavoro dell'intelletto. Nella traduzione che sto proponendo, questo significa assegnare un primato al significante rispetto al desiderio. Bernardo insiste invece sull'altro movimento: credo ut intelligam. Devo credere per poter comprendere. E su questo punto anche Anselmo è d'accordo: la fede precede e rende possibile la ricerca dell'intelligenza.

Vedete come la figura del toro ci aiuta a situare queste posizioni. Da un lato abbiamo coloro che costruiscono il sapere, che ne sviluppano le articolazioni, che avvolgono le sue spire; dall'altro coloro che richiamano ciò che questa costruzione non riesce a catturare, il buco centrale intorno al quale essa si dispone.

Naturalmente, sto proponendo una ripartizione sommaria, orientativa. Le differenze fra gli autori sono molte. Affermare il primato del credere non significa necessariamente rinunciare a comprendere. Può significare che bisogna credere prima di comprendere, oppure che occorre ridimensionare le pretese dell'intelletto. Qualcuno accentua maggiormente la rinuncia, qualcun altro limita la pretesa del sapere senza abbandonarne il lavoro.

Il problema, attraverso queste diverse soluzioni, continua a ripresentarsi: comprendere Dio e credere in Dio; comprendere il desiderio e vivere il desiderio. Nel primo caso privilegiamo la costruzione delle spire del sapere; nel secondo il vuoto centrale. In entrambi i casi abbiamo a che fare con un vuoto, ma situato diversamente nella figura che stiamo utilizzando.

Commento. La precisazione sulla natura «orientativa» della distinzione è essenziale. Permette di seguire la proposta della lezione senza trasformarla in una classificazione rigida dei pensatori medievali.

Anselmo ne offre immediatamente un esempio. Compare fra i grandi costruttori di argomentazioni razionali e, contemporaneamente, fra coloro che affermano la precedenza della fede. Le due collocazioni rispondono a domande differenti: da dove comincia la ricerca? Quale lavoro compie una volta cominciata? Nel primo capitolo del Proslogion, la fede costituisce il punto di partenza di un'intelligenza che desidera comprendere ciò che già crede e ama. L'esercizio della ragione può dunque essere molto esigente proprio perché nasce all'interno della fede. Proslogion (sourcebooks.fordham.edu)

Anche in Agostino le due formule trovano una composizione. Nel Discorso 43, comprendere e credere si richiamano reciprocamente: occorre comprendere l'annuncio che si ascolta,

mentre l'adesione alla parola divina apre un ulteriore cammino di comprensione. L'attribuzione ad Abelardo di intelligo ut credam va pertanto letta, qui, come una formula con cui la lezione ne caratterizza l'orientamento, senza assumerla come una citazione testuale già documentata. (Discorso 43)

Il confronto psicoanalitico prende avvio da questa articolazione: quale rapporto lega il sapere a ciò che ne suscita la ricerca? Un desiderio può mettere al lavoro l'intelligenza senza attendere di essere prima interamente spiegato. Resta però riconoscibile la specificità della fede medievale, che riguarda una rivelazione e il rapporto con Dio, e non coincide semplicemente con il desiderio nel senso lacaniano.

Tommaso: la fiducia nella costruzione del sapere

Arriviamo così a due giganti, decisivi per il loro tempo e per Dante: Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio. Tommaso è domenicano, Bonaventura francescano. Sono entrambi santi e dottori della Chiesa; ricordo a questo proposito l'immagine dei due lumina, dei due lumi, richiamata da Leone XIII.

Tommaso si colloca certamente nella linea di coloro che costruiscono grandi sistemi di pensiero. Avrei invece qualche difficoltà ad attribuirgli senz'altro la formula intelligo ut credam: su questo non vorrei forzare le cose. Posso dire con sicurezza che è uno straordinario costruttore di edifici intellettuali.

Vorrei che, quando pensate a Tommaso, teneste presente un aggettivo: ottimista. È un intelletto sereno, capace di concepire una grandissima architettura nella quale il sapere e l'ordine naturale delle cose possano accordarsi.

Per esprimerlo nei termini del nostro percorso, il significante e il desiderio possono convivere. La cattedrale del pensiero non è necessariamente destinata a entrare in conflitto con ciò che anima l'esistenza. Può accoglierlo, articolarlo, dargli un posto. La costruzione è immensa, ma questa immensità non comporta, per Tommaso, una guerra contro la natura.

Anche quando affronta le cose umane, anche quando considera la sessualità, non troviamo un pensiero che si arresta scandalizzato davanti all'esistenza del corpo. Troviamo una mente che cerca di comprendere, distinguere e ordinare.

È una figura gigantesca, ed è certamente uno dei riferimenti capitali di Dante. Dante conosce la filosofia del proprio tempo e quella precedente; il suo confronto con Tommaso appartiene ai punti fondamentali di questa formazione.

Commento. L'«ottimismo» mette a fuoco la fiducia nella possibilità di un accordo fra ordini distinti. Un riferimento preciso è la Summa theologiae, I, questione 1, articolo 8, risposta alla seconda obiezione: la grazia perfeziona la natura, e la ragione può contribuire al lavoro della teologia. Nello stesso articolo Tommaso distingue questo contributo dalla dimostrazione razionale degli articoli di fede. La sua fiducia nella ragione comprende dunque anche una delimitazione delle sue competenze. Testo della questione. (newadvent.org)

Questa distinzione aiuta a intendere l'immagine della cattedrale. L'edificio può essere ordinato e coerente senza che ogni suo contenuto sia ricavabile mediante lo stesso procedimento. La concordia non richiede l'omogeneità di tutti i piani.

Anche l'osservazione sulla sessualità va mantenuta entro questo quadro: la lezione valorizza la capacità tommasiana di considerare la corporeità come materia del pensiero, all'interno della sua antropologia e della sua morale cristiana.

Il richiamo pontificio ha un riscontro nell'Aeterni Patris: Leone XIII accosta Tommaso e Bonaventura riprendendo un elogio di Sisto V. L'accostamento è verificato; la precisa espressione «due lumina» resta da localizzare.

Bonaventura: il sapere orientato dall'amore

Bonaventura è anch'egli un grande studioso e un grande costruttore. Tommaso scrive le Summe, la Summa Theologiae, la Summa contra Gentiles; Bonaventura scrive un'opera capitale come l'Itinerarium mentis in Deum.

Anche il suo edificio è luminoso. La differenza che mi interessa mettere in rilievo riguarda il primato: in Bonaventura esso rimane dalla parte della fede, del credere. Posso costruire un grande sapere, ma questa costruzione prende avvio da qualcosa che la precede e che continua a orientarla.

Nella nostra figura, Bonaventura rappresenta quindi il primato del buco centrale. Non è affatto una figura marginale o estranea alle istituzioni: diventa cardinale, occupa un posto di grande importanza nella Chiesa. E tuttavia, nella distribuzione che stiamo seguendo, mantiene l'accento sul polo della fede.

Ritroviamo così la diade: Tommaso e Bonaventura, dopo Anselmo e Pier Damiani, dopo Abelardo e Bernardo. Nessuna di queste imprese chiude definitivamente la questione.

Non dobbiamo neppure immaginare che la filosofia medievale si esaurisca in questi nomi. Ci sono le scuole di Chartres, ci sono Ugo e Riccardo di San Vittore a Parigi. Il panorama è molto più ricco. Qui sto isolando alcune grandi figure perché ci aiutino a riconoscere il problema che conduce a Dante.

Commento. L'Itinerarium offre un appoggio particolarmente pertinente alla lettura proposta. Nel capitolo VII, § 6, Bonaventura scrive:

«Interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum».

Interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto. La frase si trova al termine di un percorso di contemplazione: il movimento della conoscenza conduce a un passaggio che coinvolge interamente l'affetto e che Bonaventura pensa attraverso Cristo crocifisso. Testo latino del capitolo VII. (atma-o-jibon.com)

La presenza della parola desiderium rende il confronto particolarmente fecondo, purché ne conserviamo la distanza. Il desiderio bonaventuriano tende all'unione con Dio e appartiene a un itinerario cristiano di trasformazione. Nel nostro commento possiamo riconoscervi una

questione condivisibile con la psicoanalisi: quale trasformazione dell'esistenza eccede l'accumulazione di conoscenze? La risposta teologica di Bonaventura conserva il proprio contenuto.

Dante dà a questa pluralità una forma poetica straordinaria. Nei canti XI e XII del Paradiso, il domenicano Tommaso celebra Francesco e il francescano Bonaventura celebra Domenico. Ciascuno riconosce la grandezza del fondatore dell'altro ordine. La differenza delle tradizioni entra così in una scena di reciproco riconoscimento. Paradiso XI e XII. (Wikisource)

Possiamo leggere questa scelta come una prima indicazione dell'autonomia del poeta rispetto alle appartenenze scolastiche. Dante conosce quelle appartenenze e le fa agire nella composizione del poema. La loro verità viene anche mostrata attraverso il modo in cui una voce sa rendere giustizia all'altra.

L'attrazione platonica e l'arrivo di Aristotele

Dobbiamo ora ricordare un elemento che tornerà quando considereremo la risposta di Gilson su Dante. Il pensiero che abbiamo seguito si sviluppa largamente entro un orizzonte platonico e neoplatonico.

Pensate al viaggio verso una causa che attrae, al problema dell'amore che mette in movimento, al Simposio e a ciò che incontriamo nel Seminario VIII di Lacan. Dante viene attirato verso il Paradiso attraverso Beatrice: sotto questo aspetto, il movimento del suo viaggio può essere situato entro uno schema platonico e neoplatonico.

A un certo punto, però, accade qualcosa che riorganizza profondamente il paesaggio. Attraverso il mondo arabo e le mediazioni ebraiche arrivano nell'Occidente latino i testi di Aristotele.

Qualcosa era già noto, soprattutto nell'ambito della logica. Ma l'incontro con un insieme molto più ampio delle sue opere produce uno scombussolamento. Cambiano i materiali con i quali si costruiscono gli edifici del sapere.

Per questo Tommaso non ripete semplicemente l'impresa dei predecessori. Quando costruisce il suo sistema, deve misurarsi con Aristotele. E deve misurarsi anche con il grande commentatore attraverso il quale Aristotele viene letto: Averroè, filosofo e medico.

L'arrivo di questi testi rende nuovamente problematica la relazione fra il sapere e la fede. La costruzione deve ricominciare tenendo conto di questa novità.

Commento. La lezione coglie la portata di una trasformazione che riguarda contemporaneamente testi, strumenti concettuali e istituzioni dell'insegnamento. Le traduzioni dall'arabo e quelle direttamente dal greco ampliano il patrimonio filosofico latino; i pensatori di lingua araba vi contribuiscono anche con elaborazioni originali. La loro funzione comprende molto più della conservazione dei testi antichi. Ricostruzione delle trasmissioni e delle influenze. (plato.stanford.edu)

Va precisata, in questo quadro, l'espressione orale secondo cui Anselmo e Abelardo sarebbero stati «immuni dal contagio aristotelico». Abelardo lavora intensamente sulla logica aristotelica già disponibile, comprese le Categorie e il De interpretatione. La differenza riguarda soprattutto l'estensione del corpus accessibile e il nuovo peso assunto dalla filosofia naturale e dalla metafisica. Riferimenti alle opere logiche di Abelardo. (plato.stanford.edu)

Anche la lettura platonica dell'ascesa dantesca riguarda, qui, una forma del movimento: l'amore orienta verso ciò che attrae. Questa osservazione non documenta, da sola, una lettura diretta del Simposio da parte di Dante.

Si apre inoltre un'interessante complicazione: l'attrazione esercitata da ciò che è amato appartiene anche ad Aristotele. Nel libro XII della Metafisica, il primo motore muove come oggetto di desiderio e di pensiero. Le diverse tradizioni possono dunque incontrarsi su una questione concreta, pur articolandola in modi differenti. Metafisica, XII, 7. (Metaphysics by Aristotle)

La grandezza di Tommaso: affrontare il sapere che mette in difficoltà

Il problema diventa questo: come costruire un sistema che unisca fede e intelletto quando il sapere aristotelico, nella lettura averroistica, sembra contraddire punti essenziali del cristianesimo?

Nella mia esposizione lo sto presentando con un'espressione molto forte: un sistema «strettamente ateo», che non ammette la creazione del mondo e l'immortalità dell'anima. Come si può allora parlare del Dio cristiano maneggiando questi materiali?

La grandezza di Tommaso consiste nel fatto che non arretra. Non dice: vade retro, Aristotele. Accetta di misurarsi con quel sapere e lo fa entrare nella costruzione.

È questo che rende la sua impresa straordinaria. La scommessa consiste nel mostrare che si può costruire un grande sistema cristiano senza sottrarsi all'incontro con Aristotele. I materiali che sembravano minacciare l'edificio diventano la materia con cui esso viene ripensato.

Tommaso, allievo di Alberto Magno, affronta questo passaggio. Bonaventura mantiene più decisamente il proprio orientamento agostiniano e platonico; Tommaso assume fino in fondo il confronto con l'aristotelismo.

Immaginate un urto fra palle da biliardo: dall'incontro si producono conseguenze, ramificazioni, nuove posizioni. Il panorama comprende anche Oxford e il gruppo di coloro che vengono chiamati averroisti latini. Questi ultimi mantengono aperto il dissenso e non considerano risolta la conciliazione fra quel sapere filosofico e il cristianesimo.

La questione continua a lavorare. La grande costruzione tommasiana rappresenta un'impresa epocale, ma il movimento del pensiero prosegue.

Commento. L'espressione «strettamente ateo» rende percepibile la forza dell'urto nella narrazione della lezione; sul piano storico richiede una distinzione. Aristotele elabora una dottrina del divino, e Averroè argomenta esplicitamente il rapporto fra indagine filosofica e

religione islamica. Nel Trattato decisivo, lo studio razionale degli esseri viene presentato come una via alla conoscenza del loro principio. L'estraneità al dogma cristiano non equivale quindi, per questi autori, all'assenza di ogni concezione di Dio. Aristotele, Metafisica XII; Averroè, testi sul rapporto fra religione e filosofia. (Metaphysics by Aristotle)

Due problemi permettono di comprendere concretamente la difficoltà.

Il primo riguarda la creazione e l'inizio temporale del mondo. Tommaso distingue la dipendenza del mondo da Dio dalla possibilità di dimostrare che il mondo abbia avuto un inizio nel tempo. Nella Summa Theologiae, I, questione 46, articolo 2, sostiene che quest'ultimo punto è conosciuto per fede e non dimostrato dalla ragione. Avverte anche del rischio di presentare come dimostrazioni argomenti insufficienti. La concordia fra ragione e fede si costruisce qui attraverso una distinzione rigorosa di ciò che ciascuna permette di affermare. Testo della questione 46. (newadvent.org)

Il secondo problema riguarda l'intelletto e il singolo essere umano. La controversia investe la possibilità di pensare un intelletto separato e unico per tutti gli uomini e le conseguenze di questa tesi per l'attività individuale del pensare. Tommaso interviene polemicamente nel De unitate intellectus contra Averroistas. La sua assimilazione di Aristotele comporta quindi anche una critica delle interpretazioni averroistiche. Testo latino dell'opera. (corpusthomisticum.org)

Questa controversia raggiunge direttamente la poesia dantesca. Nel Purgatorio, XXV, 61–66, Stazio richiama l'errore di avere separato dall'anima l'intelletto possibile. Nel Paradiso, X, 136–138, è invece Tommaso stesso a presentare la luce di Sigieri:

«essa è la luce etterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidïosi veri».

Purgatorio XXV; Paradiso X. (Wikisource)

Il poema conserva dunque le difficoltà dottrinali e, insieme, costruisce incontri che chiedono di essere interpretati. La collocazione di Sigieri accanto a Tommaso rende particolarmente concreta la domanda da cui eravamo partiti: in quale modo Dante assume il sapere filosofico e gli imprime un movimento proprio?

Una costruzione che non conclude la storia

Per Dante, Tommaso e Bonaventura sono grandi riferimenti del pensiero contemporaneo. Per dare un'idea del loro rilievo pubblico, ho richiamato i nomi di Cacciari e Galimberti: un paragone che serve a rendere percepibile la presenza di queste voci nella cultura del loro tempo.

Dobbiamo poi menzionare altri due pensatori: Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. Anche con loro la questione si ripresenta. Duns Scoto costruisce un nuovo sistema; Ockham apre sviluppi fondamentali nel campo della logica e del nominalismo.

Non mi soffermo adesso su queste filosofie. Mi interessa farvi vedere che l'impresa continua: costruire il sapere, incontrarne il limite, riprendere il lavoro. Per quanto riguarda il quadro filosofico che ci occorre, possiamo fermarci qui e tornare poi più direttamente a Dante.

Prima, però, vorrei lasciare spazio a qualche osservazione, anche per riprendere un po' il respiro.

***Commento*.** La successione proposta ha un valore argomentativo: rende visibile la riapertura del problema. Le cronologie si sovrappongono maggiormente di quanto la sequenza espositiva possa suggerire.

Tommaso e Bonaventura muoiono entrambi nel 1274, quando Dante è ancora bambino: la loro contemporaneità riguarda soprattutto il patrimonio intellettuale vivo nel quale egli si forma. Duns Scoto muore nel 1308, durante la vita di Dante; Ockham svolge attività teologica già prima del 1321. La mancata influenza su Dante non può quindi essere dedotta dalla sola successione delle date: richiede una verifica specifica dei testi e delle mediazioni. Tommaso e Bonaventura; Duns Scoto; Ockham. (vatican.va)

Per il percorso della lezione, ciò che conta è ormai acquisito: Dante incontra un campo di pensiero attraversato da tensioni e da diverse possibilità di elaborazione. La sua opera prende forma all'interno di questo movimento.

La modernità e il limite della ragione

Intervento dal pubblico - restituzione.

Questa lettura aiuta a superare un'idea abbastanza diffusa: che gli uomini del passato fossero intellettualmente meno avanzati e, per questa ragione, avessero ancora bisogno della fede, mentre noi saremmo diventati più logici e avremmo abbandonato quei problemi.

Si comprende invece che ogni epoca incontra una difficoltà e cerca un proprio modo di affrontarla. Viene anche il desiderio di leggere questi autori, per vedere più da vicino il punto sul quale lavorano.

Seguendo il percorso fino alla psicoanalisi, potremmo allora dire che essa compie una sostituzione significante, mettendo il desiderio al posto di Dio?

Ripresa della lezione.

Formulerei la cosa un po' diversamente. Più che parlare di una sostituzione di Dio con il desiderio, direi che si tratta di uscire da un'impasse della modernità.

La modernità si presenta come post-teologica. L'Illuminismo, nella direzione che sto considerando, intende chiudere i conti con Dio. Ma nel Novecento accade qualcosa che porta questo stesso movimento a interrogare i propri limiti.

Stavo per dire che il Novecento attenua l'Illuminismo; sarebbe però inesatto. Lo affina, ne rende più acuta la riflessione e lo conduce a riconoscere le difficoltà interne alla propria pretesa conoscitiva. Penso, in particolare, alla Scuola di Francoforte.

Il problema diventa allora il limite della ragione. La sua cavalcata trionfale incontra un punto sul quale deve interrogarsi. E riconoscere questo limite può rendere nuovamente possibile, per qualcuno, singolarmente, un discorso su Dio.

Non si tratta semplicemente di recuperare il Dio che permeava la vita di un'altra epoca. Il passaggio attraverso l'Illuminismo e attraverso la critica moderna ha avuto luogo. Un eventuale discorso su Dio deve fare i conti con quel passaggio.

Per questo non possiamo identificare senz'altro Dio con il Medioevo e l'esclusione di Dio con la modernità. La modernità stessa fornisce gli strumenti per discutere questa opposizione.

Ritroviamo, in una forma differente, il problema che avevamo seguito attraverso Abelardo e Bernardo: la costruzione del sapere e ciò che ne interroga la pretesa di esaurire il campo.

Commento. La domanda del partecipante permette di precisare il valore della lettura retrospettiva. La proposta di sostituire «Dio» con «desiderio» rischierebbe di far pensare che tutta la storia precedente avesse parlato, senza saperlo, della stessa cosa. La risposta sposta invece l'attenzione sul rapporto fra sapere, limite ed esperienza.

Il richiamo alla Scuola di Francoforte può essere sviluppato attraverso la Dialettica dell'illuminismo di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno: un riferimento che aggiungiamo noi, perché nella registrazione vengono nominati la scuola, ma non gli autori né il titolo. L'opera, apparsa in una prima versione nel 1944 e in volume nel 1947, interroga la possibilità che la ragione, impegnata a liberare gli uomini dalla paura, si trasformi in uno strumento di dominio. La critica investe anche le forme storiche e sociali assunte dalla razionalità. Presentazione dell'opera e del suo contesto. (plato.stanford.edu)

Il collegamento aiuta a precisare il senso del limite. Non si tratta soltanto di constatare che vi sono ancora cose sconosciute, in attesa di ulteriori ricerche. La questione riguarda ciò che accade quando una forma di conoscenza pretende di stabilire, da sola, che cosa abbia valore e quale esperienza meriti di essere riconosciuta.

Rimane un passaggio da distinguere: riconoscere un limite della ragione non dimostra l'esistenza di Dio. Nella proposta della lezione, quel riconoscimento riapre una possibilità soggettiva di interrogazione. Il termine «singolarmente» impedisce di trasformare questa possibilità in una conclusione obbligatoria per tutti.

Anche il riferimento all'Illuminismo va inteso nella direzione selezionata dall'argomento: la pretesa di avere definitivamente esaurito la questione religiosa. Il confronto con il Medioevo diventa produttivo quando permette di riconoscere problemi che ritornano attraverso trasformazioni storiche, mantenendo visibili le differenze fra le risposte.

Intervento dal pubblico - restituzione.

Si potrebbe allora pensare a una dinamica interna alla figura del toro: a volte il buco sembra restringersi, a volte allargarsi, come se vi fosse un movimento fra la costruzione del sapere e il posto lasciato al suo limite.

Commento. L'immagine del restringimento e dell'allargamento esprime bene l'impressione suscitata dalla lezione. Il suo valore, qui, è metaforico: riguarda il posto riconosciuto al limite all'interno di un discorso. La grandezza visibile del foro appartiene al disegno del toro; la proprietà topologica non cambia per il solo fatto che quel foro appaia più largo o più stretto.

Filosofia e psicoanalisi: come abitare il mondo

Intervento di Davide D'Alessandro. Le due parole sulle quali Davide richiama l'attenzione sono filosofia e psicoanalisi. Ricorrono continuamente in questi incontri e possono diventare motivo di contrapposizione, quasi che ciascuna disciplina dovesse rivendicare una precedenza sull'altra. La lettura di Dante offre invece un terreno sul quale farle dialogare.

Da una parte, ci si domanda in quale senso Dante possa essere considerato un filosofo; dall'altra, diversi interpreti hanno riconosciuto nella Commedia un itinerario suscettibile di una lettura psicoanalitica.

Il punto del suo intervento è che nessuna delle due discipline ha bisogno di presentare l'altra come una propria derivazione, una propria «costola». Possono incontrarsi intorno alle domande che attraversano l'esistenza: come stare al mondo, come abitarlo, quale senso attribuire alla propria vita. Anche il tema dell'amor cortese, al centro del programma degli incontri, consente questo confronto.

Ringrazio Davide: queste parole colgono precisamente il senso del lavoro che stiamo facendo. Possiamo adesso tornare pienamente a Dante e distinguere le due grandi direzioni che si aprono davanti a noi.

Commento. La domanda sul senso della vita offre un terreno d'incontro, pur assumendo forme differenti nella filosofia e nella pratica analitica. In un'analisi, per esempio, può emergere attraverso una domanda molto circoscritta: perché continuo a scegliere ciò che mi fa soffrire? Perché una determinata parola, detta da una certa persona, decide ancora del mio valore?

L'interesse del confronto sta anche in questa differenza di scala. Una questione che la filosofia formula universalmente può presentarsi nell'esperienza analitica come un problema irriducibilmente singolare. La poesia dantesca permette di sostare fra questi due livelli: parla della condizione umana attraverso persone, incontri, nomi e vicende che conservano la loro fisionomia.

Le molte letture di Dante

La domanda sulla filosofia di Dante ha una storia. L'hanno affrontata Michele Barbi e, prima di lui, Frédéric Ozanam. Per comprenderne la portata occorre ricordare che esiste anche una storia della fortuna di Dante: il modo in cui la sua opera è stata letta, valorizzata, messa in secondo piano e successivamente riscoperta.

Nella lezione precedente ho accennato alla ripresa ottocentesca, a Foscolo e a Francesco De Sanctis. In quella stagione Dante viene letto anche come anticipatore, come vate dell'unità italiana. Si guarda al poeta e all'uomo politico, e dentro questa riscoperta acquista rilievo anche il Dante filosofo.

Con Benedetto Croce interviene una diversa selezione, una valutazione che distingue e discrimina all'interno del poema. Nel secondo dopoguerra assistiamo poi a una straordinaria fioritura degli studi danteschi: Natalino Sapegno, Umberto Bosco, Giorgio Petrocchi, Gianfranco Contini. Si forma una scuola di studi di eccezionale ricchezza.

Per chi desidera orientarsi in questa vicenda, rinnovo il suggerimento di leggere Aldo Vallone. La sua Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo permette di seguire Dante attraverso le interpretazioni che, nel corso del tempo, sono state date della sua opera.

Un intervento dal pubblico aggiunge, per il versante politico, i nomi di Giacomo Marramao e Massimo Cacciari.

Commento. Questa ricognizione invita a considerare che ogni epoca interroga Dante anche a partire dalle proprie urgenze. L'interesse risorgimentale per il poeta dell'Italia e dell'esilio rende particolarmente visibile una dimensione dell'opera; altre letture ne portano in primo piano la costruzione teologica, l'invenzione linguistica o il pensiero politico. Il volume di Aldo Vallone, pubblicato nel 1981, consente di seguire precisamente queste trasformazioni. searchworks.stanford.edu

L'«eclissi» ricordata nella lezione va quindi intesa come un mutamento della centralità e della valutazione di Dante, evitando di immaginare una sua completa scomparsa dalla cultura dei secoli successivi.

Anche il richiamo a Croce richiede una precisazione. La sua distinzione fondamentale riguarda poesia e struttura del poema, con particolare attenzione a ciò che considera costruzione dottrinale e allegorica. Non coincide con un'accettazione dell'Inferno e un rifiuto delle altre due cantiche: Croce riconosce poesia in tutte e tre. La formula orale mette in evidenza il carattere selettivo della sua lettura, che trova un'esposizione più articolata nella Poesia di Dante. databaseallegoricodantesco.it

Perché Dante non coincide con Tommaso

Arriviamo così alla domanda che ci interessa: quale sarebbe, propriamente, la filosofia di Dante?

Étienne Gilson dedica alla questione un libro, Dante e la filosofia. È significativo che un grande studioso del pensiero medievale senta il bisogno di soffermarsi specificamente su Dante. La difficoltà riguarda soprattutto la possibilità di definirlo un tomista.

Poco fa ho presentato Tommaso attraverso il carattere sereno, fiducioso, conciliativo del suo rapporto fra fides e ratio. Se il sistema che emerge dalla Commedia fosse perfettamente sovrapponibile a quello delle Summae, potremmo definire Dante il poeta del tomismo. Ma qualcosa impedisce questa sovrapposizione. Dante deborda, eccede; presenta una posizione sui generis. Occorre capire in che cosa consista questa particolarità.

Sintetizzo la risposta che attribuisco a Gilson: Dante conserverebbe una componente più averroistica rispetto a Tommaso, un'eredità aristotelica non completamente assimilata nella

conciliazione cristiana. È ciò che ho indicato con l'espressione «scorie dell'ateismo aristotelico»: qualcosa che impedirebbe ai due sistemi di combaciare.

Non credo però che questa spiegazione sia sufficiente. Vorrei provare a proporre il mio punto di vista sul motivo per cui Dante non coincide con Tommaso.

Riprendo dunque la definizione già avanzata: Dante è un pellegrino riformatore cristiano. Dobbiamo misurare bene queste tre parole. Da esse si dipartono due grandi fiumi che alimenteranno il nostro percorso.

Commento. Il riscontro con Gilson permette qui una precisazione sostanziale. Negli Éclaircissements di Dante et la philosophie, nella discussione sull'ideale politico e religioso di Dante, Gilson dichiara di essere stato a lungo incline alla qualifica di «averroista», ma spiega anche perché abbia poi rinunciato a ritenerla adeguata: nella costruzione dantesca trova un accordo fra gli ordini separati che non riconosce nell'averroismo storico.

Alle pp. 300–307 del testo francese consultato, la specificità di Dante riguarda soprattutto l'autonomia delle funzioni della filosofia e dell'autorità politica, entro un ordine che rimane cristiano. Gilson distingue dunque Dante tanto dagli averroisti quanto da una semplice riproduzione di Tommaso.

La spiegazione mediante «scorie dell'ateismo aristotelico» appartiene alla sintesi proposta oralmente nella lezione e non coincide con questa conclusione esplicita di Gilson. Resta invece un punto di convergenza importante: anche quando utilizza Tommaso o Averroè, Dante elabora un pensiero proprio. Divinité (Discipline académique)

Su questo terreno si comprende meglio la proposta della lezione. La definizione di «pellegrino riformatore cristiano» sposta l'attenzione verso il rapporto fra pensiero ed esperienza: quale trasformazione deve attraversare chi parla? Da dove riceve la possibilità di intraprenderla? Quale responsabilità assume nei confronti degli altri?

La Commedia, letta da questa prospettiva, mette alla prova il sapere dentro un cammino. Le verità incontrate riguardano qualcuno che ha paura, si smarrisce, domanda, comprende e deve modificare il proprio modo di vedere.

Il pellegrino: cercare una meta, cercare ciò che orienta

«Pellegrino» è una parola nobile, una parola cruciale per comprendere il Medioevo. Il pellegrino è un uomo in cammino verso una meta. La sua condizione va distinta dal semplice vagare: il movimento è orientato, sostenuto dalla ricerca di qualcosa.

Le grandi mete che possiamo ricordare sono Santiago di Compostela, Gerusalemme e Roma. Il cammino di Santiago, ancora oggi praticato, permette di intuire la persistenza di questa figura.

Il pellegrino tende a una meta di perfezione. Se proviamo a tradurre questa esperienza nel linguaggio della psicoanalisi, possiamo dire che cerca due fondamentali punti di ancoraggio: il suo (S_1), il significante padrone, e il suo oggetto (a).

L'espressione che può raccogliere questa ricerca è quaerere Deum: cercare Dio. La vita viene concepita come un pellegrinaggio, e anche la psicoanalisi può essere pensata come una forma di pellegrinaggio.

L'oggetto (a) trova nella reliquia una sorta di materializzazione figurativa. La reliquia racchiude qualcosa di prezioso perché ha avuto un contatto con il sacro: è appartenuta a un santo, è stata vicina a ciò che viene venerato. Intorno a essa si organizzano il viaggio, l'attesa, il desiderio di arrivare. Si comprende così anche l'importanza che hanno assunto la circolazione e il mercato delle reliquie.

Accanto al pellegrino, un'altra grande figura medievale della ricerca di Dio è il monaco. Qui il movimento assume la forma del raccoglimento, della separazione, della riflessione. Le due condizioni possono anche intrecciarsi: esistono monaci pellegrini. Sono modi differenti di dare forma a una ricerca.

L'analizzante, colui che fa un'analisi, è a sua volta un pellegrino.

Commento. Dante stesso offre un sostegno particolarmente pertinente a questo passaggio. Nella Vita nuova, XL, 6–7, distingue un significato ampio e uno ristretto di «peregrino». Nel primo senso è pellegrino «chiunque è fuori de la sua patria»; nel secondo, chi si reca a Santiago o ne ritorna. Distingue inoltre i palmieri, diretti in Terrasanta, e i romei, diretti a Roma.

Questa apertura semantica rende la parola particolarmente feconda: permette di pensare insieme il viaggio religioso e la condizione di chi si trova lontano dalla propria patria. Nel seguito della lezione, il pellegrinaggio potrà così incontrare il tema dell'esilio senza perdere la propria concretezza storica. Vita nuova (xl, 6-7)

Il riferimento a (S_1) e all'oggetto (a) introduce due funzioni differenti. Il significante padrone può offrire un nome, un'identificazione, un principio intorno al quale il soggetto organizza la propria esperienza. L'oggetto (a) riguarda invece ciò che causa il desiderio, ciò che lo mette in movimento senza lasciarsi esaurire nella rappresentazione di una meta.

La formula della reliquia come oggetto (a) «figurativamente materializzato» merita perciò di essere conservata nella sua precisione. Il frammento corporeo o l'oggetto venerato rende tangibile una prossimità: qualcosa di chi è assente permane e può essere raggiunto. L'accostamento analitico interroga il valore che quel resto assume per il desiderio; il significato religioso della reliquia conserva la propria specificità.

Anche l'immagine dell'analizzante pellegrino acquista forza se la pensiamo come un orientamento della ricerca. Un'analisi può trasformare proprio il rapporto con i nomi e con le mete che sembravano garantire il nostro posto nel mondo. Il percorso può condurre a riconoscere diversamente ciò che ci muove, anziché concludersi nel possesso di un'identità finalmente completa.

Una precisazione storica riguarda Gerusalemme: il pellegrinaggio cristiano ai luoghi santi è documentato già nel IV secolo, molto prima delle crociate. Queste ultime appartengono a una fase successiva della loro storia politica e religiosa. The Metropolitan Museum of Art

Quanto alla vita monastica, il raccoglimento convive con forme comunitarie, pratiche di lettura e lavoro. Un approfondimento pertinente si trova nel discorso di Benedetto XVI al Collège des Bernardins: il quaerere Deum vi è collegato alla cura della parola e alla formazione di una cultura condivisa. Cercare Dio comporta anche imparare ad ascoltare e interpretare. vatican.va

Il viaggio nell'aldilà e la vita dell'esule

Dante è un pellegrino perché riceve un privilegio: gli è concesso di attraversare i tre regni dell'oltretomba, l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso.

Questo viaggio è situato nel tempo. Nella finzione del poema avviene nell'anno giubilare 1300, in rapporto con il tempo pasquale. Si susseguono albe e tramonti, e il percorso assume una durata determinata.

Il genere letterario, naturalmente, ha dei precedenti. Le visioni dell'aldilà e le descrizioni dell'oltretomba appartengono a una tradizione ampia. Possiamo ricordare Bonvesin da la Riva e Giacomino da Verona, risalendo ulteriormente, i viaggi di Odisseo e di Enea, Paolo, le tradizioni relative a Maometto, Beda il Venerabile.

Il pellegrinaggio di Dante presenta però più livelli, e dobbiamo abituarci a questi raddoppiamenti. C'è anzitutto il viaggio compiuto dal personaggio, l'esperienza eccezionale che gli viene concessa. C'è poi ciò di cui questo viaggio è figura: la redenzione della sua vita.

La vita di Dante ha bisogno di essere redenta. E ha bisogno anche di una riabilitazione, nel significato più umano e concreto della parola. Dante è un esule: desidera che la condanna venga rimossa, che gli sia consentito tornare nella propria città.

Il viaggio nei tre regni riguarda dunque un uomo che cerca la salvezza e che porta con sé una ferita storica. Il suo destino spirituale si intreccia con la vicenda della sua vita.

Commento. I nomi richiamati nella lezione delineano una costellazione di precedenti e confronti; per stabilire una dipendenza diretta di Dante da ciascuno di essi occorrerebbe un'indagine distinta. Nel caso di Beda, va precisato che è autore di racconti di visioni altrui: nell'Historia ecclesiastica gentis Anglorum, V, 12, narra per esempio l'esperienza di Dryhthelm, tornato alla vita dopo aver visto luoghi dell'aldilà.

Occorre inoltre distinguere il tempo della vicenda narrata dal tempo della scrittura. Il Dante personaggio che viaggia nel 1300 non è ancora l'esule condannato nel 1302; il poeta che costruisce e racconta quel viaggio conosce invece l'esperienza dell'esilio. Le due prospettive si sovrappongono nella composizione del poema, e proprio questa sovrapposizione rende così intensa la sua temporalità. Treccani

All'inizio di Paradiso XXV, la speranza del ritorno è affidata al poema stesso:

«Se mai contiga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sì che m'ha fatto per molti anni macro...»

Il seguito immagina il ritorno a Firenze e l'incoronazione poetica presso il fonte battesimale. La città che ha escluso Dante potrebbe riconoscerlo attraverso l'opera maturata nella lontananza. Il condizionale iniziale, «Se mai contínga», conserva tuttavia l'incertezza della speranza: il valore del poema non garantisce la riparazione della vicenda politica.

Qui la lettura della lezione consente un approfondimento: il cammino di redenzione e il desiderio di riabilitazione si intrecciano senza coincidere completamente. La trasformazione del soggetto e il riconoscimento da parte della città appartengono a ordini differenti. Dante può aspirare a entrambi, e il poema porta la tensione fra questi due desideri.

Nota sul computo del viaggio. Nell'esposizione orale ricorre più volte la durata di «quattro giorni». Per l'intero itinerario della Commedia le ricostruzioni cronologiche indicano invece circa una settimana; rimangono discussioni sulle date esatte. Il riferimento pasquale è centrale, ma il viaggio complessivo non si esaurisce nel triduo. Manteniamo quindi segnalato questo punto dell'orale. Treccani Viaggio Dantesco

La guida e la grazia: da dove viene la possibilità di partire

Questo cammino di redenzione personale richiede un maestro. Dante ha bisogno di qualcuno che lo accompagni, che sappia più di lui, che possa guidarlo: Virgilio.

Ritroviamo qui una figura antica, quella della paideia, dell'educazione attraverso il rapporto con un maestro. Pensiamo a Socrate, alla tradizione platonica, e poi alle trasformazioni medievali di questo rapporto. Un'immagine familiare si trova anche nel romanzo di Umberto Eco e nel film Il nome della rosa: il giovane affidato a Guglielmo da Baskerville.

Nel cammino di Dante, tuttavia, questa forma della guida viene attraversata da una variante propriamente cristiana. Al suo culmine troviamo la grazia. Dietro Virgilio c'è Beatrice; dietro l'iniziativa che rende possibile il percorso c'è Maria.

Il maestro accompagna Dante, ma la radice di questo accompagnamento viene dall'alto. La grazia mette in moto il cammino e rende possibile l'incontro con la guida.

Se cerchiamo un equivalente laico di questa parola, nel nostro linguaggio di analisti possiamo evocare il desiderio dell'Altro. È in questo senso che accosto grazia e desiderio dell'Altro.

E vediamo subito ricomparire due donne: Beatrice e Maria. Attraverso di loro torneremo nel vivo del problema dell'amor cortese. I fili che stiamo seguendo cominciano a ricongiungersi.

Commento. Il secondo canto dell'Inferno permette di seguire questa iniziativa nelle sue mediazioni: la «donna gentil», tradizionalmente identificata con Maria, si rivolge a Lucia; Lucia sollecita Beatrice; Beatrice scende da Virgilio, che raggiunge Dante.

Il viaggio è preceduto da un interessamento per colui che si è smarrito. Beatrice lo esprime nel verso:

«amor mi mosse, che mi fa parlare.»
- Inferno, II, 72

Virgilio racconta a Dante ciò che è avvenuto prima del loro incontro. Sapere di essere oggetto di quella cura modifica la disposizione del viaggiatore:

«Tu m'hai con disiderio il cor disposto»
- Inferno, II, 136

La parola ricevuta restituisce la possibilità di partire. Alla domanda iniziale - «Ma io, perché venirvi? o chi 'l concede?» - risponde il racconto di un'iniziativa che lo precede. La lettura proposta nella lezione trova qui un preciso appoggio poetico: il desiderio del cammino si riaccende attraverso parole che testimoniano il desiderio di soccorrerlo.

L'accostamento fra grazia e desiderio dell'Altro può essere sviluppato a partire da questa precedenza. Il soggetto scopre di essere già implicato in una relazione prima di averne piena consapevolezza. Qualcuno si è rivolto a lui, ha fatto posto alla sua esistenza, ha riconosciuto la possibilità di un movimento là dove egli avvertiva soltanto un impedimento. Canto secondo dell'Inferno

Nel contesto cristiano del poema, questa iniziativa appartiene però all'ordine della grazia divina. Nel confronto psicoanalitico, l'Altro non assume per ciò stesso i caratteri del Dio cristiano né garantisce un esito di salvezza. È la struttura dell'essere preceduti e chiamati a offrire un terreno di confronto.

Anche la figura del maestro richiede una distinzione quando passiamo all'esperienza analitica. Virgilio conosce un itinerario e accompagna Dante entro un universo dotato di un ordine. L'analista non possiede in anticipo la forma della vita alla quale l'analizzante dovrebbe arrivare. Nella Direzione della cura e i principi del suo potere, Lacan distingue precisamente la direzione della cura dalla direzione del paziente. L'immagine del pellegrinaggio resta feconda quando aiuta a pensare un percorso sostenuto da una relazione, lasciando aperta la singolarità del suo esito. Recherche Lacan

Scrivere perché il viaggio raggiunga gli altri

I livelli del pellegrinaggio non sono ancora esauriti. Abbiamo il viaggio nell'oltretomba; abbiamo la redenzione della vita di Dante e la sua aspirazione a essere riabilitato. Ma questa esperienza deve avere un riflesso su tutta l'umanità.

Dante scrive perché ciò che ha ricevuto possa raggiungere altri uomini. Il resoconto del viaggio diventa a sua volta parte del cammino: permette ai lettori di essere coinvolti in quella possibilità di redenzione.

È in questa prospettiva che considero la scelta del volgare. Dante vuole allargare la destinazione della propria parola. Scrive in una lingua che possa raggiungere chi non appartiene al mondo dei dotti, chi non legge il latino.

Il privilegio individuale comporta dunque una responsabilità. Quello che è accaduto a lui deve poter diventare fecondo per altri. Nella prospettiva cristiana che gli appartiene, la redenzione cercata per sé si apre a una destinazione universale.

Commento. Il carattere pubblico della scrittura impedisce di considerare il viaggio come un'esperienza spirituale interamente privata. Dopo aver attraversato ciò che gli viene mostrato, Dante deve trovare una forma capace di comunicarlo.

La scelta del volgare amplia concretamente il pubblico possibile, pur senza annullare le differenze linguistiche e le condizioni sociali dell'accesso alla lettura. Nel Convivio, I, ix, 4–5, Dante aveva già giustificato questa scelta pensando a uomini e donne esclusi dalla cultura latina. L'universalità evocata nella lezione va intesa come apertura della destinazione dell'opera, come volontà di oltrepassare la cerchia dei lettori eruditi. Treccani

La missione di comunicare riceve una formulazione particolarmente forte nell'incontro con Cacciaguida:

«tutta tua visïon fa manifesta»
- Paradiso, XVII, 128

La parola può risultare aspra a chi la riceve, ma è destinata a diventare nutrimento. Il compito del poeta comprende quindi la responsabilità di dire ciò che ha visto, anche quando questo espone al dissenso o ferisce le aspettative dei lettori. Link al canto XVII del Paradiso

Possiamo cogliere qui un ulteriore passaggio: Dante riceve un soccorso, attraversa un'esperienza e assume il compito di trasmetterla. La scrittura prolunga verso i lettori il movimento che ha reso possibile il suo viaggio.

Amare insieme con chi ha amato per primo

Il termine «cristiano» acquista a questo punto un significato preciso. La redenzione personale tende ad aprirsi agli altri perché si iscrive nel comandamento dell'amore del prossimo.

Trovo particolarmente felice una formulazione che richiamo attraverso Joseph Ratzinger: amare insieme a colui che ha amato per primo. In queste parole si raccoglie una questione complessa. L'amore rivolto agli altri si colloca dentro un amore che ci ha preceduti.

Il privilegio ricevuto da Dante può così generare una scrittura destinata agli uomini. L'esperienza singolare diventa comunicabile, e il pellegrino assume una responsabilità nei confronti di chi leggerà.

Possiamo far risuonare qui anche Benedetto Croce e il suo Perché non possiamo non dirci «cristiani». Il cristianesimo ha permeato la storia dell'Occidente anche al di là dell'appartenenza religiosa. In questo senso, perfino chi si riconosce in una prospettiva socialista o comunista può custodire qualcosa di quella eredità: per esempio, la tensione verso un bene che riguardi tutti.

Dante, dunque, pellegrino e cristiano: un uomo il cui cammino personale tende ad aprirsi all'umanità.

Commento. La formula attribuita a Ratzinger trova un riscontro concettuale nell'enciclica Deus caritas est, soprattutto nei paragrafi 1 e 17–18. Vi è centrale la precedenza dell'amore di Dio: l'amore umano risponde a un dono ricevuto, e il rapporto con Dio si intreccia con quello verso

il prossimo. La formulazione pronunciata nella lezione viene qui conservata come sintesi orale; non è stata identificata come citazione letterale del documento. Deus Caritas Est

Quanto al «comandamento nuovo», l'amore del prossimo è già prescritto nel Levitico, 19,18. Nel Vangelo di Giovanni la novità viene espressa attraverso il riferimento a Cristo: «come io vi ho amato» (Giovanni, 13,34). È questo «come» a rendere particolarmente pertinente la formula richiamata: l'amore ricevuto diventa principio e misura dell'amore rivolto agli altri.

Il riferimento a Croce introduce un diverso livello del discorso. Nel saggio del 1942, il riconoscimento dell'eredità cristiana riguarda la formazione storica della coscienza europea e non equivale a una professione di fede. La lezione riprende questa prospettiva per illuminare la possibilità che un impulso maturato entro il cristianesimo continui a operare anche in concezioni politiche e morali secolarizzate. Perché non possiamo non dirci "cristiani"

Nell'orizzonte dantesco, infine, la destinazione universale del poema non implica che tutti siano automaticamente salvi: significa che la parola del poeta intende rivolgersi alla condizione umana, rendendo disponibile ad altri ciò che egli ha attraversato.

Il pellegrino diventa così autore. La sua esperienza prende una forma che può raggiungere chi non era con lui, chi appartiene a un altro tempo, chi incontra per la prima volta quelle domande. Anche il termine «riformatore», già annunciato nella definizione iniziale, comincia a trovare qui il proprio spazio: il cammino riguarda una vita singolare e, attraverso la scrittura, torna a interrogare il mondo comune.

La catena del soccorso: da Maria a Dante

Prima di sviluppare la parola «riformatore», voglio insistere ancora sulla questione della *paideia*. Virgilio rappresenta una forma antica dell'accompagnamento: è il maestro di lettere, il poeta riconosciuto come guida. Dante gli rivolge parole di straordinaria tenerezza, lo chiama duca, signore, maestro. Ma questa relazione educativa viene rinnovata dall'orizzonte cristiano nel quale si svolge il viaggio.

All'origine della possibilità stessa di essere guidato c'è la grazia. Nel linguaggio che stiamo adoperando, c'è il desiderio dell'Altro.

Ricordiamo come avviene il soccorso. Dante si è perduto nella selva oscura; qualcuno, prima ancora che egli possa ritrovare la strada, ha voluto che si salvasse. Nel secondo canto dell'*Inferno* si dispiega una catena di iniziative: Maria si rivolge a Lucia, Lucia a Beatrice, Beatrice a Virgilio, Virgilio raggiunge Dante.

Dante incontra dunque il proprio maestro perché un desiderio di salvezza si è già messo in movimento verso di lui.

Con Virgilio attraversa l'Inferno e percorre il Purgatorio, dove ai due si unisce Stazio. Giunti al paradiso terrestre, Virgilio lascia il posto a Beatrice. E Beatrice non si limita ad accoglierlo: lo rimprovera, lo mette di fronte alla sua vicenda. Su questo incontro dovremo ritornare.

Beatrice lo accompagna quindi attraverso il Paradiso, fino a quando subentra una figura che abbiamo già incontrato nel nostro itinerario storico: Bernardo di Chiaravalle. La scelta è significativa. Bernardo è un grande mistico mariano, un cantore della Vergine; rappresenta quella via verso Dio che abbiamo contrapposto alla pretesa di raggiungerlo mediante le sole costruzioni dell'intelletto.

Sarà Bernardo a pronunciare la preghiera del canto XXXIII. Maria accoglie la sua intercessione e rende possibile l'ultimo passaggio, la visione di Dio.

Si delinea così un movimento che, dopo essere disceso fino a Dante, lo accompagna nella sua ascesa. La *paideia* è attraversata dalla grazia: il percorso del pellegrino viene sostenuto da un desiderio che lo precede e che, attraverso figure femminili, lo chiama alla salvezza.

Commento. La ricostruzione mette in evidenza una struttura decisiva: Dante riceve un aiuto prima di saperne ricostruire l'origine. Il maestro che incontra sul proprio cammino è il punto nel quale diventa accessibile una sollecitudine ancora sconosciuta.

La preghiera conclusiva a Maria torna precisamente su questa precedenza:

«La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fïate
liberamente al dimandar precorre. »
- *Paradiso*, XXXIII, 16–18

Il soccorso può precedere persino la domanda. Questo passo offre un riscontro particolarmente intenso al rapporto fra grazia e iniziativa dell'Altro sviluppato nella lezione.

La successione delle guide presenta anche una differenziazione delle funzioni. Virgilio, Beatrice e Bernardo accompagnano Dante in modi diversi. Il sapere poetico e razionale, l'incontro con la donna amata che esige una revisione della propria vita, la preghiera contemplativa costituiscono momenti riconoscibili del cammino.

Possiamo leggervi una questione che interessa anche l'esperienza analitica: un incontro diventa trasformativo quando rende possibile un lavoro che il soggetto dovrà compiere in prima persona. Essere cercati, chiamati o sostenuti apre una possibilità; resta da attraversarla.

La grazia mette in movimento la libertà

A questo punto dobbiamo introdurre un'altra parola fondamentale: **libertà**.

La grazia salvifica mette in moto la libertà di scegliere il bene. Vorrei che fissassimo questa espressione, perché vi ritorneremo. Nel solco del richiamo a Benedetto Croce, considero universalità e libertà due eredità fondamentali del cristianesimo per il mondo occidentale.

La *Commedia* presenta una figura che permette di misurare quanto Dante tenga alla libertà: Catone Uticense.

La sua presenza sorprende. È un uomo dell'antichità pagana, avversario di Cesare; si è tolto la vita per non sopravvivere alla perdita della libertà. Eppure, Dante gli assegna il compito di custodire il Purgatorio.

Virgilio gli presenta il viaggiatore attraverso parole che tutti ricordiamo:

«libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta. »
- *Purgatorio*, I, 71–72

La scelta di Catone dà la misura dell'importanza attribuita alla libertà. Proprio lui viene posto sulla soglia del regno nel quale si svolge la purificazione.

Commento. Nella lezione Catone viene indicato come «l'unico pagano» sottratto alla sorte degli altri. L'espressione richiede una precisazione: in *Paradiso* XX compaiono anche Traiano e Rifeo, provenienti dal mondo pagano. Dante ne spiega la salvezza attraverso interventi straordinari della grazia e l'acquisizione della fede cristiana. Il ruolo di Catone rimane eccezionale, soprattutto per l'intreccio fra paganesimo, suicidio e custodia del Purgatorio.

È proprio Catone a offrire un primo accesso alla lettura di Auerbach, che diventerà centrale poco dopo. Nell'interpretazione figurale, la libertà politica per la quale Catone morì prefigura la liberazione spirituale custodita sulla soglia del monte. La persona storica conserva la propria concretezza e acquista, nell'aldilà, un significato ulteriore. Il nesso fra le due dimensioni si fonda sulla sua vicenda, anziché dissolverla in un'astratta personificazione della libertà.

La libertà evocata dalla lezione possiede dunque un orientamento: poter scegliere il bene. Per comprenderla occorre mantenere visibile il suo contesto cristiano. La libertà moderna di autodeterminazione e la libertà dantesca di una volontà risanata possono essere poste in dialogo, ma richiedono ciascuna il proprio linguaggio.

In questa prospettiva, il richiamo all'eredità cristiana dell'Occidente esprime una tesi sulla formazione della sua coscienza morale; non esaurisce la storia, ben più articolata, delle concezioni della libertà.

Il Purgatorio: il regno del cammino ancora in corso

Dobbiamo prepararci a leggere i tre regni nella loro differenza.

L'Inferno è il luogo nel quale il giudizio si è già espresso. Le anime sono condannate per l'eternità. Dante può incontrarle, interrogarle, ascoltarne il racconto; può presentarle ai lettori perché la loro vicenda contribuisca alla comprensione e alla trasformazione di chi è ancora vivo. La loro condizione, però, è stabilita.

Nel Purgatorio la situazione cambia. Qui Dante incontra anime impegnate in un processo di purificazione. Il loro cammino corrisponde, sotto questo aspetto, a quello che egli stesso sta compiendo.

Fra i tre regni, il Purgatorio è dunque quello più vicino alla condizione del pellegrino. È il luogo nel quale sentiamo vibrare il suo desiderio, la sua aspirazione, il pentimento, le passioni di un corpo vivo. Vi si svolge qualcosa che deve ancora compiersi.

Dante può riconoscersi in questa condizione: anche lui è in cammino, anche lui deve trasformarsi. È ciò che attende da sé e che desidera rendere possibile agli altri attraverso il poema.

Il Paradiso rappresenta invece il compimento, la meta raggiunta.

Abbiamo quindi tre condizioni differenti, alle quali corrispondono differenti forme dell'esperienza e della poesia: la condanna stabilita, la purificazione in corso, la beatitudine.

Commento. La centralità attribuita al Purgatorio riguarda il modo in cui Dante abita il viaggio. Nel regno intermedio la fatica possiede un orientamento, l'attesa ha un termine, il dolore appartiene a un processo di trasformazione. Le anime purganti sono già destinate alla salvezza: ciò che si svolge nel tempo è la loro preparazione alla beatitudine.

Il pellegrino vivente, che deve ancora attraversare la propria storia, trova qui la maggiore prossimità con gli altri viaggiatori. La loro condizione gli rende leggibile il senso di un lavoro su di sé.

Alla fine dell'ascesa, Virgilio pronuncia parole che raccolgono il legame fra educazione e libertà:

«Non aspettar mio dir più né mio cenno;
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio.»
- *Purgatorio*, XXVII, 139–142

La guida riconosce che il proprio accompagnamento ha raggiunto un esito: Dante può assumere la direzione di sé. I tre aggettivi - «libero, dritto e sano» - descrivono una volontà liberata e risanata, capace di orientarsi.

Si chiarisce così il rapporto fra il soccorso iniziale e il cammino personale. L'iniziativa che raggiunge Dante nella selva avvia un percorso attraverso il quale egli acquista una diversa possibilità di rispondere della propria vita.

Dante protagonista, poeta, giudice e profeta

La figura di Dante si rifrange ormai in diverse funzioni.

È anzitutto il protagonista: colui che riceve il privilegio del viaggio. Ma questo privilegio deve essere comunicato, deve raggiungere altri uomini. Dante è quindi anche autore e poeta.

Alla poesia, pur collocata in alcune gerarchie del sapere a un livello inferiore, egli affida una speranza enorme: rendere accessibile l'esperienza della salvezza a coloro che il poema deve raggiungere.

Dante è inoltre giudice. Si assume l'audacia di leggere le vicende del mondo, di situare gli uomini, di pronunciare condanne che possono colpire papi, principi e imperatori. Non arretra di fronte alla responsabilità del giudizio.

Ed è profeta. La costruzione letteraria gli consente di annunciare, dal tempo del viaggio, avvenimenti che al momento della scrittura sono già accaduti. Il percorso è situato nel 1300; il poeta scrive negli anni successivi e conosce l'esito di vicende che, per il personaggio, appartengono ancora al futuro.

Occorre tenere presenti queste differenti posizioni: colui che vive l'esperienza, colui che la racconta, colui che giudica e colui che annuncia. A esse si aggiunge la funzione sulla quale voglio soffermarmi: Dante riformatore.

Commento. La distinzione fra protagonista e autore permette di cogliere una delle tensioni più feconde della *Commedia*. Il viaggiatore può essere esitante, impressionabile, incapace di comprendere ciò che gli accade; il poeta dispone quell'esperienza entro un'opera dalla straordinaria consapevolezza formale.

Il lettore incontra quindi una distanza fra ciò che Dante comprende in un dato momento del viaggio e ciò che il poema permette di comprendere attraverso il racconto. Paura, pietà, ammirazione e turbamento diventano anche materia di un'educazione dello sguardo.

Le profezie relative a eventi già avvenuti al momento della scrittura vengono generalmente definite *profezie ex eventu*. Il procedimento spiegato nella lezione riguarda questa costruzione temporale. La dimensione profetica del poema comprende però anche la denuncia del disordine presente e l'esigenza di una trasformazione morale e politica: un compito che oltrepassa la previsione di singoli avvenimenti.

Quanto alla poesia come conoscenza inferiore, un riscontro circoscritto si trova nella *Summa theologiae*, I, questione 1, articolo 9. La prima obiezione richiama il grado inferiore attribuito alla poesia; nella risposta, Tommaso riconosce la legittimità delle immagini sensibili per comunicare verità spirituali. Il testo va letto nella sua forma argomentativa, distinguendo l'obiezione dalla risposta. Offre comunque un contesto utile per comprendere il problema evocato dalla lezione: quale valore conoscitivo può avere un discorso che procede attraverso immagini, figure e narrazioni?

Nella lettura che stiamo seguendo, Dante affida proprio a questa forma di discorso il compito di coinvolgere il lettore in un'esperienza.

Il desiderio del pellegrino e la sua causa

Posso adesso precisare la prima delle due grandi direzioni annunciate.

Seguiremo Dante pellegrino: Dante che cammina, che desidera, che tende a un esito di bene. Ci soffermeremo anche sul grafo del desiderio per comprendere la forza che lo muove e il posto occupato da Beatrice.

Nella *Commedia* troviamo un grande capitolo sul desiderio e sulla causa del desiderio.

Beatrice può essere letta come una figura del desiderio dell'Altro. Dio, contemplato nel canto XXXIII del *Paradiso*, viene da me accostato a una figura dell'oggetto a: il centro, il perno intorno al quale si ordinano il movimento dei cieli, le intelligenze angeliche, la vita dei beati.

Possiamo dire che il Paradiso ci mostra la causa del desiderio in azione. Il desiderio di Beatrice è a sua volta mosso da quella causa e si rivolge verso Dante.

Dante procede così con il proprio desiderio, «mano nella mano con il desiderio dell'Altro»: sale lungo il Purgatorio, attraversa i cieli, giunge alla contemplazione di Dio.

Commento. Il punto forte dell'accostamento consiste nel mostrare che il movimento di Dante appartiene a una trama di desideri. Beatrice desidera soccorrerlo; il suo intervento trova a sua volta posto nell'ordine dell'amore divino. Il cammino del singolo prende forma entro relazioni che lo precedono e lo sostengono.

La conclusione del poema raccoglie questa articolazione fra il desiderio personale e il movimento dell'universo:

«ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle. »
- *Paradiso*, XXXIII, 143–145

Il desiderare e il volere di Dante vengono coinvolti nel medesimo amore che muove il cosmo.

L'accostamento fra Dio e oggetto a richiede tuttavia di conservare la differenza fra i due concetti. Nel *Seminario X*, nella lezione del 16 gennaio 1963, Lacan distingue l'oggetto causa del desiderio dall'oggetto che il desiderio prende intenzionalmente di mira. La causa opera nella costituzione del desiderare; non coincide semplicemente con una meta da raggiungere e possedere.

Nel poema, Dio è invece principio e fine, pienezza del bene e compimento della beatitudine. La proposta della lezione può dunque essere sviluppata interrogando la funzione della causa e dell'attrazione, senza trasferire automaticamente sull'oggetto a i caratteri della pienezza divina.

Questo scarto rende il confronto più interessante. Permette di domandare come un soggetto venga messo in movimento, che cosa sostenga il suo cammino e in quale rapporto stiano la causa che lo muove e la meta che egli si rappresenta.

Auerbach e il problema del realismo dantesco

La seconda direzione si apre soprattutto nell'Inferno.

Dante viaggia insieme a Virgilio, mentre coloro che incontra rimangono fissati per l'eternità nella loro condizione. Dobbiamo comprendere il significato di questa fissazione: è un punto decisivo anche per il titolo che abbiamo dato ai nostri incontri.

Introduco perciò altri due nomi importanti negli studi danteschi: **Erich Auerbach** e **Charles S. Singleton**. Con loro dovremo affrontare una parola che, riferita alla *Commedia*, può apparire provocatoria: *realismo*.

Mi soffermo in particolare su Auerbach e sulla sua opera *Mimesis*. È un grande lavoro di letteratura comparata, che attraversa testi dell'antichità e della letteratura successiva interrogando le forme della rappresentazione della realtà.

Le scuole critiche conoscono periodi di maggiore e minore fortuna. Il contributo di Auerbach rimane però un passaggio con il quale ritengo necessario misurarsi per avvicinarsi a Dante.

Che cosa significa, dunque, parlare di realismo per un poema che racconta un viaggio nell'aldilà? È proprio questa domanda a offrire un punto d'ingresso al nostro lavoro di psicoanalisti.

Commento. In Auerbach, l'aldilà dantesco conserva e intensifica la concretezza individuale dei personaggi. La loro vicenda terrena acquista una forma definitiva alla luce del giudizio eterno. Il carattere storico della persona continua a rendersi riconoscibile nei gesti, nelle passioni e nelle parole: il significato ultraterreno si realizza attraverso questa individualità.

Il riferimento specifico, in *Mimesis*, è il capitolo VIII, *Farinata e Cavalcante*, dedicato al canto X dell'*Inferno*.

Singleton affronta, con un'impostazione distinta, il rapporto fra il senso letterale del viaggio e il suo significato allegorico e teologico. Per lui è essenziale ricostruire l'orizzonte nel quale il mondo può essere letto come portatore di segni divini. I due studiosi aiutano così, per vie differenti, a comprendere l'intreccio fra concretezza delle vicende e significato spirituale.

La lezione introduce a questo punto un passaggio ulteriore: dalla concretezza della persona rappresentata alla fissazione del corpo nel godimento. **Questa elaborazione appartiene alla lettura psicoanalitica proposta da Licitra Rosa.** Auerbach offre un riferimento critico; il «corpo che gode» costituisce lo sviluppo che la lezione ne ricava.

Anche la parola *realismo* conserva qui una specificità letteraria. Il suo eventuale rapporto con il *reale* lacaniano richiederà un'argomentazione propria: la vicinanza dei termini può orientare una domanda, ma non stabilisce da sola un'identità.

I corpi dell'aldilà: ciò che Dante rende visibile

Dante incontra anime di peccatori. Dovremmo precisare, sul piano dottrinale, che i corpi risorgeranno successivamente: quelle che egli vede sono forme, fattezze, figure corporee delle anime.

Attraverso la finzione del viaggio e il dialogo con i personaggi, che cosa ci consegna il poeta?

Qui avanzo una formulazione che forse farà sobbalzare il mio amico Michele: **Dante non ci consegna dei ritratti psicologici**.

Pensiamo a Francesca da Rimini, a Ciacco, agli avari e ai prodighi, agli iracondi e agli accidiosi. Ci presenta corpi fissati nei tratti di ciò che è stato il loro peccato, di quello che, nel nostro linguaggio, chiamo il loro godimento.

L'Inferno mette davanti a noi questa fissazione. Paolo e Francesca rimangono legati al punto che è stato loro fatale, al limite oltre il quale si è aperta la voragine del loro godimento.

Interviene poi il contrappasso, che nell'immaginazione dantesca rappresenta il rapporto fra quel peccato e la condizione nella quale il corpo viene collocato.

È qui che dovremo lavorare: nel modo in cui Dante rende visibile, attraverso il corpo e la sua sorte, qualcosa di essenziale della vicenda di ciascuno.

Commento. L'affermazione sui «ritratti psicologici» può essere sviluppata come una scelta di attenzione. Il poema possiede una straordinaria capacità di rappresentare affetti e conflitti; la lezione ci invita a interrogare il punto nel quale una vicenda prende consistenza in una postura, in un gesto, in una forma della pena.

Dante rende il destino leggibile attraverso un corpo. Ciò che una persona dice di sé viene incontrato insieme a ciò che le accade, alla posizione che occupa, al movimento al quale è consegnata.

Il poema affronta esplicitamente anche il problema delle ombre. In *Purgatorio* XXV, Stazio spiega come l'anima, separata dal corpo, imprima una forma nell'aria circostante. Questa forma rende possibili manifestazioni sensibili come il parlare, il ridere, il piangere. Il discorso culmina nei versi:

«Secondo che ci affliggono i disiri
e li altri affetti, l'ombra si figura.»
- *Purgatorio*, XXV, 106–107

Desideri e affetti concorrono dunque alla figurazione dell'ombra. È un riscontro particolarmente pertinente: Dante costruisce poeticamente una relazione fra l'esperienza dell'anima e la sua manifestazione corporea.

Il «corpo» della lezione va letto tenendo insieme questi livelli: la dottrina dantesca delle anime separate, la forma sensibile che il racconto attribuisce loro e l'interrogazione psicoanalitica sul godimento.

Anche «fissazione» richiede precisione. Le anime infernali possono muoversi incessantemente; ciò che rimane stabilito è la loro condizione. La bufera dei lussuriosi, per esempio, comporta un'agitazione continua. Nella prospettiva proposta, il movimento può diventare proprio la forma attraverso la quale si manifesta l'impossibilità di uscire dalla medesima posizione.

Il godimento e la ripetizione senza trasformazione

Raccogliendo la suggestione del realismo dantesco, noi psicoanalisti dovremo quindi parlare di una dottrina del corpo che gode.

L'Inferno dispiega davanti a noi una serie di corpi, ciascuno segnato dalla modalità di godimento alla quale è rimasto fissato. È su questo che intendo soffermarmi attraversando alcuni incontri del poema.

Il realismo che ci interessa presenta caratteristiche diverse da quello del romanzo ottocentesco, da quello che associamo, per esempio, a Balzac. Nella prospettiva che propongo, possiamo chiamarlo **realismo del corpo che gode**.

Si delineano così le due direzioni del nostro lavoro: il desiderio che muove Dante e il godimento che si mostra nella condizione dei corpi incontrati.

Commento. La parola *godimento* potrebbe facilmente generare un equivoco, se fosse intesa come semplice piacere provato dai dannati. La lettura psicoanalitica riguarda un legame più complesso fra soddisfazione, sofferenza e ripetizione.

Un richiamo a Freud è qui particolarmente motivato. Nel terzo capitolo di *Al di là del principio di piacere*, Freud interroga il ritorno di esperienze dolorose che la ricerca del piacere non basta a spiegare. La coazione a ripetere rende necessario pensare qualcosa che insiste anche quando il soggetto ne soffre.

Questo riferimento ci permette di formulare la domanda suscitata dalla lezione: che cosa può legare una persona a una modalità di esperienza della quale conosce il dolore e dalla quale, tuttavia, continua a essere ripresa?

Il confronto con l'Inferno diventa fecondo proprio intorno a questa insistenza. Va però mantenuta la differenza fra la condanna eterna del poema e la ripetizione incontrata nell'esperienza umana: una sofferenza psichica non costituisce una colpa, e il lavoro analitico si apre alla possibilità di modificare il rapporto con ciò che si ripete.

Anche il contrappasso conserva la propria funzione teologica e poetica. Esso rende percepibile il rapporto fra la colpa e la pena, secondo una giustizia che il poema rappresenta come divina. La lettura del godimento interroga questa costruzione da un'altra prospettiva, chiedendosi quale legame venga reso visibile attraverso la sorte del corpo.

Ne deriva una distinzione utile per il nostro percorso. Il pellegrino attraversa incontri che possono modificarlo; i dannati vengono incontrati entro una condizione ormai irrevocabile. Il viaggio rende così percepibile, attraverso il contrasto, il valore della trasformazione ancora possibile per chi è vivo.

Dante riformatore: etica, politica e felicità

Possiamo finalmente trovare un posto alla parola «riformatore».

Che cosa significa definire Dante in questo modo? Significa riconoscere la preminenza che egli attribuisce all'etica e alla politica.

L'etica riguarda il modo di condurre la propria vita; la politica riguarda il modo di condurre la vita comune. Entrambe si orientano verso la felicità degli uomini, dei loro corpi e delle loro anime.

Richiamo qui il valore attribuito da Paolo VI alla politica come espressione altissima della carità. Il suo compito riguarda le condizioni concrete nelle quali gli uomini possono vivere.

Questo è anche uno degli scopi che riconosco in Dante, con una fisionomia propria. Ed è a partire da qui che voglio riprendere il confronto con Tommaso, per chiarire perché la definizione di Dante come filosofo tomista non mi sembri sufficiente.

Commento. Il termine «riformatore» riporta il viaggio nell'aldilà verso il mondo dei vivi. Gli incontri, i giudizi e le immagini del poema concorrono a interrogare la forma della vita personale e collettiva.

Dopo il desiderio e il godimento, compare dunque la felicità. Le tre parole aprono questioni differenti: che cosa muove il soggetto, a che cosa rimane legato, quali condizioni permettono di vivere bene. La lezione le avvicina attraverso il riferimento al corpo, impedendo che l'etica e la politica vengano considerate soltanto come sistemi di principi astratti.

Il richiamo a Paolo VI può essere precisato attraverso *Octogesima adveniens*, 46. Qui l'impegno politico viene presentato come una forma esigente di servizio agli altri e il potere politico è orientato alla realizzazione del bene comune. Il tema della «carità politica» possiede inoltre un precedente esplicito in Pio XI, nel discorso alla FUCI del 18 dicembre 1927. È quindi opportuno distinguere questo nucleo documentabile dalla formulazione superlativa impiegata oralmente.

Il problema che si apre è come la trasformazione del singolo possa trovare corrispondenza in un ordine comune. La felicità dei corpi e delle anime richiede di considerare insieme il modo in cui ciascuno conduce la propria vita e le condizioni politiche entro le quali quella vita si svolge. Su questo terreno viene avviato il nuovo confronto con Tommaso.

L'agire e l'essere

Per comprendere la differenza che sto cercando di mettere in luce fra Tommaso e Dante, richiamo una formula: *operari sequitur esse*, l'agire segue l'essere. Nella prospettiva che qui ci interessa, la conoscenza dell'ordine del mondo fornisce anche l'orientamento della condotta: si elabora una concezione di ciò che esiste e, su questa base, si stabilisce come debba comportarsi l'uomo.

La storia della filosofia conoscerà anche il rovesciamento di questa formula, *esse sequitur operari*: l'essere segue l'agire. Lascio però da parte questo sviluppo, perché ci porterebbe lontano dal nostro argomento.

Tommaso prende certamente posizione sulle questioni morali. Nel confronto che sto proponendo, definisco queste posizioni "convenzionali" in quanto si accordano con l'ordine del mondo riconosciuto dalla sua filosofia. Anche il rapporto fra autorità spirituale e autorità temporale viene pensato entro tale ordinamento. Richiamo qui l'immagine del sole e della luna associata a Innocenzo III: la supremazia spirituale si riflette nella relazione fra i due poteri.

Dante introduce una difficoltà. Chi cerca di collocarlo interamente entro un sistema filosofico incontra un punto di resistenza. È questo il problema che ho richiamato discutendo Gilson: l'appartenenza a una tradizione di pensiero non basta a spiegare tutte le scelte di Dante.

Commento. La formula *operari sequitur esse* esprime anzitutto una dipendenza ontologica: il modo di agire di qualcosa dipende dal suo modo di essere. Tommaso formula questo rapporto nella *Summa theologiae*, I, questione 75, articolo 2. Il passaggio dalla formula a uno schema "prima il sistema, poi le regole di condotta" appartiene alla presentazione della lezione; non esaurisce il significato del principio né l'articolazione dell'etica tomista. Anche "convenzionali" conserva qui il valore di un giudizio interpretativo del docente. corpusthomisticum.org

Sul piano politico, un riferimento pertinente è il *De regno*, I, capitolo 15: Tommaso distingue i compiti del governo terreno da quelli del ministero spirituale, ma subordina la cura dei fini intermedi alla cura del fine ultimo, la beatitudine divina. Questo testo permette di precisare il confronto senza far derivare direttamente dalla massima metafisica l'intera dottrina dei rapporti fra papato e impero. corpusthomisticum.org

La decisione pratica e il richiamo a Cartesio

Esistono momenti nella storia del pensiero in cui il rapporto fra visione del mondo e condotta diventa problematico. La costruzione teorica sembra condurre in una direzione; le esigenze dell'agire impongono di considerare anche altro.

Per chiarire questo scarto richiamo Cartesio. Mentre si interrogano i fondamenti del sapere, occorre comunque vivere, scegliere, assumere una condotta. Nelle questioni pratiche intervengono prudenza, necessità di orientarsi, esigenze che non possono rimanere sospese.

Dante si comporta, sotto questo aspetto, in un modo che merita attenzione. Nella *Commedia* fa convivere tradizioni differenti, dà voce a Tommaso e a Bonaventura, li fa parlare attraverso una poesia altissima. Ma quando si tratta di proporre una soluzione per la vita degli uomini, la sua posizione acquista una propria autonomia.

Mi interessa sottolineare il criterio di questa scelta: la felicità dell'uomo, dell'uomo fatto di anima e corpo. È qui che riconosco la sua sensibilità al godimento del corpo, che vedremo emergere con particolare forza nell'*Inferno*. Ed è qui che introduco anche il riferimento alla lettera.

Commento. Il confronto con Cartesio trova un appoggio preciso nella terza parte del Discorso sul metodo. La morale provvisoria risponde alla necessità di decidere mentre il giudizio teorico rimane sottoposto al dubbio. La vita pratica ha tempi che la ricerca della certezza non può dettare integralmente.

L'analogia proposta nella lezione riguarda questa diversa temporalità del pensare e dell'agire. Non stabilisce una derivazione storica e non comporta che Cartesio abbia separato definitivamente la morale dalla propria filosofia. Inoltre, le sue massime provvisorie raccomandano inizialmente una condotta prudente e conforme alle leggi e ai costumi: un orientamento diverso dalla tensione riformatrice attribuita qui a Dante.

Il passaggio dal corpo alla "lettera" è invece molto rapido. La lezione annuncia un nesso che dovrà essere sviluppato: come la parola poetica possa cogliere qualcosa del godimento nella sua singolarità. Per ora conviene conservarne il carattere di apertura, senza attribuire a questa frase una teoria della lettera già interamente esposta.

La felicità dell'uomo e la responsabilità dell'intellettuale

Ecco perché la posizione di Dante può apparire stridente rispetto a quella che ci aspetteremmo da un filosofo rigorosamente appartenente a una scuola. Egli condivide un grande orizzonte: l'universalità, la libertà, la redenzione. Ma si separa dalle conseguenze di un ordinamento quando vede che esse producono guerre, impoverimento, lutti, dissesti nella vita degli uomini.

Dante paga personalmente il prezzo di questa crisi. Quando parla dell'uomo colpito dall'ingiustizia, parla anche di sé: della propria condizione di esule, della propria vita sconvolta.

Vorrei far risaltare questa pressione concreta. Qui considero Dante come un intellettuale che sente di dover rispondere alla crisi del proprio tempo. La sofferenza subita lo mette davanti a una responsabilità: comprendere ciò che accade e formulare una proposta.

Per questo può essere tomista fino a un certo punto, vicino a Bonaventura fino a un certo punto. Quando arriva alle soluzioni da proporre per il bene degli uomini, assume una posizione propria. E il bene, nel percorso che sto ricostruendo, riguarda la felicità delle anime e dei corpi.

Arriva così a sostenere una distinzione delle competenze del papa e dell'imperatore che lo mette in contrasto con le pretese del potere pontificio. Per un esule, prendere una posizione simile non rappresentava certo una garanzia di ritorno. Eppure, Dante ritiene necessario affermarla: ciascuna autorità deve poter esercitare il proprio compito, perché sono in gioco la libertà e la felicità dell'uomo.

Commento. La conclusione della *Monarchia*, libro III, ultimo capitolo, offre il riferimento decisivo. Dante distingue la felicità di questa vita dalla beatitudine eterna e assegna alle due mete due guide: l'imperatore, secondo gli insegnamenti della filosofia, e il pontefice, secondo la rivelazione. L'autorità imperiale deriva direttamente da Dio.

Il capitolo conserva però una precisazione: la felicità mortale è, in qualche modo, ordinata a quella immortale; all'imperatore compete una reverenza verso il pontefice paragonabile a quella del figlio primogenito verso il padre. L'autonomia delle funzioni rimane dunque interna a una visione cristiana.

Questo consente di intendere la "disgiunzione" sottolineata nella lezione come una libertà di elaborazione rispetto alle conseguenze politiche di una dottrina. Dante continua a cercare un fondamento razionale e teologico per la propria proposta. Monarchia (III, xvi, 1-18)

La poesia rende visibile questa distinzione attraverso i "due soli" di Marco Lombardo:

«Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo».

Nel *Purgatorio*, XVI, 106–114, l'unione della spada con il pastorale è denunciata come causa di disordine. L'immagine mette in questione la concentrazione dei poteri: la funzione spirituale e quella temporale, confuse, perdono la capacità di contenersi reciprocamente.

Il motivo politico e quello corporeo possono così essere letti nella loro continuità. La guerra, l'esilio e l'impoverimento raggiungono gli uomini nelle condizioni effettive della loro esistenza. L'insistenza sulla felicità delle anime e dei corpi restituisce questa concretezza alla domanda sull'ordine del mondo.

Il cammino di Dante e la domanda sulla scienza

Intervento dal pubblico, restituito in sintesi.

Un partecipante domanda se Dante possa essere considerato, sotto qualche aspetto, un precursore della scienza moderna.

La domanda nasce dalla centralità del corpo che cammina. Dante attraversa luoghi, incontra ostacoli, fa esperienza; lungo il percorso incontra figure fissate in una condizione dalla quale non possono uscire. Queste figure possono allora rappresentare anche il rischio del cammino: il punto in cui il movimento potrebbe arrestarsi.

L'intervento mette però in evidenza una tensione. La scienza procede attraverso un metodo, una via organizzata di ricerca. Il pellegrinaggio dantesco incontra invece una via sbarrata, un'*aporia*: una difficoltà che rende necessario un soccorso, una mediazione, l'intervento della grazia.

Da qui l'ipotesi: l'esperienza dantesca potrebbe evocare qualcosa dell'apertura richiesta dalla ricerca, pur rimanendo un'esperienza attraversata dal limite e dalla dimensione mistica.

Commento. La domanda propone un confronto fra modi dell'esperienza. La sua fecondità dipende dal mantenere distinguibili il cammino del pellegrino e il procedimento sperimentale. Nel poema la verità ha una struttura provvidenziale e il viaggio è reso possibile da un soccorso che precede l'iniziativa del viaggiatore.

Il punto comune suggerito dall'interlocutore riguarda piuttosto la disponibilità a essere trasformati da ciò che si incontra. Una via può essere conosciuta astrattamente e tuttavia dover essere percorsa: sapere dove si dovrebbe arrivare non equivale ad avere compiuto il cammino.

La risposta del docente accoglie la domanda con una riserva: su questo confronto vede «luci e ombre». E riporta subito l'attenzione al corpo parlante.

Il corpo parlante e la sofferenza delle vite

Valorizzo Dante perché ci permette di dire qualcosa sul corpo parlante. È questo il motivo per cui ho accolto l'invito a lavorare sulla sua opera.

Che cosa sia un corpo parlante è una domanda che riguarda la vita: i sintomi, ciò di cui si soffre, la sofferenza delle singole esistenze. Da questo punto di vista essa interroga anche il sapere scientifico e l'immagine del corpo che tale sapere costruisce.

La scienza è certamente un procedimento, un metodo, un cammino. Nella critica che sto formulando, il punto problematico è la sua pretesa di fare a meno del desiderio dell'Altro: di procedere attraverso una concatenazione significante capace di restituirci il corpo come oggetto di sapere.

È rispetto a questa pretesa che sostengo che il corpo così restituito non coincide con il corpo umano di cui facciamo esperienza. Con Dante possiamo vedere molto presto, e con straordinaria forza, qualcosa di questo corpo coinvolto nella parola, nel desiderio e nella sofferenza.

Commento. La formulazione della lezione è polemica. Per svilupparla possiamo distinguere la conoscenza oggettivante del corpo dall'esperienza singolare di avere un corpo. La prima rende possibili descrizioni, confronti e interventi; la seconda comprende il modo in cui una persona vive ciò che le accade, lo teme, lo racconta, vi rimane implicata.

Questa distinzione permette di circoscrivere la critica. Ridurre l'intera attività scientifica a una concatenazione significante sarebbe insufficiente: la ricerca comprende osservazioni, misure e verifiche. La questione sollevata riguarda soprattutto ciò che accade quando una descrizione del corpo pretende di esaurire anche l'esperienza del soggetto.

Un approfondimento pertinente viene da Jacques-Alain Miller, in *L'inconscio e il corpo parlante*. Il corpo parlante è un corpo sul quale la parola produce effetti di godimento. Miller mette in rapporto il sintomo con il marchio della parola che fa evento nel corpo.

Questo riferimento aiuta a comprendere perché la lezione accosti corpo, lettera e sintomo. Il linguaggio interviene nell'esperienza corporea; alcune sue tracce possono insistere anche oltre il significato che il soggetto riesce ad attribuire loro. È su questo terreno che il confronto con Dante acquista una consistenza psicoanalitica.

Dal profilo psicologico al tratto di godimento

Consideriamo come vengono presentati i personaggi. Molta narrazione contemporanea ricostruisce minutamente i passaggi mentali che conducono una persona a trasgredire: esitazioni, giustificazioni, deliberazioni, conflitti interiori. Siamo abituati a riconoscere un personaggio attraverso il suo profilo psicologico.

Nell'*Inferno* voglio farvi vedere un'altra possibilità. Dante fissa il personaggio in un tratto. Nel caso di Francesca, ciò che intendo mettere in primo piano è la forza con cui la sua figura si presenta interamente presa in una determinata esperienza.

Posso allora formulare il punto in modo netto: «Il personaggio è il suo tratto di godimento».

Il profilo che emerge è un profilo di godimento, il tratto di godimento del suo corpo. Per noi, figli di una cultura che tende a psicologizzare incessantemente, questa possibilità di lettura ha un'importanza particolare.

Commento. La formula indica una scelta di lettura: cercare ciò che insiste nella presenza del personaggio, nel suo gesto, nella sua voce, nel rapporto fra le parole pronunciate e la condizione in cui si trova.

L'esempio di Francesca permette anche di precisarla. Il canto contiene un racconto dell'innamoramento: la lettura condivisa, gli sguardi, il mutamento del colore del volto, il bacio. Vi è quindi una rappresentazione dei passaggi dell'esperienza. Ma tutto viene condensato in pochi atti di straordinaria intensità. Alla fine, Francesca parla, Paolo piange e Dante perde i sensi:

«Mentre che l'uno spirto questo disse,
l'altro piangëa; sì che di pietade
io venni men così com'io morisse».

Inferno, V, 139–141. Wikisource

Possiamo leggere questa conclusione come un incontro fra parola e risposta corporea. La narrazione di Francesca raggiunge il pellegrino fino a interromperne la capacità di sostenersi. La poesia fa accadere qualcosa fra chi parla e chi ascolta.

Il "tratto di godimento" designa, nella proposta della lezione, questa densità della figura. La vita del personaggio acquista una forma riconoscibile, nella quale il corpo e il discorso rimangono strettamente implicati.

Nel seguito del dibattito viene ripreso il tema di un "punto fisso" che insiste attraverso il cammino e le sue articolazioni linguistiche. Il passaggio contiene però una frase attribuita a Lacan e alcune parole corrotte dalla trascrizione: ne conserviamo la questione generale, lasciando il dettaglio alla verifica dell'audio.

L'Inferno come sequenza di immagini della ripetizione

Un intervento dal pubblico propone un paragone con la fotografia e il cinema.

Accolgo questo paragone soprattutto per l'*Inferno*. Possiamo pensarlo come una serie di fotografie: incontriamo persone la cui condizione è ormai fissata. Il giudizio è pronunciato.

Dante assume anche una posizione di giudice e di profeta. Presenta figure sulle quali pesa un giudizio durissimo e ne concentra le azioni in un punto di godimento, in ciò che, usando il nostro linguaggio, possiamo chiamare sintomo.

Potremmo dire che abbiamo davanti «persone fissate nella ripetizione infinita del loro sintomo». È questo che voglio mettere in risalto: l'eccesso sintomatico acquista la consistenza stessa del corpo, e il personaggio rimane confitto in quella ripetizione.

Ritorna qui la differenza rispetto al percorso di salvezza di cui abbiamo parlato. Nelle figure infernali incontriamo la condizione in cui non si è aperta la possibilità del pentimento e della redenzione. Il loro tratto viene eternizzato.

L'immagine dei fotogrammi permette allora di raccogliere il punto: una serie di figure nelle quali si rende visibile la ripetizione, l'aldilà del principio di piacere, il godimento, il reale del sintomo nel corpo.

Commento. L'immobilità riguarda anzitutto la condizione dei personaggi. Una scena può essere piena di movimento e restare priva di un'uscita. La ripetizione combina precisamente questi due aspetti: qualcosa accade ancora, ma il suo accadere rinnova la medesima costrizione.

Il riferimento a Freud diventa qui esplicito. Nel terzo capitolo di Al di là del principio di piacere, la coazione a ripetere pone il problema di esperienze dolorose che ritornano senza essere spiegabili come semplice ricerca di piacere. Il soggetto può ritrovarsi coinvolto in configurazioni ricorrenti, vissute persino come un destino. È questo carattere insistente che sostiene il confronto proposto dalla lezione.

La differenza fra i due ambiti resta essenziale: la pena infernale appartiene a un ordinamento teologico della colpa e del giudizio; il sintomo psicoanalitico non costituisce una colpa morale. Inoltre, l'esperienza analitica apre la questione di un possibile mutamento nel rapporto del soggetto con ciò che ripete.

Proprio questa differenza rende il paragone produttivo. La fissazione infernale dà una forma estrema all'esperienza di essere presi in qualcosa che continua a ripresentarsi. Il pellegrino attraversa quelle figure e prosegue: vede una condizione nella quale potrebbe riconoscere qualcosa dell'umano, mentre il suo cammino rimane ancora aperto.

La trasmissione e il desiderio dell'analista

Intervento conclusivo dal pubblico.

Una partecipante riprende la forza trainante della grazia e della *paideia*, della formazione attraverso cui si compie il percorso di Dante. Propone un parallelismo con il desiderio dell'analista e con la trasmissione del sapere nella psicoanalisi.

L'accento cade su ciò che, nell'esperienza di trasformazione, oltrepassa il possesso degli strumenti e delle conoscenze. La domanda riguarda il modo in cui una presenza, una parola e una relazione possano mettere in moto un percorso.

Il docente riconosce l'importanza dell'osservazione. Con questo scambio, i ringraziamenti e il rinvio all'incontro successivo, la lezione si conclude.

Commento. L'intervento riporta al centro una questione che ha attraversato il seminario: come diventi possibile un cammino quando il soggetto, da solo, non riesce a intraprenderlo.

Il richiamo al desiderio dell'analista può essere sviluppato mantenendo precisa la funzione analitica. Nella *Direzione della cura e i principi del suo potere, I, § 2,* Lacan distingue la direzione della cura dalla direzione del paziente ed esclude che l'analisi si configuri come una guida morale della coscienza. Questo riferimento delimita il parallelismo: l'analista sostiene le condizioni di un lavoro, senza stabilire per il soggetto un modello di vita da realizzare.

Possiamo allora raccogliere la proposta del pubblico intorno alla trasmissione. Una conoscenza può essere comunicata e rimanere esterna a chi la riceve. Un incontro può invece modificare il modo in cui una domanda viene posta, rendere ascoltabile qualcosa che prima passava inosservato, aprire un lavoro.

Anche la lettura di Dante, nel percorso seguito dalla lezione, assume questa dimensione. Le figure incontrate interrogano chi le guarda: la loro fissazione rende percepibile la posta in gioco del movimento; la loro sofferenza dà consistenza alla domanda sulla felicità; il soccorso ricevuto dal pellegrino mostra quanto il cammino dipenda da incontri che lo precedono e lo accompagnano. Attraverso questi rapporti, il poema continua a chiamare in causa la vita di chi lo legge.