E cominciai a travagliare sì come farnetica persona (*Vita nova* XXIII, 4 / 14, 4). Note per una storia culturale della frenesia

di Luigi Canetti

Reti Medievali Rivista, 26, 2 (2025)

<*http://www.retimedievali.it*>

Parole nove: indagini sul lessico della *Vita nova* di Dante Alighieri. II. I moti dell'anima tra retorica e medicina

a cura di Nicolò Maldina e Donatella Tronca

Firenze University Press

Reti Medievali Rivista, 26, 2 (2025), ISSN 1593-2214, <http://rivista.retimedievali.it>

Luigi Canetti, Università degli Studi di Bologna Alma Mater, luigi.canetti@unibo.it, https://orcid.org/0000-0002-0413-1417

DOI 10.6093/1593-2214/12917

Parole nove*: indagini sul lessico della* Vita nova *di Dante Alighieri. II. I moti dell'anima tra retorica e medicina*, a cura di Nicolò Maldina e Donatella Tronca

E cominciai a travagliare sì come farnetica persona (*Vita nova* XXIII, 4 / 14, 4). Note per una storia culturale della frenesia

di Luigi Canetti

Partendo dall'indizio lessicale di una condizione patologica associata a stati alterati di coscienza, si tenterà di esaminarne lo spessore storico-semantico in relazione ai registri discorsivi e rituali della religione e della malattia, con particolare attenzione al connotato diabolico e divinatorio della condizione dei frenetici nel cristianesimo tardoantico e medievale. Il caso di studio consente di evidenziare i rischi di un approccio filologico-testuale alla storia delle pratiche e dei saperi medici, che coltivi l'illusione di riuscire a decifrare il sostrato culturale dei sintomi e delle malattie affiorante dai testi letterari estrapolandone il lessico tecnico e riconducendolo meccanicamente ai trattati coevi della medicina scolastica.

The historical-semantic aspect of a pathological condition associated with altered states of consciousness is analyzed through lexical evidence in relation to the discursive and ritual registers of religion and disease. Special attention is focused on the diabolical and divinatory connotation of states of frenzy in late antique and medieval Christianity. The case study highlights the risks of a philological-textual approach to the history of medical practices and knowledge, which creates the illusion of being able to decipher the cultural foundation of symptoms and diseases in literary texts by selecting technical vocabulary and automatically linking it to contemporary scholastic medicine treatises.

Medioevo, Dante Alighieri, *Vita nova*, divinazione, follia, frenesia, malattia, medicina, possessione, profezia.

Middle Ages, Dante Alighieri, *Vita nova*, divination, madness, frenzy, illness, medicine, possession, prophecy.

Le riflessioni che seguono prendono spunto da uno dei passi cruciali della *Vita nova*:[1] al centro della geometria compositiva e, al tempo stesso, snodo cruciale della vicenda biografica e provvidenziale che si rappresenta nel prosimetro dantesco, vi si descrivono le circostanze della visione presaga della morte/trasfigurazione di Beatrice.[2] La mole dei commenti e delle interpreta-

[1] D'ora in avanti, *Vn*.

[2] XXIII (14); tra parentesi si indicano i capitoli secondo l'edizione Gorni (1996); per quanto riguarda il testo e la suddivisione si fa in genere riferimento, salvo specifica indicazione, all'edizione Barbi (1932) ripresa da quella di Pirovano (2015).

zioni di questa pagina dantesca, non sempre esente da una certa ricorsività, si inserisce nel quadro della crescente attenzione che negli ultimi decenni, dopo la sollecitazione offerta dall'edizione Gorni e dalle discussioni che ne sono seguite,[3] è stata riservata alla *Vn*. Questo enorme lavorìo interpretativo è tale da scoraggiare qualsiasi velleità di apportare nuove informazioni intorno all'opera e alla biografia dantesche, e non è questo, del resto, lo scopo che qui mi prefiggo.[4] Muovendo dunque dall'indizio lessicale ("farnetica") di una condizione patologica, cercherò di evocarne lo spessore semantico in relazione ai registri discorsivi e rituali della religione e della malattia, con particolare attenzione al connotato diabolico e divinatorio della frenesia nella cultura cristiana del Medioevo. In primo luogo, vorrei però esplicitare le coordinate epistemologiche sottese alle mie riflessioni, perché questa è la vera posta che qui intendo mettere in gioco.

1. *Malati e malattie al crocevia tra paradigmi di diagnosi e cura*

Dovrebbe ormai essere scontato, anche a prescindere dalle informazioni di cui disponiamo sulla sua biblioteca e sulle sue letture, che Dante non è riconducibile alla somma delle sue fonti accertabili o ricostruibili.[5] In particolare, il Dante visionario, pur tenendo nel debito conto la triplice articolazione (ma anche l'interferenza) di piani tra l'uomo, il protagonista del racconto e il poeta, non lo si può comprendere se ci si limita alla ricognizione delle fonti libresche dirette e indirette individuabili nei suoi scritti.[6] Le esperienze-limite da lui realmente vissute, e poi variamente evocate e rielaborate in particolare nella *Vn* e nella *Commedia* (sogno presago/profetico e visioni allucinatorie ed estatiche), vanno almeno in parte ricondotte a forme di ritualizzazione e, al tempo stesso, di stilizzazione discorsiva e rituale di stati alterati di coscienza che risalivano a una remota antichità ancora ampiamente note e, per certi versi, fortemente ricodificate, tra XIII e XIV secolo, in relazione agli sviluppi della nuova psicologia e fisiologia scolastica e accademica e alle nuove dinamiche di formalizzazione e riconoscimento canonico della santità da parte della chiesa romana.[7]

La comprensione di tali esperienze-limite dovrebbe lasciarsi alle spalle il paradigma tradizionale dell'acculturazione osmotica del 'paganesimo' da

[3] Rea, *Dante*, 99.
[4] Basterà qui rinviare all'imponente commento di Pirovano in Dante, *Le opere*; ma vedi ora anche Pirovano, *La nudità di Beatrice*.
[5] Per una messa a punto, oltre al fondamentale Gargan, *Dante, la sua biblioteca*, rinvio ai recenti volumi di sintesi e di approfondimento critico: Casagrande, Fioravanti, a cura di, *La filosofia*; Nobili, a cura di, *Dante lettore*; Barański, Cachey, e Lombardo, a cura di, *Dante e la cultura fiorentina*; e il catalogo della mostra: Albanese, Bertelli, Gentili, Inglese, e Pontari, a cura di, *Dante e il suo tempo*.
[6] Canetti, "Onirismo dantesco," 43-4.
[7] Canetti, "'Le divinazioni de' nostri sogni'," 206-23.

parte della cultura cristiana. Dovremmo abituarci a decifrare il cristianesimo medievale come molteplicità organica e conflittuale di memorie ed esperienze più e meno condivise, nella quale gli elementi 'pagani' non sono i residui oggettuali o i lacerti rituali di un passato che talvolta riaffiora benché destinato alla sconfitta, ma come i catalizzatori di processi di appropriazione e trasformazione dell'ideologia dominante.[8] Esperienze e discorsi di lunga durata e di ampia diffusione sociale come quelli relativi al sogno e alla visione non sono entità naturali e oggettive bensì classificazioni emiche[9] riconducibili alle dinamiche relazionali tra forme di razionalità alternative, concorrenti e complementari, sulle quali interferiscono e interagiscono, con un effetto di *feedback* e di moltiplicatore di punti di osservazione e di ridefinizione, anche le nuove epistemologie teologico-filosofiche di matrice naturalistica innescate dalla rivoluzione culturale e tecnologica dei secoli centrali del Medioevo.

Il lessico medicale di Dante può dunque essere compreso adeguatamente, e risituato entro le coordinate culturali del suo mondo, alla condizione che l'indagine si sforzi di oltrepassare la mera ricognizione formale degli imprestiti e delle conoscenze mutuate dalle cognizioni tecniche e, pertanto, dal lessico medico-filosofico che, per letture dirette e indirette, e acquisizioni legate all'esperienza quotidiana di una personalità pur straordinariamente ricettiva e riflessiva come la sua, affiora negli scritti danteschi, e in particolare in contesti poetici e narrativi.[10] Solo relativamente diverso, per scala e per natura, appare il discorso qualora si voglia affrontare il lessico medicale delle opere tecniche e trattatistiche a partire dal *Convivio*: relativamente, dico, all'evidenza che da un lato si tratta pur sempre della stessa personalità autoriale; dall'altro, e senza voler negare il peso dell'inerzia e l'ampia circolazione di parole e concetti professionalmente declinati e risalenti alla medicina antica e scolastica, alla necessità di ricollocare pur sempre quel lessico entro campi semantici ed epistemici che non sono sovrapponibili ai nostri ossia a quelli della biomedicina organicistica moderna. Insomma, le parole, e le idee relative all'esperienza della *frenesia* e dei *frenetici* appartengono a un registro che sarà bene evitare di situare a priori entro un campo di significati già predeterminato dalla scelta di un genere letterario – la letteratura medica – che nell'età di Dante marcava una relazione con l'esperienza del male e della soffe-

[8] Canetti, "Cristianizzazione e culture," 254-7.

[9] La nozione di "emic" (derivata da "phonemic"), insieme a quella di "etic" (derivata da "phonetic"), fu introdotta nel 1954 dal linguista e antropologo Kenneth L. Pike per designare la prospettiva interna dei nativi di una determinata cultura, come distinta da quella degli osservatori esterni; si veda in proposito Romano, "Etico vs. emico."

[10] Dopo i lavori di Nardi, "L'amore e i medici medievali," di Agamben, *Stanze*, 121-9, e specialmente di Tonelli, *Fisiologia della passione*, 71-151, peraltro focalizzati soprattutto sul registro semantico della *melancholia*, questa prospettiva appare certo suscettibile di possibili arricchimenti, ma difficilmente potrebbe aprire nuovi orizzonti interpretativi qualora non si esca dal cerchio magico di un repertorio di fonti circoscritto a priori alla letteratura medico-scolastica e teologico-filosofica (o, mediatamente, poetica: Cavalcanti) cui Dante poteva attingere; per questi aspetti rinvio alle recenti sintesi critiche di Crisciani, "Medici e filosofia," e Fioravanti, "I filosofi e la medicina."

renza e relativi sistemi di comprensione diagnosi e cura, di cui possiamo comprendere profondità ed estensione soltanto, appunto, risituando la medicina del tempo entro gli ambiti cognitivi, epistemici e operativi che, nonostante la professionalizzazione del medico e l'*institutio* accademica dei saperi medici, essa poteva ancora esprimere e veicolare.[11] Tali ambiti hanno molto a che fare con il sistema articolato di relazioni tra mondo visibile e mondo invisibile, che, sotto il nome (anacronistico) di 'religione', ancora strutturava i modi e le forme della percezione, della rappresentazione e dell'affermazione sociale e individuale dell'essere nel mondo, e determinava ancora gli assetti istituzionali che orientavano e incarnavano i sistemi simbolici che conferivano un senso alla vita e alla morte, e dunque anche alla salute e alla malattia. Questo approccio, che in passato ho già fatto mio studiando l'onirologia dantesca, apre alla questione storica dell'orizzonte d'attesa dei lettori di Dante, pochi dei quali erano verosimilmente consapevoli della tecnicalità medico-scolastica del suo lessico, e però dovevano rivelarsi altrettanto sensibili ad accezioni correnti e condivise di parole ed espressioni che rievocavano esperienze comuni di sofferenza propria e altrui.[12] Le metafore, e in particolare le metafore mediche, non sono mai innocenti, e non è affatto scontato cosa significhi (e come possa pertanto documentarsi) la continuità di determinati schemi mitici e rituali a distanza di secoli e in differenti contesti religiosi;[13] tanto più che patologie e pratiche rituali connotate da uno stato di frenesia, nelle culture religiose del Mediterraneo antico e medievale, sono attestate in maniera sporadica, ambigua e, per definizione, indiretta. Come osservò Ernesto De Martino commentando un passo di Claude Lévi-Strauss sul duplice valore della "sopravvivenza", quest'ultima "può essere in dati casi la testimonianza di una inerzia di ciò che ha perduto la sua ragione d'essere, e in altri casi la testimonianza di una ragion d'essere tanto fondamentale da essere l'ultima a morire".[14]

Il titolo di un'opera recente sulle malattie e i sistemi terapeutici in età medievale evidenzia molto bene l'aspetto dinamico, processuale, e infine dunque pienamente storico-sociale che è opportuno adottare in questo campo, e uno sguardo per ciò stesso orientato sul malato e la cura.[15] Non, dunque, una storia (naturale o biomedica) delle malattie come si pratica in genere ancora oggi nei dipartimenti medici, o una storia per così dire filogenetica della letteratura medica, con il portato di anacronismo che tutto questo implica, poiché il discorso medico medievale non si situa se non in misura molto re-

[11] Si vedano in proposito gli studi raccolti in Donato, Berlivet, Cabibbo, Michetti, et Nicoud, éd. par, *Médicine et religion*.
[12] Non si tratta pertanto di studiare semplicemente la fortuna o la ricezione, bensì di comprendere lo *Sitz im Leben* dell'opera-vita dantesca.
[13] Per la continuità tra l'oniromantica incubatoria pagana e quella cristiana si veda Canetti, "Migrazioni di un rito."
[14] De Martino, *La fine del mondo*, 411; su questo punto vedi ora Massenzio, "Etnologia e *pietas* storica," XXXII.
[15] Mi riferisco a Duranti, *Ammalarsi e curarsi nel Medioevo*.

lativa presso i generi letterari praticati dalla medicina moderna. Un'aspettativa errata e una mira fuorviante portano con sé l'esclusione fatale di altre tipologie di fonti, che per il Medioevo dei malati e delle cure sanitarie sono essenziali: per esempio i vangeli e le vite dei santi, gli statuti cittadini o i poemi epici, tanto per menzionare un tipo di scritture che oggi non sono certo frequentate dai medici di professione, se non per diletto o interesse personale. Insomma, anche in questo caso, i campi epistemici e pratici della salute e della malattia non coincidono con quelli che a partire dall'Ottocento si ritengono a priori connessi alle tematiche medico-sanitarie. Donde un problema di periodizzazione: parafrasando Le Goff, non esiterei a parlare di un lungo Medioevo della malattia e della salute, che va dal II-III secolo (con Galeno e la progressiva diffusione del cristianesimo) fino all'avvento dell'anatomia e della fisiologia moderna (con Vesalio e Harvey) o addirittura della batteriologia nella seconda metà dell'Ottocento (Pasteur), e coincidente solo in parte con quello della medicina accademicamente intesa, che fiorisce nell'epoca della Scolastica (secoli XII-XIV) ed è solidale a tutto un processo di trasformazione e professionalizzazione dei sistemi di cura e di assistenza, a sua volta causa ed effetto di una ridefinizione dei rapporti tra salute e salvezza, l'equazione chiave, insieme a nozioni quali *paupertas* e *infirmitas*, per capire come il Medioevo (certamente cristiano, ma non soltanto) avesse concepito e affrontato le questioni della malattia e della cura entro la cornice di una visione olistica dell'uomo nel cosmo. Da qui anche l'interesse attuale, post-naturalistico – per dirla con Philippe Descola –[16] e direi anche ambientalistico, di uno studio in chiave storico-sociale e storico-antropologica dei discorsi e delle pratiche relative alla malattia e alla cura in epoca preindustriale. Perché, se la modernità cartesiana ha spezzato i nessi che intrecciavano la sfera psichica e quella somatica, e che proiettavano l'uomo al centro di una rete simbolica di vincoli ambientali climatici e astrali, la psicanalisi prima e l'approccio psicosomatico e olistico poi ci hanno reso tutti più consapevoli della natura riduttiva dell'approccio biomedico sia come strategia terapeutica sia, *a fortiori*, come paradigma esegetico delle fonti storiche.

Allo storico, dunque, non competono diagnosi retrospettive. E tuttavia un grave equivoco occorre assai di frequente agli storici della medicina e della psichiatria, e a quanti s'illudono di trovare la chiave per comprendere i testi poetici e di finzione legando verticalmente il registro metaforico del malato e della malattia al lessico tecnico-medicale coevo trascurando la pluralità dei nessi che quello stesso registro istituisce con i campi semantici di un'intera cultura, e nella fattispecie di una cultura, come quella medievale, in cui malattia e guarigione rinviano costantemente alla dinamica storica e psicologica di peccato e redenzione. L'equivoco nasce e si accresce poi con la tentazione rassicurante che induce a diagnosticare una malattia del passato proiettando i nostri criteri e lemmi nosografici sopra il lessico delle fonti. Operazione in-

[16] Descola, *Oltre natura e cultura*.

gannevole per definizione, se non altro perché, anche in questo ambito, tra il greco, il latino e le lingue moderne, soprattutto romanze, vi sono continuità ingannevoli che talvolta rasentano il calco letterale. Da questo rischio già Ernesto De Martino, sessant'anni fa, studiando il tarantismo come interazione fattiva, nel lungo periodo, tra pratiche e discorsi concresciuti insieme a quel millenario costrutto linguistico e terapeutico, aveva provato a liberare gli storici delle società tradizionali, e il suo contributo è stato determinante, benché scarsamente recepito fra i medievisti, per fondare un'antropologia storica dei saperi e delle pratiche della salute e della guarigione.[17] Tutte le malattie hanno una storia: non solo nel senso ovvio per cui, ad esempio, alcune malattie infettive recedono e ricompaiono in relazione ai contesti ambientali e agli standard igienico-alimentari o al fatto che gli agenti patogeni, come sappiamo da poco più di un centinaio d'anni, si evolvono e mutano come tutti gli altri organismi.[18] Le malattie, e soprattutto le cosiddette malattie mentali, hanno una storia nel senso che cambiano storicamente i criteri in base ai quali esse vengono definite: la percezione della malattia e del malato varia in relazione a tutti i parametri culturali, e quindi anche al modo in cui le istituzioni e gli agenti deputati alla diagnosi e alla cura dei sani e dei malati classificano i sintomi e gli agenti patogeni ristabilendo di volta in volta i confini tra il normale e il patologico.[19] In differenti società, o nella stessa cultura in diversi periodi storici, determinati segni possono venire classificati come sintomi di malattia oppure non esserlo affatto. Il condizionamento storico-culturale della patogenesi, e la dimensione mitica cioè infine narrativa della malattia e dei processi di cura,[20] è ancora più forte nel caso delle turbe comportamentali, dal momento che la follia, al di là di scarti e sfumature che oggi riconosciamo con maggior finezza rispetto al paradigma classico di Foucault, fu medicalizzata su larga scala e in parte anche criminalizzata soltanto a partire dal XVII secolo, e divenne quindi sindrome psichiatrica ereditata in linea diretta dall'esorcismo sacramentale.[21] E questo solo per accennare ai persistenti intrecci metaforici e rituali, anche oltre i confini del Medioevo scolastico, tra medicina e religione o meglio, tra i campi che soltanto la modernità incipiente, inizia a mettere a fuoco e a distinguere come tali. Oggi, dunque, siamo meglio equipaggiati e disposti a guardare a quel passato con occhio disincantato dai pregiudizi positivistici e naturalistici che portavano a studiare la medicina medievale in chiave meramente erudita come storia dei fallimenti e delle superstizioni che hanno ostacolato o, al contrario, precorso il sorgere e il trionfo della modernità. Gli ultimi due/tre decenni hanno segnato, per non dire rivoluzionato, quella che

[17] Canetti, "Tra Dioniso e Cristo."
[18] Si veda l'importante sintesi di Harper, *Contagi*.
[19] Canguilhem, *Il normale e il patologico*; Amoretti, *Filosofia e medicina*.
[20] Si pensi al celebre saggio di Claude Lévi-Strauss ("L'efficacia simbolica") sulla cura sciamanica come efficacia performativa dei simboli incorporati nella memoria e nella pratica narrativa di una comunità.
[21] Canetti, "La danza dei posseduti," 597-9; Canetti, "Presenza e incorporazione dell'Altro," 122.

appunto, in maniera anacronistica e fuorviante, si chiamava (e ancora per molti si chiama) storia della medicina medievale e storia delle malattie ovvero storia della medicina *tout court*. *Mutatis mutandis*, il problema è il medesimo che è stato sollevato più di trent'anni fa da Hans Belting intorno alla legittimità e all'utilità epistemologica di una categoria come quella di storia dell'arte medievale suggerendo di esaminare la produzione iconica anteriore al XIV secolo sotto l'insegna di una storia delle immagini e dell'immaginario.[22]

2. *Dante frenetico e frenesie dantesche*

Dopo nove, fatidici giorni di dolorosa malattia che lo costringe a letto in uno stato di estrema debolezza, al culmine della sopportazione della pena, Dante, come racconta lui stesso in apertura del capitolo XXIII (14) della *Vn*, comincia a pensare alla morte della sua amata, che per quanto ancora in salute avrebbe inevitabilmente dovuto soggiacere alla miseria della condizione umana. In questo stato di smarrimento, Dante cade in preda al delirio ovvero a una frenesia febbrile e comincia a 'immaginare' una scena concitata di donne scapigliate che gli annunciano la sua morte, anzi gli dicono che è già morto;[23] e poi ne vede altre, lungo la strada, del pari spettinate piangenti e acconciate a lutto, mentre si manifestano una serie di straordinari fenomeni celesti e tellurici che sembrano ripetere quelli che accompagnano la descrizione evangelica dei segni della morte imminente di Cristo. A quel punto gli viene annunciata la morte di Beatrice che, sempre nella sua immaginazione, Dante, dopo avere pianto vere lacrime,[24] vede ormai 'umile' e pacificata dopo che un coro di angeli in cielo aveva cantato l'*Osanna in excelsis*, attori di uno spettacolo di ascensione e glorificazione che precede e sembra sublimare l'immagine di lei defunta e ritualmente compianta. Al risveglio, resosi conto di aver delirato, viene confortato dalle pie donne che lo circondano, e alle quali racconta quanto ha veduto; e una volta risanato da questa grave infermità, si accinge a comporre i versi della canzone *Donna pietosa e di novella etade*,

[22] Belting, *Immagine e culto*.

[23] "E però mi giunse uno sì forte smarrimento, che chiusi li occhi e cominciai a travagliare sì come farnetica persona ed a imaginare in questo modo: che ne lo incominciamento de lo errare che fece la mia fantasia, apparvero a me certi visi di donne scapigliate, che mi diceano: 'Tu pur morrai'. E poi, dopo queste donne, m'apparvero certi visi diversi e orribili a vedere, li quali mi diceano: 'Tu se' morto'." (ed. Pirovano, 186) // "E però mi giunse uno sì forte smarrimento, che chiusi gli occhi e cominciai a travagliare come *farnetica* persona e a ymaginare in questo modo: che nel cominciamento dello errare che fece la mia fantasia apparvero a me certi visi di donne scapigliate che mi diceano: 'Tu pur morrai'. E poi, dopo queste donne, m'apparvero certi visi diversi e orribili a vedere, li quali mi diceano: 'Tu se' morto'." (ed. Gorni, 124).

[24] "Allora cominciai a piangere molto pietosamente; e non solamente piangea ne la imaginazione, ma piangea con li occhi, bagnandoli di vere lagrime." (XXIII, 6, ed. Pirovano, 188) // "Allora cominciai a piangere molto pietosamente; e non solamente piangea ne la ymaginatione, ma piangea con gli occhi, bagnandoli di vere lacrime" (14, 6, ed. Gorni, 127).

nella quale, in sequenza contraria a quanto descritto nella prosa, si ripercorrono o, meglio, si precorrono i medesimi avvenimenti.[25]

Il connotato di frenesia attribuito a quella condizione patologica ritorna, in forma non sostantivo-attributiva ma verbale ("poi che io lasciai questo farneticare"), al paragrafo 30 dello stesso capitolo, verso la fine dell'esposizione della canzone che ripercorre all'inverso la vicenda narrata nella sezione prosastica.[26] Il verbo 'farneticare' ricorre, in forma participiale, anche nel sonetto *Di ciò che stato sè dimandatore*, nel quale Dante da Maiano rispondeva alla richiesta rivolta da Dante ad altri rimatori (tra i quali anche Guido Cavalcanti e forse Cino da Pistoia)[27] circa il significato della visione descritta nel primo sonetto della *Vn* (*A ciascun alma presa e gentil core*): con tono sarcastico e irriverente, ma forse non denigratorio,[28] la celeberrima visione di Amore con in braccio Beatrice a cui offre in pasto il cuore dell'amante, viene derubricata

[25] Ed. Gorni, 131-9; ed. Pirovano, 185-200. Verrebbe da osservare che la retroversione della trama narrativa (nei versi si inizia dalla donna pietosa che lo riconforta e si procede poi con il racconto della visione), riflette un caratteristico *pattern* onirico per cui il sogno inizia spesso nel momento in cui uno stimolo sensoriale esterno agisce sull'inconscio del sognatore e innesca una storia che si dipana a partire da tale stimolo; su tale dinamica aveva soffermato la sua geniale attenzione Pavel Florenskij, *Le porte regali*, 13-7.

[26] "La prima parte si divide in due: ne la prima dico quello che certe donne, e che una sola, dissero e fecero per la mia fantasia quanto è dinanzi che io fossi tornato in verace condizione; ne la seconda dico quello che queste donne mi dissero poi che io lasciai questo farneticare; e comincia questa parte quivi: *Era la voce mia*." (ed. Pirovano, 200-1) // "La prima parte si divide in due. Nella prima dico quello che certe donne, e che una sola, dissero e fecero per la mia fantasia quanto è dinanzi che io fossi tornato in verace conditione; nella seconda dico quello che queste donne mi dissero poi che io lasciai questo farneticare; e comincia questa parte quivi *Era la voce mia*." (ed. Gorni, pp. 139-40).

[27] *Vn* III [2] 14 [1]; ed. Gorni, 26; ed. Pirovano, 94.

[28] Nardi, "I medici e l'amore," 267, non vi ravvisava alcun sarcasmo riducendo il senso della risposta al piano del mero linguaggio diagnostico e terapeutico della medicina coeva: insomma, un caso tipico (e quasi topico) di *amor hereos*; anche Pirovano, *La nudità di Beatrice*, 21-3, rammenta che da Avicenna ad Arnaldo da Villanova le terapie mediche della malattia d'amore (inteso, però, si badi, come amore melancolico, e non come frenesia: questa distinzione sembra sfuggirgli) prevedessero bagni tiepidi e umettazioni, dopo la debita diagnosi delle urine. Aggiunge, opportunamente, che anche ammettendo l'interpretazione medica, la terapia suggerita dal rimatore, per quanto ispirata al principio allopatico, "è un rimedio indiscutibilmente sfacciato"; e dà conto dei dubbi sollevati da Pasquale Stoppelli sull'autenticità di questo "sonetto imbarazzante, senza dubbio il più beffardamente anticortese di tutta la produzione realistica toscana" (*L'equivoco del nome*, 87), venuto per la prima volta alla luce nell'edizione cinquecentesca delle opere del maianese: si tratterebbe insomma di un *unicum*, nella sua produzione, per il tono dissacrante che lo caratterizza (Pirovano, *La nudità di Beatrice*, 24). D'altra parte, lo stesso Stoppelli (*L'equivoco del nome*, 88) prova a ribaltare la direzione formulando l'ipotesi (cui però non pare dar credito) che il sonetto del maianese preceda la *Commedia* additando come indizio il *favoleggiar* del v. 9 (cfr. *Par* II, 51 e V, 125), per cui anche il *farneticato* del v. 11, con la sua evidente connotazione medica, andrebbe retrodatato al rimatore di Maiano poiché Dante, in tal caso, lo avrebbe ripreso da lui nella parte prosastica del capitolo XXIII della *Vn*, laddove invece, come notava Ignazio Baldelli, il *farnetica* costituisce una "fra le presenze lessicali più notevolmente caratterizzanti della prosa" vitanovesca ("Lingua e stile", 83). L'ipotesi non convince nemmeno Pirovano, il quale si chiede a cosa Dante da Maiano stesse rispondendo, se al sonetto che circolava in modalità extravagante oppure allo stesso sonetto accompagnato dalla prosa che aggiungerà particolari inediti (*La nudità di Beatrice*, 25, 47 sgg.); da ultimo Ferrilli, "Traiettorie del primo antidantismo."

o a espressione dei bollori erotici di Dante o a sintomo di una grave malattia che lo porta a delirare ("Al tuo mistier così son parlatore: / se san ti truovi e fermo de la mente, / che lavi la tua coglia largamente, / a ciò che stinga e passi lo vapore / lo qual ti fa favoleggiar loquendo; / e se gravato sei d'infertà rea, / sol c'hai farneticato, sappie, intendo").[29]

Il meno che per ora si possa dire è che questa pagina scontava l'accettazione della comune credenza, confortata dalla scienza medica, nella particolare attitudine visionaria dei malati, specie quando febbricitanti. Essa, inoltre, appare del tutto coerente con la scansione profetica e visionaria del processo iniziatico e soteriologico che si delinea nel corso dell'opera.[30] La metafora medica e visionaria, e ancor prima agiografica e scritturistica, del processo di conoscenza come autentica guarigione rivelatrice potrebbe avere dietro di sé la sezione proemiale della *Consolatio* boeziana (I, 1-13) in cui, come altrove ho argomentato, risulta evidente la stilizzazione iatromantica dell'apparizione di *Philosophia* al capezzale dell'infermo, ancora troppo devoto alle muse poetiche.[31]

Tra 1306 e 1308,[32] nel quarto trattato del *Convivio*, Dante confutava la tesi di Federico II sulla natura e le origini della nobiltà, che a suo dire non è ereditaria né tantomeno acquisibile con le ricchezze bensì, in quanto dono divino, è a disposizione di ogni uomo che coltivi la sua facoltà razionale tramite lo studio della filosofia quale strumento atto a conseguire la felicità in questa vita in quanto, aristotelicamente, egli è animale sociale. Commentando la canzone che apre il trattato (*Le dolci rime d'amor ch'i'solìa*), e in particolare i versi 74-80 in cui afferma che a persone sane di mente non possono che apparire vane e false le tesi di coloro che ritengono la nobiltà fondata sulle ricchezze e sulla stirpe,[33] prima di illustrare i tratti della gentilezza ovvero le caratteristiche della vera nobiltà d'animo, si sofferma a chiarire il concetto di sanità mentale. Il nostro intelletto ovvero la più nobile parte dell'anima può dirsi sano o mala-

[29] Dante Alighieri, *Le opere*, 346-50. Per altre occorrenze (quella di *Vn* XXIII, 4 è la più antica) nella letteratura italiana delle origini, che peraltro non offrono spunti rilevanti ai fini della nostra discussione, si consultino le voci "farnetico", "frenetico", "farneticare" nel TLIO ("Tesoro della lingua italiana delle Origini"): http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/.

[30] L'apparizione e il saluto di Beatrice come indice profetico di "mirabile salute" (*Vn* XI [5], 1 [4]), in cui risuona la doppia accezione salvifica e terapeutica di guarigione miracolosa del corpo e di salvezza dell'anima; Dante malato e 'frenetico' che vede come in sogno, e perciò prevede, la morte di Beatrice, ossia l'episodio qui esaminato; infine, la "mirabile visione" apparsa dopo il sonetto finale (*Vn* XLII [31], 1 [1]).

[31] Boezio, *La consolazione della filosofia*, 82-8; Canetti, "'Le divinazioni de' nostri sogni'," 224-5.

[32] Per la discussione sulla data di composizione del IV libro, senza trascurare le ormai classiche riflessioni di Maria Corti, *La felicità mentale*, 123-45, rinvio alla recente messa a punto di Pellegrini, *Dante Alighieri*, 95-107 (*post* primavera 1306); si veda però anche Fioravanti, "Introduzione" a Dante, *Convivio*, XVII-XVIII, che, rifiutando l'ipotesi di Corti sulla cesura stilistica fra i primi tre libri e il quarto, e ritenendo che essa fosse dovuta a mere ragioni contingenti, spinge la redazione verso il 1308 (soggiorno lucchese).

[33] "Per che a 'ntelletti sani / è manifesto i lor diri esser vani, / e io così per falsi li riprovo, / e da lor mi rimovo; e dicer voglio omai, sì com'io sento, / che cosa è gentilezza, e da che vene, /e dirò i segni che 'l gentile uom tene".

to ("infermo").[34] È sano quando le sue funzionalità non sono compromesse da disfunzioni dell'animo o del corpo e può dunque esercitare il suo fine proprio ovvero la conoscenza, come vuole Aristotele. Per difetto ("malizia") naturale dell'anima, l'intelletto può essere ostacolato o impedito a esercitare e a perseguire la conoscenza del vero da tre tipi di infermità: la "iattanza" ossia la presunzione di coloro che credono di conoscere tutto; la seconda, speculare alla prima, è la "pusillanimitade" ovvero la debolezza d'animo di coloro "che sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dottrina disperati"; la terza "infermitade" è un difetto della fantasia ovvero una "levitade" della facoltà immaginativa (sembra d'intendere, a causa di passioni o malattie che velano l'animo) tale da renderli incapaci di conseguire giudizi razionalmente fondati. La mente può essere "non sana" anche per difetto ovvero *malizia* del corpo ovvero a causa di una disfunzione organica: nel caso dei mentecatti, il difetto è congenito; nel caso dei *frenetici* il difetto insorge "per l'alterazione del cerebro".

Sembra dunque d'intendere che, in conformità a nozioni acquisite della diagnostica medica allora corrente sulle turbe gravi del comportamento, nel secondo caso, l'affezione è acuta, mentre nel primo è cronica, anche se a Dante qui non interessa tanto l'eziologia clinica delle varie forme gravi di pazzia – non abbiamo prove, del resto, che egli conoscesse direttamente i trattati di medicina scolastica, e una certa familiarità con queste nozioni gli doveva provenire o dalle opere enciclopediche di fine Duecento o dalla lettura di Alberto Magno e Tommaso,[35] ovvero anche per esperienza diretta – bensì le sue conseguenze giuridiche, quando ricorda che, secondo il *Digesto inforziato*, ai pazzi non era consentito fare testamento.[36] Questo riferimento alla pazzia (sia

[34] *Conv*. IV, XV, 17: "E secondo malizia, o vero difetto di corpo, può essere la mente non sana: quando per difetto d'alcuno principio da la nativitade, sì come [ne' (Vasoli-De Robertis, 708) / sono (Fioravanti, 594)] mentecatti; quando per l'alterazione del cerebro, sì come sono frenetici. E di questa infertade de la mente intende la legge, quando lo Inforzato dice: 'In colui che fa testamento, di quel tempo nel quale lo testamento fa, sanitade di mente, non di corpo, è a domandare'".

[35] Alberto Magno, *De anima* III tract. 3, cap. 4 ("Et ideo aliqui facti sunt leprosi et aliis infirmitatibus detenti, quod imaginationibis leprae frequenter detinentur vel alterius infirmitatis, cum in phantasmatibus dicat determinando anima aliquid esse tamquam laetum vel tamquam triste…"), che cito da [Beati] Alberti Magni *De Anima*, 160. Più pertinente mi pare però il rinvio a Tommaso, *C. Gent*. III 84, 14: "Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi"): i frenetici e i letargici, in altre parole, costituiscono la prova del fatto che la ragione, per funzionare correttamente, ha bisogno della fantasia e dei sensi; e quando tali funzioni sono impedite per indisposizione del corpo, anche l'intelletto, pur essendo incorporeo, non può adempiere correttamente alle sue operazioni proprie. Il testo latino della *editio leonina* (1961) si legge nel *Corpus Thomisticum*: https://www.corpusthomisticum.org/scg3064.html. Sulla psicologia filosofica dantesca, con particolare riguardo al *Convivio*, si veda Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 34-46.

[36] *Dig*. XXVIII 1, 2 ("In eo qui testatur eius temporis, quo testamentum facit, integritas mentis, non corporis sanitas exigenda est."); cito dall'ed. Mommsen digitalizzata in https://droitro-

congenita sia in forma acuta e ricorrente) come impedimento giuridico nelle successioni ereditarie sembra avvalorare l'ipotesi che qui, Dante, diversamente dal caso in cui applicò a sé stesso la medesima definizione (il brano di *Vn* XXIII [14] 4), avesse in mente proprio la categoria dei pazzi *furiosi*,[37] ai quali da sempre, nel diritto romano, era preclusa la facoltà di testare.[38] Non, dunque, sintomi generici e occasionali di disagio e sofferenza psichica, o semplice tremore febbrile, ma, insieme alla *mania*, una delle forme più gravi di follia, anche se i sintomi della frenesia, l'agitazione incontrollata e talvolta furiosa, l'erranza irrelata e incontrollabile del corpo e della mente, potevano talvolta confondersi e sovrapporsi con quelli di altre condizioni patologiche.[39] Di questo breve *précis* dantesco delle disfunzioni mentali non sottovaluterei inoltre il connotato di naturalità: qui Dante parla sempre di malizia (ovvero difetto, disfunzione) naturale dell'anima (implicitamente anche del corpo), ovvero di malfunzionamento, appunto, di ordine naturale, che impedisce all'intelletto il raggiungimento del suo fine ovvero la conoscenza e il correlato esercizio della virtù. Con ciò, tuttavia, egli non sembra escludere una possibile disfunzione causata da influssi esterni al corpo e alla mente: dunque, secondo le coordinate dell'antropologia teologico-filosofica e della cosmologia di base biblica e aristotelica, che nello stesso *Convivio* Dante accoglie e discute, affezioni di origine astrale e, implicitamente, anche demoniaca.[40]

Insomma, se la "farnetica persona" di *Vn* XXIII (14) 4, a cui la malattia lo aveva ridotto, non è riferibile letteralmente a una pazzia furiosa (cosa manifestamente da escludere sia per quello che sappiamo della sua biografia sia per la funzione quasi elettiva e provvidenziale che egli, come vedremo, sembra voler attribuire a questa condizione di malattia con sintomatologia frenetica), può invece riferirsi o a una malattia acuta con delirio febbrile e relativi stati allucinatori (ma non necessariamente quella, a base organica, che nei trattati medici coevi, e fin dall'antichità, si chiamava precisamente *frenitis* o *frenesis*, e alla quale avrebbe fatto riferimento di lì a pochi anni nel brano del *Convivio*) ovvero, metaforicamente, a una condizione di momentanea 'estasi' (nell'accezione classica, non mistica),[41] che potrebbe anche avere cause soprannaturali, a cui la malattia acuta fa da vettore. Le due ipotesi in realtà non si escludono, e in ogni caso entrambe, secondo una tradizione medico-filosofica che risaliva perlomeno al *Timeo* platonico (71e), puntano l'attenzione sull'attitu-

main.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/d-28.htm#1.

[37] Fioravanti in Dante, *Convivio*, 595.

[38] Nardi, *Squilibrio e deficienza mentale*, 201-34.

[39] Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*, 133-8; Laharie, *La folie au Moyen Âge*, 127-9; Loviconi, *Le diagnostic différentiel au Moyen Âge*, 116-22.

[40] Si veda Gregory, "I sogni e gli astri."

[41] Non si trattava di uscita o risalita dell'anima, come nell'accezione resa familiare dalla mistica tardomedievale e moderna e, occasionalmente, affiorante nella tarda antichità (Plotino e Gregorio di Nissa), bensì di affezione e turbamento dell'anima da parte di un agente esterno che l'afferra e la possiede, e che spesso era accompagnata da sintomi di frenesia e convulsioni; per un'analisi più dettagliata si veda Canetti, "Introduzione. Estasi e *trance*," 6-7.

dine visionaria e divinatoria indotta dallo stato alterato della mente causato da una perturbazione organica. Ma il punto è che già in Platone, e in tutta l'antropologia teologico-filosofica di base platonica fino al Rinascimento, una distinzione tra il registro fisiologico e quello psicologico, nel caso dei fenomeni visionari, era difficilmente concepibile; e come hanno dimostrato negli ultimi decenni numerose ricerche, l'onirologia e il visionarismo danteschi, nonostante la cornice aristotelico-tomistica che inquadra la sua psicologia, la sua gnoseologia e la sua cosmologia, sono ancora profondamente tributari del paradigma platonico e quindi agostiniano. Raffaele Pinto ha rilevato bene le due matrici antropologiche e filosofiche della concezione dantesca del sogno e della visione, quella sciamanica e neoplatonica (direi ora, con Gabriele Costa, preplatonica)[42] e quella scientifico-aristotelica – la ritroviamo enunciata in Tommaso e nelle fonti mediche della fisiologia del sonno e della psicodinamica del sogno.[43] Ma agli occhi di Dante, che mutuava da Avicenna e da Alberto Magno la concezione stoica e neoplatonica della *divinatio per somnium* come prova dell'immortalità dell'anima,[44] quella distinzione doveva apparire meno netta di quanto lo sia per noi.[45] Lo prova, fra l'altro, quel brano del *Convivio* (II, VIII, 13) nel quale si argomenta che se la nostra anima non fosse immortale non potremmo ricevere attraverso i sogni, scartando l'ordinaria matrice sensoriale dei materiali offerti all'*imaginativa*, le informazioni privilegiate che provengono a noi dal divino.[46] Dante, e insisto su questo punto, non è però riducibile alla somma delle sue fonti, e anche i contesti che qui rapidamente evocherò non dovranno intendersi come luoghi letterari ai quali egli poté attingere (fra l'altro, non lo potrei nemmeno dimostrare) bensì quali espressioni salienti, e in tanto più rilevanti in quanto affiorano da una testualità colta e socialmente mediata dai più svariati vettori comunicativi e rituali, di una mentalità, di credenze e di pratiche diffuse a tutti i livelli sociali ancora nell'epoca di Dante.

3. *Tra Platone e Agostino*

Senza qui scomodare i celebri passi del *Fedro* (244a-245a) sulle quattro forme della mania divina e sul valore catartico o meglio, omeopatico, dei rituali (tali il coribantismo) finalizzati a riprodurre artificialmente i sintomi della follia nel quadro di una concezione terapeutica precristiana (colta e

[42] Costa, *La sirena di Archimede*.
[43] Pinto, "Dante e la psicodinamica del sogno;" si veda anche Bartoli, "Il sonno nella medicina medievale."
[44] Nardi, "L'immortalità dell'anima," 231-2; e le pagine introduttive di Anna Rodolfi in Alberto Magno, *Quaestio de prophetia*, XVI-XXIV.
[45] Così anche Pinto, "Dante e la psicodinamica del sogno," 66.
[46] Si veda ancora in proposito Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 55-8, 65 sgg.; basti rinviare qui al prezioso commento di Cesare Vasoli in Dante, *Convivio*, 186-8; vedi anche le considerazioni di Sannelli in Boezio di Dacia, *Sui sogni*, 63-75.

folklorica) a cui era estraneo il paradigma esorcistico,[47] mi limito a ricordare come nella terza parte del *Timeo*, un'opera certamente più familiare e più consentanea a tutto il Medioevo latino e cristiano, Platone, discutendo della divinazione (71e-72a), affermasse che

> c'è una prova sufficiente che un dio diede la divinazione a quella parte dell'uomo che è priva di ragione. Infatti, nessuno raggiunge una divinazione ispirata e veritiera quando si trovi in stato di assennatezza, ma quando durante il sonno la facoltà della coscienza rimane legata, o quando, per qualche malattia o per qualche furore divino, perde la ragione.[48]

Se mai Dante avesse letto e meditato questa pagina – ma anche nel caso contrario, specie alla luce di quanto ha saputo magistralmente documentare Piero Boitani,[49] possiamo difficilmente dubitare dell'ascendenza platonica di elementi cruciali dell'immaginario escatologico dantesco, specie via via che il poeta si approssimava a evocare la mirabile visione del *Paradiso* – sarebbe stato certamente colpito dalla considerazione che integra questa evidenza riportandola al dominio della ragione, potendosi accreditare come interprete delle sue proprie visioni – quello che in fondo Dante effettivamente ha fatto mettendo per iscritto e reinterpretando le "imaginazioni" della *Vn* e poi della stessa *Commedia*. Afferma, infatti, subito dopo, Platone, che

> è una caratteristica dell'uomo che si trova in senno il riflettere ricordando le cose dette o in sogno o in veglia dalla natura divinatrice e ispirata, e inoltre interpretare con il ragionamento tutte le immagini che sono state viste distinguendo rispetto a che cosa e per chi significhino qualcosa di male o di bene, futuro o passato o presente. Infatti, colui che è preso da furore, finché permane in questo stato non è in grado di giudicare da sé stesso né le sue visioni né le sue parole. Ma si dice da un pezzo e si dice bene, che è proprio solo del saggio conoscere le cose che gli sono proprie, essendo atto a farle, e sé medesimo.[50]

Chi, platonico certamente di formazione e di vocazione, nutriva però già molti dubbi sul possibile discernimento razionale dell'efficacia divinatoria e probatoria delle visioni dei malati era invece Agostino d'Ippona. Nel XII libro del suo *Commento letterale alla Genesi* – uno dei capisaldi, si badi, della teoria cristiana e medievale della visione – il vescovo di Ippona racconta, sulla base di informazioni da lui definite sicure, il caso delle predizioni di un

[47] Platone, *Fedro*, 58-63; carsica, ma non senza tracce, la posterità medievale di queste osservazioni platoniche: si veda in proposito Canetti, "La danza dei posseduti," 569-70.

[48] ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ᾽ ἢ καθ᾽ ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας (Platone, *Timeo*, 71E); trad. Reale, 213, con lievi modifiche.

[49] Boitani, *Timeo in Paradiso*.

[50] ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα [72] [a] ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ᾽ εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν (Platone, *Timeo*, 71E-72A); trad. Reale, 213, con lievi modifiche.

uomo in apparenza posseduto da uno spirito immondo, che forse era soltanto frenetico, seguito da quello delle predizioni di un tale che invece era "senza dubbio frenetico".[51] Il primo, durante i suoi ricorrenti accessi febbrili, era in grado di prevedere l'arrivo a casa sua di un prete indicando tutti i dettagli del tragitto seguito da costui, e che poi venivano puntualmente confermati: "era febbricitante e annunciava quelle cose come se fosse in uno stato di delirio frenetico. E forse era proprio un frenetico, ma a motivo di quei fenomeni lo si reputava un ossesso."[52] Inoltre, soltanto alla vista di quel prete si calmava, mentre opponeva una resistenza violenta ai suoi rifiutando anche il cibo. Eppure, nemmeno dopo gli esorcismi del prete quell'alienazione mentale ovvero possessione mostrava segni di recessione; ma i sintomi scomparvero quando l'uomo guarì dalla febbre. Nell'altro caso, invece, conosciuto personalmente da Agostino, un uomo "sine dubitatione phreneticum" aveva previsto la morte di una donna dicendo di averla vista cadavere mentre la trasportavano al sepolcro: costei al momento della predizione era ancora viva, ma pochi giorni dopo morì e le circostanze della sepoltura confermarono la veridicità della predizione.[53] Introducendo i due episodi, Agostino aveva ammesso quanto sia

> difficile trovare e spiegare in che modo queste somiglianze spirituali delle realtà corporee presenti nel nostro animo divengano note agli spiriti, anche a quelli impuri, o quale ostacolo la nostra anima subisca da questo corpo terreno, per cui a nostra volta non riusciamo a vederle nel nostro spirito. Tuttavia, sulla base di indicazioni certissime, ci risulta che i pensieri degli uomini sono stati divulgati dai demoni, benché questi ultimi, se potessero scorgere negli uomini la forma interiore delle virtù, non li tenterebbero. Se ad esempio il diavolo avesse potuto scorgere in Giobbe quella nobile e mirabile pazienza, senza dubbio non avrebbe voluto esser sopraffatto da colui che tentava. Per il resto, non deve sorprendere che essi annuncino eventi già verificatisi in luoghi lontani, che dopo qualche giorno si confermano esser veri. Sono in grado di far ciò, infatti, non solo in virtù dell'acume della vista, anche per quanto attiene alle realtà corporee incomparabilmente superiore al nostro, ma anche in virtù della mirabile velocità dei loro corpi, certo di gran lunga più sottili dei nostri.[54]

Ribadendo una tesi già espressa due secoli prima da Tertulliano, e poi continuamente riecheggiata fino alla demonologia Scolastica e oltre, i demoni

[51] *Gen. ad litt.* XII, XVII, 35-6; cfr. Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1302-5.
[52] "Erat iste febriens et tamquam in phrenesi ista dicebat. Et forte revera phreneticus erat, sed propter ista daemonium pati putabatur" (Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1302-3, con lievi modifiche alla traduzione).
[53] Agostino, 1304-5 (XVII, 36).
[54] "Quae spiritales corporalium similitudines in animo nostro quemadmodum innotescant spiritibus etiam inmundis vel quid obstaculi anima nostra patiatur ex isto terreno corpore, ut eas invicem in nostro spiritu videre nequeamus, invenire et explicare difficile est. Certissimis tamen indiciis apud nos constitit enuntiatas a daemonibus cogitationes hominum: qui tamen, si virtutum internam speciem possent in hominibus cernere, non temtarent; sicut illam in Iob nobilem ac mirabilem patientiam procul dubio si posset diabolus cernere, nollet a temtato utique superari. Ceterum alicubi longe iam facta quod nuntiant, quae post aliquot dies vera esse firmentur, non est mirandum. Possunt enim hoc efficere non solum acrimonia cernendi etiam corporalia inconparabiliter praestantiore quam nostra est, sed etiam ipsorum corporum longe utique subtiliorum mira velocitate". (*De Gen. ad litt.* XII, XVII, 34); Agostino, 1300-3 (con lievi modifiche alla traduzione).

– angeli caduti dotati dunque di intelligenza superiore – sfruttano una vista particolarmente acuta e si muovono a gran velocità per ingannare gli uomini con le loro predizioni veraci sviandoli dalla vera fede.[55] Poco dopo, Agostino racconta un caso singolare di incubazione iatrica a beneficio di un ragazzo sofferente ai genitali e guarito dopo avere effettuato la circoncisione prescrittagli da due misteriosi personaggi che gli erano apparsi in visione durante uno dei suoi terribili accessi di dolore e che gli avevano mostrato le pene dei dannati e le gioie degli eletti.[56] Ciò nonostante, il vescovo di Ippona conferma decisamente la tesi della natura incorporea e spirituale delle visioni in sogno e in stato di estasi e non prende dunque posizione, anche se sembra accoglierne gli esiti efficaci, sulle cause fisiologiche ovvero psicologiche dell'attitudine divinatoria. Nel caso dei frenetici, dei quali anche la trattatistica medica latina della tarda antichità andava allora recependo le coordinate nosografiche e sintomatologiche nei termini di una malattia acuta con delirio febbrile e stati allucinatori determinata da lesioni cerebrali,[57] Agostino conclude che, contrariamente a quanto accade nella condizione fisiologica del sonno e del sogno, costituiscono un esempio di come l'anima possa essere affetta da impressioni corporee dovute al turbamento dei sensi causato da una malattia, come quando

> dai frenetici vengono visti contemporaneamente i corpi e le visioni simili ai corpi, come se anche queste fossero presenti davanti agli occhi; o quando hanno perduto completamente i sensi, come spesso accade che persone che versano in cattive condizioni per l'aggravarsi di una qualche malattia, pur presenti col corpo, si assentino a lungo, e poi, una volta tornati alla compagnia degli uomini, dicano di aver visto molte cose.

Ma le visioni dell'anima sono anche generate da cause spirituali, come

> quando, essendo il corpo completamente sano e integro, alcuni sono rapiti fuori di sé in maniera tale da vedere sia i corpi mediante i sensi del corpo sia, mediante lo spirito, certe realtà simili che non possono distinguere dai corpi; oppure [in maniera tale da] essere del tutto allontanati dai sensi corporei e, non percependo assolutamente nulla per mezzo di essi, trovarsi, in virtù di quella visione spirituale, tra le similitudini dei corpi. Ma quando è uno spirito malvagio a rapire tra queste ultime, ne fa degli indemoniati o degli invasati o dei falsi profeti; quando invece è uno spirito buono, dei fedeli che parlano di misteri o, quando sopraggiunge anche l'intelligenza, dei veri profeti, o, per un tempo limitato, degli uomini che vedono e narrano ciò che è opportuno che per mezzo loro venga mostrato.[58]

[55] Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli*, 61-9.
[56] *De Gen. ad litt.* XII, XVII 38; Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1304-7.
[57] Caelius Aurelianus, *Celerum passionum* I, 4-6, ed. Bendz in Caelius Aurelianus, *Akute Krankheiten*, 24-6; si veda Pigeaud, *La maladie de l'âme*, 20-1, 71-3.
[58] "Cum a phreneticis simul et corpora videntur et visa similia corporibus, tamquam et ipsa prae oculis adsint, aut penitus interclusis, sicut saepe male factia morbo aliquo ingravescente praesente corpore diu absentes, deinde hominibus redditi multa se vidisse dixerunt"; "ab spiritu vero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, sive ita, ut et per sensus corporis corpora videant et in spiritu quaedam similia, quae a corporibus non discernant, sive penitus avertantur a sensibus carnis et nihil per eos omnino sentientes illa spiritali visione habitent in similitudinibus corporum. Sed cum malus in haec adripitb spiritus, aut daemonia-

Insomma, l'attitudine visionaria dei frenetici – che Agostino, a differenza di Cicerone, non sembra voler negare –[59] può dipendere sia da affezioni dell'anima dovute a cause corporee sia da cause di ordine spirituale, a loro volta buone o cattive. La prerogativa del discernimento degli spiriti, di fatto, a partire dalla tarda antichità e per tutta l'epoca medievale, sarebbe stata vieppiù legata all'autorità di coloro che, o per elezione ovvero, e insieme, per una messa alla prova, sperimentavano su di sé la potenza spirituale dell'ispirazione divina o dell'assalto diabolico. Ma, ancor di più, il discernimento della vera natura di tali fenomeni sarebbe dipeso dall'autorità riconosciuta a coloro che, narrando le gesta dei santi o i casi singolari di coloro che subivano occasionalmente l'assalto o pativano cronicamente la presenza nei loro corpi di quegli spiriti malvagi (i demoni) che ne turbavano la mente, ne stabilivano per ciò stesso il senso orientando la memoria sociale su parametri i cui contorni sfumati, più che la medicina (empirica o libresca che fosse), sarebbe stata quella singolare variazione della storia sacra che va sotto il nome di agiografia a tentare di definire.

4. *Frenesie diaboliche*

Nel III libro dei *Dialogi*, Gregorio Magno ricorda che il vescovo Florido di Città di Castello gli aveva parlato del prete Amanzio, uomo di grande semplicità che, al pari degli Apostoli, poteva risanare i malati con il semplice tocco delle mani e uccidere e stanare i serpenti con il segno della Croce. Gregorio, desideroso di comprovare i poteri del taumaturgo, lo fa chiamare e lo ospita nella casa dei malati, dove si trovava, fra gli altri, uno di quei pazzi che, con vocabolo greco, vengono definiti frenetici ("quidam inter aegros alios mente captus iacebat, quem medicina graeco uocabulo freniticum appellat"),[60] e che durante la notte, con le sue grida, disturbava tutti gli altri impedendo il riposo. Come dice di avere appreso da due testimoni oculari

> Amanzio, alzatosi dal suo giaciglio, si accostò silenziosamente al letto del frenetico e, impostegli le mani, si dette a pregare. Poiché quello si sentì subito meglio, il presbitero lo prese con sé e lo condusse nell'oratorio, nella parte più alta dell'edificio. Là poté pregare per lui più liberamente e dopo breve tempo lo ricondusse risanato al suo letto, così

cos facit aut adrepticiosc aut falsos prophetas; cum autem bonus, fideles mysteria loquentes aut accedente etiam intellegentia veros prophetas aut ad tempus, quod per eos oportet ostendi, videntes atque narrantes" (*De Gen. ad litt.* XII, XIX, 41; Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1310-3, con lievi modifiche alla traduzione).

[59] Cic. *De diu.* I, XXXVIII, 81: "Aristoteles quidem eos etiam, qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur, censebat habere aliquid in animis praesagiens atque divinum. ego autem haud scio an nec cardiacis hoc tribuendum sit nec phreneticis; animi enim integri, non vitiosi est corporis divinatio" ("Aristotele riteneva che anche i veri e propri ammalati di pazzia furiosa e i cosiddetti atrabiliari avessero nelle loro anime qualcosa di profetico e divinatorio. Ma io non direi che questa qualità vada attribuita ai biliosi e ai frenetici: la divinazione è dote di anime integre, non di corpi ammalati". Trad. Timpanaro, 67).

[60] Gregorio Magno, *Storie di santi*, 146 (35, 3).

> che quello cessò completamente di gridare e disturbare gli altri malati. Non aggravò l'infermità degli altri chi aveva recuperato perfettamente la propria mente.[61]

Nonostante il grado insolito di relativa accuratezza della definizione di Gregorio, che poteva anche dipendere dalla circolazione, ancora relativamente ampia, della letteratura medica tardoantica tra Costantinopoli Roma e Ravenna, e al di là dell'interesse di questo brano quale documento di una qualche forma di ospedalizzazione dei folli in un'epoca così alta,[62] va subito rilevato che un sondaggio a campione nell'immenso oceano dell'agiografia latina medievale restituisce decine e decine di episodi di guarigione nei quali i *frenetici*, in quanto affetti da turbe gravi del comportamento, tendono a sovrapporsi ai posseduti ovvero agli invasati da un demonio. Ciò non significa che nel millennio medievale non si potesse o sapesse operare, in linea teorica, una distinzione tra disfunzioni mentali a base organica o psicogena e turbe determinate da un assedio o una possessione diabolica; ma a tutti i livelli sociali e intellettuali, su scala e grado differente di messa a fuoco, persisteva una tendenziale sacralizzazione della sofferenza psichica o, se si vuole, una sua tendenziale decifrazione sulla base di un paradigma semiotico nel quale interferivano e interagivano strutturalmente, senza contraddirsi ma più spesso integrandosi, vettori di ordine e ascendenza differenti. La tensione maggiore, anche se ciò può apparire paradossale a uno sguardo moderno, si registrava non tanto tra medicina colta e medicina dei santi: l'agiografia non fa che variare in mille modi l'antica retorica, condivisa e comunque ribadita dai medici, della superiorità della terapia evangelica su quella ippocratica, ma anche, soprattutto in epoca scolastica, con la professionalizzazione accademica del sapere medico, della loro provvidenziale complementarietà, pur con significative inflessioni bassomedievali ben illustrate da André Vauchez e richiamate anche di recente da chi scrive, e rilevanti dai processi di canonizzazione, laddove si registra una relativa diminuzione delle testimonianze relative alle turbe del comportamento e una relativa distinzione tecnica tra affezioni organiche e casi di possessione.[63] La tensione invece sembra permanere, e per molti versi accentuarsi parallelamente ai processi di disci-

[61] "Isdem uenerabilis presbiter, de proprio stratu surgens, ad lectum frenitici silenter accessit et super eum positis manibus orauit. Moxque illum melius habentem tulit, atque in superiora domus secum ad oratorium duxit. Vbi pro eo liberius orationi incubuit et statim eum sanum ad lectum proprium reduxit, ita ut nullas ulterius uoces ederet, neque aegrotorum quempiam aliquo clamore turbaret. Nec iam aegritudinem auxit alienam, qui perfecte receperat mentem suam."; Gregorio Magno, *Storie di santi*, 146-7 (35, 4).

[62] Horden, "The Late Antique Origins."

[63] Nei processi di canonizzazione celebrati tra il 1201 e il 1417 – un indicatore importante, ma non di valore assoluto – si registra una netta diminuzione dei miracoli riguardanti turbe del comportamento (posseduti, epilettici, folli), che passano dal 10,7 al 5,1% del totale. André Vauchez (*La sainteté en Occident*, 547-8) riconduceva la cosa agli sforzi dispiegati dalla chiesa a partire dal Duecento per stabilire una frontiera più netta fra il sacramentale e il miracoloso, per cui la guarigione dei posseduti pertiene sempre più al ministero esorcistico, che è indipendente dalla dignità del ministro; e al tempo stesso non escludeva che nelle cause dei santi si rinunciasse a mettere l'accento su questo genere di prodigi nella misura in cui i risultati degli interventi taumaturgici si rivelavano fragili e reversibili, e dunque poco probanti.

plinamento istituzionale ed ecclesiastico delle forme di devianza che inaugurano la modernità, tra paradigma folklorico e paradigma soteriologico sottesi alle concezioni e alle pratiche di diagnosi e cura. Emblematica, in questo senso, la vicenda moderna del tarantismo.[64]

Una testimonianza intrigante, per contesto referenti e cronologia, del persistere, ancora in epoca dantesca, di questi intrecci e sovrapposizioni tra paradigmi diagnostici e terapeutici della sofferenza psichica della più varia ascendenza, è fornita da un episodio della Vita di Tommaso d'Aquino scritta da Bernardo Gui nelle circostanze del processo di canonizzazione del grande teologo domenicano (1323).[65] Nei pressi di Fossanova, un tale aveva una figlia colpita da demenza. Con una diagnosi singolare, che sovrappone e intreccia eziologie e nosografie della 'malattia mentale' solitamente distinte nelle fonti mediche dell'epoca, la donna viene descritta come caduta in uno stato di immobilità letargica causato "quasi ex frenesi vel maniaca passione". Il padre, evidentemente disperando dell'efficacia di altre agenzie di cura, la vota a Tommaso invocando il soccorso del santo affinché per compassione le tolga la vita oppure la risani. Guidato dalla millenaria memoria rituale della iatromantica incubatoria, l'uomo fa giacere la figlia sul sepolcro del santo, ma lei, quando lui vuole farla rialzare, gli dice di lasciarla ancora lì perché ha appena visto un frate Predicatore, proprio accanto a lei, che la sta difendendo da un uomo nero che la teneva legata. E a quel punto, corroborata dalla preghiera d'intercessione dei monaci dell'abbazia, la ragazza sente le mani di Tommaso che sfiorandola dalla testa ai piedi la risollevano guarita.

Di fronte a episodi come questi, chiedersi, come spesso hanno fatto gli storici della psichiatria di formazione medica, in quale percentuale le fonti medievali (con particolare attenzione alle cronache e alle vite dei santi) attribuiscano la malattia mentale a cause naturali o a cause soprannaturali è una domanda mal posta perché, al di là del dubbio valore statistico di quelle analisi, intrinsecamente anacronistica.[66] E anche indagini intensive e areali come quella, pregevole, condotta da François de Vriendt sull'agiografia prodotta tra Francia nord-occidentale e regione fiamminga tra IX e XIV secolo, sembrano confermare la natura polisemica, ambigua e tendenzialmente spaesante, rispetto alle categorie psichiatriche moderne, della descrizione dei sintomi e delle loro nomenclature, con persistenti forme di sovrapposizione ovvero di complementarietà e successione tra diagnosi e agenzie terapeutiche che fino alla modernità non conoscono confini mutualmente esclusivi.[67] Il male, nel Medioevo, che si tratti di sofferenza dello spirito o del corpo, ha sempre in qualche modo una relazione con il demoniaco. D'altra parte, l'assalto e l'insediamento diabolico si verifica molto spesso proprio nei casi di indebolimento

[64] Canetti, "Tra Dioniso e Cristo."
[65] Bernardus Guidonis, "Vita s. Thomae," cap. LV (98), 253-4.
[66] Kroll, Bachrach, "Sin and mental illness;" Kemp, Williams, "Demonic possession and mental disorder;" Espí Forcén, Espí Forcén, "Demonic Possessions and Mental Illness."
[67] De Vriendt, "Frénétiques, possédés, furieux."

del corpo e dello spirito provocati da una malattia o da una qualche forma di assenso della volontà a lasciarsi possedere. Nelle fonti agiografiche e narrative il lessico della follia accomuna le categorie dei furiosi, dei frenetici e degli *amentes*, anche se è proprio la frenesia, per il suo richiamo implicito all'agitazione e alla natura incontrollata dei movimenti, a connotare lo stato dei posseduti.[68] *Freneticus*, ancora più di *furiosus* (maggiormente connotato anche in senso giuridico, benché evocativo della natura animalesca della violenza cui può condurre la perdita della ragione), e a differenza di termini che designano il folle come *amens*, *fatuus*, *insanus*, *demens* e altri, possiede, proprio in quanto rinvia a una sintomatologia più che a una privazione (di ragione), una più forte connotazione etico-antropologica che lo lega al campo semantico della possessione diabolica: e, si badi, nel passo dantesco di *Vn* XXIII (14) 4, tale connotazione viene rafforzata attraverso un insistito richiamo all'*errare*: verbo sostantivato ("lo errare che fece la mia fantasia") che, se per un verso sarà riecheggiato dallo "smarrimento iniziale (e iniziatico) di Inferno I",[69] fin dai primi secoli dell'era cristiana caratterizza la possessione come condizione di erranza spirituale di chi acconsente a lasciarsi spossessare da una potenza esterna che separa da se stessi (diabolica, appunto), da un demone che rappresenta e che incarna lo smarrimento a se stessi, e che provoca letteralmente una condizione di erranza, di moto irrelato e incontrollato (frenesia che si oppone al moto armonico e ritmico, che non a caso fin dall'antichità viene individuato come terapia catartica per le forme più insidiose di follia)[70] che è figlia della pertinacia con cui si asseconda e si accoglie in se l'errore che allontana dal vero. Il posseduto è, letteralmente, invaso dallo spirito dell'errore, come già evidenzia l'ereticazione dei profeti montanisti e la connotazione di erratici a tutti i falsi profeti. Un falso profeta è tale perché ha dato ascolto allo spirito dell'errore, anche se le sue profezie posso rivelarsi fattualmente esatte; un falso profeta è dunque un posseduto, ma un posseduto da un demone è perciò stesso un falso profeta, perché i demoni sono dotati di facoltà divinatorie, per quanto a fini d'inganno e di perdizione.

L'agiografia tradisce assai più del linguaggio medico una prossimità con le comuni rappresentazioni degli stati alterati di coscienza in quanto riconducibili ora a una patologia somatica ora a un'alterazione delle capacità percettive, entrambe tendenzialmente (anche se non sempre né esclusivamente) causate da una presenza o da un'influenza diabolica. Naturalmente, come avrebbe ri-

[68] Canetti, "Tra Dioniso e Cristo," 21-2.
[69] Bologna, *Il ritorno di Beatrice*, 25.
[70] "Asclepiades quoque medicus phreneticum quendam per symphoniam pristinae sanitati restituit", come ricordava Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, vol. I, 384 (IV, XIII, 3); fondativa, anche in questo senso, la riflessione platonica di *Leg*. VII (791d): "Quando, infatti, le madri in qualche modo vogliono far addormentare i loro figli che hanno difficoltà a dormire, procurano loro non tranquillità, ma al contrario agitazione, muovendoli di continuo tra le braccia, e non silenzio, ma una ninna-nanna, e davvero per così dire ammaliano i loro figli, come si ammaliano le baccanti in preda a furore, valendosi di questo movimento combinato di danza e musica come rimedio" (Platone, *Le leggi*, 565).

cordato Tommaso nella scia di una distinzione che peraltro si ritrova già in Guglielmo d'Alvernia e in Cesario di Heisterbach,[71] esistono anche i folli innocenti, coloro che, dementi fin dalla nascita o caduti per ragioni indipendenti dalla loro volontà in uno stato di follia, in qualche modo godono del privilegio paradossale di un'esistenza al riparo dalla possibilità di peccare.[72] In altri casi, l'*amentia* è figlia di cattive passioni come la collera, l'invidia, l'accidia o un amore smodato; passioni che indeboliscono la volontà del soggetto fino a renderlo incapace di distinguere il bene dal male. Questa tipica ambiguità nel giudizio sulla follia, che ne fa il crocevia delle forme di interferenza tra corpo e anima e di sovrapposizione tra assenso e fatalità, si ritrova anche in agiografia, con la ricorrente assimilazione tra stato di possessione diabolica e di malattia mentale.[73] È una relazione antica, che si potrebbe rintracciare e seguire a partire dal commento origeniano a *Mt* 17, 14-18 (la guarigione gesuana dell'epilettico/lunatico) e fino a tutta la discussione medievale e scolastica circa la rilevanza degli influssi astrali come cause naturali della malattia psichica;[74] una discussione che intreccia un dibattito carsico, ma non meno importante, circa i modi e le tecniche di penetrazione dei demoni nel corpo degli ossessi tramite le porte dei sensi e gli umori.[75]

5. *Tra malattia dell'errore e visione redentrice*

A questo punto, possiamo riformulare con maggior cognizione di causa la domanda su quanto Dante, descrivendosi come febbricitante visionario, dipendesse dalle fonti mediche sulla frenesia. La risposta, quale che si voglia dare, sconta appunto la validità dell'ipotesi che fin qui si è cercato di articolare: quand'anche il poeta intendesse connotare il suo malessere nei termini propri di un tipo di follia descritta dalla medicina scolastica – ma c'è da dubitarne non soltanto alla luce del passo del *Convivio* sopra esaminato, ma anche della diffusione vastissima nello spazio, nel tempo e nella società dell'associazione tra frenesia e possessione – a Dante premeva soprattutto rilevare il connotato divinatorio di quella condizione psicofisiologica. È comunque improbabile che egli riconducesse la frenesia al quadro patologico della melanconia e alla costellazione sintomatologica della malattia d'amore,[76] una

[71] "Si sola tristitia et desperatio, non *phrenesis*, aut mentis alienatio, in causa fuit, haud dubium quin damnati sint. De furiosis et fatuis, in quibus ratio non vivit, quaestio non est quin salventur, quocunque modo moriantur, si tamen prius habuerunt caritatem" (Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* IV, 44, ed. Schneider, vol. II, 780).
[72] Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*, 172-6.
[73] De Vriendt, "Frénétiques, possédés, furieux," 160.
[74] Troncarelli, "Il velo della follia;" Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge*, 230-4; Laharie, *La folie au Moyen Âge*, 124-5.
[75] Cfr. Gregory, *Principe di questo mondo*, 17-8. Vale la pena ricordare che presso alcune popolazioni amazzoniche è comune l'utilizzo di oggetti decorativi e apotropaici posti, con la tecnica del *piercing*, in prossimità dei luoghi 'aperti' del corpo: orecchie, naso e bocca.
[76] Così, invece, secondo Tonelli, *Fisiologia della passione*, 133.

evenienza in realtà d'eccezione nella letteratura medica medievale, e che dovrebbe semmai confermare più che disdire la norma secondo cui si tratta di quadri patologici e sintomatologici differenti e, per certi versi, opposti. Secondo la medicina antica e medievale, la melanconia poteva portare al delirio, ma senza febbre, mentre è proprio la frenesia la malattia acuta con delirio febbrile e stati allucinatori che qui Dante sembra descrivere. In ogni caso, lo voglio ribadire, ritengo sia poco utile chiedersi quali e quanti sintomi di questa o quella malattia (in senso emico) Dante stesse descrivendo. Bisogna invece soffermarsi sull'evidenza che Dante credeva al valore divinatorio delle visioni in stato di sonno o di veglia semicosciente, e rappresenta tali visioni come un 'cronotropo' atto ad autenticare la sua storia individuale accreditandone quel valore emblematico e para-soteriologico che egli annette alla propria vicenda poetico-amorosa.[77] Delle due l'una: o ci atteniamo alla lettera delle diagnostiche del tempo, rispettandone la coerenza interna, oppure sarà bene evitare le secche diagnosi retrospettive troppo dettagliate riconoscendo che Dante aveva scarso interesse a connotare in senso tecnicamente medico il proprio stato di delirio febbrile e la sua condizione di visionario ovvero, se lo faceva, era perché, secondo le coordinate culturali largamente condivise ancora ai suoi tempi da intellettuali e dalla gente comune, riteneva di poter cogliere nei propri sintomi patologici e, più in generale, nella propria condizione di malato (non importa qui se epilettico, narcolettico o altro), un segno di elezione.[78]

Come si è visto, l'*imaginatio* non governata dalla ragione, se in linea di principio rischia sempre di essere fallace e, soprattutto in condizioni patologiche, porta fatalmente all'errore,[79] può anche, in casi eccezionali (profeti e visionari accreditati, come Dante si stava ormai convincendo di essere), trasformarsi in dispositivo divinatorio. Del resto, la previsione della morte di Beatrice è verace: come si giustifica questa evidenza? Singleton aveva creduto di poterla risolvere distinguendo, molto semplicemente, il piano del protagonista degli eventi da quello del narratore (o della *fictio* poetica), che già conosce l'esito e dunque il senso profetico della visione, la quale annuncia un evento ormai prossimo, e qui descritto come fatto reale.[80] È forse però opportuno spostare ormai la discussione su un piano storico-religioso, e dunque "questa specie di aporia", come la definiva Gorni,[81] si giustifica e si comprende allo stesso titolo per cui a volte, da Tertulliano in poi, anche le previsioni demoniache e tutte le divinazioni (oniriche o altro) si rivelano veraci, anche se il loro scopo o la loro tendenziale natura è ingannevole.[82] Dante, che del resto credeva al potere divinatorio naturale dei sogni e delle visioni quand'an-

[77] Canetti, "Onirismo dantesco," 59.
[78] Canetti, 45-6.
[79] Si veda ora Tronca, "L'immaginazione nella *Vita nova*;" più in generale, Hamesse, "*Imaginatio* et *phantasia*."
[80] Singleton, *Saggio sulla "Vita Nuova"*, 28-9.
[81] Gorni in Dante Alighieri, *Vita Nova*, 125 (in nota).
[82] Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli*, 68; Canetti, "Presenza e incorporazione dell'Altro," 132-3.

che frutto di *phantasia* o *imaginatio* errante, sembra volere rappresentare se stesso come strumento passivo di una dinamica divinatoria in sé fallace – non in quanto necessariamente fallimentare nei suoi esiti previsionali ma perché non soggetta al dominio della ragione in virtù della sua natura fantasmatica e dunque idolatrica – che lo porterà, una volta guarito e una volta misuratosi con la realtà della morte terrena dell'amata, a trasfigurare il suo errante amore terreno in amore celeste.[83] La vera malattia del delirio frenetico o meglio, di cui quel delirio è metafora, è la sua possessione amorosa; e un tipico sintomo del delirio ossessivo ovvero della possessione, ossia l'attitudine visionaria, si rivela, alla luce di un discernimento razionale del senso della visione (secondo il paradigma platonico sopra richiamato), uno strumento attraverso il quale Dio stesso si serve di una pedagogia dissociativa per fare ravvedere i suoi adepti e ricondurli sulla via smarrita. Del resto, per Dante l'errore è aristotelicamente accidente cui si può rimediare tramite la conoscenza del vero, e che di per sé non intacca la sostanza e la bontà dell'evidenza razionale.[84]

Se questa lettura ha un senso, bisogna ammettere che qui Dante utilizza l'immagine della frenesia non tanto in un'accezione medica bensì agiografica: più che *amentes*, i frenetici sono invasati dallo spirito dell'errore, posseduti, e la possessione, come ogni malattia, poteva intendersi quale strumento di una pedagogia divina.

Un ulteriore elemento autenticante della visione dantesca, che riprende uno schema retorico e probatorio che era per ciò stesso una componente essenziale dello schema narrativo e del dispositivo rituale iatromantico (l'incubazione) antico e medievale,[85] è rappresentato dalla corrispondenza fra il pianto "ne la imaginazione" e le "vere lagrime" che bagnano gli occhi di Dante – freudianamente, come già aveva osservato Dodds a proposito degli *iamata* di Epidauro, si potrebbe parlare di "apporto onirico",[86] che in tali contesti rivestiva precisamente il valore di traccia materiale della veridicità profetica di quanto "immaginato" nella visione in sogno. La distinzione, già rilevata da Baldelli,[87] tra sogno a occhi aperti (sarebbe appunto il caso di *Vn* XXIII [14], 4) e sogno vero e proprio, oltre ad essere anacronistica, ha scarso rilievo pro-

[83] Del resto, "a soccorrere Dante 'contra questo avversario de la ragione' sarà una 'forte imaginazione' di Beatrice (*Vn* XXXIX 1/28.1): immagine agente dell'amata che torna nella mente del poeta esattamente nel modo in cui si era impressa nella sua memoria la prima volta che l'aveva vista. Un'immagine performativa, dunque, in grado di liberare Dante da questa forma di *vanitas*" (Tronca, "L'immaginazione nella *Vita nova*," 16).

[84] Si veda in proposito *Conv.* IV, I, 5: "Io, lei seguitando nell'opera sì come nella passione quanto potea, li errori della gente abominava e dispregiava, non per infamia o vituperio delli erranti, ma delli errori, li quali biasimando credea fare dispiacere, e dispiaciuti, partire da coloro che per essi eran da me odiati" (ed. Vasoli, 526-7; ed. Fioravanti, 454).

[85] Coordinate essenziali in Canetti, "'Le divinazioni de' nostri sogni'," 197 sgg.

[86] Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, 124-5.

[87] Cfr. Baldelli, "Visione, immaginazione e fantasia," 7; Carrai, "I sogni premonitori della morte di Beatrice," 50, ora rifuso in Carrai, *Il primo libro di Dante*, 82, cade nello stesso equivoco e parla, riduttivamente, di "espediente patologico e onirico"; cfr. le opportune osservazioni di Tonelli, *Fisiologia della passione*, 127 e nota 4.

prio ai fini della veridicità e dell'efficacia dell'esperienza iatromantica; anzi, la visione "a occhi aperti", ma in stato alterato di coscienza, offre maggiori garanzie di autenticità rispetto allo *visio in somniis*.[88]

Insomma, Dante, rappresentandosi come malato febbricitante frenetico e visionario (cosa che almeno in parte egli dovette realmente essere), non fa che accreditare la propria attitudine visionaria tramite la stilizzazione topica della sua condizione di malato sulla via della redenzione.[89] In effetti, si ribadisce anche qui, per via 'negativa', il nesso metaforico amore-malattia evidenziato, fra gli altri, da Carrai, Giunta e Santagata a proposito della risignificazione poetica e profetica di una reale condizione patologica, che da negativa e infamante viene trasfigurata tipologicamente in *presagio,* e quasi marchio fisico di elezione, secondo una possibilità non estranea alla concezione medievale della malattia psichica.[90] Anche la rarità del marcatore lessicale prescelto sembra rinviare all'eccezionalità di questo snodo biografico, a riprova ulteriore del fatto che qui Dante intende evidenziare come il delirio frenetico di un posseduto dall'illusione idolatrica e fantasmatica dell'amore terreno lo avesse fatto errare ma, al tempo stesso, con tipico ribaltamento tra condizione dissociativa (diabolica) e nuova evidenza unitiva (simbolica) con la parte più elevata di un sé che si accinge a riconquistare, lo conducesse ora a ravvedersi tramite la visione verace della nuova Beatrice trasfigurata.

In conclusione, la chiave per spiegare la scelta di *farnetica* in *Vn* XXIII (14), 4 non è la poetica della melanconia né, se non restando fermi alla lettera, la sua matrice nel linguaggio tecnico della medicina libresca del tempo. Dante non lo usa tanto in senso medico ma in quello del delirio del folle/posseduto che, proprio in quanto tale, può essere strumento involontario di una previsione veridica. Anche se la *phantasia/imaginatio* in sé è fallace, la premonizione visionaria della morte di Beatrice (della Beatrice terrena) è verace, e la guarigione del Dante posseduto dal fantasma amoroso è il segno della conversione a Beatrice come figura di Cristo: del resto, in *Vn* XXIV (15), 3-5, la "terza imaginazione" introduce il parallelismo tipologico tra Giovanna e Giovanni Battista che precorre Beatrice, a sua volta figura cristica.[91] Dante, come

[88] Pinto, "Dante e la psicodinamica del sogno," 69-70, legge in questo inciso un'evidenza della teoria aristotelico-tomistica sulla possibile continuità di esperienza tra sonno e veglia radicata nell'identità degli stimoli fisiologici.

[89] Santagata, "Folgorazioni e svenimenti;" quindi Santagata, *Dante,* 29-35: 32 ("le crisi psicofisiche e la loro risoluzione qui descritte, crisi che nulla hanno a che vedere con la concezione dell'amore come patologia – il cosiddetto *amor hereos* (amore eroico) – diffusa nella scienza medica del tempo, ma che sono unicamente dantesche, mostrano tutti i sintomi di un attacco apoplettico o epilettico").

[90] Cfr. Santagata, "Folgorazioni e svenimenti," 398-9.

[91] "La prova generale in sogno della morte di Beatrice, frutto di un delirio febbrile nel nono e ultimo giorno di una malattia, realizza quanto prefigurano le morti dell'amica e del padre di Beatrice, in una sorta di progressivo accerchiamento. Per la prima volta nel libello la parola Morte diventa parola rima e compare, coi suoi derivati, in ogni strofa della canzone, cui spetta un rilievo singolare sia per estensione (è la più lunga) sia per collocazione, posta com'è al centro dell'opera, quasi fulcro, preceduta e seguita da quindici componimenti poetici [...]. L'atmosfera del paragrafo è carica di eventi sacrali che generano terrore e pietà: la sofferenza di Dante an-

Paolo, e come Costantino, subisce una 'conversione' come esito (indiretto) di un'esperienza visionaria: qui evidentemente non si tratta di un primo incontro con il nuovo dio (egli era già battezzato), ma il delirio frenetico (condizione del folle) lo porta a prendere coscienza della follia idolatrica della sua fantasia amorosa. L'immaginazione, come un dispositivo omeopatico (si pensi alle serpi inviate dal Signore per punire gli Israeliti, che poi guariscono contemplando il serpente di bronzo che Dio stesso fa costruire a Mosè in *Numeri* 21, 4-9), attraverso il veleno della falsa immaginazione fornisce lo strumento della guarigione: si transita così dal "forte smarrimento" alla "forte imaginazione" di Beatrice di *Vn* XXXIX (28) 1. Beatrice morta/rediviva è il *kentron* (nell'accezione teofanica non già euripidea bensì riferibile al "pungolo" della conversione/folgorazione paolina di *Atti* 26,14)[92] che Dio invia a Dante per scuoterlo dalla sua fantasia erronea. *Vn* XXIII (14), 4, insomma, anche per la sua centralità all'interno del prosimetro dantesco,[93] costituisce lo snodo cruciale, non a caso trascritto (e reso perciò stesso più autorevole) attraverso il registro del visionarismo iatromantico, della conversione dantesca alla vera filosofia. La morte di Beatrice, come la morte di Cristo, è accompagnata da segni celesti e fenomeni naturali straordinari di stampo evangelico e apocalittico,[94] e la sua ascesa al cielo richiama i cori angelici della natività, l'*Osanna* dell'ingresso a Gerusalemme, l'Ascensione e l'Assunzione della Vergine. Insomma, siamo di fronte a un processo di trasfigurazione che riguarda tanto la nuova poetica dantesca quanto il fulcro della nuova Visione ossia la Beatrice trasfigurata che riscatta e trascende quella terrena.

teriore alle visioni ricorda quella dei santi […]; i segni premonitori sono gli stessi della morte di Cristo; l'ascesa dell'anima di Beatrice al cielo, in forma di 'nebuletta bianchissima', con corteo di angeli, risente sia dell'analogo corteggio per la nascita di Cristo e, per l'Osanna, del suo ingresso in Gerusalemme, della sua ascensione, sia dell'Assunzione della Vergine. Tutto indica la trasfigurazione di Beatrice terrena in Beatrice celeste. Come per *Donne ch'avete*, che è il polo positivo delle nove rime, così qui nella fantasia funebre l'unico pubblico ammesso è quello femminile" (Rossi, in Dante Alighieri, *Vita Nova*, p. 108).

92 Cfr. Canetti, "Tra Dioniso e Cristo," 15-7.

93 La canzone *Donna pietosa e di novella etade* è la più lunga in assoluto, ed è preceduta e seguita da quindici componimenti poetici: Singleton, *Saggio sulla "Vita Nuova"*, 14.

94 Singleton, *Saggio sulla "Vita Nuova"*, 31 sgg.; Carrai, "I sogni premonitori della morte di Beatrice," 51 sgg. (quindi Carrai, *Il primo libro di Dante*, 83 sgg.).

Opere citate

Agamben, Giorgio. *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi, 1977.

Agostino. *Commenti alla Genesi. La Genesi contro i Manichei – Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, a cura di Giovanni Catapano, ed Enrico Moro. Bompiani: Milano, 2018.

Albanese, Gabriella, Sandro Bertelli, Sonia Gentili, Giorgio Inglese, e Paolo Pontari, a cura di. *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine. Catalogo della mostra (Firenze Biblioteca Medicea Laurenziana, Biblioteca Nazionale Centrale, Biblioteca Riccardiana, 23 settembre 2021-14 gennaio 2022)*. Firenze: Mandragora, 2022.

[Beati] Alberti Magni *De Anima Lib. III; Metaphysicorum Lib. XIII.* Nunc primum in lucem prodeunt. Lugduni: sumptibus Claudii Prost, Petri [et] Claudii Rigaud [...], Hieronymi de la Garde, Ioan. Ant. Huguetan, 1651.

Alberto Magno. *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico*, a cura di Anna Rodolfi. Firenze: Edizioni del Galluzzo-Fondazione Ezio Franceschini, 2009.

Amoretti, Maria Cristina. *Filosofia e medicina. Pensare la salute e la malattia*. Roma: Carocci, 2015.

Baldelli, Ignazio. "Lingua e stile delle opere in volgare di Dante." In *Enciclopedia dantesca*, VI. *Appendice*, 57-112. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978.

Baldelli, Ignazio. "Visione, immaginazione e fantasia nella Vita nuova." In Gregory, Tullio, a cura di. *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983)*, 1-10. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985.

Barański, Zygmunt, Theodore J. Cachey, e Luca Lombardo, a cura di. *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*. Roma: Salerno editrice, 2019.

Bartoli, Vittorio. "Il sonno nella medicina medievale." In Tonelli, Natascia, a cura di. *I sogni e la scienza nella letteratura italiana. Atti del convegno di Siena (16-18 novembre 2006)*, 83-107. Pisa: Pacini, 2008.

Belting, Hans. *Immagine e culto. Una storia dell'immagine prima dell'età dell'arte*. Nuova ed. e trad. it. a cura di Luca Vargiu. Roma: Carocci, 2022. Edizione originale *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck, 1990.

Bernardus Guidonis. "Vita S. Thomae Aquinatis." In *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, a cura di Dominic M. Prummer, 168-263. Tolosae: Privat, 1912.

Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di Claudio Moreschini. Torino: UTET, 1994.

Boezio di Dacia. *Sui sogni*, a cura di Massimo Sannelli. Genova: il Melangolo, 1997.

Boitani, Piero. *Timeo in Paradiso. Metafore e bellezza da Platone a Dante*. Roma: Donzelli, 2023.

Bologna, Corrado. *Il ritorno di Beatrice. Simmetrie dantesche fra* Vita Nova*, "petrose" e* Commedia. Roma: Salerno editrice, 1998.

Caelius Aurelianus. *Akute Krankheiten Buch I-III. Chronische Krankheiten Buch I-V*. Teil I: *Akute Krankheiten Buch I-III. Chronische Krankheiten Buch I-II*, hrsg. von Gerhard Bendz, Übersetzt von Ingeborg Pape. Corpus Medicorum Latinorum VI, 1. Berlin: Akademie Verlag, 1990.

Caesarius von Heisterbach. *Dialogus miraculorum – Dialog über die Wunder*, a cura di Horst Schneider. Fontes Christiani 86, I-IV. Turnhout: Brepols, 2009.

Canetti, Luigi. "Cristianizzazione e culture fra Tarda Antichità e Alto Medioevo." *Quaderni di storia religiosa medievale* 22, no. 2 (2019): 237-65.

Canetti, Luigi. "La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca." In *Il Diavolo nel Medioevo. XLIX Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, 553-604. Spoleto: Fondazione CISAM, 2013.

Canetti, Luigi. "'Le divinazioni de' nostri sogni' (*Conv.* II viii, 13). Forme di oniromantica nelle culture del Medioevo." In Veglia, Marco, Lorenzo Paolini, e Riccardo Parmeggiani, a cura di. *"Il mondo errante". Dante fra letteratura, eresia e storia. Atti del convegno internazionale di studio (Bertinoro, 13-16 settembre 2010)*, 189-228. Spoleto: Fondazione CISAM, 2013.

Canetti, Luigi. "Introduzione. Estasi e *trance*: una mappa concettuale." In Canetti, Luigi, e An-

drea Piras, a cura di. *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, 5-13. Brescia: Morcelliana, 2018.
Canetti, Luigi. "Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo." In *Le migrazioni nell'alto Medioevo (Spoleto, 5-11 aprile 2018)*, 491-519. Spoleto: Fondazione CISAM, 2019.
Canetti, Luigi. "Onirismo dantesco e oniromantica medievale." In Huss, Bernhard, e Mirko Tavoni, a cura di. *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima Età moderna*, 43-60. Ravenna: Longo, 2019.
Canetti, Luigi. "Presenza e incorporazione dell'Altro: scenari della possessione diabolica." in Cariboni, Guido, Nicolangelo D'Acunto, ed Elisabetta Filippini, a cura di. *Presenza-assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella "societas christiana" (secoli IX-XIII)*, 113-135. Milano: Vita e Pensiero, 2021.
Canetti, Luigi. "Tra Dioniso e Cristo. Posseduti danzanti nella Tarda Antichità." *AM - Antropologia medica* 25, no. 57 (2024): 15-36. https://www.amantropologiamedica.unipg.it/index.php/am/issue/view/31
Canguilhem, Georges. *Il normale e il patologico*. Trad. di Dario Buzzolan. Torino: Einaudi, 1998. Edizione originale *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966.
Carrai, Stefano. "I sogni premonitori della morte di Beatrice nella Vita Nova." In Tonelli, Natascia, a cura di. *I sogni e la scienza nella letteratura italiana. Atti del convegno di Siena (16-18 novembre 2006)*, 49-58. Pisa: Pacini, 2008.
Carrai, Stefano. *Il primo libro di Dante. Un'idea della Vita Nova*. Pisa: Edizioni della Normale, 2020.
Casagrande, Carla, e Gianfranco Fioravanti, a cura di. *La filosofia in Italia al tempo di Dante*. Bologna: il Mulino, 2016.
Cicerone, *La divinazione*. Trad. e cura di Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti, 1988.
Corti, Maria. *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi, 1983.
Costa, Gabriele. *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008.
Crisciani, Chiara. "Medici e filosofia." In Casagrande, Carla, e Gianfranco Fioravanti, a cura di. *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, 37-64. Bologna: il Mulino, 2016.
Dante Alighieri. *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli, e Domenico De Robertis. In Dante Alighieri, *Opere minori* I, 2. Milano-Napoli: Ricciardi, 1988.
Dante Alighieri. *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti. *Canzoni* a cura di Carlo Giunta. Milano: Mondadori: 2019.
Dante Alighieri. *Le opere*, vol. I: *Vita Nuova – Rime*, a cura di Donato Pirovano, e Marco Grimaldi. Tomo I: *Vita Nuova – Le Rime della Vita Nuova e altre Rime del tempo della Vita Nuova*. Nuova edizione commentata delle opere di Dante, I/1. Roma: Salerno editrice, 2015.
Dante Alighieri. *Vita Nova*, a cura di Michele Barbi. Firenze: Bemporad, 1932.
Dante Alighieri. *Vita Nova*, a cura di Guglielmo Gorni. Torino: Einaudi, 1996.
Dante Alighieri. *Vita Nova*, a cura di Luca Carlo Rossi. Milano: Mondadori, 1999 (rist. 2016).
De Martino, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, e Marcello Massenzio. Torino: Einaudi, 2002.
De Vriendt, François. "Frénétiques, possédés, furieux et autres 'fous' au Moyen Âge. Le témoignage de quelques récits hagiographiques." In Toussaint Jacques, a cura di. *Pulsion[s]. Images de la folie du Moyen Âge au siècle des Lumières*, 152-73. Monographies du Musée provincial des Arts anciens du Namurois, 57. Namur: Société archéologique de Namur, 2012.
Descola, Philippe. *Oltre natura e cultura*. Edizione italiana e postfazione a cura di Nadia Breda. Trad. e note di Annalisa D'Orsi. Milano: Raffaello Cortina, 2021. Edizione originale *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
Dodds, Eric R. *I Greci e l'Irrazionale*. Trad. it. di Virginia Vacca De Bosis. Presentazione di Arnaldo Momigliano. Firenze: La Nuova Italia, 1959. Edizione originale *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951.
Donato, Maria Pia, Luc Berlivet, Sara Cabibbo, Raimondo Michetti, et Marilyn Nicoud, éd. par. *Médicine et religion. Collaborations, competitions, conflits (XII^e-XX^e siècle)*. Rome: École française de Rome, 2013.
Duranti, Tommaso. *Ammalarsi e curarsi nel Medioevo. Una storia sociale*. Roma: Carocci, 2023.

Espí Forcén, Carlos, Fernando Espí Forcén. "Demonic Possessions and Mental Illness." *Early Science in Medicine* 19 (2014): 258-79.
Ferrilli, Sara. "Traiettorie del primo antidantismo: Dante da Maiano, Cino da Pistoia e Cecco d'Ascoli." In *Gegen Dante. Kritik und Polemik im Werk und in der Rezeption = Deutsches Dante-Jahrbuch* 99 (2024): 59-93.
Fioravanti, Gianfranco. "I filosofi e la medicina: una progressiva autonomia." In Casagrande Carla, e Gianfranco Fioravanti, a cura di. *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, 65-75. Bologna: il Mulino, 2016.
Florenskij, Pavel. *Le porte regali. Saggio sull'icona*. Trad. di Leonardo Marcello Pignataro. Milano: Adelphi, 2021. Edizione originale Иконостас [1922], a cura di A.S. Trubačëv, Moskva: Iskusstvo, 1994, 37-153.
Fritz, Jean-Marie. *Le discours du fou au Moyen Âge. XII^e^-XIII^e^ siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*. Paris: PUF, 1992.
Gargan, Luciano. *Dante, la sua biblioteca e lo Studio di Bologna*. Padova: Antenore, 2014.
Gregorio Magno. *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, vol. II (libri III-IV). Testo critico e traduzione a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Salvatore Pricoco. Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2006.
Gregory, Tullio. "I sogni e gli astri." In Gregory, Tullio, a cura di. *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983)*, 111-48. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985.
Gregory, Tullio. *Principe di questo mondo. Il diavolo in Occidente*. Roma-Bari: Laterza, 2013.
Hamesse, Jacqueline. "*Imaginatio* et *phantasia* chez les auteurs philosophiques du 12^e^ et du 13^e^ siècle." In Fattori, Marta, e Massimo Bianchi, a cura di. *Phantasia – Imaginatio. V Colloquio internazionale (Roma, 9-11 gennaio 1986)*. 153-84. Lessico intellettuale europeo, XLVI. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988.
Harper, Kyle. *Contagi. Le malattie e il corso della storia umana*. trad. di Luigi Giacone. Torino: Einaudi, 2023. Edizione originale *Plagues upon the Earth. Disease and the Course of Human History*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
Horden, Peregrine. "The Late Antique Origins of the Lunatic Asylum?" In Rousseau, Philip, e Manolis Papoutsakis, a cura di. *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, 259-78. Farnham: Ashgate, 2009.
Isidoro di Siviglia. *Etimolgie o origini*, a cura di Angelo Valastro Canale. Torino: UTET, 2004.
Kemp, Simon, Kevin Williams. "Demonic possession and mental disorder in medieval and early modern Europe." *Psychological Medicine* 17, no. 1 (1987): 21-9.
Kroll, Jerome, Bernard Bachrach. "Sin and mental illness in the Middle Ages." *Psychological Medicine* 14, no. 3 (1984): 507-14.
Laharie, Muriel. *La folie au Moyen Âge, XI^e^-XIII^e^ siècles*. Paris: Le Léopard d'Or, 1991.
Levi-Strauss, Claude. "L'efficacia simbolica." In *Antropologia strutturale*. Trad. di Paolo Caruso, 210-31. Milano: Il Saggiatore, 1966. Edizione originale "L'efficacité symbolique." *Revue de l'Histoire des Religions* 135, no. 1 (1949): 5-27 (quindi in *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, 205-26).
Loviconi, Laetitia. *Le diagnostic différentiel au Moyen Âge. Distinguer les maladies d'apparence voisine*. Paris: Garnier, 2020.
Massenzio, Marcello. "Etnologia e *pietas* storica." In Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, a cura di Marcello Massenzio, XI-XXXIII. Torino: Einaudi, 2023.
Monaci Castagno, Adele. *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*. Bologna: EDB, 1999.
Nardi, Bruno. "L'amore e i medici medievali." In *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, t. II. Modena: Società tipografica editrice modenese, 1959, 517-42; poi in Bruno Nardi. *Saggi e note di critica dantesca*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1966, 238-67 (rist. anast. a cura di Francesco Santi. Spoleto: Fondazione CISAM, 2013).
Nardi, Bruno. "L'immortalità dell'anima." *Giornale dantesco* 39 (1938): 28-42; poi in Bruno Nardi. *Dante e la cultura medievale*. Nuova edizione a cura di Paolo Mazzantini. Roma-Bari: Laterza, 1983, 224-43.
Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze: La Nuova Italia, 1967^2^.
Nardi, Bruno. *Studi di filosofia medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.
Nardi, Enzo. *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1983.
Nobili, Sebastiana, a cura di. *Dante lettore*. Letture classensi, vol. 52. Ravenna: Longo, 2024.
Pellegrini, Paolo. *Dante Alighieri. Una vita*. Torino: Einaudi, 2021.

Pigeaud, Jackie. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
Pinto, Raffaele. "Dante e la psicodinamica del sogno in san Tommaso." In Tonelli, Natascia, a cura di. *I sogni e la scienza nella letteratura italiana. Atti del convegno di Siena (16-18 novembre 2006)*, 59-81. Pisa: Pacini, 2008.
Pirovano, Donato. *La nudità di Beatrice. Dante, Giotto, Ambrogio Lorenzetti e l'iconografia della carità*. Roma: Donzelli, 2023.
Platone, *Fedro*, a cura di Giovanni Reale. Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1998.
Platone, *Le leggi*, a cura di Franco Ferrari, e Silvia Poli. Milano: RCS Libri, 2005.
Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.
Rea, Roberto. *Dante: Guida alla* Vita nuova. Roma: Carocci, 2021.
Romano, Antonio. "Etico vs. emico e la linguistica in Italia oggi." *Bollettino del Laboratorio di Fonetica Sperimentale "Arturo Genre"* 7 (2021): 3-14.
Santagata, Marco. *Dante. Il romanzo della sua vita*. Milano: Mondadori, 2012.
Santagata, Marco. "Folgorazioni e svenimenti. La malattia in Dante tra patologia e metafora." In Perfetti, Stefano, a cura di. Scientia, Fides, Theologia. *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, 387-400. Pisa: ETS, 2011.
Singleton, Charles. *Saggio sulla "Vita Nuova"*. Trad. di Gaetano Prampolini. Bologna: il Mulino, 1968. Edizione originale *An Essay on the "Vita Nuova"*. Cambridge (Mass.): Harvard U.P., 1958.
Stoppelli, Pasquale. *L'equivoco del nome. Rime incerte fra Dante Alighieri e Dante da Maiano*. Roma: Salerno editrice, 2020.
Tonelli, Natascia. *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2015.
Tronca, Donatella. "L'immaginazione nella *Vita nova*." *Le Tre Corone* 11 (2024): 11-22.
Troncarelli, Fabio. "Il velo della follia. Lunatici, malinconici, ossessi nella tradizione colta e popolare." In Lützenkirchen, Guglielmo, Gabriele Chiari, Fabio Troncarelli, Maria Paola Saci, e Lucilla Albano, *Mal di Luna*, 82-114. Roma: Newton Compton, 1981.
Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École française de Rome, 1981, 1988².