

## Questioni di santità

### Prospettive (semiotiche) su Dante

a cura di Magdalena Maria Kubas e Francesco Galofaro

## Modelli di santità nella *Commedia* Il caso di Pier Damiani<sup>1</sup>

*Francesco Galofaro*

Dipartimento di Comunicazione, arti e media, Università IULM di Milano, IT  
francesco.galofaro@iulm.it

### Abstract

The paper focuses on the canto XXI of *Paradise*. In particular, the construction of the cosmological landscape and its superimposition on the level of ethical reading will be examined in order to reconstruct the *semiotics of the world* (Greimas 1966) of Dante's time. For this purpose, the theory of sign production will be used (Eco 1975). Attention will also be paid to the figure of Pier Damiani as a model of holiness proposed by Dante, deepening its ethical-political implications.

### Key Words

Dante; Paradise; Theory of Sign Production; Cosmology; Sanctity

### Sommario/Contents

0. Scopi e metodi

1. Figure visibili: la scala di Giacobbe

2. Figure sonore: il silenzio

3. Pier Damiani tra storia e filosofia

4. Superbia e umiltà

5. Conclusione: il cielo di Saturno come "mondo naturale"

Bibliografia

---

<sup>1</sup> Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314.

## o. Scopi e metodi

Quale può essere il contributo di un semiologo alla lettura di Dante? Cosa aggiungere a un dibattito che perdura da settecento anni? Per rispondere alla domanda, è mia intenzione effettuare un esperimento: applicare la *teoria della produzione segnica* di Eco (1975) al canto XXI del *Paradiso* per capire come Dante ne costruisce lo spazio semantico. Ho sperimentato l'applicazione di questa teoria all'analisi testuale in Galofaro (2022) con risultati incoraggianti. La *Commedia* è un oggetto di studio promettente: non c'è dubbio che essa manifesti un micro-universo semantico coerente, i cui valori sono essenzialmente da reperirsi nella filosofia e nella teologia medioevale. Nella ricostruzione di questi rapporti si è cimentato, tra i tanti, il critico americano Charles S. Singleton (1978). Coi metodi di Eco vorrei provare che la semiotica è in grado di indagare *come* Dante abbia costruito tale micro-universo, ovvero la relazione tra poesia e la teologia filosofica del proprio tempo.

Il canto XXI del *Paradiso* non andrebbe analizzato a sé: insieme al XXII compone infatti un dittico ambientato nel cielo di Saturno, dove è posta la scala di Giacobbe che conduce al cielo ottavo delle stelle fisse. Qui Dante incontra Pier Damiani, rinnovatore della famiglia benedettina cui appartiene l'ordine dei Camaldolesi, e San Benedetto, fondatore della famiglia stessa. Come ha notato Giuseppe Ledda (2015), i due santi sono accomunati dal fatto di tessere un'auto-agiografia dalla struttura molto simile: ciò li pone in relazione ai santi Francesco e Domenico, le cui agiografie sono narrate rispettivamente da Tomaso d'Aquino e da Bonaventura da Bagnoregio nei canti XI-XII. Nel presente lavoro mi concentrerò prevalentemente sul canto XXI, con qualche riferimento al XXII, nella speranza di poter effettuare in futuro una ricognizione più vasta rispetto al tema agiografico e auto-agiografico nella terza cantica.

Adottando la prospettiva della *produzione segnica*, Dante lavora attraverso la scrittura per costruire una relazione di senso tra linguaggio e mondo. In particolare, mi soffermerò sul modo in cui Eco riassume i tipi di lavoro semiotico in cui è possibile imbattersi (fig. 1).

- 1) un lavoro sul continuum espressivo, sui significanti che veicoleranno il senso;
- 2) un lavoro sui contenuti da veicolare;
- 3) un lavoro su ciò che all'epoca in cui Eco scriveva era chiamato "codice", e che in linea con gli sviluppi teorici successivi andrebbe considerata *semiosi*: la relazione tra piano d'espressione e del contenuto.

Per quel che riguarda il terzo tipo di lavoro, nella teoria occupano un ruolo centrale i *giudizi semiotici*. Essi comprendono:

- proposizioni *occasional*i, indicali, o giudizi fattuali, la cui forma è "Qui c'è *x*"; ad esempio: "Qui sul tavolo c'è una penna", "Questo è un bicchiere", ...
- proposizioni *etern*e del tipo "Tutti gli *x* sono *y*": a differenza delle precedenti, esprimono una regola generale.

Normalmente questi giudizi si riferiscono al mondo dell'esperienza quotidiana che enunciatore ed enunciatario hanno in comune; nella *Commedia*,

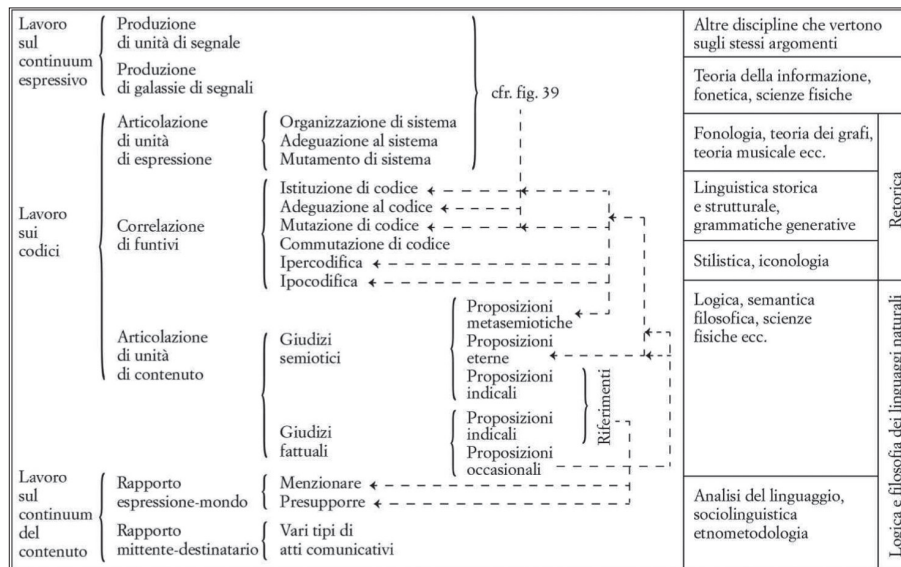


Figura 1. Tipi di lavoro semiotico (Eco 1975: 235).

tuttavia, il mondo cui si fa riferimento è molto diverso: è il *Paradiso*, del quale pochi viventi hanno esperienza; un mondo che sfugge alla comprensione razionale; un mondo che in realtà è *costruito* attraverso i giudizi che ho presentato. Non è tuttavia un mondo meno “vero” o verisimile del nostro: non va giudicato infatti in rapporto alla cosmologia attuale, ma a quella che caratterizza l'autunno del medioevo.

### 1. Figure del visibile: la scala di Giacobbe

Nel XXI canto del *Paradiso* ci si imbatte in una scala d'oro, che porta le anime dal cielo di Saturno a quello delle stelle fisse:

Dentro al cristallo che 'l vocabol porta  
cerchiando il mondo, del suo caro duce  
sotto cui giacque ogne malizia morta,  
di color d'oro in che raggio traluce  
vid'io uno scaleo eretto in suso  
tanto, che nol seguiva la mia luce  
[...]

Nel passo citato, Dante getta uno sguardo ravvicinato a un *epiciclo* così come lo concepiva Tolomeo: una grande sfera cristallina dentro la quale è il pianeta che compie la sua orbita intorno alla terra. Per quanto riguarda il riconoscimento della scala, Dante fa riferimento alla competenza enciclopedica del lettore perché egli la riconosca. La figura della *scala paradisi* ha origine nella Bibbia. Appare in sogno al patriarca Giacobbe:

Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. Capitò così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Ecco il Signore gli stava davanti e disse: “Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza. La tua discendenza sarà come la polvere della terra e ti estenderai a occidente e ad oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E saranno benedette per te e per la tua discendenza tutte le nazioni della terra. Ecco io sono con te e ti proteggerò dovunque tu andrai; poi ti farò ritornare in questo paese, perché non ti abbandonerò senza aver fatto tutto quello che t’ho detto”. Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: “Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo”. Ebbe timore e disse: “Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo”. Alla mattina presto Giacobbe si alzò, prese la pietra che si era posta come guancia, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità. E chiamò quel luogo Betel, mentre prima di allora la città si chiamava Luz. Giacobbe fece questo voto: “Se Dio sarà con me e mi proteggerà in questo viaggio che sto facendo e mi darà pane da mangiare e vesti per coprirmi, se ritornerò sano e salvo alla casa di mio padre, il Signore sarà il mio Dio. Questa pietra, che io ho eretta come stele, sarà una casa di Dio; di quanto mi darai io ti offrirò la decima”. (Gen, 28, 10-22)

Secondo il commento della *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB) la scala andrebbe intesa come una gradinata, e ricorda i templi mesopotamici o le descrizioni letterarie delle piramidi. Anche per il commento della *Bibbia di Gerusalemme* la scala incarna un’idea mesopotamica della via che conduce al cielo. Il verso 17 sulla porta del cielo è utilizzato nella Messa di dedicazione delle chiese. Come semiotico noto una *rima plastica* tra lo sviluppo verticale della scala del sogno e della stele eretta da Giacobbe, destinata a marcare un luogo di culto. Il “Dio di Betel” riapparirà in sogno a Giacobbe anche in Gen. 31, 11-16, per ordinarli di abbandonare Labano e di tornare in patria con le sue due mogli Rachele e Lia.

### 1.1. San Benedetto

La ricezione e l’interpretazione della figura della *scala paradisi* nel tardo-antico e nel medioevo hanno una storia lunga e complessa. Rimando a Rosa Maria Parrinello (2007) per una ricostruzione relativa alla cultura monastica; qui mi soffermo solo su alcune tappe importanti in relazione a Dante. La scala è presente nell’enciclopedia medioevale in molti luoghi, tra i quali la regola di San Benedetto, che Dante incontrerà nel canto successivo. Per San Benedetto, la scala è il simbolo del percorso ascetico del monaco verso la virtù:

Quindi, fratelli miei, se vogliamo raggiungere la vetta più eccelsa dell’umiltà e arrivare rapidamente a quella glorificazione celeste, a cui si ascende attraverso l’umiliazione della vita presente, bisogna che con il nostro esercizio ascetico innalziamo la scala che apparve in sogno a Giacobbe e lungo la quale questi vide scendere e salire gli

angeli. Non c'è dubbio che per noi quella discesa e quella salita possono essere interpretate solo nel senso che con la superbia si scende e con l'umiltà si sale. La scala così eretta, poi, è la nostra vita terrena che, se il cuore è umile, Dio solleva fino al cielo; noi riteniamo infatti che i due lati della scala siano il corpo e l'anima nostra, nei quali la divina chiamata ha inserito i diversi gradi di umiltà o di esercizio ascetico per cui bisogna salire. (*Regola*, VII)

Nel VI secolo, Benedetto importa in occidente una tradizione esegetica che avrà fortuna nel medioevo: si pensi ad esempio a Guigo di Chartreux. Le origini di questa interpretazione sono tuttavia più antiche, e hanno origine in oriente.

### 1.2. *Filone d'Alessandria*

Nel I secolo d.C. in Filone d'Alessandria: nel *De somniis*, (Filone d'Alessandria 1962, parr. 133-188) definisce Giacobbe un atleta delle virtù. I primi monaci eremiti nel deserto egiziano, come quel Macario cui Dante fa riferimento nel canto seguente a quello qui considerato, riprendono da Filone tanto la figura della scala quanto la concezione atletica dell'ascesi.

Secondo Filone, la scala è simbolo del nesso tra mondo sensibile e mondo intelligibile, in cui il primo è porta per il secondo (parr. 187-188). L'esegesi è proposta nella cornice più ampia di una teoria sui sogni di carattere platonico, che riguarda il modo di raggiungere l'archetipo ideale (parr. 12-24): Dio invierebbe all'uomo sogni di questo genere perché uno dei quattro elementi che compongono il cosmo sfugge del tutto alla nostra esperienza: il cielo, *ouranos*, che Filone omologa allo spirito, *nous*:

terra, acqua, aria, cielo = *soma, aisthesis, logos, nous*

Dunque, il sapere su *ouranos/nous* è oggetto di una rivelazione. Altrimenti, scrive Filone, non sapremmo dire se il cielo è composto da masse di metallo incandescente (Democrito) o da armonici agglomerati indissociabili d'etere (Anassimandro), se possiedono un'anima o sono estranei all'anima, se il loro movimento è frutto del caso o di una necessità. È curioso che anche Dante si sia imbattuto in un problema simile: nel canto II, egli ritrae la propria prima posizione su un argomento connesso, quello delle macchie lunari, abbandonando autocriticamente la visione averroista per adottarne una platonica. Evidentemente, la relazione tra «come si vadia al cielo» e «come vadia il cielo» è sempre stato uno dei grandi problemi cosmologici della cultura greca e dei suoi eredi.

### 1.3. *Origene e l'originale scelta di Dante*

Una seconda fonte molto importante per la spiritualità del monachesimo delle origini è rappresentata da Origene, attraverso le opere di Evagrio Pontico. Origene si occupa della scala di Giacobbe nell'opera *Contra Celsum*, in una prospettiva diversa da quella ascetica presentata fin qui:

Le Scritture correnti nelle Chiese di Dio non parlano di sette cieli, né di alcun numero definito, ma sembrano insegnare l'esistenza dei cieli, sia che si tratti delle sfere di quei corpi che i greci chiamano pianeti, o qualcosa di più misterioso. Anche Celso, in accordo con l'opinione di Platone, afferma che le anime possono farsi strada da e verso la terra attraverso i pianeti; mentre Mosè, il nostro più antico profeta, dice che alla vista del nostro profeta Giacobbe si presentò una visione divina, — una scala che si protende verso il cielo, e gli angeli di Dio salgono e scendono su di essa, e il Signore sorregge sulla sua sommità — oscuramente indicando, a proposito della scala, o le stesse verità che Platone aveva in mente, o qualcosa di più grande. Su questo argomento Filone ha composto un trattato che merita l'indagine ponderata e intelligente di tutti gli amanti della verità. (Origene 1971, VI, 21)

Anche Origene segnala dunque una conciliazione mancata tra le concezioni cosmologiche greche e bibliche consigliando al lettore il lavoro di Filone d' Alessandria. A questo proposito, l'idea *originale* di Dante è quella di collocare la scala, simbolo di virtù, entro il cosmo platonico-aristotelico, e precisamente nel cielo di Saturno, conciliando la bibbia con la teoria tolemaica degli epicicli. Dal punto di vista semiotico, si tratta di una *commutazione di codice* eseguita programmaticamente: una proposizione occasionale, una *menzione* in apparenza innocente fa riferimento al rapporto espressione-mondo in forza di una presupposizione che fa appello alla competenza del lettore dell'epoca. Dante sovrappone due campi semantici: da una parte, quello che manifesta l'ordine cosmologico aristotelico-tolemaico; dall'altra, il campo semantico morale, che esprime la concezione ascetica dell'avvicinamento a Dio attraverso il raggiungimento di gradi di perfezione successivi. La sovrapposizione di questi due grandi campi di significato permette di guardare l'uno attraverso l'altro. Il tema del rapporto tra la concezione aristotelica del cosmo a carattere meccanicistico, e quella platonica, intrisa di significati morali, è trattato da Dante anche altrove: nel canto secondo, Beatrice espone la teoria averroista sulle macchie lunari e sulle differenze tra gli astri, che pur Dante aveva accolto nel Convivio, e la dottrina neoplatonica dello pseudo-Dionigi Areopagita, che vede il cosmo come permeato dall'irradiazione divina, confutando la prima per la seconda.

## 2. Figure sonore: il silenzio

Accanto al paesaggio visivo, Dante costruisce anche il paesaggio sonoro del *Paradiso*. Secondo Carlo Sini (2019), l'attenzione di Dante per il suono si deve alla concezione pitagorica dell'armonia, fatta propria dal neoplatonismo. Del resto, a questo proposito, Dante potrebbe avere avuto presente un'opera che ebbe molta fortuna nel medioevo, il *De musica* di Boezio. In particolare, nei canti XXI e XXII il cielo di Saturno è contraddistinto dal silenzio. Per contrasto, altri canti come il XIII sono ricchi di suoni e di canti: la *circulata melodia* (v. 109) e il *Regina Celi* (v. 127). La teoria della produzione segnica permette di comprendere come il piano dell'espressione sia connesso a quello del contenuto grazie ad asserti semiotici. Dante affida tali asserti ai propri attori: a Beatrice (vv. 4-6)

E quella non ridea; ma «S'io ridessi»,  
mi cominciò, «tu ti faresti quale  
fu Semelè quando di cener fessi:  
[...]

e a Pier Damiani (vv. 61-63)

«Tu hai l'udir mortal sí come il viso»,  
rispuose a me; «onde qui non si canta per quel  
che Beatrice non ha riso  
[...]

I due asserti costruiscono due distinte omologazioni:

Suono e visione/Silenzio = Mortale/Immortale;  
Suono e visione/Silenzio = Cratofania/Debolezza;

Il suono evoca la manifestazione della potenza divina tramite folgori, tuoni, splendore, bellezza, ma anche il grido fragoroso che termina il canto: le facoltà visive non permettono di sostenerla. Il silenzio è dunque associato per contrasto alla debolezza (l'essere umano è paragonato a una fronda). Attraverso questa omologazione, il piano cosmologico è associato, ancora una volta, a quello etico e all'espressione del sacro (fig. 2).

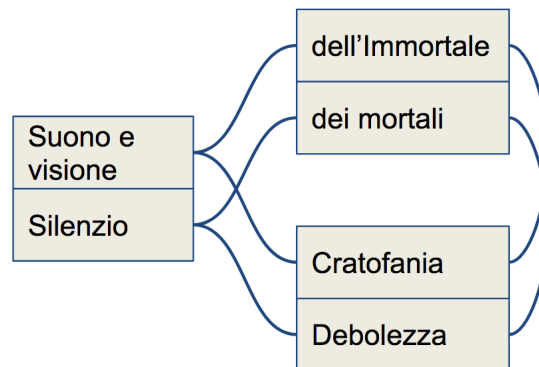


Figura 2. Omologazione tra suono/silenzio (manifestanti) e valori sacri (manifestati).

Così, la sfera umana si associa alla morte (poter morire), mentre quella divina è associata alla negazione della morte (non poter morire).

### 3. Pier Damiani tra storia e filosofia

Pier Damiani è una figura ambivalente nella cultura contemporanea. Da un lato, valutandone il pensiero, i filosofi lo considerano come l'incarnazione perfetta dello stereotipo dell'oscurantismo e dei "secoli bui". Il santo è invece l'eroe degli storici per il suo ruolo di riformatore della Chiesa e di

salvatore del papato da una decadenza che pareva inarrestabile. Presento qui una veloce disamina delle opinioni degli uni e degli altri, volta a comprendere perché Dante abbia affidato al Pier Damiani-personaggio il compito di esporre valori che egli condivideva sia nell'ambito epistemologico sia in quello politico.

### 3.1 I limiti del sapere

Dal 2000 al 2020 la Congregazione camaldolese ha promosso la pubblicazione dell'opera omnia di Pier Damiani per i tipi di Città nuova, dando a chi lo volesse la possibilità di riconsiderare il valore filosofico e politico di un gigante del medioevo cristiano; su Pier Damiani pesa tuttora il giudizio fortemente negativo di Étienne Gilson (1922), che lo ritrae come un avversario della logica e dell'indagine razionale, contro le quali avrebbe fatto valere l'onnipotenza divina. La condanna di Gilson si fonda essenzialmente sulla lettera *De divina onnipotentia* sull'onnipotenza di Dio e sulla restituzione della verginità alle donne (Damiani 2018, lettera 119). Inoltre, imputa al monaco camaldolese il fatto di aver scritto trattati sui benefici della fustigazione e contro la sodomia nella Chiesa.

La condanna di Gilson è ripresa da tutte le storie della filosofia più note. Ad esempio, sia Reale e Antiseri (1983) sia Cioffi et al. (1991) citano esattamente lo stesso passo dello scritto noto come *De Sancta Simplicitate* (Damiani, lettera 117: 70-87): «Ecco, fratello: vuoi imparare la grammatica? Impara a declinare Dio al plurale». Poco sopra, Damiani ricorda al confratello che la conoscenza è stata usata dal demonio per perdere Eva e che la stessa arma è impiegata contro i di lei figli. Il tutto si trova al paragrafo 3 della lettera: non è dato sapere se i filosofi in questione abbiano letto anche i restanti 24 paragrafi, in cui l'eremita, in coerenza con la tradizione monastica, distingue una sapienza mondana e una sapienza che viene da Dio e condanna la vanità e la superbia dei dotti (tema ripreso nel ritratto dantesco del santo).

Per meglio comprendere la posizione di Damiani occorrerebbe tenere presente il contesto e il destinatario della lettera: lo scrivente esorta il monaco Aliprando ad anteporre la preghiera e la lettura delle sacre scritture alle scienze secolari, che rendono l'uomo superbo. Ma Damiani pone evidentemente anche il problema del rapporto tra la morfologia della lingua, che permette di formare il plurale, e il suo referente reale, che – per i cristiani – si dà solo al singolare: di per sé il sapere grammaticale *permette di costruire argomentazioni false*, se non si accompagna al sapere delle Scritture, secondo le quali Dio è uno e uno solo. Ora, la storiografia filosofica attuale interpreta le dispute del periodo attraverso l'opposizione dialettici/antidialettici, ascrivendo Pier Damiani tra i secondi estrapolando dal contesto passi come quello sopracitato. Essa opera chiaramente una semplificazione. Infatti Cioffi et al. (ivi: 1029) mostrano una certa ambivalenza: da un lato, sostengono che la teologia mistica dello pseudo-Aeropagita, che caratterizzerebbe la posizione anti-dialettica, sia “a stento riconoscibile” nell'opera di Pier Damiani; dall'altro, rinvencono «sotto la ruvida scorza dell'antidialettico, una non disprez-



zabile cultura retorico-letteraria», non disgiunta da indubbe doti (appunto) dialettiche.

Un altro capo di imputazione nei confronti della lettera *De divina onnipotentia* è il seguente: Damiani negherebbe il principio di non-contraddizione. Questo giudizio non pare fondato sul testo della lettera. Non è esatto che Damiani considerasse il principio di non contraddizione come puramente formale e di dominio linguistico. Al contrario, egli scrive che la legge riguarda il creato *in quanto situato nel tempo*. Non riguarda il creatore perché Egli è al di fuori del tempo: l'eternità è a lui presente nello stesso istante. Solo a noi, collocati nel tempo, percepiamo Roma come una città esistente e possiamo formulare la domanda controfattuale: «può Dio far sì che Roma non sia stata fondata?». La domanda è evidentemente mal costruita ove riferita a chiunque non percepisca il tempo come un umano; peggio, è forse impossibile per chi percepisce il tempo come un umano comprendere la prospettiva di Colui che è collocato fuori dal tempo. Non è certo raro che la teologia apofatica, dallo pseudo-Dionigi in poi, sottolinei tutte le insufficienze del linguaggio nel cogliere la realtà assolutamente trascendente del divino.

Per suffragare l'opinione di Gilson, Reale e Antiseri (1983) citano Chenu (1972), opera la cui prefazione era peraltro proprio di Gilson. Gli autori definiscono quello di Pier Damiani

[...] un atteggiamento mistico che, se non decisamente ostile alla ragione, tende comunque a ridimensionarne notevolmente la portata, ribadendo il ruolo del tutto 'ancillare' della dialettica nei confronti della fede o Rivelazione. (ivi: 1030)

In realtà, la mistica che si afferma a partire dall'umanesimo in età moderna andrebbe distinta dalla *teologia mistica*, la quale, senza essere pregiudizialmente ostile alla ragione, ne coglie i limiti a fronte del problema posto dalla rivelazione. Questa tradizione speculativa è a tutti gli effetti parte del dibattito filosofico e non andrebbe pertanto espunta. Anche Pier Damiani impiega la ragione quale strumento prezioso di indagine teologica perfino nel caso dei dogmi: ciò appare subito chiaro non appena si considerano altri suoi scritti.

Ad esempio, Damiani (2011, lettera 91) scrive a Licoudes, Patriarca di Costantinopoli, sulla questione del *filioque*, all'origine dello scisma tra Chiesa cattolica e ortodossa provocato dal precedente patriarca, Michele Cerulario. La scomunica tra papa e patriarca, peraltro reciproca, rischiava di avere un peso politico notevole: papa Leone IX apparteneva al partito riformatore, appoggiato da Damiani (Rendina 1983). Il riconoscimento della Chiesa d'Oriente avrebbe rafforzato la sua autorità morale sul partito avverso.

Nel difendere la versione occidentale del *Credo*, secondo cui lo Spirito procede dal Padre *e dal Figlio*, Damiani invoca la ragione umana per trovare la verità nell'interpretazione delle scritture. Egli non disdegna neppure di proporre, tra gli altri, un argomento logico:

Poiché [i padri della Chiesa] dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre, dobbiamo per stretta conseguenza credere che procede anche dal figlio, avendo certamente

il Padre e il Figlio la medesima sostanza. Se infatti Gesù dice: Io e il Padre siamo una cosa sola, come può lo Spirito Santo in pari tempo procedere e non procedere da Colui che con il Padre è una cosa sola?

Ovviamente, per rimanere fedele a sé stesso Damiani invoca comunque San Paolo, secondo cui la comprensione di questo genere di misteri, interdetti all'intelletto, è un dono dello Spirito.

La condanna filosofica di Pier Damiani sembra motivata non tanto dai suoi scritti, quanto da un paradigma storiografico contemporaneo che tenta di far valere, contro lo stereotipo illuminista, un Medioevo alternativo, più ricco e interessante di quello dei flagellanti. Se alcuni scritti si prestano a ritrarre un Pier Damiani oscurantista, altri rivelano un laborioso ingegno e una sensibilità mistica che Dante eredita e fa proprii.

### 3.2. Pier Damiani politico

Come dimostra la lettera al patriarca di Costantinopoli, Pier Damiani non affronta questioni teologiche e dottrinali per motivi avulsi dal partito politico in cui si trovava a militare. Egli si trovò a vivere in un'epoca in cui il papa era espressione di alcune potenti famiglie patrizie romane, come quella dei Tuscolano; simonia e compravendita di cariche ecclesiastiche erano i bersagli polemici di Pier Damiani, il quale, in veste di cardinale, fu anche un ottimo politico e diplomatico.

Una ricostruzione puntuale delle vicende del Pier Damiani riformatore esula dallo scopo di questo lavoro: rimando quindi all'ottimo lavoro di Filoramo e Menozzi (1997). Pier Damiani ebbe stretti rapporti con Enrico III e con l'imperatrice Agnese, che appoggiò nella lotta contro la simonia del clero. Non per questo Pier Damiani va confuso con un ghibellino *ante litteram*. Egli combatté l'antipapa Cadalo (Onorio II), espressione della corte tedesca contro Alessandro II, primo papa eletto da un concilio senza il coinvolgimento imperiale. Si legga in proposito le lettere ricche di considerazioni storiche e giuridiche che Damiani (2005, lettere 88 e 89: 368-448) indirizzò direttamente a Cadalo contestando la legittimità della sua elezione. Damiani trovò dapprima l'appoggio di un influente collaboratore di Enrico IV, Annone di Colonia; quando Enrico IV fu maggiorenne, Damiani gli scrisse direttamente perché scendesse in Italia per porre fine al conflitto (2018, lettera 120: 162-173). Con Alessandro II e Pier Damiani, la riforma e la lotta alla simonia acquistano un respiro europeo, estendendosi alla Spagna, all'Inghilterra e alla Sicilia normanna. Il rapporto che Pier Damiani, in funzione antimperiale, tesse con i patarini ostili al vescovo di Milano prelude alla lotta per le investiture. La lettera a Cadalo comprende la così detta *Disceptatio synodalis* (Damiani 2005, lettera 89: 403-449), nella quale Pier Damiani propugna un ideale equilibrio tra papato e impero:

D'ora in poi, dunque, o diletteissimi, chi consigliere della reggia, chi ministro della Sede apostolica, operiamo tutti in buona armonia, animati da questo unico zelo: quello

di darci da fare affinché il sommo sacerdozio e l'impero romano siano uniti insieme, cosicché il genere umano, che mediante i suoi due vertici viene governato nell'una e nell'altra dimensione, in nessuna sua parte venga diviso, come poco fa avvenne ad opera di Cadalo. (ivi: 447)

Pier Damiani si preoccupò dunque di distinguere non solo nella prassi politica ma anche da un punto di vista teoretico il potere giurisdizionale del principe dal magistero sacerdotale, evitando sovrapposizioni e interferenze. Si comprendono dunque le ragioni per cui Pier Damiani sia divenuto un modello politico per Dante.

Allo scopo di chiarire l'influenza politica che Pier Damiani ha su Dante, si può comparare il personaggio dantesco con il ritratto che ne fece Petrarca:

Questo Pietro, per quel che ricavo dagli ultimi suoi scritti, era stato assunto al cardinalato, uomo non più illustre per la carica, di quel che il fosse per l'eloquenza; quale decisione tuttavia anche lì abbia preso or ora sentirai. Giacché quello stato e le pompe del secolo agli altri porporati abbandonando, stimò doversi preferire ai perituri onori quel romitaggio quietissimo nel bel mezzo d'Italia, alla sinistra dell'Appennino, intorno al quale molto scrisse, e che ancora conserva il nome di Fonte Avellana, dove non meno glorioso da allora rimase nascosto, di quel che prima si era fatto conoscere in Roma. Né gli parve vergognoso aver mutato lo splendente decoro dell'alta carica col vile cilicio. (*De vita solitaria* XXVI, tr. it. in Foresti 1931: 73-74)

Petrarca ritrae Pier Damiani come il Cincinnato della Chiesa: un umile eremita che ritorna agli oziosi silenzi dopo essere stato, non senza lode, cardinale a Roma. Baratta il cappello rosso per il cilicio e acquista gloria anche nascosto al mondo, nel cenobio di Fonte Avellana.

Il Pier Damiani di Dante è un uomo molto diverso. Come si vedrà, è un teologo mistico. Dante riprende perfino i toni degli opuscoli del grande riformatore per costruire l'invettiva contro l'opulenza della Chiesa che conclude il canto.

La vita di Pier Damiani, come qualsiasi altra, non può essere ridotta a un percorso coerente senza pagare il prezzo di semplificazioni eccessive. Si presta invece a far emergere uno spazio semantico contraddittorio. Pier Damiani è eremita e cardinale; usa la dialettica contro i dialettici. Accogliendo un suggerimento di Massimo Leone, direi che si tratta di un santo *ossimorico* come Maria Maddalena, casta peccatrice. Tenendo presente la definizione di *dispositio ideologica* proposta da Eco (1975: 426-427), ciascun ritratto ritaglia un percorso coerente nella vita del futuro santo. Il modello ideologico di Dante è etico e politico al tempo stesso.

#### 4. Superbia e umiltà

Procedo ora a confrontare il personaggio di Dante e il Pier Damiani *autore modello*, presupposto dai suoi scritti. Umberto Eco definisce l'*autore modello* come una *strategia testuale inferita dal lettore*:

Si ha Autore Modello come ipotesi interpretativa quando ci si configura il soggetto di una strategia testuale, quale appare dal testo in esame e non quando si ipotizza, dietro alla strategia testuale, un soggetto empirico che magari voleva o pensava o voleva pensare cose diverse da quello che il testo, commisurato ai codici cui si riferisce, dice al proprio Lettore Modello. (Eco 1979: 65)

Il parallelo tra il Damiani *autore modello* e il personaggio dantesco farà emergere alcune isotopie, ancora una volta connesse tra loro da Dante in forza di asserti semiotici. In questo modo Dante costruisce un livello di lettura etico del canto, che andrà a sovrapporsi a quello cosmologico di cui si è detto nelle sezioni 1. e 2. L'individuazione delle suddette isotopie è il mio unico scopo; non è di pertinenza del semiologo stabilire se Dante avesse letto le lettere di Pier Damiani, questione dibattuta in letteratura. A favore, vi sono alcuni indizi e molti paralleli testuali. Dante conosceva la formula *Petrus peccator*, con cui il monaco apriva le sue lettere. Le analogie tra il ritratto dantesco e l'autore modello che emerge dagli scritti di Damiani sono notevoli. Secondo alcuni commenti classici, Pier Damiani è modello di Dante anche per quel che riguarda la lettera come forma di presa di posizione politica, tanto nei contenuti quanto nello stile: si vedano ad esempio Umberto Bosco (1965: 112); Paratore (1968: 157), Bàrberi Squarotti (1983: 330). Si possono ricordare le epistole V-VII, legate alla discesa di Enrico VII di Lussemburgo in Italia, e la XI, in occasione del conclave chiamato a eleggere il successore di Clemente V. Vi è però chi tenta di restringere il numero delle lettere note a Dante sulla base degli errori che egli commette, nella *Commedia*, nel racconto della biografia del santo: sulla questione si vedano Montanari (1972) e D'Acunto (2021).

#### 4.1 Umiltà e superbia intellettuale

Quel che segue è un confronto tra il canto XXI e l'epistola 119 di Pier Damiani, dedicata all'onnipotenza di Dio e a confutare la posizione per cui Egli non potrebbe far sì che gli eventi del passato non siano avvenuti.

Per cominciare, Dante chiede a Pier Damiani la ragione per cui, tra tutte le anime, solo quella di Pier Damiani fu predestinata da Dio a incontrarlo nel cielo di Saturno.

---

#### Dante, XXI, 73-78

«Io veggio ben», diss'io, «sacra lucerna  
come libero amore in questa corte  
basta a seguir la provedenza eterna;  
ma questo è quel ch'a cerner mi par forte,  
perché predestinata fosti sola  
a questo officio tra le tue consorte». [...]

#### Pier Damiani, epistola 119, par. 72.

A Dio, creatore di tutte le cose, è coeterno il fatto di potere ogni cosa, così come il conoscere ogni cosa, e il fatto che, nel seno della sua sapienza, i tempi tutti, passati, presenti e futuri, sono compresi, fissati e stabiliti per sempre, in modo da non permettere che gli si aggiunga qualcosa di nuovo o che qualcosa gli si possa togliere perché ormai finita

---

Nel porgere la domanda, Dante fa riferimento all'eternità della Provvidenza e alla predestinazione. Si tratta di due temi centrali negli scritti di Pier Damiani: a Dio è coeterna l'onnipotenza e l'aver presente contemporaneamente tutti i tempi. Vivere nel tempo è caratteristico della nostra forma di vita, non del Suo modo di esistenza. Secondo Damiani, molte delle domande che le creature si pongono su ciò che il creatore non può fare senza contraddirsi sono mal costruite proprio perché esse non sono in grado di concepire un Dio fuori dal tempo.

Veniamo alla risposta di Damiani:

---

**Dante, XXI, 91-96**

[...] ma quell'alma nel ciel che più si schiara,  
 quel serafin che 'n Dio più l'occhio ha fisso,  
 a la dimanda tua non satisfara,  
 però che sì s'inoltra ne lo abisso  
 de l'eterno statuto quel che chiedi,  
 che da ogni creata vista è scisso.

---

**Pier Damiani, ep. 119, par. 33**

Anche la virtù angelica, per quanto sia potente, non lo è da sé stessa ma da lui; e benché sia immortale e la sua vita beata non possa essere racchiusa da alcun limite [...] non può esser detta coeterna al suo creatore, il quale, per sua natura ed essenza, è la stessa potenza, la stessa immortalità, la stessa eternità

---

Pier Damiani risponde a Dante che nemmeno un serafino sarebbe in grado di rispondere alla sua domanda e di comprendere le ragioni divine della predestinazione. Allo stesso modo, secondo il Pier Damiani autore, anche il potere degli angeli non coincide con l'onnipotenza divina, perché, nonostante siano immortali, le creature angeliche non coincidono con Dio, definito come l'eternità stessa.

Il personaggio Pier Damiani conclude la propria risposta a Dante invitandolo ad ammonire i mortali a non porsi domande alle quali non sono in grado di dare una risposta.

---

**Dante, XXI, 97-102**

E al mondo mortal, quando tu riedi,  
 questo rapporta, sí che non presuma  
 a tanto segno più mover li piedi.  
 La mente, che qui luce, in terra fumma;  
 onde riguarda come può la giúe  
 quel che non pote perché 'l ciel l'assumma.

---

**Pier Damiani, ep. 119, par. 18**

Da Dio ispirato, penso che, per rispondere a una tale obiezione, si debba prima ammonire il mio censore con queste parole di Salomone: *Non chiederti cose più grandi di te, e non scrutare cose più alte di te.*

---

Anche il Pier Damiani-autore ci ammonisce in tal senso, attraverso la citazione di Salomone. Per quanto riguarda l'opposizione tra umiltà e superbia intellettuale, Dante sembra aver costruito il proprio personaggio sull'auto-re-modello dell'epistola 119.

#### 4.2. Umiltà e superbia materiale

Per quel che riguarda invece la superbia materiale, una seconda affinità si dà tra il canto XXI e l'epistola 24 del futuro santo. La lettera, nota come *De perfectione monachorum*, è indirizzata a Mainardo, abate di Pomposa. Anche in questo caso è possibile un parallelo con la povertà predicata dal personaggio dantesco.

---

##### Dante, XXI, 127-129

Venne Cefàs e venne il gran vasello  
de lo Spirito Santo, magri e scalzi,  
prendendo il cibo da qualunque ostello.

---

##### Pier Damiani, ep. 24, par. 5.

Pensiamo a ciò che dice l'Apostolo: Quando abbiamo il nutrimento e di che coprirci, accontentiamoci di questo.

---

Nella terzina, Dante ritrae i santi Pietro e Paolo mentre predicano scalzi magri, mendicando il cibo. Pier Damiani invita alla medesima umiltà di mezzi materiali. L'epistola di Pier Damiani mette in guardia l'abate dal coltivare il gusto per gli abiti; l'eremita lo ammonisce ricordando il peccato della superbia.

---

##### Dante, XXI, 130-135

Or voglion quinci e quindi chi rincalzi  
li moderni pastori e chi li meni,  
tanto son gravi, e chi di dietro li alzi.  
Cuopron de' manti loro i palafreni,  
sí che due bestie van sott'una pelle:  
«oh pazienza che tanto sostieni!»

---

##### Pier Damiani, ep. 24, par. 6

O fratello carissimo, disprezza le attrattive di ogni abbigliamento corruttibile, disprezza le festose e ondegianti frange del tuo splendido abito, e contento delle vesti più umili e vili, sottomettiti alla legge della santa Regola. *Non montare dunque in superbia, ma temi!*

---

Anche Dante ricorre agli abiti per ironizzare sulla Chiesa dei suoi tempi. Le frange dell'abito che ondeggiavano fanno pensare alla figura retorica dell'*ipoti-positi*; Dante rafforza l'effetto impiegando il registro comico e ponendo sotto gli occhi del lettore il povero cavallo affannato a sostenere preti sovrappeso.

#### 4.3. Asserti semiotici

Il discorso di Pier Damiani sulla predestinazione presenta proposizioni eterne riguardo ai rapporti espressione-mondo coerenti con la tradizione della teologia mistica, basate sull'opposizione tra superbia e umiltà. L'opposizione tra superbia e umiltà sembra avere la funzione di *connettore* tra diverse isotopie, così definito:

Unità del livello discorsivo che introduce una o più letture diverse: il che corrisponde, per esempio, al "codice retorico" che C. Lévi-Strauss rileva in miti che giocano

simultaneamente sul “senso proprio” e il “senso figurato”. Nel caso della pluri-isotopia, è il carattere polisemico dell’unità discorsiva che gioca il ruolo di connettore a rendere possibile la sovrapposizione di isotopie differenti. (Greimas e Courtés 1979: 54)

In particolare, come si è visto, l’unità con valore polisemico è costituita dai diversi comportamenti che possono essere associati alla superbia e all’umiltà in senso spirituale e materiale. La prima contraddistingue l’umana volontà di sapere e la volontà di essere, nell’invettiva sulla corruzione di una Chiesa tutta interessata ai beni materiali. L’umiltà riassume un’etica filosofica e politica a un tempo: la prima si fonda sul non chiedere, sul non porsi domande che trascendono i limiti dell’umano; la seconda, sulla ricerca della continenza e della povertà (fig. 3).

### 5. Conclusione: il cielo di Saturno come “mondo naturale”

Nella seconda sezione si è visto come Dante allestisca, in forza di asserti semiotici, il lato figurativo del cielo di Saturno: l’epiciclo di cristallo, la scala d’oro, il silenzio. La tecnica è quella di impiegare menzioni seguite da proposizioni eterne che enunciano regole, e che giustificano tanto quel che Dante-personaggio avverte coi propri sensi tanto quel che non può percepire, se non vuol essere incenerito dalla manifestazione della potenza divina. Nella terza sezione, corrispondente al discorso di Pier Damiani, si è descritta invece la produzione degli aspetti non figurativi del canto: la produzione di un’etica politico-filosofica. I due lati (figurativo e non figurativo) corrispondono alle due componenti, cosmologica e noologica, di ciò che Greimas (1966) chiama una *semiotica del mondo naturale* (fig. 4).

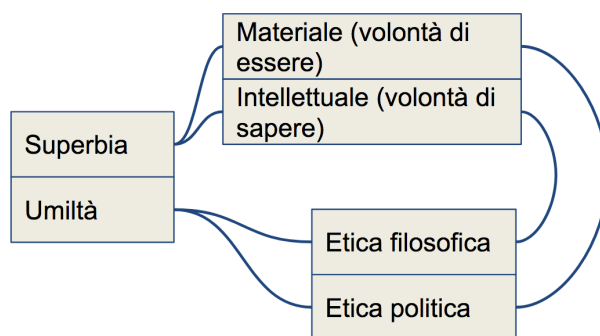


Figura 3. La superbia e l’umiltà come connettori di isotopie.

In particolare, è la dimensione etica a categorizzare il mondo e, ritagliandolo, a produrne la figuratività (si pensi alla scala): la ragione per cui il mondo è e non potrebbe che essere come si presenta ai nostri occhi consiste nella sua bontà che riflette la bontà del creatore. Una concezione molto lontana da quel-

la che, da Galileo in avanti, tendenzialmente separa cosmologia e noologia, ovvero distingue nettamente la fisica e le teorie sul cosmo dalla speculazione morale; al contrario, il nesso tra le due dimensioni caratterizza il cronotopo medioevale e così pure il tentativo di riportarle a una sintesi. Il che non avviene pacificamente: si è già detto della “conversione” dantesca dalla concezione averroistica a quella platonica circa la sostanza lunare.

Per quanto riguarda Pier Damiani come modello di santità, si è visto come Dante lo costruisca attraverso una operazione di *dispositio ideologica*: nella

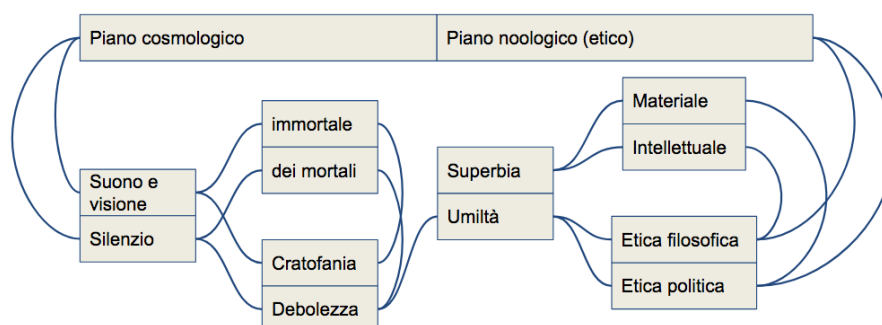


Figura 4. Le componenti della semiotica del mondo naturale del XXI del Paradiso.

complessa vita del santo, che può dare origine a uno spazio semantico contraddittorio, Dante seleziona un percorso coerente che sovrappone i piani filosofico e politico. La virtù dell’umiltà funge da *connettore isotopico* permettendo la commutazione tra i due piani. Dante non aderisce del tutto al modello di santità rappresentato da Pier Damiani: ai tempi dell’eremita, le forze riformatrici erano *interne* alla Chiesa e al movimento benedettino; nel canto XXII, è San Benedetto in persona a lamentarsi perché «mo nessuno diparte da terra i piedi» per salire la scala del *Paradiso*, «e la regola mia rimasa è per danno de le carte»:

Le mura che solieno esser badia  
 fatte sono spelonche, e le cocolle  
 sacca son piene di farina ria  
 (*Paradiso*, XXII, 76-78).

La figura di Pier Damiani è parte del reticolo di valori morali che ritagliano e producono l’incredibile cosmologia che caratterizza l’intera cantica.



## Bibliografia

### *Opere di Pier Damiani*

Pier Damiani

2005 *Opere di Pier Damiani 1: Lettere 68-90*, vol. 4, Roma, Città Nuova.

2011 *Opere di Pier Damiani 1: Lettere 91-112*, vol. 5, Roma, Città Nuova.

2018 *Opere di Pier Damiani 1: Lettere 113-150*, vol. 6, Roma, Città Nuova.

### *Letteratura spirituale*

Filone d'Alessandria

*De Somniis 1.-2.*, P. Savinel (a cura di), Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 19, Paris, Editions du Cerf, 1962.

Origene

*Contro Celso*, A. Colonna (a cura di), Torino, UTET, 1971.

### *Saggi*

Bàrberi Squarotti, Giorgio (a cura di)

1983 *Opere minori di Dante*, vol. 2, Torino, UTET.

Bosco, Umberto

1965 *Dante nella critica d'oggi*, Firenze, Le Monnier.

Chenu, Marie-Dominique

1957 *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin; tr. it. *La teologia nel medioevo: la teologia nel secolo XII*, Milano, Jaca Book, 1972.

Cioffi Fabio et al.

1991 *Il testo filosofico*, vol. 1, Milano, Bruno Mondadori, n. ed. 2000.

D'Acunto, Nicolangelo

2021 "Dante lettore di Pier Damiani?", *Noctua* 8 (1-2), 303-319.

Eco, Umberto

1975 *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani; *La nave di Teseo*, 2016.

1979 *Lector in fabula*, Milano, Bompiani.

Filoramo, Giovanni; Menozzi, Daniele (a cura di)

1997 *Storia del cristianesimo: il medioevo*, Bari, Laterza.

Foresti, Arnaldo

1931 "Il Boccaccio a Ravenna nell'inverno 1361-62" in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, vol. 98, n. 292, 1 settembre 1931, 73-83.

Gilson, Étienne

1922 *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot; tr. it. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano, Rizzoli, 2011.

Greimas, Algirdas J.

1966 *Sémantique structurale: recherche de méthode*, Paris, Larousse; tr. it. *La semantica strutturale: ricerca di metodo*, Roma, Meltemi, 2000.

- Greimas, Algirdas Julien; Courtés, Joseph  
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette;  
tr. it. *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano,  
Paravia Bruno Mondadori, 2007.
- Ledda, Giuseppe  
2015 “Agiografia e autoagiografia nel Paradiso”, *Acc. Naz. Sci. Lett. Arti di Modena, Memorie Scientifiche, Giuridiche, Letterarie*, Serie VIII, vol. XVIII, fasc. I., 309-333.
- Montanari, Giuseppe  
1972 “San Pier Damiano in Dante e Petrarca: interpretazione storica e teologica”, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, III, 5-178.
- Parrinello, Rosa Maria  
2006 “Introduzione a Giovanni Climaco”, in *La scala del Paradiso*, Milano, Paoline, 9-48.
- Paratore, Ettore  
1968 *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, Sansoni.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario  
1983 *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, vol. 1, Brescia, La Scuola, 1991.
- Rendina, Claudio  
1983 *I papi: storia e segreti*, Roma, Newton Compton.
- Singleton, Charles S.  
1978 *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, il Mulino.
- Sini, Carlo  
2019 *Dante: il suono dell'invisibile*, edizione digitale, Napoli-Salerno, Orthotes.

---

**Francesco Galofaro** è Professore associato all'Università IULM di Milano. È componente del Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica, diretto da Francesco Marsciani, e ha fatto parte del gruppo di ricerca ERC NeMoSanctI, diretto da Jenny Ponso presso l'Università di Torino. I suoi interessi di ricerca vertono sull'etnosemiotica; sulla semiotica del discorso religioso e musicale e sulle applicazioni della semiotica al *natural language processing*, con particolare riferimento al *machine learning* e ai modelli *quantum-like*. Ha pubblicato: *Eluana Englaro. La contesa sulla fine della vita* (Meltemi 2009); *Dopo Gerico. I nuovi spazi della Psichiatria* (Esculapio 2015); *Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein* (Mimesis 2022). Con D. Gasperi, G. Proni e R. Ragonese ha pubblicato *Semiotica e ICT per i Beni Culturali* (Franco Angeli 2013). Ha curato i volumi *Morphogenesis and Individuation*, con A. Sarti e F. Montanari (Springer 2014); *Il senso della tecnica. Saggi su Bachelard*, con P. Donatiello e G. Ienna (Esculapio 2017); *Autobiografie spirituali*, con J. Ponso (Aracne 2022).