

DIO, UOMO, MONDO: LA V PARTE DEL CONDE LUCANOR

Salvatore LUONGO
sluongo@unior.it

Università di Napoli «l'Orientale»

1. Com'è noto, alla tripartizione del *Conde Lucanor*¹ (*Libro de los enxiemplos* = parte I, *Libro de los proverbios* = parti II-IV e *Libro de la doctrina* = parte V) corrisponde una progressiva ascesa dal narrativo al dottrinale, dal chiaro all'oscuro, dal semplice al complesso, dalle incombenze temporali alle questioni spirituali, dalla terra, cui sono dedicati i primi due *libri partiales*, al cielo, oggetto del terzo e ultimo *liber*². Recentemente Guillermo Serés³ ha connesso questo schema ternario e piramidale dell'opera di don Juan Manuel con la concezione aristotelico-scolastica dell'uomo come microcosmo⁴, partecipe cioè, in virtù delle anime vegetativa e sensitiva (cui corrispondono volontà e memoria), del creato, e, in grazia dell'anima intellettuale, del Creatore⁵. Se dunque l'uomo cederà alle sue debolezze

¹ Traggio tutte le citazioni dal testo critico a cura di G. Serés, Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, edición, prólogo y notas de G. S., con un estudio preliminar de G. Orduna, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006.

² Lo osservava già J. Gimeno Casalduero, «*El conde Lucanor: composición y significado*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 24 (1975), pp. 101-112 (poi in Id., *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1977, pp. 19-34).

³ G. Serés, «La scala de don Juan Manuel», *Lucanor*, 4 (1989), pp. 115-133.

⁴ Basiliare al riguardo il saggio di F. Rico, *L'uomo come microcosmo. La fortuna di un'idea nella cultura spagnola* [1986], trad. it., Bologna, Il Mulino, 1994, che dedica a Juan Manuel le pp. 105-110: «Fu Aristotele a decretare per le generazioni a venire l'esistenza di una gerarchia dell'essere e, all'interno di essa, tutti gli animali appaiono ordinati in una *scala naturae*, secondo il loro grado di perfezione. Fu lui a spiegare nel trattato *Dell'anima* che dall'anima vegetativa delle piante all'anima razionale degli uomini, attraverso l'anima sensitiva e l'anima motrice delle bestie, si stabilisce una gradazione di poteri e di dignità in cui ogni tappa presuppone e contiene tutte le precedenti, così come il quadrato il triangolo [...]. E sempre in quest'opera accennò alla verosimile esistenza di esseri superiori che dovrebbero condividere con l'uomo la facoltà intellettuale [...]. Sicuramente pensava a quegli esseri eterni e immobili cui la *Metafisica* attribuisce il corso dei pianeti [...]; ma non deve stupire se per molti secoli la frase viene interpretata come se fosse riferita agli angeli» (pp. 32-33).

⁵ Sulla dottrina delle tre facoltà interiori e delle tre anime ad esse correlate (basterà rammentare la teoria psicologica della Trinità di Agostino [*De Trinitate*, X, 11-12 e XV, 20-21], secondo cui le tre potenze e le relazioni che esse intrattengono riflettono fedelmente i vincoli fra le tre persone divine, e le dissertazioni di Bernardo [nel sermone *De varia Trinitate, Dei scilicet et hominis*] e Tommaso d'Aquino [*Summa Theologiae*, I q. 76, a. 3, q. 81, a. 3]), la bibliografia è sterminata. Mi limito a rinviare, in generale, a M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Chicago, Illinois University Press, 1927, e, per la tradizione culturale spagnola, a J. K. Walsh, *El coloquio de la Memoria, la Voluntad y el Entendimiento (Biblioteca Universitaria de Salamanca MS. 1763) y otras manifestaciones en la literatura*

e imperfezioni, precipiterà fatalmente verso i gradi gerarchicamente più bassi nella scala delle creature, e sarà perduto in eterno; se invece eserciterà correttamente la ragione, l'elemento superiore che lo distingue dalle piante e dagli altri animali, innalzandolo al rango dello spirito, potrà approssimarsi al suo Fattore e meritare il premio perenne⁶. Fine dell'opera è appunto insegnare a perseguire quest'ultimo obiettivo, ma «actuando [...] en el mundo, cumpliendo con las obligaciones de su estado o condición»⁷, mediante cioè l'esaltazione (e non già lo svilimento) dell'altra componente, quella terrena e corporale, della dualità umana.

Alla conoscenza del mondo nel suo senso più ampio, fisico, sociale e cosmico, di ciò che è necessario all'uomo per la propria «mantenencia» e di quel che lo accomuna agli altri esseri viventi, delle occasioni per ben operare che esso offre e delle insidie che cela, è pertanto consacrata la prima parte dell'opera, il *Libro de los enxiemplos*⁸. Il passaggio alla sezione successiva, il *Libro de los proverbios*, comporta l'avanzamento di un gradino, non solo sul piano retorico (il discorso narrativo è sostituito da quello sentenziale), ma anche sul piano morale, giacché dal *mundo* si transita all'*omne*, vale a dire dalla volontà e dalla memoria, correlate col primo, all'intelletto, proprio, tra le creature «mundanales», solo del secondo. Con il *Libro de la doctrina*, destinato all'illustrazione di concetti ancor più sottili, i dogmi della fede, raggiungiamo l'ultimo e più elevato «peldaño», che pertiene a Dio.

Quest'ultima parte⁹ non costituisce tuttavia solo il livello più elevato della *gradatio* del sapere delineata nell'opera, ma riproduce

española, New York, Lorenzo Clemente, 1986, e F. Rico, «Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor*», *El Crotalón*, 2 (1985), pp. 169-198. L'idea che l'*omne* è tale perché dotato appunto di «razón» è efficacemente compendiata nel proverbio 21 della III parte: «La razón es razón de razón. Por razón es el omne cosa de razón. La razón da razón. La razón faz al omne seer omne. Assí, por razón es el omne: quanto el omne ha más de razón, es más omne; quanto menos, menos. Pues el omne sin razón non es omne, mas es de las cosas en que non ha razón» (p. 246).

⁶La teoria della gerarchia degli esseri e della «perfettibilità» dell'uomo, che può innalzarsi fino ad equipararsi all'angelo, diffusa da Agostino e sistematizzata dall'Aquinate, era stata formulata, su basi aristoteliche, nel *De natura hominis* da Nemesio di Emesa (sul quale ragguaglia W. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, Berlin, Weidmann, 1914, pp. 101-104, 135-136 e *passim*); si vedano A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936, H. Galinsky, *Naturae Cursus*, Heidelberg, Winter, 1968, M. Lapidge, «A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: The Binding of the Cosmos», *Latomus*, 39 (1980), pp. 817-837, e F. Rico, *L'uomo come microcosmo...*, *op. cit.*, *passim*.)

⁷Serés, *ed. cit.*, pp. LXVI-LXVII.

⁸«El libro, especialmente esta primera parte, es, así, una compilación de sabiduría práctica para, sin descuidar los asuntos de Dios, justificar, en particular, el estamento social de un noble que debe conducirse correcta y armoniosamente de acuerdo con los principios que la Edad Media juzga importantes; en general, se justifica el mantenimiento, gracias a las “buenas obras et buen entendimiento”, de la posición moral del hombre en el mundo» (Serés, «La *scala*...», *art. cit.*, p. 121).

⁹Che, a lungo trascurata o fraintesa, nell'ultimo trentennio è stata oggetto di diversi interventi critici: C. Alvar, «Contribución al estudio de la parte V de *El Conde Lucanor*», *La*

esattamente, per così dire *en abyme*, il modello culturale su cui essa si struttura, esplicitandone, nella forma del trattato dottrinale o, come suggerito da Fernando Degiovanni, del sermone, i presupposti epistemologico-cristiani, impliciti nelle prime due sezioni. Proverò qui a riesaminarla, a cominciare dalla sua organizzazione tematica e argomentativa.

Nel preambolo che la inaugura, Patronio traccia una rapida sintesi di quanto precede, soffermandosi in particolare sulle parti II-IV, e annuncia al suo signore Lucanor di non voler stavolta «fablar [...] de enxiemplos nin de proverbios», le due tipologie discorsive («maneras») finora utilizzate, bensì «en otra cosa que es muy más aprovechosa». Dopodiché, asserita la superiorità dei beni spirituali sui beni mondani, il consigliere specifica l'oggetto del suo conclusivo ammaestramento: la salvezza dell'anima e i modi per conseguirla, ovvero astenersi dal compiere «malas obras» e realizzare «buenas obras»:

Vós, conde señor, sabedes que cuánto las cosas spirituales son mejores et más nobles que las corporales, señaladamente porque las spirituales son duraderas et las corporales se han de corromper, tanto es mejor cosa et más noble el alma que el cuerpo, ca el cuerpo es cosa corrutible et el alma, cosa duradera. Pues si el alma es más noble et mejor cosa que el cuerpo, et la cosa mejor deve seer más preciada et más guardada, por esta manera non puede ninguno negar que el alma non deve seer más preciada et más guardada que el cuerpo.

Et para seer las almas guardadas ha mester muchas cosas. [...] Pues para las guardar que non vayan al Infierno, conviene que se guarde de las malas obras, que son carrera para yr al Infierno; et, guardándose destas malas obras, se guarde del Infierno.

Pero devedes saber que para ganar la gloria del Parayso, que ha guardarse omne de malas obras, que mester es de fazer buenas obras (CL, pp. 260-261).

La «materia» che egli si accinge a trattare, sia pure da una diversa prospettiva, quella del fine ultimo dell'uomo («ganar la gloria del Parayso»), e con l'impostazione dettata dalla diversa modalità espositiva, è dunque la stessa affrontata nel *Libro de los enxiemplos* e nel

Corónica, 13, 2 (1985), pp. 190-195, F. Degiovanni, «Retórica de la predicación e ideología dominica en la quinta parte de *El Conde Lucanor*», *Bulletin Hispanique*, 101 (1999), pp. 5-18, L. de Looze, «El Conde Lucanor, part V, and the Goals of the Manueline Text», *La Corónica*, 28, 2 (2000), pp. 129-154 (poi in Id., *Manuscript Diversity, Meaning, and Variance in Juan Manuel's «El conde Lucanor»*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2006, pp. 238-256), J. Burgoyne, «Reading to Pieces: *Divisio textus* and the Structure of *El conde Lucanor*», *La Corónica*, 32, 1 (2003), pp. 231-255, J. Grabowska, *The Challenge to Spanish Nobility in the Fourteenth Century: The Struggle for Power in Don Juan Manuel's «Conde Lucanor»*, 1335, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter, 2006, pp. 159-180, M. Lacomba, «Una ficción sobre la verdadera verdad: la quinta parte de *El Conde Lucanor*», *Voz y Letra*, 22, 2 (2011), pp. 65-73, O. Biaggini, *Le gouvernement des signes: «El conde Lucanor» de don Juan Manuel*, Paris, Puf, 2014, pp. 250-269.

Libro de los proverbios, preannunciata nell'Anteprologo¹⁰ e nei Prologhi che li introducono e ribadita nell'epilogo della stessa V parte, che coincide con quello generale:

Este libro fizo don Johán, fijo del muy noble infante don Manuel, deseando que los omnes fiziessen en este mundo tales obras que les fuessen aprovechosas de las onras et de las faziendas et de sus estados, et fuessen más allegados a la carrera por que pudiessen salvar las almas (*CL, Anteprólogo*, p. 7).

Et Dios, que es conplido et conplidor de todos los buenos fechos, por la su merced et por la su piadat quiera que los que este libro leyeren que se aprovechen dél a servicio de Dios et para salvamiento de sus almas et aprovechamiento de sus cuerpos, así commo Él sabe que yo, don Johán, lo digo a essa entención (*CL, Prólogo*, pp. 13-14).

fablaré en este libro en las cosas que yo entiendo que los omnes se pueden aprovechar para salvamiento de las almas et aprovechamiento de sus cuerpos et mantenimiento de sus onras et de sus estados (*CL, Razonamiento*, p. 227).

Agora, señor conde Lucanor, demás de los enxienplos et proverbios que son en este libro, vos he dicho assaz, a mi cuydar, para poder guardar el alma et aun el cuerpo et la onra et la fazienda et el estado, et, loado a Dios, segund el mio flaco entendimiento, tengo que vos he conplido et acabado todo lo que vos dixite (*CL*, pp. 282-283).

Solo il primo dei tre nuclei intorno a cui, significativamente, la dissertazione che segue si sviluppa è però dedicato in maniera specifica ai mezzi che consentono all'uomo di salvaguardare «el alma». Si tratta del segmento più esteso e articolato; Patronio suddivide il tema in quattro motivi, elencando le condizioni che devono essere soddisfatte perché le «buenas obras» risultino efficaci ai fini della salvezza:

¹⁰ Una sorta di compendio in terza persona del precedente, di controversa attribuzione: propendono per l'ascrizione a don Juan, tra gli altri, G. Orduna, «¿Un catálogo más de obras de don Juan Manuel?», *Bulletin of Hispanic Studies*, 50 (1973), pp. 217-223, Id., «Sobre la transmisión textual del *Libro del conde Lucanor et de Patronio*», *Incipit*, 1 (1981), pp. 45-61, p. 58, e R. Ayerbe-Chaux (ed.), *Don Juan Manuel, Libro del conde Lucanor*, Madrid, Alhambra, 1983, p. 188; la respingono per assegnarlo invece a un copista, D. Devoto, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular de «El conde Lucanor»*. *Una bibliografía*, Madrid, Castalia, 1972, p. 228, J. M. Blecua (ed.), *don Juan Manuel, Obras completas*, 2 voll., Madrid, Gedos, 1982-1983, I, pp. 11-15, e, con argomentazioni a mio parere definitivamente convincenti, anche riguardo alla sua seriorità, A. Blecua, *La transmisión textual de «El conde Lucanor»*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1980, pp. 101-103, e, avvalendosi del confronto con la fonte utilizzata per il *Prólogo general*, F. Rico, «Crítica del texto y modelos de cultura en el *Prólogo general* de don Juan Manuel», in *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, 4 voll., Barcelona, Quaderns Crema, 1986-1991, I, pp. 409-423, p. 418, n. 7.

Et estas buenas obras para guardar las almas et guisar que vayan a Paraíso ha mester y estas cuatro cosas: la primera, que aya ome fee et viva en ley de salvación; la segunda, que desque es en tiempo para lo entender, que crea toda su ley et todos sus artículos et que non dubde en ninguna cosa dello; la tercera, que faga buenas obras et a buena entención, por que gane el Paraíso; la quarta, que se guarde de fazer malas obras, por que sea guardada la su alma de yr al Infierno (*CL*, p. 261).

Ciascun motivo è dunque oggetto di una più o meno lunga disquisizione esplicativa, condotta utilizzando i procedimenti propri, lo ha evidenziato ancora Degiovanni¹¹, della *amplificatio* (in particolare l'*interpretatio*, la *digressio*, l'*oppositio* e la *comparatio*), e che dà talora luogo a ulteriori, subordinate partizioni, come quelle, parallele, reperibili nella terza e nella quarta condizione (la citazione si riferisce a quest'ultima):

Otrosí, para se guardar omne de las obras que omne puede fazer para yr al Infierno, ha mester de se guardar y tres cosas: lo primero, que non faga omne mala obra; lo segundo, que la non faga mal; lo tercero, que la non faga por escogimiento (*CL*, p. 271).

Dichiarata nella prima unità la fede cattolica come unica e vera «ley de salvación», nella seconda Patronio ne enumera gli articoli, cui il comune cristiano deve credere fermamente e con semplicità, alla stregua della «vegizuela que está filando a su puerta al sol»¹², rimandando per eventuali approfondimenti, in un gioco di specchi fra personaggio e autore, tra interno ed esterno dell'opera usuale nel *Lucanor*, al *Libro de los estados* dello stesso don Juan Manuel. Giustificandosi con l'assenza di una loro adeguata trattazione «en el dicho libro», il consigliere passa poi ad esporre nel dettaglio i sacramenti dell'Eucaristia e del Battesimo, tomisticamente dimostrati «por vía de razón» («el sacramento del cuerpo de Dios [...] es el más grave de creer que todos los sacramentos; et probándose esto por buena et derecha razón, todos los otros se pruevan», *CL* p. 264). Come accennato, la delucidazione delle ultime due condizioni procede simmetricamente (alla terza, «fazer buenas obras», viene premesso che chi agisce deve trovarsi in stato di «salvación», vale a dire di «verdadera penitencia»), scandita dalle tre «maneras» che esse richiedono («fazer buena obra», appunto, «fazerla bien», «fazerla por escogimiento»), illustrate in un caso da un esempio già narrato, quello del siniscalco di Carcassona

¹¹ Degiovanni, «Retórica de la predicación...», art. cit., p. 11.

¹² Si tratta dunque di una esposizione ridotta ai minimi termini e *ad status*; quello della vecchina che fila al sole, secondo C. Alvar, «Contribución al estudio...», art. cit., che addita esempi in Alberto Pighius e nel teologo francescano Servasactus, «debía ser un lugar común en la predicación» (p. 192).

(I XL), le cui buone azioni difettano della retta intenzione¹³, al quale si rinvia, nell'altro da un esempio inedito, che vede protagonista un cavaliere responsabile, per opposizione, di una cattiva azione (l'uccisione del padre e del suo signore) compiuta in circostanze obbligate e a fin di bene, e dunque non punibile¹⁴.

A questo punto, affinché il conte Lucanor, come «todo omne que buen entendimiento oviessa», comprenda quanto i beni temporali possano essere ingannevoli, Patronio introduce¹⁵ due altre «cosas»:

La primera, qué cosa es el omne en sí, et quien en esto cuydare entendrá que non se deve el omne mucho presciar; la otra, qué cosa es el mundo et cómo passan los omnes en él et qué galardón les da de lo que por él fazen. Quien esto cuydare, si de buen entendimiento fuere, entendrá que non debería fazer por él cosa por que perdiessa el otro, que dura sin fin (CL, p. 274).

Il trittico *alma* (= *Dios*), *omne*, *mundo*, gerarchicamente ordinato, con l'uomo che, collocato tra i due estremi della scala, attraverso il suo operare terreno può meritare il «galardón» della vita eterna o della dannazione, è così completato.

2. L'«omne en sí», l'essenza dell'uomo, la sua natura duplice, costituisce uno dei fondamenti etico-ideologici del *Lucanor*¹⁶ e in generale del pensiero manuelino¹⁷. Come l'aio spiega al conte:

entre todas las animalias que Dios crió en el mundo, nin aun de las cosas corporales, non crió ninguna tan conplida nin tan menguada como el omne. Et el conplimiento que Dios en él puso non es por

¹³ Per l'indissolubile nesso tra «penitencia» e «obras» e per l'importanza dell'«entención» nel *Conde Lucanor* mi permetto di rimandare al par. III.2 de Salvatore Luongo, «En manera de un grand señor que fablava con un su consegero»: il «*Conde Lucanor*» di Juan Manuel, Napoli, Liguori, 2006.

¹⁴ Su questo esempio si sofferma in particolare J. Burgoyne, *Reading the «Exemplum» Right. Fixing the Meaning of «El Conde Lucanor»*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, pp. 111-115.

¹⁵ E si noti la transizione riassuntivo-proemiale affine a quella di apertura: «Et aun por que entendades cuánto engañado es el omne en fiar del mundo nin tomar loçanía nin soberbia nin poner grand esperança en su onra nin en su linage nin en su riqueza nin en su mancebia nin en ninguna buena andança que en el mundo pueda aver, fablarvos he un poco en dos cosas por que entendades que todo omne que buen entendimiento oviessa devía fazer esto que yo digo», (p. 274.)

¹⁶ Ad esso sono specificamente dedicati i capitoli XXV, preparato tematicamente dal XXIV, e L. Vi si allude anche nel Prologo specifico alla prima parte, laddove viene fatto cenno alla diversità delle *voluntades* e delle *entenciones* degli uomini, illustrata con il ricorso alla metafora della infinita varietà delle facce; sui rapporti fra i tre esempi si veda H. G. Sturm, «*El Conde Lucanor: The Search for the Individual*», in I. Macpherson (ed.), *Juan Manuel Studies*, London, Tamesis, 1977, pp. 157-168.

¹⁷ Costituisce uno dei punti forza concettuali anche del *Libro del caballero et del escudero* e del *Libro de los estados*.

ál sinon porquel dio entendimiento et razón et libre albedrío, porque quiso que fuesse conpuesto de alma et de cuerpo (*CL*, pp. 274-275).

Fedele alla premessa, dimostrare «que non se deve el omne mucho presciar», Patronio tralascia tuttavia il discorso sul «complimento», argomento per il quale pure rinvia a «otros libros que don Johán fizo», e concentra invece l'attenzione sulle «menguas» che ne affliggono la parte materiale, «mondana»: la «vileza» dell'«engendramiento», le pene sofferte nel ventre della madre, i pericoli e l'angoscia alla nascita, le difficoltà dell'infanzia, le contrarietà dell'adolescenza, le traversie della maturità, le infermità e l'asprezza della vecchiaia, la crudeltà della morte.

Alla dualità umana il consigliere aveva del resto già fatto cenno, in questa stessa V parte, nella seconda condizione, relativa agli articoli dottrinali della fede. Allorché egli invita Lucanor ad approfondire la questione leggendo il *Libro de los Estados*, rammenta che esso

Otrosí tracta de cómmo se prueba por razón que el omne es compuesto de alma et de cuerpo, et que las almas ante de la resurrección avrán gloria o pena por las obras buenas o malas que ovieron fechas seyendo ayuntadas con los cuerpos, segund sus merescimientos. Et después de la resurrección, que la avrán ayuntadamente el alma et el cuerpo, et que assí commo ayuntadamente fizieron el bien o el mal, que assí ayuntadamente ayan el galardón o la pena (*CL*, p. 263).

e vi era ritornato anche a proposito del sacramento dell'Eucaristia:

Otrosí es provado que Dios crió el omne et que non fue criado solamente por su naturaleza, mas que lo crió Dios de su propia voluntad. Otrosí, que lo crió conpuesto de alma et de cuerpo, que es cosa corporal et cosa spiritual, et que es conpuesto de cosa duradera et cosa que se ha de corromper. Et estas son el alma et el cuerpo (*CL*, p. 265).

Nell'opera che cronologicamente precede il *Conde Lucanor*, l'assunto è ripetutamente affermato. Ecco quanto ad esempio il saggio Julio spiega al suo discepolo Johás nel capitolo XXVII della I parte:

Et entre todas las otras cosas, crió Dios el omne en la tierra, et éste fizo a su imagen et a su semejança. [...] Et esta semejança que el omne a con Dios es en el alma; que así commo Dios es cosa spiritual et dura para sienpre, así el alma es cosa spiritual et dura para sienpre. Pero entre Dios et el alma a dos departamientos: el uno, que Dios es criador et el alma criatura; et el otro, que Dios nunca ovo comienço, mas sienpre fue, et Él fue comienço et criador de todas las cosas, et el alma a comienço quando Dios la cría et la pone en el cuerpo del omne

desque es vivo et formado en el cuerpo de su madre. Et <des>que vna vez es criada, nunca después puede aver fin; et a comienço, mas non fin, et así a este segundo departimiento entre Dios et el alma. Et semeja el omne en la razón a Dios, et en el entendimiento, et en el libre albedrío.

Por estas cosas que puso Dios en el omne, dixo quel quería fazer a su imagen et a su semejança, por estos complimientos et mejorías quel dio más que a todas las otras cosas (*Libro de los estados*, pp. 112-113).

E quanto, allorché insegna al giovane discepolo in che modo provare ad ebrei e musulmani le verità della religione cristiana, asserisce nel VII della seconda:

ya es dicho que Dios crió el mundo para ser conoçido por las sus obras <et> convinia que en el mundo oviese criatura que oviese parte con Dios et parte con el mundo, que fuese corporal et spiritual; ca si del todo fuese spiritual, non sería parte del mundo, pues el mundo es todo corporal cosa, <et si del todo fuese corporal cosa> non avría parte el de Dios, que es cosa spiritual. Mas para que oviese parte con Dios et con el mundo, convino ser criatura que oviese en sí spiritualidad et corporalidad. Et por esto devió criar, et crió, el omne, que a en sí estas cosa; ca el omne a parte con Dios en quanto a alma, que es cosa spiritual, et a parte con el mundo en quanto es cosa corporal. Et por lo que el omne a en sí de spiritualidad, conoçe lo que puede conoçer de Dios, que es cosa spiritual. Et pues crió el mundo para seer conplidas por él las sus obras, et non abía en el mundo cosa que así las pudiese conoçer commo el omne, de razón era que luego que crió el mundo, que luego criase el omne. [...]

Otrosí, forçadamente an <a> entender, et creer que el omne que es un conpuesto de alma et de cuerpo, et que el cuerpo es cosa corporal et conpuesto, que se a de desfazer, et que el alma es cosa spiritual et simple que a de durar et que se non puede desfazer. Et si esto <non> quisieren entender et crer, próvase así: çierto es que ninguna cosa non a señoría nin ventaja en otra su equal, si alguna ventaja non a della; pues manifestamente vemos que el omne a todas las cosas que las otras animalias, et demás a razón et entendimiento <ca> non tan solamente entiende en las cosas corporales, ante vemos que entiende verdaderamente mucho de las cosas spirituales. Pues si en el omne alguna <cosa> spiritual non oviesse, non podría entender nin apoderarse nin señorear ninguna cosa spiritual; pues vemos que el cuerpo del omne es cosa corporal, non puede saber ni entender lo spiritual.

Por esta razon forçadamente avemos a entender que cosa spiritual a en el omne, porque entiende et siente las cosas spirituales. Et ésta es el alma, que se ayunta al cuerpo, et es forma del cuerpo, que es

materia. Et críala Dios cosa spiritual et ayúntala al cuerpo luego que es engendrado et bive en el vientre de su madre. Et desque nasce et es en tiempo que puede meresçer o desmeresçer, a gloria o pena segund sus meresçimientos (*Libro de los estados*, pp. 313-315).

O, facendo ancor più esplicitamente riferimento alla gerarchia degli esseri, che appaiono ordinati in una gradazione di poteri e di dignità in cui ogni stadio presuppone e contiene tutti i precedenti, nel III capitolo della stessa parte:

Vós sabedes que las yervas et las plantas an mejoría et ventaja de las piedras, en tanto que an a ser commo las piedras et an, demás, crescer et fazer fructo; et <otro> sí, las animalias an a seer commo las piedras et crescer et fazer fructo commo las plantas, et demás an mejoría, que sienten et biven et an los movimientos que les cunplen para vevir et enjendar; <et> otrosí, los omnes an todas estas cosas, <et> demás an entendimiento et razón et libre albedrío (*Libro de los estados*, p. 303).

Si tratta di nozioni vulgate nella Scolastica, continuamente e variamente riprese (alle «muchas razones» de «los sanctos et los doctores de Sancta Iglesia» si fa esplicito riferimento a proposito del sacramento dell'Eucaristia), le quali trovano una sistematica discussione e codificazione ad esempio nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (autore, lo si rammenti, anche di un commento del *De anima* di Aristotele), un'opera che «Juan Manuel, così legato ai domenicani, senza dubbio conosceva»¹⁸. I luoghi cui si può far riferimento sono innumerevoli; tra gli altri, gli articoli I 2, 3 (su Dio «ex parte motus», creatore del mondo per sua volontà), I 75, 4 (sull'uomo composto da anima e corpo), I 77, 2 (sulla presenza nell'anima di una pluralità di potenze), I 78, 1 (sulle tre anime, vegetativa, sensitiva e intellettuale, i cinque generi delle potenze e i gradi dei viventi), I 83, 1-4 (sul libero arbitrio), I 91, 1 (sull'uomo microcosmo), I 93, 1 (sull'uomo immagine di Dio), I-II 12 (sull'intenzione), I-II 13 (sull'elezione). Ne costituisce il fulcro, lo ha evidenziato Guillermo Serés¹⁹, il concetto di *regio media salutis*²⁰, che risale ad Agostino (una delle principali fonti teologiche, del resto, di Tommaso). Il presupposto è, anche per il vescovo di Ippona, la posizione centrale dell'uomo nel creato, che egli così definisce nel *De Civitate Dei* (IX, 13.3):

¹⁸ F. Rico, *L'uomo come microcosmo...*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹ Ed. cit., pp. 430-431, n. 263.12 e n. 268.36.

²⁰ Sul quale si veda almeno S. Álvarez Turienzo, *Regio media salutis: imagen del hombre y su puesto en la creación: san Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia-Biblioteca de la Caja de Ahorros, 1988.

sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, Angelus autem rationale et immortale, medius homo est, sed inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale.

o, in termini di microcosmia, commentando il passaggio 7.22 della Lettera di Paolo ai Romani (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 67.5):

Omnis creatura in homine numeratur, non quia in eo sunt omnes angeli et supereminentes virtutes ac potestates, aut caelum et terra et mare et omnia quae in eis sunt, sed quia omnis creatura partim spiritalis est, partim animalis, partim corporalis.

Ovvero «l'essere umano riunisce in sé anima razionale, anima sensitiva e anima motrice, ed è così flessibile nella moralità che può equipararsi con qualsiasi grado della scala dell'essere»²¹. Ancor più esplicitamente, nella controversia contro i Priscillianisti e gli Origenisti (8.11), Agostino dichiara:

in unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter sicut est caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, sed generatim quodam modo; quia et rationalis in illo est, quam vel probantur habere angeli vel creduntur, et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiae non carent (utuntur enim sensibus et sensualibus motibus ad appetenda utilia et vitanda contraria), et vitalis privata sensu, qualis adverti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum praeceduntur sentiunt, et tamen crescunt. Iam vero ipsa corporalis creatura evidentius apparet in nobis, quae licet ex terra facta atque formata sit, insunt tamen illi ex omnibus huius corporei mundi elementis quaedam particulae ad temperiem valetudinis. Nam et calore membra vegetantur, qui est ab igne, cuius etiam lux per oculos emicat; et aere venarum discursus, quas arterias vocant, atque spiramenta pulmonis implentur; et humor nisi esset, nulla sputamenta confluerent, vitamque absumeret siccitas. Nam et ipse sanguis humido lapsu alias venas replens quasi rivis et fluminibus per cuncta diffunditur. Ita nullum est creaturae genus, quod non in homine possit agnosci; ac sic omnis creatura in eo congemiscit et dolet, revelationem filiorum Dei exspectans.

Ma torniamo all'esposizione del summenzionato luogo paolino, che così prosegue:

²¹ F. Rico, *L'uomo come microcosmo...*, op. cit., p. 49.

Quod ut ab inferioribus consideremus, corporalis creatura per loca tenditur, animalis autem vivificat corporalem, spiritalis animalem regit, et tunc bene regit, cum ipsa regendam se subicit Deo; cum autem transgreditur praecepta eius, laboribus et aerumnis per eadem ipsa quae regere poterat implicatur. Qui ergo vivit ex corpore carnalis homo vel animalis vocatur, carnalis quia carnalia sectatur, animalis autem quia fertur dissoluta lascivia animae suae, quam non regit spiritus neque coerces intra metas naturalis ordinis, quia et ipse non se subdit regendum Deo. Qui autem spiritu animam regit et per animam corpus (quod facere non potest, nisi Deum habeat et ipse rectorem, quoniam sicut caput mulieris vir, ita caput viri Christus est) vocatur spiritalis. Quae vita cum aliqua molestia nunc agitur, post autem nullam patietur. Et quoniam summi angeli spiritaliter vivunt, infimi autem animaliter, bestiae vero et omnia pecora carnaliter, corpus autem non vivit sed vivificatur; omnis creatura in homine est, quia et intellegit spiritu et sentit anima et localiter corpore movetur. *Omnis* itaque *creatura* in homine *congemiscit et dolet*. Non enim totam, sed omnem dixit, tamquam si quis dicat: Solem omnes homines vident qui sunt incolumes, sed non toti vident, quia tantum oculis vident; ita in homine omnis creatura est, quia et intellegit et vivit et corpus habet, sed non tota creatura in ipso est, quia sunt praeter ipsum et angeli, qui intellegant et vivant et sint, et pecora, quae vivant et sint, et corpora, quae tantummodo sint, cum ipsum vivere magis sit quam non vivere, et ipsum intellegere magis quam sine intellectu vivere. Cum ergo miser homo congemiscit et dolet, omnis creatura congemiscit et dolet usque adhuc. *Usque adhuc* autem recte dixit, quia etiamsi sunt aliqui iam in sinu Abrahae, et latro ille cum Domino in paradiso constitutus ipso die quo credidit dolere destiterit, tamen usque adhuc omnis creatura congemiscit et dolet, quia in iis qui nondum liberati sunt, omnis est, propter spiritum et animam et corpus.

Dalla condotta dell'uomo, dalla sua elezione dei beni superiori o di quelli inferiori dipende cioè l'avvicinamento a o l'allontanamento da Dio, e dunque la sua salvezza o dannazione. È quanto Agostino afferma, appunto, nelle *Confessiones* (VII, 7.11):

Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu gaudium verum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem et currerem adversus Dominum *in cervice crassa scuti mei*, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum.

o, per citare un altro fra i tanti passaggi proponibili, nell'*Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* (20.11):

Non tangis Deum, nisi et animum transieris: quanto minus tangis, si in carne manseris? Illi ergo qui sapiunt carnem, quam longe sunt a sapiendo quod Deus est? quia non ibi essent, etiam si animum saperent. Recedit homo multum a Deo quando sapit carnaliter, et multum interest inter carnem et animum: plus tamen interest inter animum et Deum. Tu si in animo es, in medio es: si infra attendis, corpus est: si supra attendis, Deus est. Attolle te a corpore, transi etiam te.

3. Ma torniamo al *Libro de la doctrina*. L'insistenza sulla doppia condizione dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio (agostinianamente *deus creatus*), si accompagna, nella stessa seconda partizione e, ovviamente nella trattazione sulla Eucaristia, alla riflessione sulla duplice natura, divina e umana, di Cristo:

Et cree [*la vegizueta, ovvero il comune cristiano*] que Jhesu Christo es verdadero Dios et verdadero omne et que fue fijo de Dios et que fue engendrado por el Espíritu Sancto en el vientre de la bienaventurada Virgo Sancta María; et que nació della Dios et omne verdadero, et que fincó ella virgen quando concibió et virgen seyendo preñada et virgen después que parió; et que Jhesu Christo se crió et creció commo otro moço; et después, que predicó et que fu preso et tormentado; et después puesto en la cruz et que tomó y muerte por redemir los pecadores; et que descendió a los infiernos et que sacó ende los Padres que sabían que avía de venir et esperavan la su venida; et que resucitó al tercer día et apresció a muchos et que subió a los cielos en cuerpo et en alma (*CL*, p. 262);

et que para estas [*el alma e el cuerpo dell'uomo*] aver amas gloria o pena, convinia que Dios fuesse Dios et omne (*CL*, p. 265).

Nel medesimo, già citato, capitolo I.XXVII del *Libro de los estados*, cui di nuovo, in entrambi i casi, si rimanda²², Julio aggiunge:

Et en quanto lo fizo a su imagen, sienpre crea en Él, firmemente, que Dios, que es cosa spiritual, quedará a ser corporal; et así lo fue quando Jhesu Christo fue conçebido por el Espíritu Sancto en el cuerpo de la vienaventurada virgen sancta María. Et ante que fuese conçebido, et después que nació et quando visco en el mundo, «et» agora que está (et estará para sienpre sin fin en cuerpo et en alma en Paraíso), sienpre fue Dios et sienpre fue omne en el ordenamiento

²² «Et otrosí, tracta cómo pudo ser et cómo et por cuáles razones pudo ser et deve seer que Jhesu Christo fuesse verdadero Dios et verdadero omne» (p. 263); «et todo esto se muestra muy conplidamente en aquel libro que dicho es» (p. 265).

de Dios; mas non fue omne que paresçiese a los omnes en cuerpo fasta que nasció de sancta María, commo dicho es. Et así non puede ninguno contradzir que, pues dixo que faría el omne a su imagen, que forçadamente non conviniese que Dios oviese âver cuerpo, que imagen non es ál sinon un cuerpo que semeja a otro (*Libro de los estados*, p. 112).

Ancor più esplicito è il saggio nel cap. II.III, al quale pure abbiamo già attinto:

«Et» todo esto [*le componenti microcosmiche*] ovo Jhesu Christo conplidamente commo omne verdadero, así commo otro omne; et demás ovo la divinidad, que fue et es Dios verdadero, que se ayuntó a la humanidad. Et esta divinidad, que es Dios, fue lo que ovo en nuestro señor Jhesu Christo más que otro omne; bien así commo cada una de las cosas que son dichas ovo lo que avían las otras cosas, et lo suyo demás. Et çierto, esta mejoría que nuestro señor Jhesu Christo ovo de los otros omnes en seer Dios, seyendo omne, bien tengo que vale çinco sueldos más que las otras ventajas dichas. Et esta divinidad que Jhesu Christo ovo en sí, que fue et es verdadero Dios, esto es lo que puede salvar las almas et redemir los peccadores, commo Dios criador et fazedor de todas cosas. Ca si Jhesu Christo fuese egual de las otras almas et spíritus de los omnes, ¡qué sinrazón sería de poderlas salvar! Mas para las poder salvar, que forçadamente convenía quel salvador fuese Dios.

Et así que, por fuerça, pues, conosçían que Jhesu Christo fuera criado et nasciera para salvar las almas, que avían a crer que Jhesu Christo es aquel mismo Dios, et cría las almas et las puede salvar. Et otrosí, pues, dicen que fue criado et nasció para redemir los peccadores, bien commo es dicho que egual en egual non a señorío çierto, si Jhesu Christo fuera omne solamente et non oviera mejoría nin ventaja de los otros omnes, non pudiera Él redemir los omnes. Mas esto pudo Él fazer porque fue omne verdadero et Dios; fue et es omne, por que fizies emienda por el omne; et fue et es Dios, por que así «commo» puede fazer todas las cosas de nada, pudiese redemir los peccadores, pues fazia tan grant emienda por ellos (*Libro de los estados*, p. 303).

Prima della Caduta, don Juan lo chiarisce ancora per bocca di Julio (cap. I.LXXXVIII), Adamo ed Eva erano esseri perfettamente «conplidos»:

ca nuestro señor Dios criara Âdám et a Eva conplidos de todo bien, así que ellos, et todos los que dellos viniesen, nunca oviesen pesar nin dolor, nin sintiesen ninguna mengua, nin envegeçiesen, nin oviesen fambre nin sed, nin frío nin calentura, mas que sienpre

estudiesen en alegría et en plazer. Et algunos sabios dizen que nunca avían de morir, mas que sienpre avían de fincar en aquella gloria, et otros dizen que porque eran compuestos de cuerpo et de alma et de los elementos, que non se podría escusar de se partir el alma del cuerpo; mas quando fuese este partimiento, sería sin ningun dolor et sin pesar, et que en cuerpo et en alma serían en Paraíso, et que sería el cuerpo glorificado (*Libro de los estados*, p. 129).

A causa della loro colpa²³, aggiungerà il saggio cristiano nel cap. II.VII, il genere umano fu condannato a una doppia pena:

la una quanto a los cuerpos, la otra quanto a las almas. La de los cuerpos eran todas las passiones et menguas que los cuerpos an, et demás la muerte; et quanto a las almas, que eran en poder del diablo, et algunas que lo non eran del todo, por las sanctas obras que fizieron; aun aquéllas non podrían seer en gloria de Dios fasta que fuesen redemidas por la pasión que avía de rezebir el cuerpo de Jhesu Christo, que era fijo de Dios, omne et Dios verdadero (*Libro de los estados*, p. 318).

Il riscatto dalla colpa originaria era pertanto possibile esclusivamente attraverso l'autosacrificio di Dio, giacché egli solo poteva rendere a se stesso la *satifactio* per l'offesa patita; e tuttavia, affinché il riscatto fosse compiuto, ricadesse cioè sia sulla componente materiale che sulla componente spirituale del peccatore, l'opera della Redenzione poteva essere realizzata soltanto da chi fosse al tempo stesso Dio e uomo. Di qui la necessità dell'incarnazione e dell'immolazione di Cristo sulla croce, in anima, corpo e sangue (cap. I.XXXIX):

²³ E non sarà forse inutile rammentare che, nel resoconto di Túrin, la Caduta nel peccato è agevolata dalla tendenza alla menzogna – nel *Conde Lucanor* il peggiore dei mali – di Eva, di cui profitta con abilità il serpente, a sua volta abile loico: «Et quando Adám et Eva, su muger, fueron y puestos por mandado de Dios, díxoles que de todas aquellas fructas que avía en el Paraíso, et <de> todas las otras cosas que avía en él, se mantoviesen et se serviesen. Mas defendióles que de un árbol, que era en medio del Paraíso et llamavan árbol de vida, que quiere dezir saber bien et mal, que de aquél non comiesen; ca luego, a la ora que dél comiesen, que luego morrían [...]. Et andando ellos tan bienandantes, la culuebra, que era <la> más artera de todas las otras animalias, dixo a la muger que por qué non comía de aquel fructo de aquel árbol. Et dixo la muger que Dios les defendiera que non comiesen nin se llegasen áquel árbol, ca si lo fiziesen, por aventura morrían. Et ya en este lugar, començó a mentir la muger en dos maneras: la una, que dixo que Dios le<s> mandara que non tanxiesen aquel árbol; et la otra, que puso en dubda lo que Dios les mandara por çierto, ca Dios non les defendiera de llegar áquel árbol, sinon el comer dél. Et díxoles que qualquier ora que dél comiesen, que luego morrían. Et esto puso ella en dubda. Et dizen los sabios, algunos dellos, que la culuebra, quando entendió que la muger dezía más de quanto Dios les defendiera, et que ponía en dubda lo que Dios le<s> defendiera por çierto, dizen que la enpuxo e que le<a> fizo tañer al árbol, et desquel tanxo, que non murió, et entendi<end>o que iba consentiendo en el su mal consejo, dizen quel dixo: “Tan poco commo moriste agora, maguer que tanxiste al árbol, tan poco morrás si comieres de su fructo”. Et commo quier que estas razones passasen entre ellos, lo çierto es que la culiebra tomó del fructo del árbol et diolo a Eva, et ella comiólo, et dio dello Adám, et otrosí comiólo» (*Libro de los estados*, I.XXXVIII, pp. 127-128).

Otrosí, commo Adám, que era omne, erró contra Dios, et él en quanto era omne non pod(r)ía fazer emienda a Dios. [...] Et porque Adám era omne et criatura de Dios, bien deveades entender vós, señor infante, que pues él tanto errara contra Dios, que era su criador, que él non podía fazer emienda por sí conplida.

Otrosí, non avía otro tan bueno commo Dios, que fiziese emienda a Dios por el omne. Mas para que la emienda fuesse tan conplida commo devía, convino que fuese Dios et omne; «Dios» que fiziese emienda a Dios, et omne que fizies emienda por el omne. Otrosí, pues Dios fizo el omne conpuesto de alma et de cuerpo, et en quanto el cuerpo et el alma son ayuntados en uno en este mundo, an gloria o pena temporal por los vienes et males que fazen, et el alma a gloria o pena en el otro mundo spiritual, así commo ella es spiritual, bien entendedes vós, señor infante, que la justiçia de Dios «non» sería conplida si el cuerpo, que es cosa corporal, non oviese gloria o pena por los males o por los vienes que fizo quando era ayuntado con el alma, segund so mereçimiento. Mas para que esto se faga commo deve, conviene que segund fueron ayuntados en este mundo, que así lo sean en el otro. Et para que amos ayan gloria spiritual et corporal, o pena spiritual et corporal, convino que Dios que fuese Dios et omne; que fuese Dios, que es cosa spiritual et simple, por que oviese gloria con el alma, que es cosa spiritual et simple, et que fuese omne corporal por que oviese gloria con el cuerpo del omne, que es cosa corporal et conpuesta. Et si meresçieren aver pena, que así commo las almas et los cuerpos glorificados an gloria, spiritual et corporalmente, en veyendo a Dios et al su buen talante spiritual et corporalmente, que así los que meresçen aver pena, que la ayan, biyendo et sintiendo spiritual et corporalmente la ira de Dios, que ellos meresçieron aver por sus malas obras (*Libro de los estados*, pp. 132-133).

Ponte fra Creatore e creatura, in quanto umanizzazione della divinità, Cristo restituisce all'uomo, riscattato dal peccato, la sua parte divina²⁴, ovvero, in virtù di un corretto esercizio di «razón, entendimiento et libero albedrío», che la colpa ereditata da Adamo aveva fuorviati e depotenziati, la possibilità di «alcanzar la gloria» e «salvarse de la “muerte”» sia del corpo che dell'anima, o viceversa, condannare entrambi alla pena eterna²⁵. In proposito il *Libro de los estados* (cap. I.XXXVIII) è ancora una volta esplicito:

Et por ende pueden los omnes mereçer o desmereçer, ca pues an entendimiento et poder para fazer bien et mal, si dexan el bien et

²⁴ Serés, ed. cit., p. 407, n. 199.24.

²⁵ «La intervención de la voluntad, de la capacidad de elección (*escogimiento*), es precisamente lo que diferencia las pasiones del alma (sensitiva) de los *movimientos* de la voluntad (alma intelectualiva)» (ivi, p. 270).

fazen el mal, an desmeresçimiento et pena en este mundo et en el otro; et si dexan el mal et fazen el bien, an meresçimiento et galardón en este mundo et en el otro.

Et porque el omne es conpuesto de cuerpo et de alma, del bien o del mal que fazen entramos en gloria o pena. Ca en este mundo, por el bien que fazen seyendo ayuntados en uno, an gloria en los buenos plazer es et sin pecado que ha en los bienes tenporales que Dios les faze; et en el otro mundo abrán gloria spiritual, el alma en el Paraíso, do es Dios, que es gloria spiritual de las almas, et sin fin (p. 130).

Per la relazione tra la natura intermedia dell'uomo, immagine di Dio, e la natura intermedia di Cristo, Dio fattosi uomo, e per l'opportunità del suo intervento mediatore, altri due topici della trattatistica scolastica, possiamo appellarci per comodità ancora a Tommaso e Agostino. L'Aquinate riserva l'intera *questio* inaugurale della III parte della *Summa*, dedicata a Cristo (il quale, «secundum quod homo, via est [...] tendendi in Deum», I 2 Pro.) proprio alla "convenienza" dell'incarnazione; basti qui qualche estratto:

illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinae incarnationis est huiusmodi, secundum illud Ioan. III, sic *Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. [...] quantum ad fidem, [...] quantum ad spem, [...] quantum ad caritatem [...], quantum ad rectam operationem, [...] quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus [...] *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*.

[necessarium fuit Deum incarnari] ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, [...], *fieri debuit sic ut Diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur*, quod factum est Christo satisfaciendo pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, [...], *suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum*.

aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem commissae culpae. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit, quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfaciens haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptionem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Nei pochi passaggi che ho ricopiato (da III, 1, 2), il Dottore Angelico cita due opere di Agostino²⁶, il *De nativitate Dei*, che proclama la ritrovata comunione dell'uomo con Dio, e il *De Trinitate*, il cui libro IV verte in buona parte sul significato soteriologico della manifestazione del Figlio. I riferimenti dell'Ipponense a Cristo-uomo, al valore redentivo e vivificante dell'incarnazione e al processo di *deificatio* del genere umano decaduto che essa ha innescato, sono com'è noto continui. Mi limito a menzionare, a mo' di esempio, una felice formulazione contenuta nel *De vera religione* (16.30):

Sed cum omnibus modis medeatur animis Deus pro temporum opportunitatibus, quae mira sapientia eius ordinantur, de quibus aut non est tractandum, aut inter pios perfectosque tractandum est; nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei, id est unicus Filius consubstantialis Patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est, *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*. Ita enim demonstravit carnalibus, et non valentibus intueri mente veritatem, corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato), sed hominibus in vero homine apparuit: ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda. Et ne quis forte sexus a suo Creatore se contemptum putaret, virum suscepit, natus ex femina est,

e le sintesi offerte dal paragrafo XXI.15 del *De civitate Dei*:

²⁶ Ma nel corso della *quaestio* egli è richiamato ben 22 volte.

Manens quippe ille immutabilis naturam nostram, in qua nos susciperet, suscepit a nobis et tenax divinitatis suae nostrae infirmitatis particeps factus est; ut nos in melius commutati, quod peccatores mortalesque sumus, eius immortalis et iusti participatione amittamus et, quod in natura nostra bonum fecit, impletum summo bono in eius naturae bonitate servemus,

e dal paragrafo II, 7.9 del *De Genesi contra Manichaeos*:

Nondum tamen spiritalem hominem debemus intellegere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animale. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset. Et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritalem Adam, id est Dominum nostrum Iesum Christum, qui peccatum non fecit; et ab illo recreati et vivificati, restituamur in paradysum, ubi latro ille cum ipso eo die meruit esse, quo vitam istam finivit. Sic enim Apostolus dicit: *Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale, sicut scriptum est: Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem.*

A questo punto è chiara la ragione, lo ha sottolineato ancora Serés²⁷, dello spazio riservato da Patronio all'esposizione dei sacramenti dell'Eucaristia e del Battesimo, formalmente introdotta come una *digressio* («Pero ante que fable en estas dos maneras [guardarsi dal compiere cattive opere e realizzare opere buone] [...] diré un poco cómo es et cómo puede seer que los sacramentos...», *CL* p. 264), ma sostanzialmente e concettualmente organica con quanto precede e quanto segue. Il primo rispecchia infatti la dualità di Gesù, costituisce un prolungamento e una conferma della kenósi, e il secondo la dualità dell'uomo, il quale, ricevendolo, riacquista la componente spirituale, ed entrambi significano e producono la loro unione, giacché, afferma Tommaso, «sicut per Baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum» (III 73, 5 ad 1)²⁸. Non a caso Patronio insiste sull'Eucaristia come memoriale e rinnovamento del sacrificio della Passione e come sacramento del corpo, dell'umanità, appunto, del Salvatore:

²⁷ Ed. cit., p. 259.

²⁸ Illuminanti, anche in questo caso, i passaggi di Agostino sull'azione vivificante esercitata dall'uno e dall'altro sacramento: ad esempio *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* I, 26.29, *In Evangelium Ioannis* 26.13, *Enarrationes in Psalmos* 98, 9.

Cierto es que nuestro señor Jhesu Christo, verdadero Dios et verdadero omne, seyendo el jueves de la cena a la mesa con sus apóstoles, sabiendo que otro día devía seer fecho sacrificio del su cuerpo et sabiendo que los omnes non podían seer salvos del poder del Diablo, en cuyo poder eran caydos por el pecado del primer omne, nin podían seer redemidos sinon por el sacrificio que dél se avía de fazer, quiso por la su grand bondat soffrir tan grand pena commo sufrió en la su passión. [...] Et aun tienen los sanctos et los doctores de Sancta Iglesia, et es verdat, que tan grande es el bien et la gloria del Paraýso, que nunca lo podría omne aver nin alcançar sinon por la passión de Jhesu Christo et por los merescimientos de Sancta María et de los otros sanctos. [...] Et porque Jhesu Christo, segund omne, avía de morir et non podía fincar en el mundo, et Él era el verdadero cuerpo por que los omnes avían a seer salvos, quísonos dexar el su cuerpo verdadero, assí conplido commo lo Él era, en que se salvassen todos los derechos et verdaderos christanos (*CL*, pp. 265-266).

Il Battesimo, invece, purificando l'uomo dal peccato originale, identificato con il piacere sessuale, che ne è conseguenza e insieme veicolo²⁹ («la primera vileza que el omne ha en sí», lo si è visto, è

²⁹La tendenza a vedere nella *concupiscentia carnis* un effetto del peccato d'orgoglio della prima coppia è già esplicita in sant'Agostino: «Nel momento in cui viene trasmessa la vita viene trasmesso anche il peccato: ogni uomo nasce contaminato dal peccato in cui viene generato, contaminato nel corpo e nella volontà, sottoposto agli impulsi della carne che non riesce a controllare e dai quali si lascia governare, preda di quella concupiscenza con cui è stato generato. Effetto e tramite del peccato di Adamo, la concupiscenza si identifica nella tradizione medievale di impronta agostiniana con il peccato originale; identificazione sottoposta nei secoli a varie revisioni ma sostanzialmente accettata dalla maggioranza dei teologi e fatta propria per esempio dal manuale per eccellenza della teologia medievale, le *Sentenze* di Pietro Lombardo (xii secolo): «Il peccato originale è fomite di peccato, cioè concupiscenza o propensione alla concupiscenza, la quale è legge delle membra del corpo, languore di natura, tiranno insediato nel corpo, legge della carne». È un monaco italiano dell'xi secolo, Anselmo d'Aosta, arcivescovo di Canterbury, il primo a contestare in modo radicale l'identità di peccato originale e concupiscenza. Secondo Anselmo, il peccato originale consiste nella privazione della giustizia originaria, cioè nel venir meno di quella capacità della volontà di perseguire il bene, di cui Dio aveva dotato il primo uomo. La concupiscenza non è che un effetto, insieme ad altri, di un peccato che per sua natura risiede essenzialmente nella volontà. Se questo peccato discende da Adamo a tutta l'umanità è perché nella persona di Adamo è compresa l'intera natura umana. La generazione naturale resta il canale della trasmissione, ma un canale neutro – nel seme dell'uomo, dice Anselmo, non c'è più peccato di quanto ce ne sia in uno sputo o in una goccia di sangue – poiché la concupiscenza che l'accompagna non aggiunge nulla alla natura peccaminosa del peccato che trasmette. Il quale peccato non è peccato del corpo ma della volontà e come tale si trasmette a tutti gli uomini. La teoria di Anselmo restò a lungo nell'ombra. Fu recuperata nel xiii secolo dai teologi scolastici quando ormai l'insoddisfazione per l'equivalenza tra peccato originale e concupiscenza era ormai evidente anche all'interno della tradizione agostiniana. Senza rinunciare del tutto a questa tradizione, si cominciò a dire che la privazione della giustizia originaria costituiva la colpa del peccato e la concupiscenza la pena; oppure che il peccato originale, come ogni altro peccato, consisteva nell'allontanamento da un bene immutabile e nella ricerca d'un bene mutevole e che la prima fase del processo consisteva nella privazione della giustizia, la seconda nella concupiscenza; oppure ancora che il peccato originale aveva nella privazione della giustizia la sua forma e nella concupiscenza la sua materia» (C. Casagrande-S. Vecchio, «Peccato», in *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e*

l'«engendramiento»³⁰, lo allontana dalla carne e dunque dal mondo, e lo rende nuovamente, per dirla con Agostino, *capax Dei*, capace di conoscere quel Dio nel nome del quale il celebrante lo asperge con l'acqua che «alimpia»:

Todo omne que buen entendimiento aya por razón deve entender que este sacramento se devió fazer et era muy grand mester, ca bien entendedes vós que commo quier que el casamiento sea fecho por mandado de Dios et sea uno de los sacramentos, pero porque en la manera de la engendración non se puede escusar algún deleyte por ventura non tan ordenado commo serié mester, por ende todos los que nascieron et nascerán por engendramiento de omne et de muger, nunca fue nin será ninguno escusado de nascer en el pecado deste deleyte. Et a este pecado llamó la Scriptura 'pecado original', que quiere dezir, segund nuestro lenguaje, 'pecado del nascimiento'. Et porque ningund omne que esté en pecado non puede yr a Paraýso, por ende, fue la merced de Dios de dar manera cómmo se alimpiasse este pecado. [...] Contra este deleyte, do conviene de aver alguna cosa non muy limpia, es puesto uno de los elementos que es el más limpio et señaladamente para alimpiiar, ca las más de las cosas non limpias, todas se alimpian con el agua. Otrosí, en bapteando la criatura dizen: «Yo te bateo en el nonbre del Padre et del Fijo et del Espíritu Sancto»; et métenlo en el agua. Pues veet si este sancto sacramento es fecho con razón, ca en diciendo: «Yo te bateo en el nonbre del Padre et del Fijo et del Espíritu Sancto», y mismo dize et nonbra toda la Trinidad et muestra el poder del Padre et el saber del Fijo et la bondat del Espíritu Sancto. Et dize que por estas tres cosas, que son Dios et en Dios, sea alimpiada aquella criatura de aquel pecado original en que nasció; et la palabra llega al agua, que es elemento, et fázese sacramento (*CL*, pp. 267-268).

4. Nell'elaborato preambolo all'esempio L (pp. 205-206), Patroanio chiarisce che l'«omne en sí» si rivela attraverso «las obras que faze a Dios» e quelle che fa «al mundo», aggiungendo che per poter «guardar a entreamas las carreras, que son lo de Dios et del mundo» occorrono «muy buenas obras et muy grant entendimiento», oltre che il soccorso divino («ayudándole Dios») e l'autosoccorso umano («ayudándose el omne»). La questione, che affiora ripetutamente negli esempi della prima parte del *Conde Lucanor*, è ripresa in termini più generali nella sequenza che il *Libro de la doctrina* dedica al

percorsi [1999], a cura di J. Le Goff e J.-C. Schmitt, trad. it., 2 voll., Torino, Einaudi, 2004, II, pp. 871-884, pp. 874-875). *Vid.* almeno T. Deman, «Péché», e A. Gaudel, «Péché originel», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, XII/1 1933, pp. 140-606.

³⁰ *Vid.* in proposito F. Rico, «Por aver mantenencia...», art. cit., P. M. Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 41-56, e Serés, «La scala...», art. cit., pp. 126-128.

«mundo». Premesso che esso, creazione di Dio, solo il quale sa quando avrà fine, si muove e muta continuamente (da qui il suo nome)³¹, il consigliere passa ad esaminare le tre «maneras» in cui gli uomini vi si possono condurre. Il discorso ripropone, in ordine stavolta inverso, lo schema ternario: la prima «manera» è scelta da quanti si dedicano esclusivamente agli onori e ai piaceri terreni, per definizione, come il mondo, mutevoli ed effimeri:

algunos ponen todo su talante et su entendimiento en las cosas del mundo, commo en riquezas et en onras et en deyletes et en conplir sus voluntades en cualquier manera que pueden, non catando a ál sinon a esto; assí que dizen que en este mundo passassen ellos bien, ca del otro nunca vieron ninguno que le dixiesse cómmo passavan los que allá eran (*CL*, p. 280);

la terza richiede la completa consacrazione alla salvaguardia dell'anima, bene supremo perché duraturo:

otros passan en este mundo teniéndose en él por estraños et entendiendo que la principal razón para que el omne fue criado es para salvar el alma; et pues nascen en el mundo para esto, que non deven fazer ál sinon aquellas cosas por que mejor et más seguramente pueden salvar las almas (*CL*, ivi);

la seconda è propria di coloro che desiderano adoperarsi per ottenere la salvezza, ma non possono astenersi dal preservare i loro averi e la loro condizione:

otros passan en el mundo cobdiciando fazer tales obras por que oviessen la gloria del Paraýso, pero non pueden partirse del todo de fazer lo que les cunple para guardar sus fazendas et sus estados; et fazen por ello quanto pueden et otrosí guardan sus almas quanto pueden (*CL*, ivi).

Riprovata la «carrera» che privilegia i beni temporali, la quale conduce inevitabilmente alla dannazione eterna, e riservata la «mejor», l'elezione dei beni spirituali, a pochi eletti («nacen para esto»), pena l'abbandono e il «desfazimiento del mundo» (p. 282), Lucanor, come il re Riccardo d'Inghilterra, il conte di Provenza e altri protagonisti positivi degli *enxiemplos* della prima sezione dell'opera, dovrà optare per la seconda, quella di chi si cura sia dell'anima che del corpo, di Dio che del mondo, e, avvicinandosi al primo agendo nel secondo, «guarda las dos vidas que dizen activa et contemplativa»:

³¹ Si tratta ancora una volta di diffuse nozioni scolastiche; si veda Serés, ed. cit., p. 433, n. 279.81.

Otrosí, los que passan en el mundo cobdiciando fazer por que salven las almas, pero non se pueden partir de guardar sus onras et sus estados, estos tales pueden errar et pueden acertar en lo mejor. Ca si guardaren todas estas cosas que ellos quieren guardar, guardando todo lo que cumple para salvamiento de las almas, aciertan en lo mejor et puédenlo muy bien fazer, ca cierto es que muchos reys et grandes omes et otros de muchos estados guardaron sus onras et mantenieron sus estados, et, faziéndolo todo, sopieron obrar en guisa que salvaron las almas et aun fueron santos. Et tales commo estos non pudo engañar el mundo nin les ovo a dar el galardón que el mundo suele dar a los que non ponen su esperança en ál sinon en él. Et estos guardan las dos vidas que dizen activa et contemplativa (CL, p. 281).

L'eco della tradizione tomista è ancora una volta evidente³². Come è noto, la *circulatio* tra le due “vite”, proprie del solo uomo perché unica creatura ad essere dotata di intelletto, il loro rapporto e il loro reciproco condizionamento, sono oggetto in particolare della *quaestio* II-II 182 della Summa (*De comparatione vitae activae ad contemplativam*). Asserita la superiorità della vita contemplativa³³, la quale «directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei», indubbiamente più meritoria di quella attiva, ordinata invece «directius ad dilectionem proximi», Tommaso tuttavia ammette (a. 1 co.):

Secundum quid tamen, et in casu, magis est eligenda vita activa, propter necessitatem praesentis vitae. Sicut etiam philosophus dicit [...] quod *philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti,*

e, poco più avanti (a. 2 co.)

Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus meretur quam alius in operibus vitae contemplativae, puta si propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis

³² Lo avevano già ben visto I. Macpherson, «*Dios y el mundo: The Didacticism of El Conde Lucanor*», *Romanance Philology*, 24 (1970-1971), pp. 26-38, pp. 33-35; P. N. Dunn, «The Structures of Didacticism: Private Myths and Public Fictions», in I. Macpherson (ed.), *Juan Manuel Studies, op. cit.*, pp. 53-67, I. R. Macpherson e R. B. Tate (edd.), don Juan Manuel, *El libro de los estados*, Oxford, Clarendon, 1974 (utilizzo la trad. sp., Madrid, Castalia, 1991), pp. 25-28, e A. A. Biglieri, «Vida activa y vida contemplativa según don Juan Manuel», *Románica*, 6 (1973), pp. 13-16.

³³ Sia Tommaso che Juan Manuel citano il Vangelo di Luca, 10.42: «Sed contra est quod dominus dicit, Luc. X, *Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*. Quia, ut Gregorius dicit, super Ezech., *contemplativa hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur*» (q. II-II 180 a. 8 s. c.); «Et digo et atrévome a dezir que, cierto, estos escogen la mejor carrera, porque desta vida se dize en el Evangelio que María escogió la mejor parte, la cual nuncal sería tirada» (CL, p. 282).

ad tempus separari. Sicut apostolus dicebat, [...] *optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*, quod exponens Chrysostomus [...] dicit, *ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.*

Non solo. Sul piano del divenire («in via generationis») la priorità va riconosciuta alla vita attiva, la quale dispone a quella contemplativa (a. 4 co.):

Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis. Et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet. Dispositio enim in via generationis praecedit formam, quae simpliciter et secundum naturam est prior.

Particolarmente eloquenti sulla relazione organica tra le due espressioni di vita sono poi i passaggi che concludono la discussione (a. 4 ad 2, ad 3):

a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur.

Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari, et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

Del resto, nella *quaestio* 179 (a. 2 ad 2), egli aveva preannunciato:

media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum,

aggiungendo (ad 3):

omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem praesentis vitae secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quae per ordinatas actiones consulit necessitati vitae

praesentis. Si autem deserviant concupiscentiae cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quae non continetur sub vita activa.

Nella via media indicata da Tommaso, don Juan Manuel trovava un autorevole riconoscimento alla libertà, vale a dire alla responsabilità, dell'uomo di decidere con le sue azioni la propria sorte ultraterrena, e trovava insieme il fondamento e la legittimazione di una posizione ideologica che, esposta in modo sistematico nel *Libro de los estados*, è riformulata in più di un *enxiemplo* della prima sezione del *Conde Lucanor*: la salvezza può essere conseguita solo operando in armonia con il *divinum omnium rerum ordo*, conformando cioè il proprio comportamento alle qualità richieste e agli obblighi imposti dallo stato che Dio ha assegnato a ciascuno³⁴. In particolare, quanti condividono con il conte, proiezione simbolica dello stesso don Juan³⁵, l'appartenenza alla privilegiata categoria dei *defensores* sono chiamati a servire Dio senza però rinunciare al mondo e alle mete, la *fama*, l'*honra*, la *fazienda*, che vi si possono attingere, anzi, a realizzarne i disegni a partire da esse.

Recibido: 19/10/2016

Aceptado: 29/05/2017

³⁴ Mi sia consentito di rinviare ancora a Salvatore Luongo «*En manera de un grand señor que fablava con un su consegero*»..., *op. cit.*, par. III.3.

³⁵ «Parlando del conte Lucanor, Juan Manuel, che è anch'egli Lucanor, parla a Lucanor, a quanti cioè appartengono al ben definito *estamento* dei *defensores*» (A. D'Agostino, «Riconoscimenti nel cinquantesimo *exemplo* del *Conde Lucanor*», *Strumenti Critici*, 30 (1976), pp. 220-246, p. 236).

DIO, UOMO, MONDO: LA V PARTE DEL *CONDE LUCANOR*

RIASSUNTO: L'ultima parte del *Conde Lucanor* costituisce non solo il livello più elevato della *gradatio* del sapere delineata nell'opera, ma riproduce esattamente, per così dire *en abyme*, il modello culturale su cui essa si struttura, esplicitandone, nella forma del trattato dottrinale, i presupposti epistemologico-cristiani impliciti nelle prime due sezioni. L'argomentazione, riprendendo nozioni vulgate dalla Scolastica, si svolge a partire dalla duplicità, mondana e divina, dell'uomo, per concludersi con la raccomandazione a percorrere la «carrera» che «guarda las dos vidas que dizen activa et contemplativa», di evidente eco tomista.

PAROLE CHIAVE: *Conde Lucanor*, *Libro de la doctrina*, duplice natura umana, Scolastica.

GOD, MAN, WORLD: PART V OF THE *CONDE LUCANOR*

ABSTRACT: The last part of the *Conde Lucanor* is not only the highest level of *gradatio* of knowledge outlined in the work, but exactly reproduces, as it were *en abyme*, the cultural model on which it is structured, making explicit, in the form of doctrinal treatise, the Epistemological-Christian assumptions implicit in the first two sections. The argument, taking up notions vulgates by Scholastic, takes place from human duplicity, mundane and divine, and concludes with the recommendation to take the «carrera» that «guarda las dos vidas que dizen activa et contemplativa», a clear Thomist eco.

KEYWORDS: *Conde Lucanor*, *Libro de la doctrina*, human duplicity, Scholastic.