

GIOVANNI CATAPANO, CECILIA MARTINI (EDS.), *LA FILOSOFIA NELLE OPERE DI DANTE / PHILOSOPHY IN DANTE'S WORKS*, IL POLIGRAFO, PADOVA 2021 (*MEDIOEVO. RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE*, 46), 328 PP., ISBN: 9788893871983.

MARCO VORCELLI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA



Nel 2021, in occasione del settecentesimo anniversario della morte di Dante Alighieri (1265–1321), la rivista *Medioevo* non ha voluto far mancare il suo omaggio al Sommo Poeta e ha perciò allestito il numero monografico *La filosofia nelle opere di Dante / Philosophy in Dante's Works*. Frutto della congiunzione di sforzo scientifico e passione celebrativa, il denso volume comprende undici contributi – tutti in italiano, ad eccezione di due in inglese – che indagano con metodo storico-filosofico aspetti assai variegati della filosofia dantesca (soprattutto di quella espressa poeticamente nella *Commedia*), spesso tornando su luoghi memorabili per ricostruirne lo sfondo dottrinale e i possibili debiti testuali, così da arrivare a illuminarne sensi inediti.

Il volume si apre con il pregevole saggio di Giulio d'Onofrio, che, analizzando le personificazioni allegoriche della conoscenza 'naturale' e di quella teologica presenti nella *Commedia*, accosta da una prospettiva feconda un tema tipico del pensiero di Dante: « la distinzione e contrapposizione di filosofia terrena e dottrina rivelata » (p. 18). La sapienza teologica è rappresentata dalle tre donne che nella processione simbolica sul paradiso terrestre danzano alla destra del carro (*Purg.*, XXIX, 121–129) e ovviamente da Beatrice (*Purg.*, XXX, 31–33), le quali si manifestano a Dante con i colori delle virtù teologali (il bianco della fede, il verde della speranza e il rosso della carità), già anticipati nella descrizione dei gradini d'ingresso al purgatorio (*Purg.*, IX, 94–102) e distorti invece (*Inf.*, XXXIV, 37–45) « nella presentazione trionfalmente orrida dei tre volti di Lucifero » (p. 17, n. 27). All'ambientazione e alle figure del paradiso terrestre si contrappone lo scenario dei canti VIII e IX dell'*Inferno*, i cui « versi strani » (*Inf.*, IX, 63) sulle tre Furie e Medusa celerebbero « i tratti e le conseguenze di un non felice progresso conoscitivo », cioè esclusivamente mondano e dimentico della radice sovrannaturale della *vera philosophia* (p. 24). L'incarnazione fondamentale di questo naufragio della conoscenza è poi la Sirena protagonista del sogno di Dante narrato nel canto XIX del *Purgatorio* (che rappresenterebbe dunque, più che la seduzione del piacere sensibile, l'ingannevole attrattiva della scienza terrena), così

come il celebre personaggio che proprio la Sirena dichiara di aver ‘volto’ dalla sua via (*Purg.*, XIX, 22–24): Ulisse, il cercatore infaticabilmente bramoso – e perciò perennemente insoddisfatto – della conoscenza di questo mondo. Dando prova di grande acume, d’Onofrio individua sorprendenti parallelismi inversi tra il racconto di Ulisse (*Inf.*, XXVI) e l’elogio di Francesco d’Assisi per bocca di Tommaso d’Aquino (*Par.*, XI), mostrando come Dante abbia consapevolmente (e magistralmente) intessuto una corrispondenza testuale tra i due pur lontani episodi per contrapporre all’« impresa disperata e infelice » di Ulisse « quella trionfale e santa » di Francesco (p. 39).

I successivi due contributi hanno per oggetto il *Convivio*. Il primo, di Filippo Contin, affronta, proponendone una nuova ipotesi di integrazione, il luogo lacunoso del trattato filosofico (I, 13, 4) in cui Dante ricorre all’analogia con l’arte del fabbro per illustrare il concorso della lingua volgare alla propria generazione e difendere così la nobiltà della ‘loquela’ naturale. Se la maggior parte dei commentatori ha spiegato il passo rinviando alla *Fisica* di Aristotele (II, 3) e al relativo commento di Tommaso d’Aquino, Contin invita a prestare attenzione a due gruppi di testi in cui l’analogia dantesca risulta centrale: il primo comprende la tradizione commentaristica a *Metafisica*, VII, 9, vari passi di Tommaso e soprattutto le *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri di Brabante; il secondo è costituito dai commenti di Tommaso e Sigieri alla prima proposizione del *Liber de causis*. All’interno di questo complesso orizzonte filosofico sulla natura della causalità, « Dante sembra innestare il suo argomento originale a difesa del volgare, facendone addirittura una causa essenziale della propria esistenza » (p. 67).

Nel secondo contributo dedicato al *Convivio*, Mario Loconsole esplora il debito dello scritto dantesco verso il corpus di opere naturali di Alberto Magno (in particolare il *De animalibus*, il *De vegetabilibus*, il *De mineralibus* e il *De natura loci*). Prendendo in considerazione un’ampia gamma di temi – la generazione del vivente, la formazione delle sostanze minerali, la funzione del calore naturale nella generazione e il ruolo dei luoghi nei processi naturali – e raffrontando il testo del *Convivio* con molteplici passi albertini, Loconsole dimostra l’influenza profonda della filosofia naturale di Alberto sulla riflessione di Dante, come si evince dalle frequenti riprese nel trattato in volgare del lessico e delle espressioni del maestro domenicano. Questo, ovviamente, non legittima ad appiattare il *Convivio* sull’immagine ingenerosa di una mera compilazione di opere albertine: se Dante offre indubbiamente numerose « volgarizzazioni competenti di concezioni distintive della filosofia naturale del tempo », queste vanno comprese nel quadro della sua personale ambizione teoretica e della sua originale rielaborazione speculativa, sempre sorrette da una solida competenza tecnica (p. 93).

La figura di Alberto Magno è al centro anche del saggio di Maria Evelina Malgieri, che prende in esame la spinosa questione della ricezione in Dante della dottrina della creazione mediata. Postulando la derivazione di tutti gli enti tranne

la prima intelligenza indipendentemente dall'azione diretta della causa prima e rischiando quindi di limitare indebitamente l'atto creativo di Dio, questa dottrina era passibile di eterodossia e venne effettivamente colpita dalla condanna del 1277. Gli interpreti che si sono sforzati di salvaguardare l' 'ortodossia tomista' di Dante hanno pertanto negato che egli abbia abbracciato questa concezione, mentre altri (come Bruno Nardi), appoggiandosi soprattutto a *Par.*, VII, 124–138, hanno sostenuto che l'avrebbe ammessa, anche a costo di opporsi a Tommaso e a molti altri autori scolastici. Malgieri interviene nel dibattito argomentando a favore di una posizione intermedia, secondo cui Dante accoglie la dottrina della causalità mediata nella versione elaborata da Alberto Magno nel *De causis et processu universitatis a prima causa*, in particolare nel commento alla quarta proposizione del *Liber de causis*, dove il maestro domenicano era riuscito a « superare gradualmente le perplessità nei confronti dei sistemi emanazionisti, [...] fino a codificare una dottrina del flusso teologicamente accettabile » (p. 112). In effetti, la caratterizzazione del Cristallino o Primo Mobile come il cielo in cui « l'esser di tutto suo contento giace » (*Par.*, II, 114), cioè in cui l'essere è tutto intero, non differenziato, per poi darsi sotto forma di essenze diverse nell'ottavo cielo (*Par.*, II, 115–117), esprime in maniera « più concentrata e per certi versi lapidaria, ma con tutta l'efficacia del linguaggio poetico » (p. 115) l'idea del *De causis* albertino per cui il primo creato funge da punto di raccordo tra la causa prima e tutti gli altri enti, senza che il nesso causale e provvidenziale tra la prima e i secondi venga interrotto (p. 115). Del resto, nota Malgieri, il saldo ancoraggio di tutta la realtà alla sua fonte è garantito dalla precisazione di Dante sulla collocazione del Cristallino: questo, e con esso tutto l'essere indifferenziato, si trova « dentro dal ciel de la divina pace » (*Par.*, II, 112), ovvero nell'Empireo, 'luogo' di Dio, come a rimarcare che niente è escluso dalla Sua azione creatrice.

Alla *Monarchia* è dedicato poi il notevole saggio di Stefano Pelizzari sulle fallacie logiche rintracciate da Dante nelle argomentazioni degli avversari teocratici in difesa del primato papale. Contrariamente alla tendenza della critica « a rinviare, in modo piuttosto affrettato e generico, a una manciata di *loci canonici* » delle *Summulae logicales* di Pietro Ispano e degli *Elenchi sofisticati* di Aristotele, Pelizzari analizza con cura e dovizia di particolari le obiezioni contenute nel libro III della *Monarchia* a tre fallacie (quella *secundum quid et simpliciter*, quella *secundum non causam ut causam* e quella *secundum accidens*), sottolineando la specificità e l'originalità dell'uso dantesco degli strumenti della logica (p. 125). Emerge così che anche nell'indossare la veste del 'loico' per confutare i « difettivi silogismi » (*Par.*, XI, 2) di « chi pesca per lo vero e non ha l'arte » (*Par.*, XIII, 123), Dante si muove tra conformismo e innovazione, cioè tra aderenza a nozioni tradizionali e loro autonoma rielaborazione.

Con il sesto contributo il volume torna a concentrarsi sulla *Commedia*, per occuparsene fino alla fine. Nel primo saggio di questa serie, senza dubbio una delle

perle del volume, Amos Bertolacci esamina l'ambivalente rapporto di Dante con la cultura arabo-islamica. Mentre nel canto XXVIII dell'*Inferno*, vista l'orrenda punizione di Maometto e 'Alī, la condanna della religione islamica è feroce e assoluta, all'estremità opposta della cantica il grande apprezzamento di Dante per la cultura araba è testimoniato dall'inclusione di Saladino, Avicenna e Averroè tra gli « spiriti magni » (*Inf.*, IV, 119). È noto fin dagli studi di Fiorenzo Forti che la celeberrima sequenza di *Inf.*, IV, 64-144 è animata dal concetto aristotelico di *magnanimitas*, la virtù degli individui eccellenti e onorevoli tratteggiata nel libro IV dell'*Etica Nicomachea*. Sulla scorta di questa acquisizione consolidata, Bertolacci rilegge la memorabile scena in maniera programmaticamente contestuale, ossia focalizzandosi sulla *littera* del testo, evidenziando con encomiabile lucidità alcuni dettagli che fanno ancora una volta meravigliare dell'inesauribile ricchezza della *Commedia*. I tre gruppi di magnanimi – poeti, politici, filosofi e scienziati – sono disposti secondo un movimento ascendente di progressiva unificazione, per cui alla disgregazione della « bella scola » (*Inf.*, IV, 94) dei poeti e all'aggregazione precaria dei politici – sancita dalla posizione solitaria di Saladino (*Inf.*, IV, 129) – segue come momento culminante l'integrazione della « filosofica famiglia » (*Inf.*, IV, 132), tutta intenta a tributare il debito onore ad Aristotele. Così, « con magnifico effetto letterario e concettuale », il « maestro di color che sanno » (*Inf.*, IV, 131) « risulta essere il protagonista apicale dell'episodio descritto e, al tempo stesso » – per la centralità della nozione di *magnanimitas* – « l'ispiratore ultimo del pensiero etico che governa l'intero passo » (p. 165). La qualifica di Averroè – l'ultimo magnanimo e il più prossimo cronologicamente a Dante – come commentatore del Filosofo (*Inf.*, IV, 144) rafforza infine l'unità del gruppo dei sapienti attorno ad Aristotele, suggerendo che, a differenza della religione e della politica, spesso d'ostacolo alla comunicazione, la tradizione aristotelica poteva fungere da straordinario connettivo culturale capace di trascendere le epoche e le 'ideologie'.

Il tema dei successivi due contributi è il canto XXV del *Purgatorio*, uno dei canti su cui, per la complessità del discorso antropologico lì condotto, più si è soffermata la critica filosofica. Il bel saggio di Paolo Pagani ricostruisce efficacemente il resoconto di *Purg.*, XXV, 37-78 sulla formazione dell'embrione e dell'anima umana, spesso riformulando le espressioni dantesche con il lessico scientifico contemporaneo, per poi operare un confronto con il luogo parallelo di *Convivio*, IV, 21, 2-5 e soprattutto valutare le divergenze esegetiche sul passo della *Commedia*. L'antropologia poetica del canto XXV del *Purgatorio* ha costituito infatti un significativo terreno di scontro tra Bruno Nardi e Giovanni Busnelli: se il primo, nell'intento di smarcare il Sommo Poeta dall'ombra di Tommaso d'Aquino, ha insistito sulla vicinanza della dottrina dantesca all'idea di Alberto Magno di un progressivo emergere della forma-anima, l'altro ha riportato il pensiero di Dante a quello 'anti-gradualista' di Tommaso, secondo il quale concepire la generazione

come *motus continuus* rischia di far cadere nella fallacia categoriale di confondere il movimento sostanziale con l'alterazione qualitativa. Pagani si inserisce salomonicamente nella disputa rilevando la parzialità di entrambe le interpretazioni e notando che esse non si escludono vicendevolmente, ma colgono, da diverse angolazioni, elementi di verità: dal punto di vista fisiologico-descrittivo, il fenomeno della generazione presenta senz'altro il gradualismo caro ad Alberto, mentre da quello ontologico-definitorio, è sicuramente corretto distinguere con Tommaso i diversi momenti di una successione discreta. *Purg.*, XXV, 37–78 può dunque essere legittimamente accostato da entrambe le prospettive.

Nel secondo contributo sul canto XXV del *Purgatorio*, scritto in inglese, Cecilia Trifogli affronta la descrizione dantesca della relazione tra l'anima separata e il corpo umbratile o aereo, avanzando un'ipotesi sulla sua derivazione. Dopo aver ripercorso i versi già al centro del saggio di Pagani (*Purg.*, XXV, 37–78) e quelli immediatamente seguenti sullo stato dell'anima dopo la morte e la costituzione del corpo umbratile (*Purg.*, XXV, 79–102), Trifogli compara i versi della seconda sezione con le discussioni di Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante sulla condizione dell'anima separata nel fuoco dell'inferno. A differenza di Tommaso e Sigieri, che intendono l'unione *post mortem* tra anima e fuoco come un'unione 'secondo il luogo' e non secondo la forma, Dante teorizza originalmente un'unione formale tra anima e corpo umbratile, per la quale la *virtus formativa*, trasformata in anima, genera il corpo aereo e si unisce ad esso come forma. Nonostante questa differenza, secondo Trifogli, il Poeta elabora la sua dottrina sullo sfondo delle 'disputazioni' escatologiche dei due grandi maestri scolastici, evidentemente operative nella sua mente.

Proprio uno dei due celebri maestri, Tommaso d'Aquino, è il personaggio centrale del cielo degli spiriti sapienti nei canti X–XIII del *Paradiso*. Alla raffigurazione dantesca di Tommaso è dedicato il saggio di Riccardo Saccenti, un'altra delle gemme del volume. Dopo una panoramica sulla ricezione dell'eredità dell'Aquinate dalla sua morte (1274) fino al tempo di Dante, Saccenti compie una mirabile esegesi dei canti di Tommaso che arriva a isolare le caratteristiche che, attraverso la figura del Domenicano, Dante attribuisce alla sapienza. Innanzitutto, in virtù dell'accostamento con Francesco d'Assisi, di cui tesse le lodi nel canto XI del *Paradiso*, Tommaso incarna la necessaria associazione di *sapientia* e *humilitas*: quest'ultima è la 'povertà intellettuale' che pone al riparo dal rischio di 'vaneggiare', cioè di perseguire quelle *curae* mondane – quali ricchezza, fama e potere – che ostacolano il buon progresso spirituale (si ricordi la famosa descrizione dell'ordine domenicano come il gregge « u' ben s'impingua se non si vaneggia »; *Par.*, X, 96). In secondo luogo, in perfetta conformità al Tommaso storico, insuperabile per chiarezza argomentativa, l'Aquinate si presenta a Dante come maestro di *distinctio*, ossia di quella capacità di analisi che si traduceva in

« precisa pratica scolastica codificata nella prassi dei *magistri* di università e *studia* » (p. 247). Del resto, ricorda puntualmente Saccenti, anche l'anima di Bonaventura da Bagnoregio esalta « l'infiammata cortesia di fra Tommaso e 'l discreto latino » (*Par.*, XII, 143-144), ovvero la sua precisione di pensiero e di scrittura saldata all'eleganza delle forme espressive, « che sono tutt'uno coi contenuti che veicolano e di cui si trova traccia negli scritti stessi dell'Aquinate » (p. 248). Infine, nel dissipare il dubbio di Dante sulla qualifica di Salomone come il più sapiente tra gli uomini (« a veder tanto non surse il secondo »; *Par.*, X, 114), Tommaso ha cura di distinguere la *sapientia* dei *doctores*, esperti nelle scienze teoretiche, dalla « regal prudenza » (*Par.*, XIII, 104) di Salomone, che sarebbe dunque il più sapiente non *simpliciter*, ma *secundum quid*, cioè limitatamente alla sfera della deliberazione politica. Secondo Saccenti, questa specificazione degli ambiti della sapienza mira a proporre un modello di regalità alternativo a quello che, proprio in quegli anni, si stava costruendo alla corte di Roberto d'Angiò, che pretendeva di riunificare nella propria persona i compiti del sovrano e quelli del dotto.

Gli ultimi due contributi riguardano ancora la terza cantica della *Commedia*. Il saggio di Marta Cristiani tenta di illuminare la terzina del canto XIV del *Paradiso* (88-90) in cui Dante dichiara di fare sacrificio di sé (« olocausto ») a Dio con tutto il cuore e con linguaggio universale. Cristiani invita a leggere questa affermazione, tutt'altro che perspicua, alla luce dei dibattiti medievali sulla natura dell'amore per Dio, nei quali era d'uso distinguere l'amore 'fisico-naturale', diretto al Creatore in vista della *beatitudo* del soggetto, da quello 'extra-naturale', privo di rimandi al sé e capace di sfociare nell'estasi mistica. L'olocausto offerto da Dante sarebbe un atto d'amore del secondo tipo, ovvero un « voto di rinuncia, sacrificio rituale solenne, a ogni riferimento al bene proprio, per affondare nel nucleo incandescente dell'amore divino » (p. 279). Questa esperienza sovranaturale, nota suggestivamente Cristiani, riecheggia il passaggio dal terzo al quarto grado di carità descritto da Riccardo di San Vittore nel *De IV gradibus violentae caritatis* (c. 19), dove il superamento di sé che ha luogo nell'ascesa mistica viene equiparato al vanificare se stessi (« semetipsum exinanire »). Pertanto, se il canto V dell'*Inferno* ritrae il peccato mortale d'amore e i canti XVII-XVIII del *Purgatorio* illustrano l'*ordo amoris* quale fondamento dell'etica razionale, il canto XIV del *Paradiso* intende il livello più alto dell'amore per Dio come totale trascendimento di sé per approdare al Bene supremo.

Nel canto XXIX del *Paradiso*, seguendo l'agenda tematica fissata da Pietro Lombardo nel libro II delle *Sententiae*, Dante tocca una serie di questioni sulla creazione e la natura degli angeli. Il contributo conclusivo, scritto in inglese da Mattia Geretto, ripercorre l'angelologia di questo canto, insistendo ripetutamente su un aspetto cruciale: la necessità di contenere le argomentazioni razionali entro i loro limiti costitutivi e di subordinarle alla fede. Infatti, nel negare agli angeli la

facoltà della memoria, attribuita invece a loro dal *Magister Sententiarum* e da altri illustri dottori, Dante muove un'aspra critica ai disputanti delle 'scole', i quali, spinti dal desiderio di fama (« l'amor de l'apparenza e 'l suo pensiero »; *Par.*, XXIX, 87), avrebbero violato i legittimi confini dell'indagine razionale, concependo gli angeli – creature sovranaturali per noi difficilmente intelligibili – in termini troppo umani. In generale, la ricerca filosofica, che procede da principi e con metodi 'naturali', e quella teologica, fondata sulla rivelazione, formano indubbiamente « un sentiero » (*Par.*, XXIX, 85, corsivo mio). Tuttavia, per Dante, « la ragione [...] è sostenuta in modo costante e decisivo dalla rivelazione »: il che, secondo Geretto, altro non è che l'insegnamento fondamentale di tutta la *Commedia* (p. 305, trad. mia).

Mi sembra evidente da questa ricostruzione dei contenuti del volume che *La filosofia nelle opere di Dante* rappresenti un'ulteriore, preziosa riprova della grandezza assoluta del Sommo Poeta, apprezzata stavolta dalla peculiare prospettiva dell'esegesi storico-filosofica. Nei testi del *Convivio*, della *Monarchia* e della *Commedia* qui presi in esame, Dante esibisce una straordinaria capacità di assimilare e rielaborare tutta la cultura filosofica e teologica del suo tempo e di concentrarla, in forme sempre originali, sia nella sua prosa latina e volgare sia, in modo ancora più stupefacente, nella *brevitas* miracolosa dei versi della *Commedia*. I saggi di questo numero di *Medioevo* sono allora, oltre che un tributo al Sommo Poeta da parte di studiosi di storia della filosofia medievale, un invito a focalizzare ancora le nostre forze su alcuni passi danteschi per meditarne l'infinita ricchezza e coglierne significati inaspettati. Da questo punto di vista, merita di essere riportata per esteso la conclusione del saggio di Amos Bertolacci, che rileva, riferendosi specificamente al capolavoro di Dante,

un ulteriore motivo per ritenere 'divina' la *Commedia* di Dante, in aggiunta alla sua potenza espressiva, profondità concettuale e incomparabile bellezza. La densità del testo che essa trasmette, in cui ogni dettaglio è carico di significato, che suggerisce qualcosa di nuovo ogni volta che lo si rilegge, e che rimane, anche dopo sette secoli, fonte di ispirazione per il presente, rivela quella speciale inesauribilità che la tradizione esegetica attribuisce soltanto ai testi sacri (p. 174).

Da qui il dovere, sulle orme degli autori de *La filosofia nelle opere di Dante*, di continuare a 'voltare e rivoltare' le parole del Sommo Poeta con paziente attenzione, devota ammirazione e rinnovato desiderio di scoperta.