

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

IO

Direzione

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ-NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

Segreteria di redazione

Coralba COLOMBA

Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Vai al contenuto multimediale



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

Editing e cura di Coralba Colomba.

Ruedi Imbach

Minima mediaevalia

Saggi di filosofia medievale





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2338-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2019

Indice

- 9 *Introduzione*
- 15 *Capitolo I*
 «Figura veritatis». Accenni provvisori ad alcune immagini della
 filosofia in pensatori medievali
- 61 *Capitolo II*
 «Andar in sù che porta?». L'ascesa (ascensus) come immagine
 della fatica del filosofo
- 79 *Capitolo III*
 «Audiens sapiens sapientior erit». La Bibbia, ispiratrice della fi-
 losofia nel Medioevo?
- 129 *Capitolo IV*
 La filosofia nel Prologo di Giovanni secondo Agostino, Tommaso
 e Meister Eckhart
- 173 *Capitolo V*
 «La legge eterna, che crea e governa l'universo». Concezioni me-
 dievali dell'amore
- 197 *Capitolo VI*
 Dante come allievo e maestro

219	Capitolo VII <i>«Gratiosum lumen rationis». Appunto a proposito di un sintagma dantesco</i>
239	Capitolo VIII <i>Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante</i>
261	Capitolo IX <i>Appunti di un storico della filosofia sul De vulgari eloquentia</i>
291	Capitolo X <i>Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri</i>
309	<i>Bibliografia</i>
341	<i>Indice dei nomi</i>

Introduzione

Credo che il secondo termine del titolo di quest'opera non ponga alcuna difficoltà. In effetti, il volume contiene dieci testi sul Medioevo, più precisamente sul pensiero medievale. Il primo termine, invece, è più problematico, anzitutto perché può apparire pretenzioso suggerire un legame con la celebre opera di Adorno. Tuttavia questo titolo va semplicemente letto a un primo livello, secondo il suo significato letterale, come direbbero gli esegeti medievali. Così inteso, il titolo vorrebbe attirare l'attenzione dei lettori sulla pretesa che modestamente avanzano i saggi qui raccolti. Si tratta di testi minori. Da qualche parte Borges ha detto che mentre molti intellettuali sono orgogliosi dei libri che hanno scritto, lui si è sempre vantato di quelli che ha letto. In effetti i testi qui raccolti sono in qualche maniera un residuo delle letture che il mestiere di professore e la mia curiosità — la mia «concupiscenza degli occhi», come direbbe Agostino — mi hanno permesso di scoprire nel corso di diversi decenni.

Nel dialogo che ho intrattenuto con questi testi medievali, di cui propongo un'interpretazione, si possono identificare cinque temi principali. (1) Avendo insegnato filosofia per più di quarant'anni non desta stupore che mi sia preoccupato del problema della trasmissione del sapere. Lo studio di Dante, come allievo e come maestro, permette di esaminare la relazione tra questi due ruoli, sorprendentemente feconda per entrambi. Lo studio dei testi, soprattutto di Tommaso d'Aquino, non ha soltanto messo in rilievo che l'insegnamento deve essere orientato verso lo svi-

luppo autonomo del discepolo, ma ha ugualmente confermato ciò che l'esperienza personale mi ha insegnato, ovvero che l'insegnamento forma l'insegnante: «homines dum docent discunt», dice Seneca.

(2) Durante il mio percorso intellettuale, sono stato sempre impressionato dalla pluralità di approcci filosofici e dalla polisemia dello stesso termine "filosofia". Questa diversità è al centro dello studio sulle immagini della filosofia. Ci si può davvero meravigliare se da svizzero quale sono, cresciuto all'ombra delle Alpi, io trovi l'immagine dell'ascensione particolarmente incisiva per esprimere l'approccio filosofico? Uno degli scrittori elvetici più importanti del secolo scorso ha evidenziato che, mentre altri popoli anelavano alla conquista della luna, gli svizzeri, invece, hanno cominciato a dedicarsi alle scalate.

(3) Il terzo tema che mi ha sempre affascinato è quello dell'amore, argomento di due lavori qui raccolti. Penso che sia Dante sia Tommaso d'Aquino siano del parere che, in ultima analisi, l'amore sia il motore dell'agire umano. Il titolo scelto per uno dei due studi è una citazione di Bernardo di Chiaravalle, che ben esprime questa concezione dell'amore come legge eterna e creatrice che governa il mondo.

(4) Due saggi tentano di chiarire il rapporto tra Bibbia e filosofia. L'intenzione non è tanto quella di richiamare la straordinaria influenza della filosofia sulla storia del Cristianesimo e sull'approccio ai testi sacri, quanto quello di segnalare un altro aspetto di questa intreccio: come la lettura dei testi biblici abbia trasformato e modificato la varietà di questioni che i filosofi si sono posti. Il caso di Meister Eckhart — il quale assieme a Tommaso d'Aquino e a Dante è uno dei miei interlocutori privilegiati — è particolarmente significativo a questo proposito. Riflettendo sulla semplice domanda che i discepoli posero a Gesù («dove abiti?»), il filosofo tedesco sviluppa una dottrina della dimensione cosmopolita della ragione umana. Poiché l'intelletto è in grado di fare astrazione del tempo e dello spazio, egli afferma con Cicerone: «patria mea totus mundus est» (il mondo intero è la mia patria).

(5) L'universalità del "grazioso lume della ragione" costituisce l'ultimo tema che i miei saggi affrontano, non solamente attraverso

lo studio del linguaggio, al quale Dante ha dedicato un magnifico trattato, ma tenendo conto anche della dimensione politica. Lo studio della dottrina politica di Dante, il quale è alla ricerca di una chiara distinzione tra religione e politica, affina lo sguardo del lettore. E forse possiamo sperare che raccogliere alcuni *minima mediaevalia* ci aiuti, per dirla con Gramsci, a «superare il presente, ma con gli occhi rivolti al passato».

Ringraziamenti

Questo volume vede la luce grazie alla cortese sollecitudine di Irene Zavattero, a cui va la mia riconoscenza. La mia gratitudine va altresì ai traduttori dei testi qui raccolti, innanzitutto agli amici Silvia Maspoli, Adriano Oliva e Andrea A. Robiglio, che hanno sempre sostenuto le mie incursioni italiane, ma anche a Carlo Brentari, che ha tradotto gli articoli dal tedesco; a Coralba Colomba, la quale non solo si è occupata della traduzione di alcuni testi in francese, ma ha soprattutto preparato l'edizione di questi "testi minori" con straordinaria diligenza.

Avvertenza preliminare

Di seguito le indicazioni bibliografiche del luogo in cui sono originariamente apparsi i saggi raccolti in questo volume che, per l'occasione, sono stati tutti rivisti e aggiornati.

Capitolo I: *Figura veritatis*. Accenni provvisori ad alcune immagini della filosofia in pensatori medievali.

[«Figura veritatis» – *Vorläufige Hinweise auf einige Bilder der Philosophie bei mittelalterlichen Denkern*, in M. STOLZ (Hrsg.), *Randgänge der Mediävistik*, Bd. 8, Stämpfli Verlag, Bern 2019, pp. 9–59.]

Capitolo II: «Andar in sù che porta?». L'ascesa (*ascensus*) come immagine della fatica del filosofo.

[*Was bringt das Klettern? Der Aufstieg (ascensus) als Bild philoso-*

phischen Bemühens, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 61 (2014), pp. 5–18.]

Capitolo III: «Audiens sapiens sapientior erit». La Bibbia, ispiratrice della filosofia nel Medioevo?

[inedito; la versione francese verrà pubblicata nella rivista *Revue de théologie et philosophie*]

Capitolo IV: La filosofia nel Prologo di Giovanni secondo Agostino, Tommaso e Meister Eckhart.

[*Hinweise auf Eckharts Auslegung des Johannesevangeliums (Prolog und 1,38) im Vergleich mit Augustin und Thomas von Aquin*, in W. ERB, N. FISCHER (Hrsg.), *Meister Eckhart als Denker* («Meister Eckhart Jahrbuch» 4 [2017], Beihefte), Stuttgart, Kohlhammer 2018, pp. 135–166.]

Capitolo V: «La legge eterna, che crea e governa l'universo». Concezioni medievali dell'amore.

[*Das ewige, schöpferische und lenkende Gesetz des Weltalls. Mittelalterliche Konzeptionen der Liebe*, «Deutsches Dante-Jahrbuch» 89 (2014), pp. 21–39.]

Capitolo VI: Dante come allievo e maestro.

[*Dante als Schüler und Lehrer*, in A. SPEER, T. JESCHKE (Hrsg.), *Schüler und Meister*, de Gruyter, Berlin 2016 (Miscellanea Mediaevalia 39), pp. 61–80.]

Capitolo VII: *Gratiosum lumen rationis*. Appunto a proposito di un sintagma dantesco.

[«*Gratiosum lumen rationis*». *Appunto a proposito di un sintagma dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 376–388.]

Capitolo VIII: Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante.

[*Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante*, «Studi Medievali», 3a serie, 43 (2002), pp. 817–832.]

Capitolo IX: Appunti di un storico della filosofia sul *De vulgari eloquentia*.

[*Appunti di un storico della filosofia sul De vulgari eloquentia*, «Lettture classensi» 38 (2009), pp. 41–62.]

Capitolo X: Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri.

[*Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*, «L'Alighieri», n.s., 28 (2005), pp. 41–54.]

«Figura veritatis»

Accenni provvisori ad alcune immagini della filosofia in pensatori medievali

Dico lo stesso per la filosofia; essa ha tanti aspetti e varietà, e ha detto tante cose, che vi si trovano tutti i nostri sogni e le nostre fantasticherie. La fantasia umana non può concepire nulla, né in bene né in male, che non vi si trovi.

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro II, capitolo XII

Tommaso d'Aquino, nei suoi scritti, utilizza cinque volte il sintagma che abbiamo scelto di porre come titolo di questo contributo, e lo fa per riferirsi alla modalità metaforica di una verità. L'espressione è presa in prestito da Agostino, che la utilizzava per distinguere la finzione dalla menzogna¹. L'impiego di questa espressione elegante non deve tuttavia mettere in secondo piano il fatto che Tommaso non è sempre un fautore del linguaggio figurato (*figurate loqui*); ad esempio, egli biasima il modo di procedere di Platone, che molto spesso esprime la sua dottrina per immagini². Nell'opinione di Tom-

1. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Edizioni Paoline, Roma 1988, III, q. 76, art. 8, p. 2245b: «Dicit enim Augustinus, in libro de quaestionibus Evangelii, quod, cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis». Cfr. altresì THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 111, art. 1; III, q. 55, art. 4; *Id.*, *Super ad Hebraeos*, reportatio, c. 9, lect. 1, n. 418; *Id.*, *Catena aurea in Lucam*, c. 24, lect. 3. Per il passo di Agostino, cfr. AUGUSTINUS HIPPO- NENSIS, *Quaestiones evangeliorum*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1980 (CCSL 44B), II, q. 51 § 1, p. 116.

2. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri de anima*, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLV/1, Editio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984, cap. VIII, p. 38a: «Vbi notandum est quod Aristotiles plerumque quando reprobatur opiniones Platonis, non reprobatur eas quantum ad intentionem Platonis, set per quantum ad sonum uerborum eius; quod ideo facit quia Plato

maso, il ricorso a immagini e metafore va lasciato all'arte poetica, che egli considera la disciplina infima all'interno dell'edificio della scienza³. Questa valutazione si pone in diretta contrapposizione ad una sorprendente osservazione di Ludwig Wittgenstein, contenuta nei *Pensieri diversi*. Attorno al 1933 egli scrive quanto segue:

Credo di aver riassunto la mia posizione nei confronti della filosofia quando ho detto che la filosofia andrebbe scritta come una "composizione poetica"⁴.

In questo passo, il pensatore austriaco fornisce anche una peculiare spiegazione di questa affermazione, aggiungendo: «Infatti, con questo ho anche confessato di essere uno che non riesce interamente a fare ciò che vorrebbe». Il senso preciso di tale osservazione resta celato, ma, quale che sia l'interpretazione che se ne voglia dare, essa fornisce un'indicazione del reciproco richiamarsi di filosofia e poesia, e precisamente nel senso per cui le due si stimolano e fecondano a vicenda. Il sintagma *figurate loqui* potrebbe essere interpretato, in un certo senso, anche come l'«elemento poetico della filosofia», se con questa espressione si intende da un lato il discorso per immagini, dall'altro un momento narrativo della riflessione filosofica. Come si mostrerà, le immagini della filosofia di cui stiamo trattando mostrano spesso, in tutto e per tutto, una dimensione narrativa.

La sopra citata critica del dotto domenicano al modo di procedere di Platone non modifica in nulla il fatto che i filosofi, nel corso della storia, non solo non hanno rinunciato alle immagini ma, a ben vedere, nemmeno avrebbero potuto farlo. A questo proposito

habuit malum modum dicendi: omnia enim figurate dicit et per symbola, docet intendens aliud per uerba quam sonant ipsa uerba».

3. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I-II, P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Paris 1929, (da ora si citerà abbreviato come *Super Sent.*) II, prologus, q. 1, art. 5, p. 17: «Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia (scil. theologia), quae est verissima». Cfr. altresì *ibidem*, I, q. 1, art. 9, arg. 1: «Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas».

4. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 56.

è particolarmente evidente che essi non di rado esprimono per immagini il fare filosofico, l'attività del filosofo. In questa ricerca vorrei cercare di tener viva la memoria di alcune di queste immagini, e al contempo sollevare la questione della misura in cui esse non solo sono in grado di mostrare qualcosa della particolarità del filosofare, ma permettono anche di gettare uno sguardo su alcuni aspetti essenziali della filosofia e della fatica del filosofo. Il mio modo di procedere è in primo luogo narrativo, quasi a mo' di racconto, poiché non mi è noto alcun lavoro che riesca a descrivere le immagini della filosofia di cui stiamo parlando. Sarebbe del resto sconsiderato trascurare integralmente i numerosi problemi teoretici che emergono dall'utilizzare le immagini al fine di illustrare il fare filosofico. Ciò vale in maniera tutta particolare se ci chiediamo come debba essere definito e descritto il materiale qui indagato. Molte delle immagini impiegate possono certo essere classificate come metafore. Non è questa la sede adatta per discutere (e ancor meno per valutare) le molteplici indagini sistematiche che sono state dedicate alla natura e alla funzione delle metafore⁵. E tuttavia, se le metafore non possono essere viste soltanto come ausili retorici si presenta allora la questione del rapporto tra la conoscenza concettuale e quella per immagini. Il problema delle aspirazioni cognitive della metafora si delinea con chiarezza se riflettiamo sul fatto che la metafora, come insegna già Aristotele, rientra tra i termini linguistici che producono un sapere a noi accessibile⁶. In altri casi, che verranno qui discussi, sarebbe probabilmente corretto parlare di "immagini in movimento", dato che si tratta di racconti di genere didascalico. Ciò avviene

5. Qui va ricordato soprattutto il lavoro di H. BLUMENBERG, *Paradigmen einer Metaphorologie* (apparso per la prima volta nel 1960 sull'*Archiv für Begriffsgeschichte*, pp. 7-142); cfr. inoltre K. FLASCH, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945-1966*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2017, pp. 365-384. Una panoramica su questa tematica è fornita da R. KONERSMANN, *Vorwort. Figuratives Wissen*, in Id. (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014, pp. 7-20. Non va poi trascurato il contributo dato a questo tema da U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, pp. 141-198.

6. Cfr. ARISTOTELES, *Rhetorica* 1310b 14-25 (*Aristoteles Latinus* XXXI 1-2, ed. B. Schneider, translatio Guillelmi de Moerbeka, Brill, Leiden 1978, pp. 298,21-299,6) ed Eco, *Semiotica*, pp. 154-158.

quando non solo, come nel caso della metafora, il nome di un oggetto viene trasposto su un altro oggetto, ma anche quando viene esposta una dinamica istruttiva, come nel caso dell'*exemplum*⁷. In determinate circostanze sarebbe forse persino possibile parlare di esperimenti mentali⁸; analogamente, per alcuni *exempla* non sarebbe nemmeno fuorviante ricorrere al concetto di *topos*, utilizzato da Curtius per indicare uno schema concettuale ed espressivo tramandato⁹. Sarebbe poi forse opportuno utilizzare per alcuni esempi il termine “similitudine” (*Gleichnis*). Non è però la problematica della definizione o della classificazione a porsi al centro del mio interesse; piuttosto, la “registrazione” assolutamente provvisoria di alcune immagini della filosofia ha lo scopo di far emergere ciò che queste immagini evidenziano sull’attività del filosofare come tale e ciò che, in tale modo, insegnano; infatti, la domanda su che cosa sia in generale la filosofia continua a tormentare e inquietare il filosofo, che non dovrebbe rinunciare mai ad alcun ausilio che lo possa supportare nell’approfondimento di tale questione.

1. La caccia come metafora della filosofia

Vorrei porre all’inizio della mia trattazione la caccia e il cacciare come metafore della filosofia e del filosofare. Platone è il testimone chiave per quanto riguarda il paragone tra l’argomentazione

7. In questo caso, in analogia con l’etica narrativa, si potrebbe forse parlare di una filosofia narrativa. Sull’importante campo tematico dell’*exemplum* cfr. T. RICKLIN (éd.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*, Vrin, Paris 2006, soprattutto l’introduzione, pp. 7–19. Fondamentale continua a essere P. von MOOS, *Geschichte als Topos. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johanns von Salisburg*, Olms, Hildesheim 1988.

8. Ciò vale in maniera precipua per la cosiddetta similitudine della caverna di Platone, di cui tratteremo sinteticamente nell’ultima parte. Si veda al proposito G.W. BERTRAM (Hrsg.), *Philosophische Gedankenexperimente. Ein Lese- und Studienbuch*, Reclam, Stuttgart 2012, soprattutto l’introduzione dedicata al concetto di esperimento mentale, pp. 15–25 e pp. 175–182.

9. Cfr. inoltre E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

filosofica e l'attività venatoria. E sebbene solo una piccolissima parte dei suoi lavori fosse nota al Medioevo, nondimeno vogliamo soffermarci per un po' su di lui, per verificare in che misura siano comparabili la caccia e il filosofare. Secondo Platone la caccia rientra tra le *technai*, le arti; per essere precisi, essa non fa parte di quelle arti che egli definisce creatrici in quanto fanno esistere qualcosa, ma di quelle che presuppongono qualcosa di già disponibile e sono volte ad acquisirlo o a metterlo a frutto, come l'apprendere, il conoscere e il guadagnare denaro (Sofista, 219b–220a). Dell'attività del cacciare a Platone interessano in primo luogo il seguire le tracce e il reperimento e la cattura della preda. Nel *Fedone*, che era già noto nel Medioevo, si parla persino di una caccia all'essente (*thereuein ton onton; existens venari*, 66a)¹⁰. Non è quindi affatto sorprendente che alcuni pensatori medievali abbiano impiegato con particolare predilezione l'espressione "caccia (*venatio*)" per caratterizzare la ricerca filosofica; ne è un esempio Raimondo Lullo, che ha intitolato un intero libro, dedicato alla determinazione di sostanza e accidente, *De venatione substantiae et accidentis*¹¹. È noto che anche Nicolò Cusano ha ripreso questa suggestione, dando a uno dei suoi capolavori il titolo *La caccia della sapienza (De venatione sapientiae)*¹². In questo scritto, che è quasi un testamento del cardinale, l'autore definisce come

10. Nel *Filebo* si parla della caccia al bene (20c/65a). Particolare importanza ha qui il *Sofista*, in cui possono essere rintracciati numerosi riferimenti alla caccia. Per alcuni accenni alla concezione platonica della caccia all'applicazione di tale concetto in filosofia cfr. R. IMBACH, *Einige vorläufige Bemerkungen zur Jagd als Bild der Philosophie*, in D. DAPHINOFF (Hrsg.), *Der Wald. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1993, pp. 86–100.

11. L'opera è edita in RAIMUNDI LULLI *Opera Latina*, tomus XII, 130–133, A. Madre (ed.), Brepols, Turnhout 1998 (CCCM 114). Un altro scritto del maiorcano porta il titolo *De venatione medii inter subiectum et praedicatum*, in RAIMUNDUS LULLUS, *Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 Edition*, A. Bonner (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1996 (Clavis Pansophiae, 2,1), pp. 162–165.

12. Per l'importanza di quest'opera cfr. l'esemplare trattazione in K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, pp. 603–623. Secondo Flasch, questo scritto fornisce «la definitiva chiarificazione dell'intento filosofico di Cusano» (*ibidem*, p. 605). Cfr. anche la *Introduction* di J. SFEZ in *La chasse de la sagesse et autres oeuvres de philosophie tardive*, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 109–126.

una caccia non solo il suo filosofare, ma anche l'attività degli altri filosofi: «Nihil enim sunt philosophi nisi venatores sapientiae»¹³. I filosofi sono quindi cacciatori di saggezza. Il filosofare è una caccia alla saggezza, poiché il genitivo nell'espressione latina *venatio sapientiae* è di certo un genitivo oggettivo.

Se, dopo questa breve panoramica, cerchiamo di capire che cosa colleghi il termine metaforizzato con l'espressione metaforizzante, se riflettiamo su che cosa renda comparabile al filosofare il complesso procedimento della caccia, sono in primo luogo tre gli aspetti che ci appaiono degni di essere rilevati.

- 1) Fare filosofia è un processo in cui l'intelletto cerca qualcosa che non è immediatamente dato o percepibile e deve quindi essere cercato.
- 2) La ricerca è un processo tanto lungo quanto difficile, che richiede fatica da parte del soggetto cercante ed esige il ricorso a una strategia adeguata. La via e il risultato sono strettamente connessi l'uno all'altro.
- 3) Quando trova ciò che stava cercando, chi fa filosofia sperimenta come la soddisfazione di un moto di nostalgia, il quale sembra scaturire da un'esigenza del tutto naturale¹⁴.

Nell'intento di descrivere in maniera esaustiva tutti questi elementi, possiamo affermare che la metafora della caccia sottolinea con tutta evidenza l'aspetto zetetico del pensiero filosofico, il suo essere una via, favorendo in questo modo la comprensione del

13. NICOLAUS CUSANUS, *De venatione sapientiae*, in NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia* 12, ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et I.G. Senger, Meiner, Hamburg 1982, c. I n. 5, p. 8.

14. Se giudico correttamente, in questa applicazione della figura della caccia l'uccisione non gioca alcun ruolo decisivo. La metafora intende piuttosto sottolineare, come momento proprio al filosofare, la ricerca protratta nel tempo e condotta con metodo. È questo il plusvalore cognitivo della metafora in questione. A questo proposito è opportuno anche fare riferimento alla significativa differenza che intercorre tra cercare e trovare. Mentre l'atto di trovare implica un oggetto che c'è, nel caso del cercare tale esistenza fattuale non è necessaria. Che sia questo il motivo per cui il filosofare è caratterizzato in maniera più adeguata dalla ricerca, che non dall'atto di trovare?

fatto che la filosofia è un processo in cui il filosofante stesso è sempre in cammino.

Lo sviluppo forse più affascinante del paragone della filosofia con la caccia si deve a Giordano Bruno. Egli ha interpretato filosoficamente il mito di Atteone tramandato da Ovidio¹⁵. Il Nolano inserisce il riferimento allo sfortunato cacciatore nel quarto dialogo della prima parte degli *Eroici furori*, uno dei suoi scritti più significativi, scritto nel 1585 durante il suo esilio inglese¹⁶. In un alternarsi di poesie e di commenti alle poesie medesime, il *furor divinus* viene qui descritto come uno sprone all'ascesa dell'uomo all'Assoluto; l'autore riesce tra l'altro a rendere con impressionante intensità il carattere tragico di questo percorso e la sofferenza che esso comporta¹⁷. Con la passione menzionata nel titolo si intende riferirsi a ciò che mette in moto l'uomo e poi lo mantiene in movimento. Tale passione è eroica perché permette all'essere umano come soggetto di trascendere se stesso. Il quarto dialogo della prima parte costituisce la chiusa di una prima sequenza. Secondo un'indicazione dei contenuti del testo fornita dallo stesso Bruno, a dover essere descritti sono qui «lo slancio e la forza dell'intelletto» che si dispiegano nell'esistenza filosofica. All'inizio del dialogo, una poesia illustra il destino del cacciatore:

15. PUBLIUS NASO OVIDIUS, *Metamorphoses* III, 131–252. Non è qui possibile prendere in considerazione le numerose interpretazioni medievali di questo testo di Ovidio; a tal fine si dovrebbe fare un'indagine esaustiva e più precisa precisa dell'anonimo *Ovide moralisé*, nonché dell'*Ovidius moralizatus* di Berchorius. Sulla ricezione medievale di Ovidio cfr. i due volumi collettanei M. PICONE, B. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, M & P, Stuttgart 1994; L. HARF-LANCNER (éd.), *Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d'Ovide*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2009.

16. L'opera è citata nell'edizione GIORDANO BRUNO, *De gli eroici furori*, Parigi, appresso Antonio Baio l'anno 1585, in *Dialogi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000.

17. Una rilevante interpretazione del mito di Atteone in Bruno è fornita da W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur platonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, pp. 424–435. Cfr. L.C. BOMBASSARO, *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Lang, Frankfurt a. M. 2002. Questo studio contiene esaustive informazioni non solo sul «metodo venatorio» in filosofia (ovvero in Platone), ma anche sull'utilizzo in filosofia dell'espressione *venatio* dalla tarda antichità fino al Rinascimento.

Alle selve i mastini e i veltri slaccia
 il giovan Atteon, quand'il destino
 gli drizz' il dubio et incauto camino,
 di biscareccie fiere appo la traccia.

Ecco tra l'acqui il più bel busto e faccia
 che veder poss' il mortal e divino,
 in ostro et labastro e oro fino
 vedde: e 'l gran cacciator dovenne caccia.

Il cervio ch'a' più folti
 luoghi drizzav' i passi più leggieri,
 ratto voraro i suoi gran cani e molti.

I' allargo i miei pensieri
 ad alta preda, et essi a me rivolti
 morte mi dan con morsi crudi e fieri¹⁸.

La poesia va interpretata in chiave allegorica. Per Bruno Atteone è da interpretarsi come l'intelletto alla ricerca della saggezza divina¹⁹. Diana, che non viene nominata, va intesa come la rappresentazione dell'assoluto o, meglio, come l'apparizione della bellezza assoluta, che è in se stessa incerta. I cani, infine, sono i pensieri.

La via del pensiero viene descritta come piena di rovi e poco frequentata. All'improvviso però si verifica una svolta decisa:

vedde, e 'l gran cacciator dovenne caccia²⁰.

Questa è la frase principale della poesia: «Vedde il gran cacciator»: comprese quanto è possibile, e «dovenne caccia»: andava per predare e rimase preda, questo cacciator per l'operazione de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé²¹. Questo verso accenna a una svolta improvvisa, che è provocata dalla vista della dea e si conclude con la morte del cacciatore: «qua gli dan morte i suoi

18. GIORDANO BRUNO, *De gli eroici furori*, Dialogo quarto, p. 62.

19. *Ibidem*: «Atteone significa l'intelletto intento alla caccia della divina sapienza all'apprension della beltà divina».

20. *Ibidem*, pp. 62–63.

21. *Ibidem*, p. 63.

gran cani e molti»²². Ciò che Bruno vuole mettere qui in luce è la via della filosofia. Tanto la descrizione poetica quanto il commento sono polisemici. Possiamo sottolineare i seguenti aspetti.

- 1) Bruno descrive il modo in cui l'attività dell'intelletto precede quella della volontà²³. La conoscenza come appropriazione dell'altro rimane ancora esterna a ciò che viene conosciuto. Questa è la caccia di Atteone. E tuttavia la conoscenza viene poi riscattata dall'amore in quanto atto della volontà: «E questa caccia per l'operazion della voluntade, per atto della quale lui si converte nell'oggetto»²⁴. Nell'amore, l'amante si unisce all'amato e diventa esso stesso oggetto d'amore: «lo amore transforma e converte nella cosa amata»²⁵.
- 2) Come evidenza Werner Beierwaltes, il mito sta per il ritorno del pensiero alla sua origine divina²⁶. Bruno intende dunque l'unificazione dell'uomo con l'Assoluto, che si compie in un'istantanea negazione di sé da parte del pensiero.
- 3) A ragione Ferdinand Fellmann ha attirato l'attenzione sul fatto che il Nolano ha svelato in maniera pregnante il carattere drammatico del processo conoscitivo. La conoscenza implica violenza sia per l'oggetto, sia per il soggetto²⁷.

Anche la morte del cacciatore soggiace a molteplici interpretazioni. Decisivo è però che con la morte inizi una nuova vita. Ed è una vita divina²⁸. Nell'allegoria bruniana di Atteone l'immagine della caccia raggiunge un vortice non più superato. Il momento in

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*: «Sai bene che l'intelletto apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo; e la volontà perseguita le cose naturalmente, cioè secondo la ragione con la quale sono in sé».

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

26. BEIERWALTES, *Das Denken*, p. 432.

27. GIORDANO BRUNO, *Von den heroischen Leidenschaften*. Übersetzt und herausgegeben von C. Bacmeister. Mit einer Einleitung von F. Fellmann, Meiner, Hamburg 1989, pp. XXVIII-XXXIII.

28. GIORDANO BRUNO, *De gli eroici furori*, p. 64: «Però ben si dice il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade».

cui, in essa, il cacciatore diviene il cacciato illustra sensibilmente il percorso compiuto da un pensiero che viene ricompreso nella ricerca di ciò a cui esso stesso tende²⁹.

2. Il monte e lo specchio

Molti autori hanno utilizzato per il pensare l'immagine dell'ascesa, con la conseguenza che la metafora del salire su un monte si presenta alla nostra attenzione in maniera estremamente pregnante. Riccardo da San Vittore ha paragonato in maniera particolarmente coinvolgente la via della conoscenza di sé con la salita su un monte³⁰; è però Petrarca che, nella lettera in cui descrive la sua ascesa al Monte Ventoso (Francia meridionale), ha saputo conferire a tale paragone una forza insuperabile³¹. La descrizione della faticosa escursione che Petrarca intraprende con il fratello raggiunge un primo culmine quando Petrarca e il suo accompagnatore, giunti alla vetta, si meraviglia-

29. Questa interpretazione di Atteone è al tempo stesso un'anticipazione della drammatica fine di Bruno, giustiziato nel febbraio del 1600 dalla Romana Inquisizione. Sul rogo di Campo de' Fiori, il cacciatore diventa vittima. Da un certo punto di vista, come si vedrà nella sezione seguente, sarebbe possibile interpretare la lettura bruniana della filosofia, sempre tramite il mito di Atteone, come una preparazione al morire.

30. Si veda inoltre, in questo volume, il saggio «*Andar in sù che porta?*». *L'ascesa (ascensus) come immagine della fatica del filosofo*. Sul tema della conoscenza di sé nel Medioevo cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris 1975 (3 voll.); R. IMBACH, *Selbsterkenntnis und Dialog: Aspekte des philosophischen Denkens im 12. Jahrhundert*, in W. HAUBRICHS (Hrsg.), *Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998*, Schmidt, Berlin 2000 (Wolfram-Studien, 16), pp. 11–28. A proposito della metafora del monte cfr. H. BÖHME, *Berg*, in *Wörterbuch philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, pp. 49a–63b.

31. FRANCESCO PETRARCA, *Le familiari*, a cura di U. Dotti, Argalia, Urbino 1974, vol. I, tomo I, libro IV, 1, pp. 362–377. Una lettura riassuntiva della lettera è fornita da K. STIERLE, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, Hanser, München 2003, pp. 318–343; cfr. anche R. GROH, D. GROH, *Petrarca und der Mont Ventoux*, in *Die Aussenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, pp. 17–82. Eccellenti introduzioni al pensiero di Petrarca sono costituite da N. MANN, *Pétrarque*, Actes Sud, Arles 1989; E. FENZI, *Petrarca*, il Mulino, Bologna 2008.

no per l'inaudito panorama che li circonda: a destra la provincia di Lione, a sinistra il golfo di Marsiglia. Mentre contempla tutto questo, a Petrarca viene in mente di sfogliare la copia in formato tascabile delle *Confessioni* di Agostino, che porta sempre con sé; si imbatte così nel passo del Libro X in cui il Padre della Chiesa ammonisce quegli uomini che si stupiscono di fronte alle meraviglie del mondo, alle montagne, ai mari e ai paesaggi, e non lo fanno di fronte al prodigio dell'anima³². Lo stesso Petrarca commenta con le parole seguenti l'esperienza di lettura che abbiamo qui narrato:

Stupii, lo confesso; e pregato mio fratello che desiderava udire altro di non disturbarmi, chiusi il libro, sdegnato con me stesso dell'ammirazione che ancora provavo per cose terrene quando già da tempo, dagli stessi filosofi pagani, avrei dovuto imparare che niente è da ammirare tranne l'anima, di fronte alla cui grandezza non c'è nulla di grande³³.

Il filosofo italiano descrive l'inizio e l'essenza della filosofia come un ritorno a se stesso. Ma, potremmo dire, anche come una scoperta del fatto che noi siamo in questione per noi stessi. Egli critica coloro che sono così occupati da non avere il tempo di chiedersi da dove vengono, chi sono e a che scopo vivono³⁴. Tali domande del resto non possono essere comprese in maniera adeguata, né si può dare loro adeguata risposta, se l'uomo non riflette in profondità sulla sua finitezza e sulla sua morte. L'originale lettera di Petrarca, che descrive per così dire la via della filosofia (che inizia con una faticosa

32. AUGUSTINUS, *Confessiones libri tredecim*, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27), pp. 162–163, lin. 64–67: «et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos».

33. FRANCESCO PETRARCA, *Le familiari*, vol. I, tomo 1, libro IV, 1, p. 374: Testo originale a fronte: «Obstupui, fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quo nunc etiam terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissim “nichil preter animum esse mirabilis, cui magno nichil est magnum”».

34. Qui è opportuno rinviare all'ampia analisi di *occupatus*, che costituisce una buona parte del primo libro di *De vita solitaria*: FRANCISCUS PETRARCHA, *De vita solitaria*, K.A.E. Enenkel (ed.), Brill, Leiden 1990, pp. 64–123.

ascesa) culmina in un sorprendente rovesciamento dall'esterno verso l'interno; tale rovesciamento implica una conoscenza di sé che, come egli si esprime in un altro testo, include la conoscenza della propria inconsistenza e l'ammissione di non sapere: «questa conoscenza di sé, questa esatta stima della propria insufficienza»³⁵. La conoscenza di sé evolve così in una riflessione sulla propria morte (*meditatio mortis*). Con questa torsione, l'immagine dell'ascesa al monte acquisisce una nuova dimensione: la fatica spesa per raggiungere la vetta non solo diventa figura del ritorno a se stessi, ma raggiunge il suo culmine nella conoscenza e nel riconoscimento della propria finitudine e mortalità. Ricordando il pensiero platonico-socratico per cui la filosofia sarebbe un imparare a morire³⁶, e istituendo legami con la *meditatio mortis* della tradizione monastica, egli formula un postulato che, nel *Secretum*, rivolge a se stesso e al lettore:

35. FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza e di quella di molti altri. De suis ipsius et multorum ignorantia*, a cura di E. Fenzi, testo latino a fronte, Mursia, Milano 1999, Libro III, 42, p. 205. L'intero passaggio ha un significato rilevante (p. 204) per il pensiero di Petrarca: «Alioquin quantum, queso, est quantumcumque est, quod nosse uni ingenio datum est? Imo quam nichil est scire hominis, quisquis sit, si non dicam scientie Dei, sed sui ipsius ignorantie comparetur? Et hanc sui cognitionem ac proprie imperfectionis extimationem, siquae ipsius quam dixi consolationem, his maxime qui plus sciunt plusque intelligunt inesse auguntur».

36. Cfr. inoltre PLATONE, *Fedone* 64a, in PLATONE, *Opere complete*. Vol. 1: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 109: «Tutti coloro che per diritto modo si occupano di filosofia corrono il rischio che resti celato altrui il loro proprio intendimento; il quale è che di nienete altro in realtà essi si curano se non di morire e di essere morti» e 67e (pp. 114-115): «È dunque vero, egli disse, che coloro i quali filosofano drittamente si esercitano a morire, e che la morte è per loro cosa assai meno paurosa che per chiunque altro degli uomini». L'espressione «filosofare è imparare a morire» si ritrova in MONTAIGNE: il testo inizia nel modo seguente (MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1996 (2 voll.), libro I, capitolo XX, vol. 1, p. 102): «Cicerone dice che filosofare non è altro che prepararsi alla morte»; ID., *Les Essais*. Établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Gallimard, Paris 2007, p. 82: «Cicero dit que Philosopher ce n'est autre chose que s'aprester à la mort». Montaigne rimanda qui alle *Tusculanes disputationes* I, 30, 74: «Tota enim philosophorum vita, ut ait (Socrates) commendatio mortis est» (MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanarum disputationum libri quinque*, recognovit et explanavit R. Kühner, Hahn, Hannover 1874, p. 135).

Lascia dunque queste opere e restituisci te a te stesso. Torniamo là donde siamo partiti: comincia a pensare dentro di te alla morte. Alla quale a poco a poco ti avvicini senza rendertene conto. Strappati i veli e dissipate le tenebre, fissa in lei gli occhi. Bada che non passi giorno o notte che non ti faccia riflettere al giorno supremo, e solo a questo riporta tutto ciò che nella tua riflessione ti si presenta agli occhi o all'animo³⁷.

Questo testo mette in connessione la meditazione sulla morte con il trovare-se-stesso a cui si accenna qui con l'espressione *te tibi restitue*. Non ci si sbaglia se affermiamo che nella riflessione sulla propria morte il filosofare di Petrarca rinviene il suo fulcro. Egli intende la filosofia non tanto come conoscenza di ciò che è, quanto piuttosto come un costante invito, rivolto a un tempo a se stesso e al lettore, a chiedersi da dove viene e dove sta andando. Come Bernardo di Chiaravalle, l'italiano paragona questo compito all'atto di guardare uno specchio³⁸, introducendo in questo modo una nuova immagine del filosofare:

Ricordati cosa c'è scritto nelle *Questioni naturali*: «gli specchi sono stati inventati affinché l'uomo potesse conoscersi da se stesso. Mol-

37. FRANCISCUS PETRARCHA, *Secretum*, a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano 1992, III, pp. 275-277. Testo originale a fronte: «His igitur posthabitis, te tandem tibi restitue atque, ut unde movimus revertamur, incipe tecum de morte cogitare, cui sensim et nescius appropinquas: Rescissis velis tenebrisque discussis, in illam oculos fige. Cave ne ulla dies aut nox transeat, que non tibi memoriam supremi temporis ingerat. Quicquid vel oculis vel animo cogitantis occurrit, ad hoc unum refer». Petrarca ha formulato questo pensiero fondamentale già in precedenza: «Quicquid video, quicquid audio, quicquid sentio, quicquid cogito ad hoc unum refero» (*ibidem*, I, p. 134).

38. Nello scritto indirizzato a papa Eugenio III *De consideratione* (un trattato che insegna e difende il primato della conoscenza di sé in una maniera originale), Bernardo afferma in un passaggio: «admovi speculum». In tal modo egli vuole raffigurare il fatto che la conoscenza di sé è l'inizio della saggezza: «Non ergo sapiens, qui sibi non est» (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione* II, 5, in *S. Bernardi Opera*, III, edd. J. Leclercq, H. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma 1963, p. 414; citazione precedente a p. 422).

ti ne hanno ricavato a tutta prima una qualche conoscenza di sé, e poi qualche suggerimento»³⁹.

Lo specchio come strumento di conoscenza di sé⁴⁰. È però Boccaccio a dare all'immagine dello specchio un'ulteriore, inattesa dimensione. L'ottava novella della sesta giornata del *Decamerone* narra della nipote di Fresco da Celatico; ella era molto graziosa, ma aveva preso l'abitudine di biasimare e criticare uomini, donne e tutto ciò in cui si imbatteva. Un giorno, dopo che la ragazza è tornata a casa da una festa prima del consueto, lo zio le chiede che cosa significhi questo ritorno anticipato. Ella risponde di non aver mai incontrato così tanti uomini e donne ripugnanti e sgradevoli come in quel giorno⁴¹. Fresco le risponde con questa frase, che è filosofica in sommo grado:

39. FRANCISCUS PETRARCHA, *Secretum*, III, p. 252. Testo originale a fronte: «Memento quid in *Questionibus naturalibus* scriptum est: Ad hoc enim inventa sunt specula, ut homo ipse se nosceret. Multi ex hoc consecuti sunt primo quidem sui notitiam; deinde etiam consilium aliquod». Cfr. LUCIUS AENNEUS SENECA, *Naturales quaestiones* I, 17, 4 (Übersetzt und herausgegeben von O. und E. SCHÖNBERGER, Reclam, Stuttgart 1998, p. 72): «inventata sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium; formosus ut vitaret infamiam, deformis ut sciret redimendum esse viritutibus quidquid corpori deesset, iuvenis ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi, senex ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret. ad haec rerum natura facultatem nobis dedit nosmet ipsos videndi». E.M. Jónsson ha mostrato quanta importanza ricoprano le *Quaestiones* di Seneca per lo sviluppo della metafora dello specchio; cfr. E.M. JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Les Belles Lettres, Paris 2004, soprattutto le pp. 21–36.

40. Cfr. K. KUHN, *Spiegel*, in *Wörterbuch philosophischen Metaphern*, pp. 380a–393a. Il suo articolo, estremamente interessante e filosoficamente molto stimolante, è meno convincente in ottica storica. Per fare un esempio, esso non rinvia agli assai rilevanti passi di Seneca. Da prendere in considerazione anche U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985.

41. GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*. Nuova edizione rivista e aggiornata, a cura di V. Branca, vol. II, Einaudi, Torino 1980, VI, 8, p. 752: «Egli è il vero che io me ne sono venuta tosto, per ciò che io non credo che mai in questa terra fossero e uomini e femine tanto spiacevoli e rincrescevoli quanto sono oggi, e non ne pasa per via uno che non mi spiaccia come la mala ventura; e io non credo che sia al mondo femina a cui più sia noioso il vedere gli spiacevoli che è a me, e per non vedergli così tosto me ne son venuta».

Figliuola, se cosí ti dispiacion gli spiacevoli, come tu di', se tu vuoi viver lieta non ti specchia giammai⁴².

Fresco e Boccaccio sanno che la riflessione critica su se stessi non esclude in alcun modo la benevolenza e l'amichevole apertura verso gli altri, anzi piuttosto la stimolano. L'approfondita riflessione di Boccaccio sull'uomo che osserva se stesso riesce a scoprire, nello sguardo diretto a se stessi, la presenza degli altri. Il racconto di Boccaccio è quindi rilevante sotto molteplici punti di vista, in quanto non solo relativizza ma addirittura corregge la metafora dello specchio intesa come solitaria riflessione su di sé, spostando l'attenzione sul fatto che colui o colei che si sta specchiando può vedere più che soltanto il soggetto rispecchiato⁴³.

Possiamo qui sollevare la questione del plusvalore filosofico di questa narrativa e poetica rappresentazione della conoscenza di sé in Petrarca e Boccaccio. Mi sembra che entrambi gli esempi testimonino il fatto che l'approccio narrativo a uno dei più rilevanti filosofemi del pensiero europeo non si limiti in alcun modo a trasmettere al lettore, in maniera narrativa e figurata, una certa dottrina preesistente (l'imperativo del "conosci te stesso"), rendendogliela in questo modo più facilmente comprensibile. La lettera di Petrarca racconta piuttosto un'esperienza, ovvero la realizzazione di un contenuto. Dal canto suo Boccaccio, la cui narrazione ha un effetto "estraniante" rispetto all'immagine tradizionale del filosofare, rende visibile una dimensione insospettata del consueto paragone del filosofare con lo specchiarsi. Egli conferisce così al contenuto teorico un nuovo peso, ricalibrando il focus del discorso sull'inquietante presenza delle "altre" persone nell'atto dell'osservazione di sé.

42. *Ibidem*, p. 752. Per questa novella Branca non è riuscito a indicare alcun modello precedente.

43. Sulla molteplice ricchezza di contenuti della metafora dello specchio si veda lo stimolante articolo di K. KUHN, *Spiegel*. A questo proposito è opportuno altresì riflettere su quel passo del platonico *Alcibiade* (132d-133a) in cui si tratta dell'occhio come specchio e si afferma che, quando qualcuno guarda in un occhio, il suo viso si specchia nell'occhio stesso che ha di fronte.

3. La navigazione, con particolare riferimento all'interpretazione dantesca di Ulisse⁴⁴

Naturel chose est a l'ome qui soit citiens et qu'il se converse entre les homes et entre les artiers; et contre nature seroit habiter ou desert ou n'a point de gent.

BRUNETTO LATINI, *Li livres dou tresor* II, 5⁴⁵

Al fine di introdurre la terza immagine — mi riferisco al *topos* della navigazione — vorrei chiamare a testimone il filosofo francese Emmanuel Levinas. Nella concezione di questo significativo pensatore, Ulisse è un'allegoria del pensiero metafisico, greco-occidentale, che rifiuta di compiere l'atto dello svelamento dell'altro e tende, all'opposto, al "pensiero nomade" di cui è testimonianza la Bibbia ebraica. La filosofia occidentale, per Levinas, è ossessionata dal ritorno: [ne è cifra] «una coscienza che ritrova da sola la sua strada attraverso tutte le sue avventure, che ritorna a casa come Ulisse, il quale, attraverso tutte le sue peregrinazioni, non fa altro che andare verso l'isola natale»⁴⁶. Non si resta certo stupiti nel constatare che il filosofo contrappone a Ulisse sulla via del ritorno a casa la figura di Abramo che lascia la sua terra:

Al mito di Ulisse che ritorna a Itaca vorremmo contrapporre la storia di Adamo che lascia per sempre la sua patria per una terra

44. Sul motivo del viaggio per mare, molteplici suggestioni si trovano in M. FRANK, *Die unendliche Fahrt. Ein Motiv und sein Text*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; cfr. anche l'articolo Meer nel *Wörterbuch philosophischen Metaphern*, pp. 240b–252b; R. KONERSMANN, *Die Philosophen und das Meer*, «Akzente» 50 (2003), pp. 218–233. Un'interessante antologia di testi si trova in C. HÖNIG, *Die Lebensfahrt auf dem Meer der Welt. Der Topos. Texte und Interpretation*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.

45. Rilevante è anche la seguente affermazione in Giobbe 38,11 (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvant. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele; rec. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983³, p. 762a): «et dixi usque huc venies ut non procedes amplius et hic confringes tumentes fluctus tuos».

46. E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Karl Alber, Freiburg i. B., 1983, p. 211.

ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza⁴⁷.

Non mi è noto se il pensatore francese fosse o meno a conoscenza dell'interpretazione plotiniana della figura del marinaio; sta di fatto però che le sue affermazioni a riguardo della struttura del pensiero metafisico trovano una strabiliante conferma in un notevole passaggio delle *Enneadi* (I, 6, 8)⁴⁸:

Fuggiamo dunque verso la cara patria, questo è il consiglio più vero che si può dare. Ma qual è questa fuga? E come risalire? Come Ulisse che narra di essere sfuggito alla maga Circe e a Calipso, facendo comprendere, secondo la mia opinione, che non desiderava rimanere, benché visse in mezzo ai piaceri della vista e a bellezze sensibili di ogni specie. La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre. Che sono dunque questo viaggio e questa fuga? Non con i piedi bisogna farlo [...] ma è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più, ma mutando la vista corporea con un'altra ridestare quella facoltà che ognuno possiede, ma soltanto pochi adoperano⁴⁹.

47. *Ibidem*, pp. 215–216. Cfr. l'esautiva trattazione di W. LESCH, *Philosophie als Odyssee. Profile und Funktionen einer Denkfigur bei Levinas, Horkheimer, Adorno und Bloch*, in G. FUCHS (Hrsg.), *Lange Irrfahrt – grosse Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Knecht, Frankfurt a. M. 1994, pp. 157–188. Altrettanto esaustivo il saggio di C. STEEL, *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie*, in J. AERTSEN, M. PICKAVÉ (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 2012, pp. 115–137.

48. Sulla figura di Ulisse come paradigma del ritorno metafisico all'interno del neoplatonismo cfr. W. BEIERWALTES, *Das Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, pp. 30, 115–116, 146, 261. Si veda anche J. PÉPIN, *The Platonic and Christian Ulysses*, in D. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany N.Y. 1982, pp. 3–18.

49. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, testo a fronte, Rusconi, Milano 1992, I, 6, 8, pp. 139–141. È affascinante notare che Agostino cita letteralmente l'*incipit* di questo passo (AUGUSTINUS, *De civitate Dei* libri I–X, B. Dombart, A. Kalb edd., Brepols, Turnhout 1955, CCSL 47, IX, 17, p. 267, lin. 4–7): «Ubi est illud Plotini, ubi ait: "Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri"». A proposito dell'interpretazione medievale di Ulisse cfr. W.B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Blackwell, Oxford 1968²; R. IMBACH, *Odysseus im Mittelalter*.

In questa concezione della realtà e della filosofia il cerchio si rivela come la figura perfetta, in cui vengono raffigurati al tempo stesso la dinamica della realtà e la via della filosofia. L'immagine del cerchio, in cui inizio e fine coincidono, esprime per via figurativa il ritorno all'origine di tutto ciò che è. La legge di questo movimento è stata concisamente riassunta da Tommaso d'Aquino:

Allora un dato effetto raggiunge il culmine della perfezione quando ritorna al proprio principio: tra tutte le figure geometriche, p. es., il cerchio è quella più perfetta, come il moto circolare è il più perfetto tra tutti i moti, perché in esso si fa ritorno al rispettivo principio. Ora, affinché l'universo creato possa conseguire la sua ultima perfezione, è necessario che le creature ritornino al rispettivo principio⁵⁰.

In un mirabile testo contenuto nel *Convivio*, Dante ha fatto ricorso alla metafora nautica per illustrare il pensiero metafisico del ritorno. Parlando del senso dell'esistenza umana, Dante afferma che l'anima «ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad intrare nel mare di questa vita»⁵¹. Poco prima, sempre nel *Convivio*, Dante ha interpretato la metafora del viaggio nella maniera seguente:

che lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare allo suo principio. E però che Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé [...] essa anima massimamente desidera di tornare a quello⁵².

Ein paar Hinweise, in B. MOJSISCH, O. PLUTA (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch*, Grüner, Amsterdam 1991, I, pp. 409–435; *Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante*, in *Lange Irrfahrt*, pp. 59–80.

50. TOMMASO D'AQUINO, *La somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 2000–2001 (3 voll.), testo originale a fronte, II c. 46, vol. I, pp. 502–503: «Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur».

51. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014 (I Meridiani), IV, xxviii, 2, p. 786.

52. DANTE, *Convivio*, IV, xii, 17, pp. 648–650.

Si deve però considerare che questo viaggio può riuscire più o meno bene:

Ché, sì come d'una cittade a un'altra di necessitade è una ottima e drittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga (cioè quella che va nell'altra parte), e molte altre, quale meno alungandosi, quale meno appressandosi: così nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci. E sì come vedemo che quello che drittissimo vae alla cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così nella nostra vita avviene: lo buono camminatore giugne a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiunge, ma con molta fatica del suo animo sempre colli occhi gulosi si mira innanzi⁵³.

L'interpretazione più significativa tra quelle che Dante dà alla figura della navigazione si trova nella *Commedia*. Nel Canto XXVI dell'*Inferno* Dante e Virgilio incontrano Ulisse. Virgilio prega il viaggiatore di raccontare in che modo egli ha incontrato la morte. Ciò che Virgilio racconta a questo punto infrange in maniera definitiva quell'ordine armonico tra partenza e ritorno che fa sì che il senso dell'esistenza coincida con il ritrovamento della via che riporta al punto d'inizio.

Io e' compagni eravàn vecchi e tardi,
 quando venimmo a quella foce stretta
 dove Ercule segnò li suo' riguardi
 acciò che l'uom più oltre non si metta;
 dala man destra mi lasciai Sibilia,
 dall'altra già m'avea lasciata Setta.
 'O frati, — dissi — che per cento milia
 perigli siete giunti a l'occidente,
 a questa tanto picciola vigilia
 d'i nostri sensi ch'è del rimanente

53. DANTE, *Convivio*, IV, xii, 18–19, p. 652.

non vogliate negar l'esperienza,
di retro al sol, del mondo senza gente⁵⁴.

L'ininterrotto viaggio verso Occidente dura cinque mesi e i marinai avvistano una «nuova terra»; è l'isola del Purgatorio che si colloca al centro dell'emisfero meridionale della Terra:

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto:
che della nova terra un turbo nacque
e percosse del legno il primo canto.
Tre volte il fè girar con tutte l'acque;
ala quarta, levar la poppa in suso
e la prora ir in giù, com altrui piacque,
infin che 'l mar fu sopra noi richiuso⁵⁵.

L'eroe greco, che non vuole tornare a casa, appare qui come il paradigma del superamento dei confini; egli non ha nostalgia di Itaca, il figlio e Penelope non gli mancano, ciò che lo muove è la brama di sapere — «divenir del mondo esperto» (v. 98). Sebastian Neumeister ha mostrato⁵⁶ che il concetto di *esperienza* (v. 116) si trova non soltanto nel centro esatto dell'«orazion picciola» costituita dalle tre terzine, ma anche al centro del racconto che inizia con il verso: «non vogliate negar l'esperienza» (v. 116). Bruno Nardi ha riformulato il senso di quest'idea del fare esperienza di un mondo senza uomini («mondo senza gente», v. 117)⁵⁷ affermando che Dante ha scoper-

54. DANTE, *Inferno*, XXVI, vv. 106–117, in DANTE, *Commedia*, revisione del testo e commento di G. Inglese, Carocci, Roma 2016², pp. 314–315.

55. *Ibidem*, XXVI, vv. 135–142, pp. 317–318.

56. S. NEUMEISTER, *Adam – Odysseus – Dante: Noch einmal zu Inferno XXVI*, in G. STACCIOLI, I. OSOLS-WEHDEN (Hrsg.), *Come l'uom s'eterna. Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Kunstgeschichte Italiens und der Romania, Festschrift für Erich Loos*, Arno Spitz, Berlin 1994, pp. 200–218.

57. Questa espressione non ricorda soltanto al passo di Brunetto Latini posto in epigrafe in questa sezione ma accenna, almeno indirettamente, alla discussione sugli antipodi e alla questione se sull'altro lato della Terra potessero o meno esserci aiutanti — una questione alla quale lo stesso dante fa riferimento in *Convivio* III, v. 11. Agostino tratta la questione in *De civitate Dei* XVI, 9, un passo in cui si incontra la significativa affermazione: «nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem, Oceani immensitate traiecta, navigare et pervenire».

to la figura dell'esploratore⁵⁸. Innumerevoli sono gli interpreti che hanno messo in relazione con Cristoforo Colombo il marinaio greco che si dirige sempre verso Occidente, verso una «nuova Terra». Ernst Bloch ha dato voce a questo aspetto della figura di Ulisse nella *Commedia* dantesca con uno slancio espressionistico:

Ulisse stesso ha strappato i legami che ne avrebbero fatto un re relegato in un cantuccio, quasi un capitano in pensione. Egli non soltanto possiede l'impazienza di vedere il mondo, ma è questa impazienza stessa, che di Ulisse contiene il deciso esser-ci⁵⁹.

Non c'è dubbio alcuno che la figura da lui rappresentata, che fa naufragio durante un viaggio in una terra senza uomini ed è pre-gna dell'aspettativa di nuove esperienze, abbia affascinato Dante; alcuni esegeti, tra cui Maria Corti, hanno voluto vedere in Ulisse persino un doppio di Dante, come se, con la figura del greco, il poeta avesse voluto tratteggiare se stesso nel passato⁶⁰. Pur consideran-

potuisse» (CCSL 48, p. 510, lin. 15–17). Un viaggio in quella parte del mondo in cui non ci sono uomini è quindi impossibile e viene classificato come assurdo.

58. B. NARDI, *La tragedia d'Ulisse*, in *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 132–133: «Ma se il poeta non ha pensato all'esistenza di terre sconosciute, egli ha visto e cantato il tipo ideale dell'esploratore e del navigatore d'ogni tempo, pronto ad affrontare tutti i pericoli, a scagliar la sua vita nell'ignoto». In maniera ancora più chiara si esprime Piero Boitani, che afferma: «Ma diventa anche uno degli archetipi della trasgressione primordiale e sempre rinnovata dell'uomo» (P. BORTANI, *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, il Mulino, Bologna 1992, p. 374). Dello stesso autore cfr. *L'ombra d'Ulisse. Figure di un mito*, il Mulino, Bologna 1992.

59. E. BLOCH, *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, vol. 3, p. 1189. Bloch definisce Ulisse il Faust del mare: «Ulisse, come capitano dell'hybris, muore, ma in Dante è il primo uomo titanico» (*ibidem*, p. 1187).

60. M. CORTI, *La "favola" di Ulisse: invenzione dantesca*, in *Id., Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993, pp. 113–145. L'autrice parla di una dimensione autobiografica (p. 114) del canto di Ulisse; appoggiandosi su J. MICHAÏLOWITSCH LOTMAN (*Il viaggio d'Ulisse nella «Divina Commedia» di Dante*, in *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 81–102) ella afferma (p. 145): «Si è visto che Lotman trova una motivazione profonda dantesca in questo episodio affermando che "Ulisse è l'originale doppio di Dante"; in effetti lo è, anche psicanaliticamente, se il senso di ogni doppio proviene da una sottile differenza». Un'interpretazione coincidente, almeno per alcuni punti, si trova in G. SASSO, *Ulisse e il desiderio. Il canto XXVI dell'Inferno*, Viella, Roma

do molto stimolante questa interpretazione quasi autobiografica, non condivido però l'ipotesi "evolutiva" a cui essa è collegata. In Corti essa presuppone infatti che il poeta Dante si sia convertito in primo luogo dalla poesia alla filosofia e, in seguito, dalla filosofia alla teologia — come se nella sua ultima fase Dante si fosse distanziato dalla filosofia.

Resta però aperta la domanda sul perché Ulisse — che sembra realizzare l'affermazione con cui, imitando l'incipit della *Metafisica* aristotelica, ha inizio il *Convivio*: «li uomini naturalmente desiderano di sapere»⁶¹ — perché insomma Ulisse, colui che anela alla conoscenza fino alla morte, al momento dell'avvistamento dell'isola del Purgatorio debba morire «com' altrui piacque» (v. 141).

Ulisse e Diomede, i due aurighi di Troia incatenati l'uno all'altro per l'eternità, si trovano nell'ottava bolgia dell'ottavo cerchio dell'Inferno, in cui ingannatori e consiglieri fraudolenti sono condannati ad eterna sofferenza. Dante spiega come Ulisse e Diomede vengano puniti non solo a causa dell'inganno del cavallo ligneo, ma anche perché Ulisse abbia ucciso Achille con l'inganno e perché i due, travestiti, abbiano rubato la scultura della dea protettrice di Troia. I motivi della punizione vengono formulati in maniera chiara nei versi 58–63:

e dentro dala lor fiamma si geme
 l'aguato del caval che fé la porta
 onde uscì de' romani 'l gentil seme.
 Piangevisi entro l'arte per che, morta,
 Deïdamia anco si duol d'Achille,
 e del Palladio pena vi si porta⁶².

2011. Dello stesso autore è particolarmente rilevante *Dante. L'imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002.

61. È opportuno rimandare qui all'inizio del *Convivio*: «Si come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia li uomini naturalmente desiderano di sapere» (DANTE, *Convivio*, I, 1, 1, p. 93). Cfr. inoltre il commento (pp. 93–96) e i riferimenti contenuti in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl, Erstes Buch*, übersetzt von T. Ricklin eingeleitet und kommentiert von F. Cheneval, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 4: *Das Gastmahl I–IV*, herausgegeben unter der Leitung von R. Imbach, Meiner, Hamburg 1996–2004, Band 4/1, pp. 76–77.

62. DANTE, *Inferno*, XXVI, vv. 58–63, p. 310.

Non si può che essere d'accordo con Flasch quando critica con veemenza coloro che egli chiama i teorici della punizione, che credono che Ulisse verrebbe punito per la sua sete di sapere; no, «egli viene punito come politico intrigante e ingannevole stratega»⁶³. Questo giudizio è indubbiamente condivisibile. Queste tre chiare motivazioni della punizione di Ulisse e della sua presenza all'inferno non forniscono però ancora nessuna spiegazione sul perché Ulisse faccia naufragio. Per rispondere a questa domanda si deve osservare con attenzione il modo in cui Dante presenta l'impresa di Ulisse. Con la sua «orazion picciola» Dante ha invitato, indotto o persino sedotto i suoi compagni di viaggio a seguirlo in un avventato «folle volo» (v. 125). Questa espressione (*folle volo*), con cui Dante designa l'impresa di Ulisse, merita la nostra attenzione per tre motivi⁶⁴.

In primo luogo possiamo affermare che Dante denomina in maniera simile il viaggio di Ulisse anche in un altro passaggio. Nel canto XXVII del *Paradiso* (vv. 82–83), quando Beatrice lo invita a gettare uno sguardo verso il basso, Dante scorge «di là da Gade il varco / folle d'Ulisse»⁶⁵. Entrambi gli elementi del sintagma «folle volo» ci stimolano a ulteriori ricognizioni, che rendono plausibile il confronto tra l'impresa di Dante e quella di Ulisse⁶⁶. Non dobbiamo dimenticare che all'inizio del viaggio di Dante, nel secondo canto dell'*Inferno* (laddove egli dice di non essere né Enea né Paolo, per poter essere degno di una tale impresa) compare un'espressione appartenente al campo semantico della follia:

63. K. FLASCH, *Einladung, Dante zu lesen*, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia in deutscher Prosa*, Fischer, Frankfurt a. M. 2011, p. 22. L'intera interpretazione del canto di Ulisse (pp. 20–30) merita grande attenzione.

64. Per quanto riguarda le seguenti riflessioni sono state determinanti le indicazioni di S. NEUMEISTER, *Adam – Odysseus – Dante*.

65. DANTE, *Paradiso*, XXVII, vv. 82–83, revisione del testo e commenti di G. Inglese, Carocci, Roma 2016², p. 339: «si ch'io vedea di là da Gade il varco / folle d'Ulisse». Cfr. altresì *Inferno*, XXVI, 125, dove pure si parla del *folle volo*.

66. Ad attirare l'attenzione sull'opposizione tra il viaggio di Dante e quello di Ulisse è tra gli altri J.A. SCOTT, *Perché Dante*, Aracne, Roma 2010, pp. 426–437; dello stesso autore cfr. *L'Ulisse dantesco*, in Id., *Dante magnanimo. Studi sulla Commedia*, Olschki, Firenze 1977, pp. 117–193.

Io non Enëa, io non Paolo sono;
 me degno a ciò, né io né altri il crede.
 Per che, se del venire io m'abandonò,
 temo che la venuta non sia folle⁶⁷.

Se poi ci fermiamo a pensare che all'inizio del *Purgatorio* — in cui Virgilio spiega a Catone, il guardiano del Purgatorio, perché è stato possibile a un vivo discendere nel regno dei morti — il termine “folia” viene impiegato per qualificare la precedente condotta di Dante⁶⁸, allora questo rapporto diventa sempre più chiaro. Allo stesso modo non può essere casuale che l'impresa di Dante venga indicata con il termine “volo”: nel canto XV del *Paradiso* Cacciaguida, l'avo di Dante, per indicare l'itinerario del suo discendente parla di un «alto volo»:

E seguì: «Grato e lontano digiuno,
 tratto leggendo del magno volume
 du' non si muta mai bianco né bruno,
 solvuto hai, figlio, dentro a questo lume
 in ch'io ti parlo, mercé di colei
 ch'all'alto volo ti vestì le piume»⁶⁹.

Altrettanto degno di nota è il fatto che il viaggio di Ulisse nel canto XXVI venga qualificato come un «alto passo»⁷⁰; in un dialogo con Virgilio, infatti, con il medesimo sintagma Dante indica anche il proprio viaggio nell'aldilà:

Io cominciai: «Poeta, che mi guidi,
 guarda la mia virtù s'ell'è possente,
 prima ch'all'alto passo tu mi fidi»⁷¹.

67. DANTE, *Inferno*, II, vv. 32–36, pp. 69–70.

68. DANTE, *Purgatorio*, I, v. 59, revisione del testo e commenti di G. Inglese, Carocci, Roma 2016², p. 42.

69. DANTE, *Paradiso*, XV, vv. 49–54, p. 202. Il sintagma «alto volo» compare anche *ibidem*, XXV, v. 50.

70. DANTE, *Inferno*, XXVI, v. 132, p. 317.

71. *Ibidem*, II, vv. 10–12, p. 68.

È indubbio infine che Dante ritenga che le metafore legate a viaggi di terra e di mare abbiano un elevato valore nella descrizione del suo viaggio. Questa impressione emerge con particolare chiarezza all'inizio del canto II del *Paradiso*, in cui da un lato Dante si vanta di solcare oceani che prima di lui nessuno ha conosciuto, e dall'altro lato il lettore viene messo in guardia dal pericolo di perdersi per mare:

O voi che siete in piccioletta varca,
 desiderosi d'ascoltar, seguiti
 dietro al mio legno che cantando varca,
 tornate a riveder li vostri liti;
 non vi mettete in pelago, che forse,
 perdendo me, rimarreste smarriti.
 L'acqua ch'ì' prendo già mai non si corse⁷².

Anche il viaggio di Dante conduce all'ignoto, a ciò che non è ancora stato indagato, ma al contrario di quello di Ulisse esso non è temerario, insensato o «folle». È forse giunto il momento di interrogarsi su che cosa significhi veramente «folle».

Se ci chiediamo nuovamente in che misura l'impresa di Ulisse, palesemente motivata dall'anelito alla conoscenza e dalla brama di esperienze, vada o meno incontro a un fallimento, non possiamo non tornare alla domanda sul motivo del suo naufragio. Senza dubbio una prima ragione del collocamento di Ulisse nel cerchio degli ingannatori è la sua capacità di seduzione retorica; Dante allude qui all'immagine di Ulisse che ha recepito da Ovidio e Virgilio. Per Virgilio l'eroe greco è l'ingannatore per eccellenza: *fandi fictor* (Eneide, IX, 602)⁷³. Egli è il responsabile della caduta di Troia. Ovidio lo

72. DANTE, *Paradiso*, II, vv. 1-7, p. 47.

73. Secondo Virgilio, che con la sua epica vuole rappresentare la discendenza troiana dell'impero romano, la distruzione di Troia, a cui Ulisse dà un contributo fondamentale, è un'inaudita empietà. Per questo Ulisse viene definito come inventore di ogni scelleratezza («scelerumque inventor Ulixes», *Aeneis* II, 164); egli riceve inoltre gli appellativi di duro («durus», *ibidem*, II, 7), ingannatore («pellax», *ibidem*, II, 90), crudele («saevus», *ibidem*, III, 373), terribile («dirus», *ibidem*, II, 261, 763) e infelice («infelix», *ibidem*, III, 613, 691). Sulla visione di Ulisse in Virgilio cfr. STAN-

definisce *hortator scelerum*, colui che con la sua condotta mostra fin dove si spinga il potere dell'eloquenza⁷⁴. E quindi, di nuovo: perché Ulisse fa naufragio?

Atteniamoci al testo. Ulisse racconta di come lui e i suoi compagni abbiano attraversato il Mediterraneo. Essi sono arrivati a quello stretto «dove Ercule segnò li suo' riguardi / acciò che l'uom più oltre non si metta»⁷⁵. È del tutto evidente che quando dice «l'uom più oltre non si metta» Dante si sta riferendo alle Colonne d'Ercole⁷⁶. La portata della realizzazione di questo *plus ultra* diventa immediatamente evidente se, considerando con cura un accenno di Neumeister, confrontiamo i versi 115–118 del canto XXVI con i versi 115–118 dei canti XXVI del *Purgatorio* e del *Paradiso*⁷⁷. Nel passo

FORD, *The Ulysses Theme*; G. PADOAN, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna 1977, soprattutto il saggio *Ulisse «fandi fictor» e le vie della Sapienza*, *ibidem*, pp. 170–204.

74. OVIDIUS, *Metamorphoses* XIII, 45. Ovidio gli rimprovera di vincere i suoi nemici con l'astuzia e l'eloquenza e non in un aperto combattimento a due (*ibidem*, XIII, 103–104). La sua disputa con Aiace, il quale si dà la morte, testimonia di che cosa possa l'eloquenza («quid facundia posset», *ibidem*, XIII, 382). Una particolare attenzione merita il modo in cui Seneca e Orazio valutano la figura di Ulisse; al proposito cfr. *Odysseus im Mittelalter*, pp. 412–413. È degno di nota che Seneca lo definisca *exemplar sapientis*.

75. DANTE, *Inferno*, XXVI, vv. 106–108, p. 314: «Io e ' compagni eravàn vecchi e tardi, / quando venimmo a quello foce stretta / dove Ercule segnò li suo' riguardi / acciò che l'uom più oltre non si metta».

76. Le Colonne d'Ercole, alle quali Dante accenna anche in *Questio de aqua et terra*, XIX, 54, a cura di M. Rinaldi, in DANTE ALIGHIERI, *Le opere*, vol. V: *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, Salerno Editrice, Roma 2016, pp. 728–730, sono menzionate in una nutrita serie di testi che Dante avrebbe potuto conoscere, ad esempio in Isidoro da Siviglia (*Etymologiae* XIV, 6), ma anche in Marziano Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI, § 624), Orosio (*Contra Paganos* I, c. 2, § 7) e Brunetto Latini (*Li livres dou tresor* I, cxxiii, 123). Al contrario, la menzione dell'iscrizione “nec plus ultra” compare solo *dopo* Dante, cosa che purtroppo molti commentatori trascurano. Un testo che arriva molto vicino alla formulazione di Dante (come attesta Inglese, p. 314) si trova in GUIDO DE COLUMNIS, *Historia destructionis Troiae*, N.E. Griffin (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1936, pp. 9–10: «ultra quas non est locus adhibilis, cum sit mare magnum... et locus ille in quo predictae columnne Herculis sunt affixae dicitur Sarracenia lingua Saphy, quidam locus a quo sufficit ultra non ire».

77. NEUMEISTER, *Adam – Odysseus – Dante*.

parallelo del *Paradiso* a parlare è Adamo, che spiega in che cosa sia consistita la sua colpa; essa è stata, sottolinea Adamo, un «trapassar del segno»⁷⁸. Se riflettiamo sul fatto che nel caso di Ulisse, come il testo stesso conferma con chiarezza, la ragione del superamento del confine era la brama di sapere, («l'ardore / ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto»)⁷⁹ e che al tempo stesso tale anelito al sapere caratterizza l'uomo, e se ci sforziamo di conciliare questi due aspetti apparentemente contraddittori, rimane allora, a mio avviso, una sola possibilità interpretativa: a Ulisse non va imputata la brama di sapere, ma il mancato rispetto di un confine. Che cosa si intende con questo? In un passaggio dell'opera tarda *Questio de aqua et terra*, Dante ci fornisce un primo indizio in proposito:

Cessino dunque, cessino gli uomini di ricercare ciò che li trascende e indaghino fin dove possono, per avvicinarsi alle cose immortali e divine nei limiti delle loro possibilità, tralasciando le cose più grandi di loro⁸⁰.

A un primo sguardo, questo passaggio appare come un luogo comune volto a esprimere modestia, un *topos* degno di un teologo di medio valore; se però leggiamo questa frase sullo sfondo dell'ampia discussione sui legittimi confini della brama di sapere condotta nel *Convivio*, il quadro che ne emerge è del tutto diverso. Nel terzo trattato del *Convivio*, il filosofo Dante ha sviluppato una teoria dell'autolimitazione del sapere umano che è rimasta unica nell'intera filosofia del Medioevo. Tale dottrina stabilisce in primo luogo che ci sono oggetti che l'intelletto

78. DANTE, *Paradiso*, XXVI, vv. 115–116, p. 329: «Or, figliuol mio, non il gusar del legno / fu per sé la cagion di tanto essilio, / ma solamente il trapassar del segno». Per l'espressione «trapassar del segno» cfr. K. STIERLE, *Das grosse Meer des Seins. Hermeneutische Erkundungen in Dantes «Commedia»*, Fink, München 2007, pp. 293–296.

79. DANTE, *Inferno*, XXVI, vv. 97–98, p. 313.

80. DANTE, *Questio de aqua et terra*, XXII (77), pp. 742, 744. Testo originale a fronte: «Desinant ergo, desinant homines querere que supra eos sunt, et querant usque quo possunt, ut trahant se ad immortalia et divina pro posse, ac maiora se relinquant».

umano *non* è in grado di capire — soprattutto Dio, l'eternità e la materia prima. In secondo luogo, questo punto di partenza epistemologico viene illustrato tramite un fondamento filosofico: «Lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitate de la cosa desiderante»⁸¹. Da queste due premesse deriva una tesi assolutamente rivoluzionaria:

Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio, e di certe altre cose, quello [che] esso è, non sia possibile alla nostra natura, quelle da noi naturalmente non è desiderato di sapere⁸².

Questo autoridimensionamento dell'intelletto, che rifiuta senza incertezze tanto la soddisfazione delle esigenze metafisiche nell'aldilà, come crede Tommaso d'Aquino⁸³, quanto l'illusione di una soddisfazione di tale anelito nell'aldiquà, è a mio avviso determinante per l'interpretazione del viaggio di Ulisse. Il viaggiatore greco è, come Virgilio e Sigieri di Brabante, una figura, una personificazione della ragione umana. In opposizione al contemporaneo di Tommaso d'Aquino, tuttavia, il quale fu prima condannato dal vescovo di Parigi e poi elevato da Dante in Paradiso⁸⁴, e in opposizione al poeta dell'Eneide, che sottolinea i limiti della ragione⁸⁵, il naufragio di Ulisse raffigura il mancato rispetto dei limiti della ragione: egli è non soltanto la personificazione del navigante che più non fa ritorno, ma rappresenta anche quel tipo di ragione che pone domande su ciò che la oltrepassa, su ciò che non è in suo potere conoscere. Tale autolimitazione della filosofia è strettamente legata a quella

81. DANTE, *Convivio*, III, xv, 8, p. 502.

82. *Ibidem*, III, xv, 10, p. 504.

83. Cfr. ad es. la mia introduzione a THOMAS D'AQUIN, BOÈCE DE DACIE, *Sur le bonheur*, textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Vrin, Paris 2005, pp. 7–41.

84. DANTE, *Paradiso*, XIII, vv. 135–138, p. 149: «essa è la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel vico delli Strami, / silogizò invidiosi veri».

85. Cfr. in particolare DANTE, *Purgatorio*, III, 37–39, p. 60: «State contenti umana gente, al quia: / che, se potuto aveste veder tutto, / mestier non era parturir Maria». Cfr. inoltre P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna 2010; *Filosofia e teologia nel canto XXV del "Purgatorio"*, «Bollettino di Italianistica», n.s., III (2006), pp. 41–72.

chiara separazione metodologica tra filosofia e teologia di cui Dante non cessa di professarsi a favore⁸⁶.

Vorrei poi accennare a un'ulteriore possibilità interpretativa, la terza, che è connessa alla teoria di Dante del primato della ragion pratica. A tale primato fa riferimento la formulazione «la moralitate è bellezza della Filosofia»⁸⁷; sullo sfondo vi è il fatto che Dante interpreta la filosofia pratica come prima filosofia⁸⁸.

È questo accenno che ci permette di vedere in un altro modo ancora il fallimento di Ulisse. La maggior parte degli interpreti ha fatto riferimento al fatto che è possibile considerare Ulisse come una sorta di anti-Enea: «Enea e Ulisse si collocano per così dire in una relazione orizzontale di anti-tipicità», afferma ad esempio Karlheinz Stierle⁸⁹. Ancora più illuminante della contrapposizione del nemico di Troia al fondatore dell'Impero Romano è poi l'opposizione di Ulisse a Salomone: quest'ultimo, il re saggio che non ha eguali, personifica la prudenza, la *prudentia*, mentre Ulisse personifica l'*astutia*⁹⁰. Nel canto XIII del *Paradiso* Tommaso d'Aquino spiega che la prudenza del re non è un sapere teorico, ma un sapere pratico, capace di orientare l'agire umano in questo mondo:

Ma perché paia ben ciò che non pare,
 pensa chi era, e la cagion che 'l mosse,
 quando fu detto «Chiedi», a dimandare.

86. Posso quindi approvare pienamente il giudizio di Inglese (DANTE, *Inferno*, p. 316, nota a piè di pagina): «Il viaggio oceanico di Ulisse, che Dante non esalta e non condanna, simbolizza dunque l'impossibilità che, nella vita terrena, il *naturale* desiderio di conoscere sia soddisfatto (Pg 21-1-4): tragico destino dell'umanità pagana esclusa della visione beatifica». Deve però essere spiegato "come" vada letta questa impossibilità.

87. DANTE, *Convivio*, III, xv, 11, p. 506: «Dove è da sapere che la moralitate è bellezza della Filosofia».

88. Per la concezione dantesca della filosofia cfr. la mia introduzione in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke in einem Band* übersetzt von T. Ricklin, D. Perler und F. Cheneval; herausgegeben und mit einer neuen Einleitung von R. Imbach, Meiner, Hamburg 2015, pp. VII-XXXVIII.

89. STIERLE, *Das grosse Meer des Seins*, p. 59.

90. Anche SCOTT (*Perché Dante*, pp. 432-433) ha confrontato Ulisse con Salomone, senza tuttavia mettere in evidenza l'aspetto da me sottolineato.

Non ho parlato sì che tu non posse
 ben veder ch'el fu re, che chiese senno
 a ciò che re sufficiente fosse;
 non per sapere il numero in che enno
 li motor di qua sù, o se necesse
 con contingente mai necesse fenno;
 non si est dare primum motum esse,
 o se del mezzo cerchio far si puote
 triangul sì ch'un retto non avesse⁹¹.

La saggezza di re Salomone — così come viene qui presentata, ovvero in opposizione alla brama di sapere di Ulisse — è quel sapere che sa dare buoni consigli, «li quali conducono sé e altri a buono fine nelle umane cose e operazioni»; questo è ciò che Salomone ha chiesto a Dio⁹². Ulisse invece non solo dà cattivi consigli ai suoi compagni di viaggio, ma non indirizza al bene della comunità il suo pensare e agire secondo ragione. Quanto sia significativa per Dante la dimensione sociale e politica della ragione emerge chiaramente dalla domanda che Carlo Martello formula nel canto VIII del *Paradiso*:

Ond'elli ancora: «or di': sarebbe il peggio
 Per l'omo in terra, s'e' non fosse cive?»⁹³.

Non sarebbe forse peggiore la condizione dell'uomo sulla Terra se egli, come cittadino, non appartenesse a una collettività? L'uomo è per natura un essere sociale, come Dante argomenta esaustivamente nel *Convivio*⁹⁴.

91. DANTE, *Paradiso*, XIII, vv. 91–102, p. 183. Il passo fa riferimento a Re III, 3, 5–12, dove re Salomone, in sogno, viene esortato da Dio a richiedere ciò che per lui è più importante.

92. DANTE, *Convivio*, IV, xxvii, 6, p. 778: «Dalla prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sé e altri a buono fine nelle umane cose e operazioni: e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo esser pesto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro delli Rege è scritto».

93. DANTE, *Paradiso*, VIII, vv. 115–116, p. 122.

94. Cfr. inoltre DANTE, *Convivio*, II, iv, 1, nonché IV, iv, 1 e IV, xxvii, 3, p. 776: «ché, come Aristotele dice, l'uomo è animal civile, per che a lui si richiede non pur a sé ma ad altrui essere utile».

Così il lettore del canto dantesco dedicato a Ulisse si trova in ultima analisi di fronte alla domanda se la sete di sapere di quest'essere che non torna più a casa non sia necessariamente destinata al fallimento proprio perché egli dimentica che l'uomo è un "animale civile", «per che a lui si richiede non pur a sé ma ad altrui essere utile», e che il vero saggio, come il Catone di Dante, sa di non essere nato per sé ma per la patria e per il mondo intero:

Onde si legge di Catone che non a sé, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea⁹⁵.

Quarta parte: la caduta

Come mi riesce difficile vedere ciò che è "davanti ai miei occhi!".

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, 1940

Aprò la quarta parte delle mie considerazioni con una citazione di Martin Heidegger:

La filosofia è quel pensiero col quale, per sua stessa essenza, non si può fare niente, e di cui le servette necessariamente ridono⁹⁶.

Con questa affermazione, il filosofo tedesco si riferisce evidentemente al famoso aneddoto in cui si narra che Talete sarebbe caduto in un pozzo. Particolarmente famosa è la versione che Platone dà dell'episodio nel *Teeteto*:

Mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, [Talete] cadde in un pozzo; e allora una sua servetta di Tracia, spiritosa e graziosa, lo motteggiò, dicendogli che le cose del cielo si dava gran pena

95. DANTE, *Convivio*, IV, xxvii, 3, p. 776. Sulla figura di Catone nel Medioevo e in Dante cfr. la dissertazione di D. CARRON, *Le héros de la liberté: les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante*, Paris-Sorbonne 2010, disponibile in formato digitale all'URL www.zora.uzh.ch.

96. M. HEIDEGGER, *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, p. 41.

di conoscerle, ma quelle che avea davanti e tra i piedi non le vedeva affatto⁹⁷.

L'insegnamento che Platone intende ricavare da questo racconto suona in questi termini: «tale motto si può ben applicare egualmente a tutti coloro che fanno professione di filosofia». Nel corso dei secoli, del resto, di questa storia sono state proposte interpretazioni anche molto divergenti tra loro, come Hans Blumenberg ha mostrato e spiegato in uno splendido libro⁹⁸. Se alcuni, come Platone e Heidegger, leggono la storia in modo tale da farne emergere l'estraneità del filosofo al mondo, altri vi vedono invece un nesso con Socrate, il quale, come Cicerone dice in maniera assai bella, ha tolto la filosofia dal cielo portandola sulla terra⁹⁹. In quest'ottica l'aneddoto può essere interpretato in modo tale che la filosofia sembri doversi occupare in primo luogo delle cose umane. Particolarmente efficace è la reinterpretazione teologica dell'*exemplum* suggerita dal Padre della Chiesa Tertulliano¹⁰⁰; l'aneddoto dovrebbe infatti insegnare che i filosofi sono spinti da un'insensata curiosità. Per il Padre della Chiesa, Talete è giustamente caduto nella fontana. Un egiziano lo avrebbe deriso, dicendo: «Tu, che non vedi nulla di ciò che sta in terra, come credi di poter sondare il cielo?». E il teologo commenta: la caduta di Talete mostra *per figuram*, tramite un'immagine, che i filosofi perseguono una *stupida curiositas*, vale a dire un'ottusa bramosia di novità¹⁰¹. L'interpretazione teologica probabilmente più

97. PLATONE, *Teeteto* 174a, in *Id., Opere complete*. Vol. 2: *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Laterza, Roma-Bari 1991, tr. it. di L. Minio-Paluello, p. 124.

98. H. BLUMENBERG, *La caduta del protofilosofo o La comicità della teoria pura*, Pratiche, Parma 1983.

99. CICERO, *Tusculanarum disputationum*, V, 4, 11, p. 432: «Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo». Attenzione va prestata anche alla trattazione che Cicerone dedica all'aneddoto in CICERO, *Tusculanae disputationes* V, 114.

100. Cfr. al proposito l'analisi di Blumenberg nel suo libro.

101. TERTULLIANUS, *Ad nationes*, A. Reifferscheid, G. Wissowa (edd.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1890 (CSEL 20), II, c. 4, p. 102: «Merito ergo Milesius Thales, dum totum caelum examinat et ambulat oculis, in puteum cecidit turpiter multum inrisus Aegyptio illi: in terra, inquit, nihil perspicis, caelum tibi speculandum existimas? Itaque casus eius per figuram phi-

originale la troviamo in un autore del XII secolo, Pier Damiani, che utilizza più volte questo *exemplum*. Pier Damiani, noto anche grazie a un singolare racconto di Borges¹⁰², ha portato ai sommi vertici il pensiero dell'onnipotenza divina, affermando che Dio ha il potere di far sì che ciò che è accaduto non lo sia. Tra gli argomenti a cui l'autore ricorre c'è anche l'esempio della verginità perduta che, secondo lui, Dio, nella sua onnipotenza, potrebbe ripristinare. Ora, egli si serve della caduta di Talete come monito contro la presunzione dell'umana volontà di sapere.

Un certo filosofo, mentre, di notte, osservava il corso degli astri e il moto delle stelle, a un tratto cadde in una fossa spalancata piena di letame. La sua caduta, però, la mise subito in versi la sua ancella Giambo, dicendo: «non vide il mio signore il vile fango sotto i suoi piedi, e tentava di esplorare gli arcani del cielo». Proprio da lei in tal modo ricevette il nome il metro giambico.

A ciò pongano attenzione coloro che, oltrepassando il limite della propria capacità, si spingono a investigare superbamente ciò che sta al di sopra di loro, affinché, mentre parlano contro Dio senza saper quel che dicono, non debbano accorgersi, anche per il meritato castigo loro inflitto, d'aver parlato alla leggera e da stolti¹⁰³.

losophos notat, scilicet eos, qui stupidam curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius et praesidem, in uacuum laborandum habituros».

102. Cfr. R. IMBACH, *Qui suis-je réellement? Notes marginales à quelques pages de Jorge Luis Borges*, in B. DELAURENTI, B. DUFAL, P. NAGY (éds.), *L'historien et les fantômes. Lectures (autour) de l'œuvre d'Alain Boureau*, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 180-199.

103. PIER DAMIANI, *Lettere (113-150)*, a cura di N. D'Acunto, L. Saraceno, in *Opere di Pier Damiani* 1/6, Città Nuova, Roma 2018, lettera 119, p. 147. Testo originale a fronte: «Philosophus quidam, dum siderum stellarumque meatus nocturno tempore rimaretur, in limosum repente lapsus est puteum. Cuius casum mox poetata est Iambi, quae illius erat ancilla dicens: Dominus meus ignorabat id quod sub pedibus eius iacebat vile lutum, et investigare temptabat archana caelorum. Ex cuius nimirum vocabulo iambicum metrum nomen accepit. Animadvertant hoc, qui modum suae capacitatis excedunt, et ad ea, quae super se sunt, superbe temptanda prorumpunt, ne dum adversus Deum quid loquantur, ignorant incaute se insipienterque locutus, etiam per illam sibi dignae ultionis sententiam discant». Si veda altresì la lettera 121, p. 174: «Phylosufus (sic!) quidam nocte dum stellarum cursus et meatus siderum suptiliter rimaretur, in puteum repente corrui et hian-

Damiani, noto per aver inventato il sintagma della filosofia come ancella della teologia (*philosophia ancilla theologiae*)¹⁰⁴, si appoggia all'*exemplum* di Talete per segnalare in maniera figurata tanto i confini della logica umana, quanto l'inconsistenza degli sforzi della ragione a fronte dell'incomprensibile logica della fede. La caduta del filosofo è quindi un'immagine della caduta della filosofia stessa. Questo nesso, che nel monaco medievale conduce a un'incontestabile brutalità della teologia, appare in una luce completamente nuova in Michel de Montaigne. In uno dei suoi saggi più importanti e al tempo stesso più mirabili, la cosiddetta *Apologia di Raimondo Sabunda* (*Saggi*, libro I, capitolo XII), anch'egli allude all'incomprensibilità e all'onnipotenza di Dio e riprende l'assolutismo teologico del Medioevo, ma (come ho cercato di mostrare altrove)¹⁰⁵, quello che ne deduce è uno scetticismo che guarda all'uomo con favore.

Io sono grato alla ragazza milesia che, vedendo il filosofo Talete continuamente occupato a contemplare la volta celeste e con gli occhi sempre levati verso l'alto, mise sui suoi passi qualcosa per farlo inciampare, allo scopo di avvertirlo che sarebbe stato tempo di applicare il suo pensiero alle cose che erano fra le nuvole quando avesse provveduto a quelle che stavano ai suoi piedi. Certamente ella lo consigliava bene, avvertendolo di guardare piuttosto a sé che al cielo¹⁰⁶.

ti, sicut dicitur, immanitate profundum et obscenis sordium squaloribus plenum. Cui nimirum philosopho domestica erat ancilla nomine Iambi, quae in dominum suum libere ac prudenter invecta per metrum iambicum, quod ex ea postmodum tale nomen accepit, super eo plausibiliter iussit: Dominus, inquit, meus ignorabit stercora, quae sub eius pedibus erant, et nosse temtabat sidera».

104. Cfr. M. SECKLER, "Philosophia ancilla theologiae". Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, «Theologische Quartalschrift» 171 (1991), pp. 161–187.

105. R. IMBACH, *Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, PUF, Paris 2004, pp. 91–106.

106. MONTAIGNE, *Saggi*, libro II, capitolo XII, vol. 1, pp. 709–710. Testo originale *Les Essais*, p. 568: «Je sçay bon gré à la garce Milesienne, qui voyant le philosophe Thales s'amuser continuellement à la contemplation de la voute celeste, et tenir tousjours les yeux eslevez contre-mont, luy mit en son passage quelque chose à le faire broncher, pour l'avertir qu'il seroit temps d'amuser son pensemement aux choses qui estoient dans les nues, quand il auroit pourveu à celles qui estoient

Qui è la servetta di Tracia che vuole impartire una lezione al filosofo, suggerendogli di occuparsi di se stesso: «ella lo consigliava bene, avvertendolo di guardare piuttosto a sé che al cielo». Poco oltre Montaigne afferma, riferendosi a Platone, che a tutti coloro che si occupano di filosofia si potrebbe «fare il rimprovero che quella donna fece a Talete, di non veder niente di ciò che è davanti a sé»¹⁰⁷.

Dobbiamo però precisare che il fine di tale autoconoscenza, di questo occuparsi di sé, non è comparabile con l'autotrascendenza e il rivolgimento all'interiorità che abbiamo incontrato in Agostino. Qui si tratta piuttosto di prendere coscienza delle difficoltà e persino del fallimento della conoscenza. Montaigne esplicita il motivo di questa differenza quando afferma che è altrettanto difficile conoscere se stessi quanto sondare i misteri del cielo:

Ma la nostra condizione fa sì che la conoscenza di ciò che abbiamo fra le mani è altrettanto lontana da noi e altrettanto al di sopra delle nuvole quanto quella degli astri¹⁰⁸.

Per poter valutare correttamente il significato e la portata di questa affermazione dobbiamo soffermarci sul fatto che l'intero capitolo XII del secondo libro, molto ampio e rilevante, contiene in primo luogo una valutazione critica della conoscenza umana

à ses pieds. Elle luy conseilloit certes bien, de regarder plustost à soy qu'au ciel». Montaigne cita a seguire Cicerone, *De divinatione* II, XIII, 30: «Quod est ante pedes nemo spectat: caeli scrutantur plagas».

107. MONTAIGNE, *Saggi*, libro II, capitolo XII, vol. 1, p. 710. Testo originale *Les Essais*, p. 569: «Comme dit Socrates en Platon, qu'à quiconque se mesle de la philosophie, on peut faire le reproche que fait cette femme à Thales, qu'il ne void rien de ce qui est devant luy. Car tout philosophe ignore ce que fait son voisin. Oui et ce qu'il fait luy-mesme, et ignore ce qu'ils sont tous deux, ou bestes, ou hommes». — Il passo contiene un accenno a *Teeteto* 173c-175b, dove si mostra che il filosofo è uno straniero in questo mondo, nella *polis*. Egli non si avvede «di chi gli è presso, né del vicino di casa»; si preoccupa di sapere che cosa succede in cielo, ma gli resta nascosto «di ciò che ha tra i piedi e davanti agli occhi» (174b, c; PLATONE, *Teeteto*, p. 124).

108. *Ibidem*. Testo originale *Les Essais*, pp. 568-569: «Mais nostre condition porte, que la cognoissance de ce que nous avons entre mains, est aussi éloignée de nous, et aussi bien au dessus de nues, que celle des astres».

che conduce a un risultato scettico, che stabilisce i limiti invalicabili della conoscenza umana in generale e della conoscenza di sé nello specifico:

Io che mi spio più da vicino, che ho gli occhi incessantemente fissi su me stesso, come chi non ha molto da fare altrove [...] a malapena oserei dire quanta vanità e debolezza trovo in me. Ho il piede così instabile e malsicuro, lo trovo così facile a crollare e così pronto a vacillare, e la mia vista così sregolata, che a digiuno mi sento tutt'altro che dopo il pasto¹⁰⁹.

L'intero *essai* consiste in una rappresentazione, dettagliata, molto ampia e ben sorretta da argomentazioni, della natura prospettica e della finitezza dell'umano soggetto conoscente. Tali tratti si fondano nel fatto che ogni cosa è in costante movimento. Montaigne ha espresso questo punto con la metafora dell'altalena («Il mondo non è che una continua altalena»)¹¹⁰. Egli descrive l'instabilità del reale in maniera molto espressiva:

Insomma, non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo mutamento e movimento¹¹¹.

109. *Ibidem*, libro II, capitolo XII, vol. 1, pp. 749–750. Testo originale, p. 599: «Moy qui m'espie de plus prez, qui ay les yeux incessamment tendus sur moy, comme celuy qui n'ay pas fort affaire ailleurs, [...] à peine oseroy-je dire la vanité et la foiblesse que je trouve chez moy. J'ay le pied si instable et si mal assis, je le trouve si aysé à crouler, et si prest au branle, et ma veuë si desreglée, qu'à jun je me sens autre, qu'apres le repas».

110. *Ibidem*, libro III, capitolo II, vol. 2, p. 1067. Testo originale, p. 844: «Le monde n'est qu'une branloire perenne».

111. *Ibidem*, libro II, capitolo XII, vol. 1, p. 801. Testo originale, p. 639: «Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects: Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse: Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant, et le jugé, estans en continuelle mutation et branle».

Questa situazione, che Montaigne tratteggia molto bene, di costante movimento del soggetto conoscitivo da un lato, e dell'oggetto conosciuto dall'altro, ha come conseguenza che l'oggetto sfugge come acqua tra le mani al soggetto bramoso di conoscere. Per questo motivo Montaigne, formulando un giudizio complessivo sulla propria opera, afferma di non descrivere, di non dipingere l'essere, ciò che è stabile e permanente, ma il passaggio: «Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio»¹¹².

Se ci chiediamo quale sia il contributo di Montaigne alla precisazione del concetto di filosofia tramite la quarta immagine (la caduta), e quale interpretazione egli ne dia, ci sembra del tutto pertinente distinguere due aspetti. Da un lato l'*exemplum* di Talete stimola Montaigne ad articolare il suo dubbio scettico al riguardo dell'umano sapere e comprendere. Il filosofo scettico tentenna, dubita e ricerca. Dall'altro lato, la sua interpretazione dell'ammonimento della servetta di Tracia rinvia a una dimensione della filosofia che è solo indirettamente connessa con il suo scetticismo. Per quanto riguarda il primo punto, secondo il filosofo francese la caduta di Talete raffigura i confini di ogni fatica filosofica, cosicché l'atteggiamento adeguato a un filosofo accorto non può che consistere nel dubbio e nella costante ricerca:

Io credo che egli [l'uomo] mi confesserà, se parla in coscienza, che tutto il frutto che ha tratto da una così lunga ricerca è di aver imparato a conoscere la propria debolezza. L'ignoranza che era naturalmente in noi l'abbiamo, con lungo studio, confermata e constatata¹¹³.

112. *Ibidem*, libro III, capitolo II, vol. 2, p. 1067. Testo originale, p. 845: «Je ne peinds pas l'estre, je peinds le passage». Prosegue il testo: «non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto». Testo originale p. 845: «non un passage d'aage en autre, ou comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute».

113. *Ibidem*, libro II, capitolo XII, vol. 1, p. 654. Testo originale, p. 527: «Je croy qu'il me confessa, s'il parle en conscience, que tout l'acquest qu'il a retiré d'une si longue poursuite, c'est d'avoir appris à recognoistre sa foiblesse. L'ignorance qui estoit naturellement en nous, nous l'avons par longue estude confirmée et averée».

Indipendentemente da questo atteggiamento fondamentalmente scettico, l'*exemplum* rende visibili tre particolarità della filosofia: l'autoriflessione critica, l'ininterrotta ricerca e l'esser vincolato del soggetto a un particolare angolo prospettico. A proposito del primo punto possiamo affermare che Montaigne non si stanca mai di ripetere che egli studia se stesso: «Io studio me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica»¹¹⁴. Questo studio rivolto a se stesso si rivela però in primo luogo come percezione della finitudine dell'umana conoscenza — della propria, così come di quella universale:

Qualsiasi cosa ci si predichi, qualsiasi cosa impariamo, dovremmo sempre ricordarci che è l'uomo che dà e l'uomo che riceve; è una mano mortale che ce la presenta, è una mano mortale che l'accetta¹¹⁵.

Questo riconoscimento della finitezza e della storicità del conoscere ha una conseguenza: il filosofo possiede la consapevolezza che il suo cercare e indagare è un processo interminabile. Montaigne riesce a esprimere con grande originalità anche questo concetto, dicendo: «Non c'è fine alle nostre ricerche»¹¹⁶. Ed è affascinante che egli lo esprima facendo ricorso alla metafora della caccia: «Chi non ama la caccia che nella presa, non gli si addice unirsi alla nostra scuola»¹¹⁷. Un'affermazione che, parafrasata, può suonare anche così: nella filosofia, la meta è la via.

114. *Ibidem*, libro III, capitolo XIII, vol. 2, p. 1434. Testo originale, p. 1119: «Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique».

115. *Ibidem*, libro II, capitolo XII, vol. 1, p. 747. Testo originale, p. 597: «Quoy qu'on nous presche, quoy que nous apprenions, il faudroit tousjours se souvenir que c'est l'homme qui donne, et l'homme qui reçoit; c'est une mortelle main qui nous le presente; c'est une mortelle main qui l'accepte».

116. *Ibidem*, libro III, capitolo XIII, vol. 2, p. 1428. Testo originale, p. 1115: «Il n'y a joint de fin en nos inquisitions».

117. *Ibidem*, libro III, capitolo V, vol. 2, p. 1171. Testo originale, p. 924: «Qui n'a jouissance, qu'en la jouissance: qui ne gaigne que du haut point: "qui n'ayme la chasse qu'en la prise: il ne luy appartient pas de se mesler à nostre escole"».

4. Uscire dalla caverna

Concludiamo questa panoramica esponendo e interpretando un testo che ci piace presentare come una versione peculiare dell'immagine della caverna, un testo che nella sua estrema originalità può essere classificato alla stregua di una provocazione narrativa. Il racconto di Platone in *Repubblica* 514a–517a è ben noto. Vi è narrato come uno schiavo lasci la caverna, veda la luce del giorno e infine scorga il sole, fonte della luce. L'uscita dalla caverna è qui termine di paragone della via della conoscenza della vera realtà, o in altri termini: l'abbandono della caverna e l'arrivo nel mondo illuminato dal sole compongono un'immagine che, con le parole di Platone, «τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεὸν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον» (517b), raffigura un'ascesa dell'anima attraverso le vie del conoscibile. Questo racconto descrive quindi la via della filosofia; l'abbandono della caverna esprime in maniera figurata il progressivo raggiungimento della verità. Colui che scorge la luce del sole vede il mondo in maniera nuova, diversa da prima.

Ciò che attira maggiormente la mia attenzione è in primo luogo la reinterpretazione aristotelica di questa uscita dalla caverna che rende possibile la conoscenza. A fornirci preziosi elementi su questa lettura aristotelica della similitudine della caverna è Cicerone, nel *De natura deorum* II, 95–96:

Immaginiamo che degli esseri siano sempre vissuti sotto la superficie terrestre in accoglienti e lussuose dimore ornate di statue e di dipinti e fornite di tutti quegli agi che si pensa rendano l'uomo felice e supponiamo che pur non essendo mai saliti alla superficie abbiano appreso, per sentito dire, che esisterebbe una volontà e una potenza divina. Se ad un certo momento, spalancatesi le fauci della terra, fosse loro concesso di abbandonare la loro recondita dimora e di risalire verso le regioni che noi abitiamo uscendo alla luce, certamente essi, all'improvvisa vista della terra, dei mari e del cielo, all'improvvisa rivelazione dell'estensione delle nubi e della potenza dei venti [...] certamente essi, dicevamo, concluderebbero che gli dèi esistono realmente e che a essi è dovuta la realizzazione di opere sì grandi. Queste le parole di Aristotele¹¹⁸.

118. CICERONE, *Sulla natura degli dei*, a cura di U. Pizzani, Mondadori, Milano

La struttura del racconto è del tutto paragonabile a quella di Platone, in quanto vi incontriamo gli stessi quattro elementi successivi: la permanenza nella caverna, l'ascesa alla luce del giorno, la visione del mondo reale e la nuova valutazione della realtà¹¹⁹. Due aspetti della riscrittura aristotelica del racconto della caverna rivestono particolare importanza: in Platone il progresso conoscitivo termina con l'identificazione della luce del sole come elemento che rende possibile la visione, ovvero come condizione di possibilità della conoscenza in generale. In Aristotele invece la conclusione consiste nella conoscenza di Dio, il quale fonda l'ordine del cosmo. Ancora più significativa è però un'altra differenza: in Aristotele l'uscita dalla caverna non costituisce un paragone, ma l'esperienza (almeno possibile) dell'abbandono di una caverna reale. Cicerone sottolinea questo aspetto anche menzionando l'oscuramento dei dintorni dovuto all'eruzione dell'Etna e paragonandolo alla permanenza nella caverna. Petrarca cita *in extenso* la narrazione aristotelica riportata da Cicerone, commentandola nel modo seguente:

Ma Cicerone, ancora sembrandogli che l'esempio portato da Aristotele fosse troppo peregrino e lontano dall'esperienza, allega non un caso fittizio, ma un episodio reale e ancora ben presente nella memoria¹²⁰.

1997, p. 207. Testo originale a fronte: «Praeclare ergo Aristoteles “Si essent”, inquit, “qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus his omnibus, quibus abundant i, qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra terram, acceperunt autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus — quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur”. Atque haec quidem ille».

119. Sulla versione aristotelico-ciceroniana della similitudine della caverna si veda H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 196–206.

120. FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza*, IV, 87, pp. 234–235; testo ori-

La conclusione di Cicerone secondo cui la contemplazione della bellezza di questo mondo, se esso viene visto con gli occhi di chi è appena uscito dalla caverna, avvicina all'ipotesi di una provvidenza divina, porta Petrarca ad affermare che qui Cicerone non parla da filosofo, ma da apostolo¹²¹.

Non posso in questa sede analizzare nel dettaglio il testo che Hans Blumenberg ha definito il terzo mito della caverna, quello cioè del nordafricano Arnobio¹²², mentre vorrei accennare a un'altra, del tutto inaspettata versione dell'uscita dalla caverna, che ci offre — mi pare — un esempio istruttivo del modo in cui il racconto, da mera descrizione di un'uscita, si è poi trasformato in una provocazione narrativa e insegna a concepire diversamente l'anabasi verso l'alto. Si tratta della novella 14 del *Novellino*, una raccolta di *exempla* e racconti brevi risalente alla fine del XIII secolo:

[1] A uno re nacque uno figliuolo. [2] I savi astrologi providero che s'elli non stesse anni diece che non vedesse il sole, <che perderebbe lo vedere>. [3] Allora <il re> il fece notricare e guardare in tenebrose spelonche. [4] Dopo il tempo detto lo fece trarre fuori, e innanzi lui fece mettere molte belle gioie e di molto belle donzelle, tutte cose nominando per nome. [5] E dettoli le donzelle essere dimonî, e poi li domandaro qual d'esse li fosse più graziosa, rispuose: — I domonî —. [6] Allora lo re di ciò si maravigliò molto, dicendo: — Che cosa tirannia è bellare di donna¹²³!

ginale a fronte: «Cuius exemplum quod peregrinum nimis et ab experientia semotum videretur, factam et non fictam rem memorieque proximam in medium deducit idem Cicero».

121. *Ibidem*, IV, 90, p. 236: «Audis, amice, quod predixeram, non quasi philosophum loquentem, sed apostolum».

122. H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, pp. 315–353.

123. *Il Novellino*, a cura di A. Conte, presentazione di C. Segre, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 33–34. Tra le fonti salta all'occhio la *Vita Sanctorum Barlaam eremitae et Josaphat Indiae regis*; si veda colà c. 30, PL 72, 562C: «Atque hunc pueri sermonem rex ille admiratus est, quamque violenta ac tyrannica res femiarum amor esset, hinc iudicavit». Il racconto si trova anche nel *Dialogus miraculorum* di Caesarius von Heisterbach (VI, 37).

L'origine di questa storia meriterebbe una indagine apposita. Qui ci si limiterà a ricordare che il suo modello va rintracciato nel romanzo *Barlaam e Josaphat*, che fu tradotto in latino nell'XI secolo e può essere ricondotto a fonti indiane, segnatamente buddiste. Possiamo identificare gli elementi strutturali del mito della caverna; l'insegnamento che si ricava dall'uscita da essa è sintetizzato nella sentenza finale: «Che cosa tirannia è bellore di donna». Si tratta di un motivo misogino molto diffuso. Boccaccio ha modificato il racconto in una maniera addirittura provocatoria, conferendo all'uscita dalla caverna un significato nuovo e del tutto diverso. Ritengo che si possa parlare con piena legittimità di un effetto di "straniamento", ovvero di distanziamento.

All'inizio della quarta giornata del *Decamerone* Boccaccio si trova costretto a difendersi dalle accuse dei suoi oppositori:

Son adunque, discrete donne, stati alcuni che, queste novelette leggendo, hanno detto che voi mi piacete troppo e che onesta cosa non è che io tanto diletto prenda di piacervi e di consolarvi e, alcuni han detto peggio, di commendarvi, come io fo¹²⁴.

A sua giustificazione e difesa, Boccaccio non propone una novella completa, ma solo l'incipit di una storia. Un cittadino fiorentino, la cui consorte è mancata, decide nella sua mestizia di congedarsi dal mondo con il figlio; si ritira così in un eremo sul Monte Asinajo, dove vive nella preghiera e nel digiuno. Egli non permette al figlio di vedere nessun altro fuorché lui. Arrivato all'età di diciotto anni, il figlio prega il padre di accompagnarlo a Firenze per fare alcuni indispensabili acquisti. Alla fine il padre acconsente:

124. BOCCACCIO, *Decameron*, IV, Introduzione, p. 460. Per una lettura del *Decamerone* in prospettiva filosofica cfr. K. FLASCH, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameon. Neu übersetzt und erklärt*, Dieterich, Mainz 1992; ID., *Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron*, Beck, München 2002; F. MARIANI ZINI, *L'économie des passions. Essai sur le Décaméron de Boccace*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012; cfr. inoltre la recensione di R. IMBACH al lavoro di Mariani Zini, «Les études philosophiques» 106 (2013), pp. 434-438.

Quivi il giovane veggendo i palagi, le case, le chiese e tute l'altre cose quali tuta la città piena si vede, sí come colui che mai più per ricordanza vedute no' n'avea, si cominciò forte a maravigliare e di molte domandava il padre che fossero e come si chiamassero¹²⁵.

A un certo punto i due incontrano «una brigata di belle giovani donne» e il giovane, curioso, chiede di che cosa si trattasse («che cosa quelle fossero»)¹²⁶. Il padre risponde dicendogli di abbassare gli occhi, perché quelle erano cose cattive («elle son mala cosa»)¹²⁷.

Il padre, che non voleva risvegliare le brame del figlio né suscitare in lui inutili desideri e pulsioni, decide di non chiamre le donne con il loro vero nome, dicendo invece: «Le chiamano oche»¹²⁸.

Il giovane è stupefatto: forse che le cose malvage hanno quell'aspetto?

Io no so che voi vi dite, né perché queste siono mala cosa: quanto è, a me non mi è ancora paruta vedere alcuna così bella né così piacevole come queste sono. Elle sono più belle che gli agnoli dipinti che voi m'avete più volte mostrati¹²⁹.

Il giovane, certo, non ha vissuto in una caverna, bensì in una cella, ma ciò che il racconto descrive riproduce proprio l'uscita dalla

125. BOCCACCIO, *Decameron* IV, Introduzione, p. 464.

126. *Ibidem*, p. 464 e 465.

127. *Ibidem*, p. 465.

128. A questo punto è interessante rimandare a un *fabliau* tedesco che porta il titolo *Die Gänselein* [Le ochette]. Si tratta di una storia in cui un abate, in viaggio di servizio con un giovane monaco, presenta a quest'ultimo come oche delle ragazze, a lui sconosciute. Una giovane donna seduce poi l'inesperto giovane. Nella narrazione è l'abate, che tra l'altro deve impartire una penitenza al monaco, ad essere presentato come il vero colpevole, poiché non ha convenientemente istruito il monaco. Il testo è edito in *Novellistik des Mittelalters*, K. Grubmüller (hg., übersetzt und kommentiert), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1996, pp. 648–665 e 1237–1250.

129. BOCCACCIO, *Decameron* IV, Introduzione, p. 465. Su questa prefazione alla quarta giornata cfr. G. DI PINO, Il «proemio» e l'introduzione alla IV giornata, in *La polemica del Boccaccio*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 209–220; J. THEISSEN, «Sie heißen Gänse?» *Zum Programm des Decameron*, «Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 66 (1992), pp. 613–640.

caverna: il ragazzo vede qualcosa che in precedenza non era nella condizione di vedere e *questa vista dell'autentica realtà* fa nascere in lui una intuizione che gli permette di comprendere il vero carattere delle cose. Il padre comprende che la *forza della natura* è più forte della sua teologia devota. Boccaccio ne trae l'insegnamento che il suo proposito di lodare le donne è giustificato. Solo chi non sente né conosce il potere dei sentimenti naturali e le gioie che essi portano con sé può biasimarlo — «e io poco me ne curo»¹³⁰.

Con questo peculiare straniamento semantico del *topos* dell'uscita dalla caverna così come è raccontato nel *Novellino*, Boccaccio mette in discussione un pregiudizio molto diffuso, che era difeso da teologi e filosofi. Possiamo in questo caso parlare legittimamente di una provocazione narrativa. Da un lato Boccaccio vuole difendere il suo proponimento, e non tramite argomenti astratti, ma attraverso un racconto. Dall'alto lato, tale racconto è provocatorio in più di un'accezione: con il suo finale inatteso e straniante, la cui portata non è definibile se non come antropologica, esso lancia ai lettori una sfida. In altri termini, esso si aspetta una presa di posizione da parte del lettore o dell'ascoltatore.

In conclusione

L'ultimo tra gli esempi di possibili immagini della filosofia che abbiamo presentato fa emergere qualcosa che, in realtà, era già percepibile anche negli altri casi di conoscenza figurata. Mi riferisco cioè all'effetto che determinate modalità espressive basate su immagini (o narrazioni) possono suscitare nel lettore o nell'ascoltatore. Le argomentazioni convincono, ed è senza dubbio questo il consueto e generalizzato modo di procedere della comunicazione filosofica, sia essa di carattere scritto oppure orale; alcune metafore ed alcuni

130. BOCCACCIO, *Decameron* IV, Introduzione, p. 467: «Per certo chi non v'ama e da voi non disidera d'esser amato, sí come persona che i piaceri né la virtù della naturale affezione né sente né conosce, così mi ripiglia: e io poco me ne curo». Una tarda reminiscenza di questo racconto si trova nella poesia di La Fontaine *Les Oies du Père Philippe*.

exempla, invece, irritano, confondono o provocano stupore. In questo modo essi provocano un soffermarsi, un riflettere, un chiedere. È probabilmente questo il caso del filosofo che cade o del cacciatore che diventa caccia. In questo modo risulta evidente che molto spesso la filosofia mette in discussione ciò che finora si è saputo o creduto ed esige da chi la esercita un riorientamento in senso tanto teoretico quanto pratico. Che determinate immagini o *exempla* accelerino o provochino questa feconda e auspicabile conversione della riflessione filosofica è immediatamente percepibile.

Gli esempi di sapere figurativo e narrativo che abbiamo discusso non si limitano però a istruirci sul possibile effetto di questa modalità espressiva, ma forniscono anche molteplici indicazioni in ordine ad altre particolarità della filosofia e del filosofare. La storia della filosofia mostra che l'attività filosofica, la sua essenza e la sua condizione costituiscono oggetti privilegiati della filosofia medesima. In filosofia la riflessione sulla disciplina stessa non appartiene soltanto alle iniziali istituzioni propedeutiche della disciplina, ma ne accompagna l'intero svolgimento. A differenziare la filosofia da altre forme di sapere non è solo questo peculiare ritorno su di sé, ma anche un originale rapporto tra la conoscenza e il conoscente, tra il sapere e il sapiente, tra l'interrogare e l'interrogante. Spesso è proprio di questo che si tratta nelle immagini che abbiamo preso in considerazione, non solo nel caso radicale del cacciatore che diventa preda, ma anche nell'uscita dalla caverna o nel raccogliersi in se stesso di Petrarca sulla cima del Monte Ventoso. La filosofia è un sapere che non solo influenza, ma modifica l'autopercezione e la condotta di vita del sapiente.

Ora, se ci soffermiamo a riflettere sulle immagini che abbiamo discusso, un ulteriore elemento del fare filosofico balza agli occhi: il fatto che la riflessività propria alla filosofia risveglia la consapevolezza della finitudine del sapiente e del sapere. Questa comprensione della propria finitudine e storicità, del proprio esser vincolati a un unico centro prospettico, viene illustrata in negativo, tramite cioè esempi incentrati sulla sua mancanza (come il filosofo che cade, o Ulisse che fa naufragio); Montaigne, inoltre, non cessa di ricordarci i confini dell'umana facoltà conoscitiva. Ma non è solo la limitatezza del conosciuto e del conoscibile a evidenziarsi, quan-

to anche la finitudine del conoscente medesimo. Il filosofo che si guarda allo specchio vede per così dire ivi riflessa la propria mortalità: la filosofia come riflessione sulla propria morte. Tuttavia, la coraggiosa metamorfosi della metafora dello specchio operata da Boccaccio rinvia, in ultima analisi, a una dimensione ancora più fondamentale del filosofare: tramite la presenza degli altri sullo sfondo della propria immagine rispecchiata diventa chiaro che un sapere, un pensare e un conoscere che trascurino il rapporto con gli “altri” esseri umani è esposto o persino votato al fallimento, come emerge chiaramente, a mio avviso, dall’evocazione dantesca del naufragio di Ulisse.

Abbiamo iniziato il capitolo alludendo alla sorprendente affermazione di Wittgenstein secondo cui filosofia e poesia sono strettamente legate tra loro. Tale tesi ci ha permesso di gettare uno sguardo su alcune modalità espressive di tipo figurativo che riguardano il filosofare. Se è molto improbabile che la mia indagine abbia confermato in senso letterale l’osservazione di Wittgenstein sulla realizzazione della filosofia nell’attività poetica, spero però che l’analisi che ho condotto abbia quantomeno confermato un’altra annotazione di Wittgenstein, risalente al 1929: «Una buona similitudine ravviva l’intelletto»¹³¹.

131. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, p. 18.

«Andar in sù che porta?»

L'ascesa (*ascensus*) come immagine della fatica del filosofo

Si direbbe che, alzandosi al di sopra del soggiorno degli uomini, ci si lascino tutti i sentimenti bassi e terrestri, e che, a mano a mano che ci si avvicina alle regioni eterree, l'anima sia toccata in parte dalla loro inalterabile purezza.

J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*¹

I

Come figura del pensiero filosofico, quella della via è un'immagine tanto amata quanto appropriata. Chi paragona il pensiero a una via vuol fare riferimento al fatto che tale attività, peculiare all'essere umano, include un movimento. È quell'essere in movimento che caratterizza il pensiero come discorso e che, con Tommaso d'Aquino e la tradizione scolastica, può essere reso con assoluta legittimità con la seguente perifrasi: «un certo moto dell'intelletto che passa da una nozione all'altra [*quidam motus intellectus transeuntus de uno in aliud*]²». Si tratta al tempo stesso di quell'essere in movimento che differenzia il pensiero, come modalità del ricercare e dell'argomentare, dall'apprensione immediata, l'intuizione, che (nella rappresentazione tradizionale) è propria in primo luogo del pensiero sovraumano, divino.

1. J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, trad. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1998, p. 89.

2. THOMAS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholice Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra gentiles*, cura et studio fr. C. Pera O.P., Marietti, Torino-Roma 1961 (3 voll.), I, c. 57, n. 479, vol. 2, p. 69: «Ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis de uno in aliud».

Questo aspetto del filosofare e del pensare è esemplificato con grande chiarezza da due scritti della tradizione occidentale. Mi riferisco da un lato all'*Itinerario dell'anima in Dio* di Bonaventura³, un opuscolo che — sulla base della differenza tra *extra/intra/supra* — invita il lettore a compiere innanzitutto il percorso dal mondo esterno all'interiorità dell'anima e poi lo esorta a trascendere l'anima stessa. Anche le *Meditazioni metafisiche* di René Descartes, che non a torto vengono considerate come uno dei capolavori della filosofia europea, possono essere egualmente interpretate come una filosofia della via⁴. Queste meditazioni, che il lettore è invitato a ripercorrere in prima persona, sono al tempo stesso descrittive e prescrittive: la via dall'esterno verso l'interno e dall'interno verso l'alto, che il filosofo medesimo ha percorso per conoscere prima se stesso e poi l'esistenza di Dio, si manifesta al contempo come la via del filosofare in generale, che ogni essere pensante deve percorrere. Non è certo un'indebita semplificazione la mia se affermo che i due sopra menzionati itinerari di carattere filosofico non sono in ultima analisi nient'altro che il dispiegamento del percorso indicato e descritto da Agostino con le parole seguenti: «Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso»⁵.

Due aspetti di questo testo hanno particolare rilievo: da un lato il fatto che ciò che il vescovo africano rivolge a ogni lettore, e con ciò stesso a ogni essere pensante, è un imperativo. Con tale imperativo si tratteggia e si riassume il movimento della filosofia in quanto tale. Dall'altro lato, e questo è ai nostri fini il punto decisivo, il viaggio filosofico trova il suo compimento in un'ascesa che in

3. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, in *Opere di San Bonaventura V/1. Opuscoli teologici*, a cura di L. Mauro, trad. it. di S. Martignoni, L. Mauro, O. Todisco, G. Zaggia, Città Nuova, Roma 1993, pp. 495–572.

4. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma–Bari 2011.

5. AGOSTINO, *La vera religione*, a cura di A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere filosofico-dogmatiche 6/1), XXXIX, pp. 109–111. Testo originale a fronte: «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende te ipsum».

questo passaggio è qualificata come un *transcendere*. Visto in questo modo, il pensiero filosofico è non solo via e movimento, ma ascesa, percorso verso l'alto.

II

Il programma che Agostino riassume in questo passo e che viene ripreso e ulteriormente sviluppato da Bonaventura e Descartes è, a mio avviso, fondato a sua volta nel discorso di Diotima, evocato da Socrate nel suo *Simposio*⁶. Il contesto del dialogo è ben noto: come ogni altro partecipante al simposio, anche Socrate deve tenere un discorso che spieghi l'essenza dell'amore. Egli tuttavia preferisce, in alternativa, raccontare ai suoi commensali ciò che una volta gli ha insegnato una donna di Mantinea chiamata Diotima. Una dottrina segreta culminante in un ammaestramento sui «misteri erotici» che, in maniera inequivocabile, descrive come un'ascesa «il modo giusto di avanzare [...] nelle questioni d'amore [*to orthos epi ta erotika ienai*]»⁷:

Perché questo è proprio il modo giusto di avanzare o di essere da altri guidato nelle questioni d'amore: cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza della stessa bellezza, e conoscere all'ultimo gradino ciò che sia questa bellezza in sé⁸.

Questo testo richiederebbe naturalmente un lungo commento. In questa sede ci limitiamo solo a ricordare che l'ascesa qui abbozzata, che in sé e per sé include già l'amore platonico come nostalgia del bello e anelito ad esso, può essere descritta come

6. Le seguenti citazioni provengono da PLATONE, *Simposio*, in PLATONE, *Opere complete*. Vol. 3: *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 145-205.

7. *Ibidem*, 211C, p. 192.

8. *Ibidem*.

un quintuplica trascendere: una via dal temporale all'eterno, dal corporeo allo spirituale, dal mosso all'immobile, dal particolare all'universale, dal contingente al necessario. A ben guardare, in questo discorso è sintetizzata l'essenza della metafisica occidentale, anche se non nel senso dato a tale termine da Kant (per il quale la metafisica sarebbe la scienza di ciò che sta al di là dell'esperienza), bensì nel senso di un sapere che conduce proprio all'esperienza più elevata, quella che consiste nel vedere il bello stesso, ossia l'idea di bello.

III

Nelle *Enneadi*, il neoplatonico Plotino descrive costantemente il suo originale percorso di pensiero come un'analogia via verso l'alto: sei volte incontriamo l'espressione *eis to ano* (verso l'alto) e venticinque volte il sintagma *pros to ano* (lassù). Con queste espressioni, il filosofo neoplatonico vuole descrivere il percorso stesso del pensiero, il viaggio filosofico. Quasi a riassumere il suo intento generale, egli afferma, con una formula che riecheggia un imperativo: «perciò bisogna fuggire lassù [*pheugein dei pros to ano*]»⁹. Con ciò egli ritiene che l'uomo deve attenersi a ciò che resta, a ciò che è immutabile e spirituale. In una maniera particolarmente suggestiva, il filosofo connette questa concezione platonica della filosofia come "fuga verso l'alto" alla figura di Odisseo. Ciò si trova in un testo che può legittimamente essere letto come un'interpretazione del discorso di Diotima, poiché in esso Plotino tratteggia la *anabasis*, l'ascesa dal singolo ente bello al bello in sé: «Fuggiamo dunque verso la cara patria, questo è il consiglio più vero che si può dare»¹⁰. Ma in che cosa consiste questa fuga? — ci chiediamo, con lo stesso Plotino. Staremo in mare «come Odisseo»¹¹ — dice il filosofo, invitando i lettori a interpretare in chiave allegorica questa navigazione. Ora, tale ascesa che è comparabile a un viaggio per mare consiste, come più tardi in Agostino, in un

9. PLOTINO, *Enneadi*, III, 4, 2, p. 401.

10. *Ibidem*, I, 6, 8, p. 139.

11. *Ibidem*.

duplice movimento verso l'interiorità («ritorna in te stesso [*anage epi sauton*]»)¹² e verso l'alto. E per spiegare la possibilità della visione del bello in sé, precisa il filosofo anticipando la famosa affermazione di un altro autore: «l'occhio non vedrebbe mai il sole se non fosse già simile al sole, né un'anima vedrebbe il bello se non fosse bella»¹³.

IV

Chi, come i filosofi dei cui testi ci siamo avvalsi sinora, comprende il filosofare non solo come una via, ma al tempo stesso come una “via verso l'alto”, presuppone (in una peculiare vicinanza del significato letterale e di quello metaforico delle parole) che “sopra” e “sotto” siano da intendere in senso assiologico. Meister Eckhart ha dato espressione a questo presupposto con un linguaggio che non lascia adito a dubbi, stabilendo che il bene sta in alto e il male in basso. Ovviamente, in tale accezione argomentativa il “sopra” va interpretato, nel senso platonico a cui abbiamo brevemente accennato, come ciò che viene guadagnato nel movimento spirituale del passaggio ascendente dal singolare al generale, dal materiale allo spirituale, dal contingente al necessario.

Del resto, è proprio la vicinanza del significato letterale a quello metaforico a facilitare e a rendere possibile, nei testi considerati, il riferimento all'immagine del monte. Il passaggio a cui mi riferisco si trova nell'opera dottrinale del maestro, e precisamente nella sua interpretazione dell'Esodo. Eckhart commenta Esodo 24,12, dove leggiamo: «Sali da me sul monte e fermati là [*ascende ad me in montem et esto ibi*]»¹⁴. A questo punto è legittimo ricordare che nella Bibbia ebraica ci sono innumerevoli passaggi in cui il monte è inteso

12. *Ibidem*, I, 6, 9, p. 141. Il passaggio rimanda, in maniera anticipatoria, a Goethe: «se l'occhio non fosse solare, / non potrebbe mai percepire il sole; / se non fosse in noi la forza propria di Dio, / il divino come ci potrebbe estasiare?» (W. GOETHE, *Xenie miti*, libro 3, vv. 724-727, in *Id.*, *Tutte le poesie*, vol. 1, tomo II, a cura di R. Fertonani, E. Ganni, testo a fronte, Mondadori, Milano 1989, p. 1271).

13. PLOTINO, *Enneadi*, I, 6, 9, p. 141.

14. Per questa e le altre citazioni bibliche l'edizione utilizzata è *La Bibbia. Novissima versione dai testi originali*, San Paolo, Milano 1987.

non solo come la dimora di Dio ma, in senso assoluto, come immagine di ciò che è perfetto. Mi limito qui a menzionare tre passaggi frequentemente citati dei *Salmi*:

«Chi può salire sul monte del Signore?
Chi può restare nel suo santo luogo?» (Ps 24,3 [23,3])

«La tua giustizia si innalza come i monti altissimi,
il tuo giudizio come l'immenso abisso» (Ps 36,7 [35,7])

«Alzo gli occhi verso i monti:
Da dove verrà il mio aiuto?» (Ps 121,1 [120,1])

Ritorniamo all'interpretazione di Eckhart del passo di *Esodo*:

E poi: «sali sulla montagna verso di me e fermati là». Bisogna notare che dice: *sali*. In primo luogo non sale altro che chi è in basso, ovvero umile [...]. In secondo luogo dice: «sali», perché Dio è in alto. Egli abita nell'altissimo dei cieli (cf. Eccli 24,7). Alla lettera: è Dio solo ciò che sta nell'altissimo dei cieli, e solo nell'altissimo dei cieli abita Dio. Tutto ciò che ha qualcosa di più alto su di sé, ha Dio stesso come più alto su di sé [...]. Infatti il bene è sempre in alto: quanto più in alto, tanto meglio. Ciò che poi è altissimo, è l'ottimo. Reciprocamente, nel basso è sempre il male, e tanto peggiore quanto più in basso, inferiore, ovvero soggetto a più. Ciò è chiaro nel trattato *De natura superioris*, e la spiegazione è semplice. Infatti ciò che è superiore è sempre precedente e, di conseguenza, "ricco di per sé". Invece l'inferiore, in quanto tale, è povero e nudo, mendico¹⁵.

15. MEISTER ECKHART, *Commento all'Esodo*, n. 262, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 2004, p. 163. Testo originale *Expositio libri Exodi*, edd. H. Fischer, J. Koch, K. Weiss, Kohlhammer, Stuttgart 1992, Lateinische Werke (= LW) 2, n. 262, pp. 211-212: «Et infra: "ascende ad me in montem et esto ibi". Notandum quod ait: *ascende*. Ubi duo: non ascendit nisi qui inferius est, id est humilis. [...] Secundo ait: *ascende*, quia deus in alto. Ipse in altissimis habitat, Eccli. 24. Ad litteram: hoc solum deus quod altissimum, in solo altissimo habitat deus. Omne habens altius se habet deum ipsum altius se. [...] Semper enim in alto bonum; quo altius, tanto melius. Quod autem altissimum, hoc optimum. E converso in imo semper ma-

Due aspetti di questo passo sono particolarmente significativi e meritano la nostra attenzione. Dio viene identificato con ciò che è sommo, anzi la sua essenza consiste nell'essere ciò di cui non esiste nulla di superiore. Qui diventa chiaro in che misura un pensiero metafisico di questo tipo sia legato a rappresentazioni spaziali, anche e soprattutto quando si tratta di trascendere lo spazio e il tempo. Del resto, a mio avviso, non è per nulla casuale né privo di significato che Nietzsche, nel famoso paragrafo 125 de *La gaia scienza* in cui si annuncia la morte di Dio, ponga proprio la domanda: «esiste ancora un alto e un basso?»¹⁶.

V

Ancora più significativo ai nostri fini è che in questo testo Eckhart ponga l'ascesa metafisica in correlazione con la metafora del monte. Più di un secolo prima di Eckhart, un altro pensatore medievale aveva adoperato e rielaborato questa metafora in maniera ancor più impressionante; mi riferisco a Riccardo di San Vittore, attivo a Parigi e morto nel 1173. Il suo scritto *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*¹⁷, quasi ignorato dalla storia della filosofia, potrebbe quasi recare il titolo di "Giuseppe e i suoi fratelli". Il testo consiste in un trattato, peculiare in ogni suo aspetto, in cui tutti e dodici i figli di Giacobbe vengono rappresentati e spiegati in maniera allegorica. Il testo, il cui esplicito intento è preparare lo spirito alla contemplazione, si basa sull'identificazione di Rachele e Lea, le due mogli di Giacobbe, rispettivamente con la ragione e con l'affezione. Nel corso della trattazione, dodici diverse attività o virtù delle due facoltà (ragione e volontà) vengono analizzate e poste in correlazione, una per una, con i dodici figli di Giacobbe.

lum, et quanto plus imum fuerit, bassius et inferius sive subiectius aut subiectum pluribus, tanto peius. Patet hoc in tractatu De natura superioris, et est ratio brevis. Semper enim superius prius est et per consequens "dives per se". Inferius autem, in quantum inferius, egenum est et nudum, mendicans».

16. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 125, in *Opere di Nietzsche*, vol. V, tomo 2, a cura di G. Colli, M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1991.

17. RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*, a cura di C. Nardini, Nardini Editore, Firenze 1991.

L'ultimogenito, Beniamino, simboleggia il livello più alto, ovvero la contemplazione. La sua nascita comporta la morte della ragione, perché la contemplazione sopravanza la *ratio*.

Nell'analisi delle singole attività, la facoltà del discernimento, vale a dire la *discretio*, gioca un ruolo particolarmente rilevante come ineliminabile presupposto della contemplazione. Riccardo si occupa di questa facoltà, che viene identificata con Giuseppe, nei capitoli 67–71. L'attività della facoltà di discernere viene equiparata alla conoscenza di sé, e il suo esercizio viene paragonato con la salita su un monte. La conoscenza di sé è il sapere più perfetto che l'uomo stesso possa raggiungere, molto più pregevole di qualsiasi delle altre scienze:

La piena cognizione dello spirito razionale è come un monte grande e alto. Questo monte supera le vette di tutte le scienze del mondo, e guarda dall'alto ogni filosofia e ogni scienza del mondo. Che cosa di simile hanno trovato Aristotele e Platone, che cosa di simile ha potuto trovare una così grande moltitudine di filosofi?¹⁸

Riccardo sottolinea — e la cosa non ci stupisce — la difficoltà della conoscenza di sé, della quale distingue due aspetti: da un lato la ricerca di se stessi, dall'altro il permanere presso ciò che è stato conosciuto.

Quanto sono rari — o perché non vogliono, o perché non sanno — coloro che salgono fino a questo punto. È difficilissimo salire su questo monte, ma è ancora più difficile rimanere sul suo vertice e farvi una sosta; è difficilissimo, poi, dimorarvi e riposarvi con la mente [...]. Prima bisogna salire, poi rimanerci. Nel rimanere

18. *Ibidem*, cap. 75, p. 143. Testo originale: «magna altitudo scientiae, semetipsum perfecte cognouisse. Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato inuenit, quid tanta philosophorum turba tale inuenire potuit?». Per questa e le successive citazioni dal *Beniamino Minore*, il testo latino è tratto dalla seguente edizione latino-francese: RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches ou Beniamin minor*, texte crit. et trad. par J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, introd. et notes par J. Longère, Cerf, Paris 1997 (Sources chrétiennes, 419), qui p. 308.

c'è una fatica, ma nel salire la fatica è maggiore. Molti hanno ceduto durante la salita, a causa dell'eccessiva fatica dell'ascensione, molti sono scesi presto dal suo difficile vertice, a causa della fatica di rimanerci. Questo sembrerà forse loro insopportabile, perché non solo non si sale su questo monte se non attraverso una grande fatica, ma non è neanche concesso di rimanerci senza una grande difficoltà¹⁹.

Significativamente, Riccardo si rivolge direttamente, in tale contesto, al lettore fornendogli, mediante imperativi, precise indicazioni comportamentali ed esortandolo così a proseguire autonomamente il cammino. Abbiamo già incontrato questo modo di rivolgersi al lettore e di istruirlo perché si avvii alla perfezione nel citato, fondamentale passo di Agostino, mentre nello scritto di Bonaventura il lettore viene incessantemente esortato a portare a compimento un'attività spirituale. Qui, però, abbiamo a che fare con un filosofare che non si limita a descrivere e ad analizzare, ma che richiede da parte di chi legge la compartecipazione del pensiero. È palese che le immagini dell'ascesa e del monte si prestano bene a queste forme iniziatiche del discorso, essendoci qui, senza alcun dubbio, una via da percorrere: «Impara, uomo, a meditare, a meditare su te stesso, e salirai a grandi disegni. Quanto più ogni giorno avvanzerai nella conoscenza di te stesso, tanto più tenderai alle cose più alte. Chi arriva a una piena conoscenza di sé, prende già possesso della cima del monte»²⁰.

19. *Ibidem*, cap. 76, p. 144. Testo originale p. 310: «o quam rari sunt, uel qui nolunt, uel quia nequeunt, qui huc usque ascendunt. Rarum ualde in hunc montem ascendere, sed multo rarius in eius vertice stare, et ibi moram facere, rarissimum autem ibi habitare et mente requiescere [...] Prius est ascendere, postea stare. In stando quidem labor, sed in ascendendo maior. Multi quidem in ipsa ascensione defecerunt propter nimium laborem ascendendi, multi ab arduo eius uertice ocius descenderunt propter laborem standi. Hoc fortassis eis intolerabile uidebatur, quoniam non solum in hunc montem nisi per magnum laborem ascenditur, uerum etiam non sine magna difficultate ibi immorari non datur».

20. *Ibidem*, cap. 75, pp. 143-144. Testo originale p. 308: «disce, homo, cogitare, disce cognoscere teipsum, et ascendere ad cor altum. Quantum cotidie in tui cognitione proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam cognitionem sui peruenit, iam montis uerticem apprehendit».

L'originalità di Riccardo consiste inequivocabilmente nell'aver legato l'antico soggetto della conoscenza di sé — che da Socrate in poi è stato incessantemente ripreso nelle sue molteplici sfaccettature e nel corso dei secoli è stato espresso in numerose immagini²¹ — al motivo biblico della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor e con il motivo veterotestamentario del sacro monte. Anche se le descrizioni tanto del monte quanto dell'ascesa rimangono piuttosto astratte, ci imbattiamo qui nella stessa costellazione di motivi che ritroviamo anche nella famosa lettera in cui Petrarca descrive l'ascesa al monte Ventoso²², istituendo un nesso tra il primato e l'importanza della conoscenza di sé, come vertice e punto culminante degli umani affanni, e l'attività di salire su un monte:

Sali su questo monte, impara a conoscere te stesso. Vuoi conoscere il mistero del Padre? Sali su questo monte, impara a conoscere te stesso. Discese infatti dal cielo quando disse «Gnothi seautòn», cioè «Conosci te stesso». Vedi ora quanto valga la salita di questo monte e quanto sia utile la piena conoscenza di se stesso²³?

VI

Contrariamente a quello di Riccardo, il monte di cui mi occuperò nell'ultima parte della mia trattazione può essere situato geograficamente con grande precisione: si tratta di un'isola, che (conformemente alla concezione medievale della Terra) si trova nel disabitato emisfero meridionale. L'isola solitaria dell'oceano meridio-

21. Ciò è attestato dal magistrale studio di P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*.

22. FRANCESCO PETRARCA, *Le familiari*, vol. I, tomo I, libro IV, I, pp. 362-377.

23. RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione*. Beniamino minore, cap. 78, p. 147. Testo originale p. 316: «ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis audire paterni secreti archanum? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit, "Gnothi seauton" illud, id est: "Nosce teipsum". Videsne adhuc quantum ualeat montis huius ascensio, quam utilis sit sui ipsius plena cognitio».

nale a cui mi riferisco è il *Purgatorio* di Dante. Questo monte costituisce il luogo geografico del secondo reame dell'aldilà, «dove l'umano spirito si purga»²⁴. Dopo che Virgilio e Dante, come narra la prima Cantica della *Commedia*, hanno visitato in una prima parte del loro viaggio i nove cerchi dell'imbuto infernale, essi arrivano a un monte che Odisseo, nel canto XVI dell'*Inferno*, dice essergli apparso così gigantesco come mai nulla in precedenza. Questo monte, come è noto, è nato contemporaneamente alla voragine infernale, a causa della caduta di Lucifero, e si trova agli antipodi di Gerusalemme. I 33 canti del *Purgatorio* sono il resoconto dei tre giorni in cui Virgilio e Dante hanno scalato il monte, dal 10 aprile (la domenica di Pasqua) fino al 13 aprile dell'anno 1300. Come per l'*Inferno*, anche qui c'è una precisa corrispondenza tra la topografia e l'ordinamento morale, poiché il monte consiste in sette gradini, simili a terrazzamenti, ai quali corrispondono i sette peccati capitali. L'ascesa consiste in una progressiva purificazione, che viene descritta come un rituale complesso. Alla fine di quest'ultimo, e dopo che Virgilio si è accomiato da lui, Dante entra nel paradiso terrestre e là incontra Beatrice, che lo accompagnerà durante la terza parte del viaggio, prima di scomparire a sua volta cedendo a Bernardo di Chiaravalle il ruolo dell'accompagnatore. Anche se la topografia morale-geografica del purgatorio è determinata dai sette peccati mortali (e dalle sette beatitudini che ad essi si contrappongono), tuttavia nel canto XVII (il centro esatto di quest'opera monumentale) Virgilio spiega che in ultima analisi è l'amore a costituire il criterio di tutto l'agire umano, poiché «Né creator né creatura mai / [...], figliuol, fu senza amore»²⁵. In questo passo fondamentale il poeta romano, che impersona la ragione umana, svela il senso dell'intero poema dottrinale e al tempo stesso spiega in che modo i sette peccati mortali, dai quali l'anima si purifica nel fuoco purgatorio, possano essere ordinati secondo il criterio dell'amore:

24. DANTE, *Purgatorio*, I, v. 5. Come introduzione in lingua tedesca non solo al capolavoro di Dante, ma anche al suo pensiero consiglio K. FLASCH, *Einladung, Dante zu lesen*; il saggio introduttivo di Flasch ben accompagna la sua riuscita traduzione.

25. DANTE, *Purgatorio*, XVII, vv. 91–92, p. 217.

Quinci comprender puoi ch'esser convene
 amor sementa in voi d'ogni virtute
 e d'ogne operazione che merta pene²⁶.

Se l'agire dell'uomo viene commisurato all'amore, allora le sue mancanze possono derivare o da un errore relativo all'oggetto, o da uno sbaglio sul modo di esercitare l'amore — vale a dire, o dal fatto che egli ama qualcosa di sbagliato, oppure che ama qualcosa troppo o troppo poco:

«Né creator né creatura mai, —
 cominciò el — figliuol, fu senza amore,
 o naturale o d'animo; e tu 'l sai.

Lo naturale è sempre senza errore,
 ma l'altro puote errar per malo obietto
 o per troppo o per poco di vigore»²⁷.

Il complessivo ordinamento morale, ma anche la disposizione del Purgatorio, può essere compresa a partire da questa distinzione. Tuttavia, ciò che più immediatamente ci interessa sono le modalità in cui Dante descrive la sua via alla catarsi mettendola in relazione con la salita sul monte dell'isola. Egli parla, in maniera ricorrente, di quanto sia alto e ripido il monte, ad esempio nel canto III:

Noi divenimmo intanto a piè del monte;
 quivi trovammo la roccia sì erta,
 che 'ndarno vi sarien le gambe pronte.

Tra Leric' e Turbia la più diserta,
 la più rotta ruina è una scala,
 verso di quella, agevole e aperta²⁸.

26. *Ibidem*, XVII, vv. 103–105, p. 219.

27. *Ibidem*, XVII, vv. 91–96, p. 217–218.

28. *Ibidem*, III, vv. 46–51, p. 61.

Anche nel canto IV Dante confronta il Purgatorio con località italiane: «Vassi in Sanleo e discendesi in Noli, / montasi su in Bismantova e 'n Cacume»²⁹. Il passo contiene quattro termini di paragone: in primo luogo Dante menziona la difficile salita verso la rocca di San Leo nella città ducale di Urbino, in secondo luogo ricorda la faticosa ascesa alla cittadina montana di Noli, sulla Riviera ligure, poi evoca due alture particolarmente scoscese, Bismantova (a sud di Reggio Emilia) e Cacume (un colle a pan di zucchero nei Monti Lepini). A questa conformazione del monte è immancabilmente legata la difficoltà della salita, una difficoltà alla quale il nostro poeta dà voce in maniera multiforme e con particolare espressività nel canto IV. Qui, per prima cosa, la strettezza del passaggio viene descritta tramite una comparazione tratta dal mondo della viticoltura (vv. 19–21) e le pendici del monte vengono paragonate a località italiane (vv. 25–27). In seguito Dante racconta come la salita abbia richiesto il ricorso tanto alle mani quanto ai piedi:

Noi salavam per entro il sasso rotto,
e d'ogni lato ne stringea lo stremo,
e piedi e man' voleva il suol di sotto³⁰.

Questa scalata mette paura a Dante che, preoccupato, interpella Virgilio: «Maestro mio [...], che via faremo?»³¹. Il passo seguente ci permette di gettare lo sguardo sulla stupefacente relazione tra Virgilio e Dante. Dante chiama il suo accompagnatore «dolce padre», e Virgilio riassume in poche parole la loro situazione: ciò che conta è salire, proseguire il faticoso avvicinamento alla meta (vv. 37–39). Al tempo stesso Dante ribadisce che senza Virgilio egli sarebbe perduto (vv. 43–45). Infine, dopo la difficile ascesa, i due si siedono e gioiscono della vista che si estende sotto di loro:

Poi che noi fummo in su l'orlo supremo
de l'alta ripa, a la scoperta piaggia,
«Maestro mio — diss' io — che via faremo?».

29. *Ibidem*, IV, vv. 25–27, p. 70.

30. *Ibidem*, IV, vv. 31–33, p. 70.

31. *Ibidem*, IV, v. 36, p. 70.

Ed elli a me: «Nessun tuo passo caggia;
 pur sù al monte dietro a me acquista,
 fin che n'appaja alcuna scorta saggia».

Lo sommo er' alto che vincea la vista,
 e la costa superba più assai
 che da mezzo quadrante a centro lista.

Io era lasso, quando cominciai:
 «O dolce padre, volgiti, e rimira
 come rimango sol, se non restai».

«Figliuol mio — disse — infin quivi ti tira»,
 additandomi un balzo poco in sùe
 che da quel lato il poggio tutto gira.

Si mi spronaron le parole sue,
 ch'i' mi sforzai carpando appresso lui,
 tanto che 'l cinghio sotto i piè mi fue.

A seder ci ponemmo ivi ambendui
 vòlti a levante ond'eravam saliti,
 che suole a riguardar giovare altrui³².

Dante non è ancora del tutto soddisfatto delle parole di Virgilio; poco dopo, infatti, egli chiede di nuovo: «Ma, se ti piace, volontier saprei / quanto avemo ad andar»³³. Virgilio spiega che è soprattutto l'inizio della salita ad affaticare:

«Ma, se ti piace, volontier saprei
 quanto avemo ad andar; ché 'l poggio sale
 più che salir non posson li occhi miei».

Ed elli a me: «Questa montagna è tale,
 che sempre al cominciar di sotto è grave;
 e quant'uom più va sù, e men fa male.

32. *Ibidem*, IV, vv. 34–54, pp. 70–71.

33. *Ibidem*, IV, vv. 85–86, p. 74.

Però, quand'ella ti parrà soave
 tanto, che sù andar ti fia leggiere
 com'a seconda giù andar per nave,

allor sarai al fin d'esto sentiero;
 quivi di riposar l'affanno aspetta.
 Più non rispondo, e questo so per vero»³⁴.

L'ultima parte di questo canto IV è toccante. Dante incontra un amico, il liutaio Duccio di Bonavia, detto Belacqua, che si trova tra le anime pigre e neglienti, che hanno trascurato di fare penitenza durante la vita terrena. È la voce dell'apatia che chiede a Dante, viandante infaticabile: «O frate, andar in sù che porta?»³⁵. L'amico di gioventù pone la questione di che senso abbia l'impegno etico, quell'impegno che Dante vuole rappresentare e annunciare con tutto il suo poema e che viene simboleggiato dall'ascesa al monte. Ma Virgilio, la voce della ragione, non permette a Dante di attardarsi nel dubbio:

e dicea: «Vienne omai; vedi ch'è tocco
 meridian dal sole, e alla riva
 cuopre la notte già col piè Morrocco»³⁶.

E i due escursionisti riprendono a salire.

VII

Il viaggio di Dante nell'aldilà è stato redatto per mostrare agli uomini la vita giusta da condurre nell'aldiquà. Il peculiare discorso sull'aldilà è essenzialmente una critica all'aldiquà. Questa valutazione fon-

34. *Ibidem*, IV, vv. 85–96, p. 74.

35. *Ibidem*, IV, v. 127, p. 76. L'espressione dantesca «andar in sù» mi fa pensare al titolo con un sapore un po' elvetico del bel libro di H. LÖTSCHER, *Lesen statt Klettern*, Diogenes, Zürich 2003. Quest'importante scrittore elvetico del secolo scorso ha evidenziato: «mentre altri popoli anelavano alla conquista della luna, gli svizzeri, invece, hanno cominciato a dedicarsi alle scalate» (*ibidem*, p. 217).

36. DANTE, *Purgatorio*, IV, vv. 137–139, p. 76.

damentale vale anche per la salita del Purgatorio, che simboleggia la difficile, ma fruttuosa fatica dell'uomo per vivere con rettitudine. È giusto affermare che, se Dante ha un'idea chiara di che cosa sia questa vita giusta, è anche (e non in ultimo luogo) per la sua conoscenza precisa della dottrina scolastica. Tuttavia — e il monte, assieme alla difficoltà dell'ascesa, è immagine anche di questo — egli possiede anche un'acuta consapevolezza di determinate aporie del sistema assiologico ecclesiastico-scolastico, e soprattutto delle difficoltà che l'uomo deve superare se vuole vivere in maniera giusta. I passi in cui, nel *Purgatorio*, i due viandanti si informano, presso le anime che incontrano, su quale sia la giusta via, sono significativi e degni di nota. La nostra attenzione merita di essere rivolta al primo incontro che essi fanno, dopo il colloquio con Catone. Un gruppo di anime arriva presso le coste dell'isola con una navicella. La schiera, smarrita, si rivolge a Virgilio e Dante chiedendo loro di fornire indicazioni su come si possa salire verso l'alto: «Se voi sapete, / mostràtene la via di gire al monte»³⁷. A questa richiesta, Virgilio risponde nel modo seguente: «Voi credete / forse che siamo esperti d'esto loco; / ma noi siam peregrin come voi siete»³⁸. Se consideriamo attentamente la risposta di Virgilio e cerchiamo di spiegarla, vediamo che in essa si manifesta un elemento essenziale della *conditio humana*. Come Dante sottolinea già nel suo lavoro giovanile *Vita Nuova*, il termine “peregrino” indica colui che si trova fuori dalla patria:

E dissi «peregrini» secondo la larga significazione del vocabolo, ché peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori della sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede³⁹.

Secondo Tommaso d'Aquino, *peregrinus* è colui che è straniero al luogo in cui si trova e ha nostalgia di un altro luogo: *dicatur pere-*

37. *Ibidem*, II, vv. 59–60, p. 52.

38. *Ibidem*, II, vv. 61–63, p. 52.

39. DANTE, *Vita Nova*, a cura di G. Gorni, in DANTE, *Opere* I, Mondadori, Milano 2011, XL, 6, pp. 745–1063, qui p. 1050.

*grinus qui est in via tendendi ad alium locum*⁴⁰. Se quindi Virgilio, in quanto figura della ragione nel mondo di Dante, ammette di essere uno straniero in esso, riconosce in tal mondo anche l'incertezza dell'esistenza umana. Chi è straniero ovunque, come conferma un passo del *Convivio*, spesso crede di aver raggiunto o la meta o un luogo dove ricevere asilo, ma deve dolorosamente tornare a rendersi conto di non essere ancora arrivato a destinazione:

E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso⁴¹.

È comparabile un tale viaggiatore con il Sisifo descritto da Camus? Egli conosce bene la fatica di salire il monte senza arrivare in vetta, e tuttavia ce lo possiamo raffigurare felice:

Lascio Sisifo ai piedi della montagna! Si ritrova sempre il proprio fardello. Ma Sisifo insegna la fedeltà superiore, che nega gli dei e solleva i macigni. Anch'egli giudica che tutto sia bene. Questo universo, ormai senza padrone, non gli appare sterile né futile. Ogni granello di quella pietra, ogni bagliore minerale di quella montagna, ammantata di notte, formano, da soli, un mondo. Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice⁴².

40. THOMAS DE AQUINO, *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Marietti, Torino 1953, cap. 11, lect. 4, p. 467.

41. DANTE, *Convivio*, IV, xii, 15, p. 650.

42. A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, trad. it. di A. Borelli, Milano 1980, p. 121.

«Audiens sapiens sapientior erit»

La Bibbia, ispiratrice della filosofia nel Medioevo?

Introduzione

La lettura filosofica della Bibbia¹ è un'impresa rischiosa e pericolosa perché il credente la considera per lo più inadeguata e illegittima e il filosofo probabilmente la troverà superflua e inutile. Tuttavia, le cose sono evidentemente molto più complesse e allo stesso tempo interessanti e, inoltre, le prospettive dalle quali si può affrontare il tema del rapporto tra la Bibbia e la filosofia medievale sono altrettanto molteplici quanto feconde. Dal punto di vista della storia del pensiero, si deve semplicemente constatare che dal II al XXI secolo la Bibbia ha goduto, in Europa, di una presenza, di un interesse e di una portata incredibile ed eccezionale. Senza dubbio la filosofia ha contribuito ampiamente alla vivacità di questa presenza, alla sua persistenza ed efficacia; tuttavia, è lecito chiedersi anche, all'inverso, se la lettura della Bibbia abbia arricchito la filosofia tanto quanto la filosofia ha arricchito la lettura della Bibbia. Le considerazioni che seguono sono concepite come un modesto contributo volto non tanto a rispondere a una domanda di tale ampia portata, bensì a chiarire la questione

1. Su questo tema cfr. in particolar modo il lavoro di X. TILLIETTE in *Les philosophes lisent la Bible* (Cerf, Paris 2001) che si apre con l'affermazione: «La lecture philosophique de la Bible, la Bible lue avec l'œil critique du philosophe, est une entreprise de haut risque». Cfr. anche ID., *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur 1993. Si segnalano inoltre (egualmente importanti): M. DE LAUNAY, *Lecture philosophiques de la Bible. Babel et logos*, Hermann, Paris 2007; ID., *L'évènement du texte. Lectures philosophiques de la Bible*, Hermann, Paris 2015.

stessa; un contributo la cui prospettiva è esclusivamente filosofica, ma che evidentemente riguarda anche, se non altro in modo indiretto, tutti coloro che sono interessati al destino del cristianesimo.

Affronterò questa complessa tematica da tre diverse prospettive, iniziando dalla lettura di un testo esemplare della Bibbia nel quale il tema della filosofia e della sua relazione con il messaggio cristiano è posto in modo esplicito.

I

In effetti, al di là di qualche considerazione paolina piuttosto critica, c'è almeno un testo biblico che affronta direttamente il problema di questa relazione. Intendo parlare, evidentemente, del discorso di Paolo ad Atene, esposto nel capitolo 17 degli *Atti degli Apostoli*². Mi sembra indiscutibile che questa predicazione di Paolo ad Atene metta in scena un confronto tra il messaggio evangelico e la cultura pagana. Credo sia opportuno analizzare questo testo fondamentale, attribuito a Luca, distinguendo in esso tre aspetti: i destinatari, il predicatore e il contenuto specifico del sermone. Se cominciamo con il predicatore, è chiaro fin da subito che l'autore degli *Atti*, parlando di Paolo, allude all'attività del proto-filosofo ateniese, vale a dire Socrate. Si possono individuare innanzitutto tre aspetti del racconto che ricordano Socrate³: prima di tut-

2. Cfr. J. DUPONT, *Le discours à l'Aréopagite (ac 17–22–31). Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, in Id., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Cerf, Paris 1984, pp. 380–423; P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17, 16–34)*, «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995), pp. 19–43. Per un maggiore approfondimento di quanto segue si veda il nostro studio *Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Erasme et Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 413–441.

3. E.W. STEGEMANN, *Paulus, die antike Philosophie und Immanuel Kant*, in C. STRECKER, J. VALENTIN (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 30–47, citazione (qui) p. 30. Dello stesso autore si veda anche: *Paulus und Sokrates*, in K. PESTALOZZI (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1999, pp. 115–131; *Paulus, Sokrates und Seneca*, in R. FABER, B. NAUMANN (Hrsg.), *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, pp. 77–96.

to, come Socrate nei dialoghi di Platone e nei testi di Senofonte, Paolo discute con le persone presenti nell'agorà. Inoltre, e qui la vicinanza è ancor più diretta, Paolo viene presentato come un predicatore di divinità straniera (ξένων δαιμονίων). L'espressione ξένων δαιμονίων del versetto 18 ricorda direttamente i *Memorabilia* di Senofonte e l'*Apologia* di Platone in cui, in effetti, si afferma che Socrate ha introdotto δαιμόνια καινά (24b). Infine, non sembra irrilevante che Paolo arrivi all'Areopago e che prenda la parola per spiegare ciò che fa e ciò che vuole, per chiarire e giustificare il suo procedimento (vv. 19–20).

È incontestabile che nella presentazione di Paolo ad Atene degli *Atti* ci siano significative risonanze della figura di Socrate, circostanza che mette in particolare evidenza il ruolo e la funzione del discorso stesso. Accostando in questo modo Paolo a Socrate, Luca stabilisce una singolare somiglianza tra il predicatore e il filosofo.

Quanto ai destinatari di questo discorso, si deve innanzitutto notare che gli Ateniesi, sempre ritenuti avidi di novità (v. 21), sono certamente i destinatari diretti, ma viene precisato soprattutto che Paolo ha discusso con filosofi epicurei e stoici (v. 18). Certo il discorso è rivolto a tutte le persone presenti, ma possiamo supporre che il pubblico specifico, quello a cui la predicazione si rivolge in modo particolare, sia costituito da coloro che il testo stesso chiama filosofi.

Per quanto riguarda la struttura del discorso, si può facilmente distinguere un esordio (vv. 22–23), che è una sorta di *captatio benevolentiae*, e una conclusione (vv. 30–31). Il resto del discorso (vv. 24–29) può essere variamente suddiviso: mentre i versetti 24–25 parlano del rapporto tra l'unico Dio e il mondo, nei versetti 26–28 si tratta più particolarmente del genere umano e della sua relazione con Dio. La fine di questo passo centrale trae da quanto precede le conclusioni relative alla venerazione di Dio, escludendo il culto degli idoli (v. 29).

Nell'esordio, che si occupa della religiosità degli Ateniesi, la frase centrale è chiaramente quella che riguarda l'interpretazione dell'iscrizione presente sull'altare dedicata a un Dio ignoto (v. 23): «Orbene, quello che voi venerate senza conoscerlo, io vengo ad

annunciarlo a voi»⁴, dice Paolo. Qual è il rapporto tra il Dio annunciato da Paolo e quello dei filosofi? La grande questione è sapere se si può ammettere un'identità tra il Dio ignoto, venerato dagli Ateniesi, e il Dio annunciato da Paolo. Per il momento, mi limito a osservare che si percepisce molto bene la progressione del discorso, che si apre con il riferimento alla religiosità degli Ateniesi e si conclude con quello che possiamo a giusto titolo considerare il cuore del messaggio cristiano, cioè il giudizio universale e la resurrezione di Cristo.

Se l'ultima frase del discorso annuncia e individua chiaramente ciò in cui consiste la novità del *kerygma* paolino secondo Luca, la parte centrale, invece, riguarda un insegnamento che i destinatari ateniesi si presume siano in grado di accogliere. Senza cadere nelle posizioni estreme di Norden⁵, Dibelius⁶ o Pohlenz⁷, che vedono nel discorso una sorta di inserzione specificamente filosofica negli *Atti*, io credo che si possa tuttavia affermare che questa parte centrale è come una propedeutica filosofica rivolta agli uditori pagani politeisti. Vorrei menzionare quattro principali aspetti dottrinali: innanzitutto l'affermazione dell'unico Dio creatore del mondo (v. 24), inoltre il fatto che questo Dio è autarchico e autosufficiente (v. 25); poi l'affermazione che l'uomo è della stirpe di Dio (v. 28), e cerca Dio (v. 27). Infine, l'aspetto più importante è senza dubbio l'idea che questo unico Dio è il principio della vita, del movimento e dell'essere (v. 28): «ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν». Si può considerare una conseguenza di questa concezione di Dio ciò che il testo ai versetti 24 e 25 esprime attraverso due negazioni: «[...] non abita in templi fabbricati dagli uomini, né riceve servizi dalle mani di un uomo, come se avesse bisogno di qualcuno [...]»⁸.

Se si tiene conto dell'impressionante insieme di risonanze greche, letterarie e filosofiche presenti in questa parte del discorso, si

4. At 17,23.

5. E. NORDEN, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Teubner, Leipzig-Berlin 1913.

6. M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag*, Carl Winter, Heidelberg 1939.

7. M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 41 (1949), pp. 69-104.

8. At 17,24-25.

può avanzare l'ipotesi che il predicatore qui non intenda parlare il linguaggio filosofico solamente per condurre i suoi uditori al punto in cui vuole condurli, ma anche per convinzione, in pieno accordo con *Romani* 1,19-20:

[...] poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute.

Senza negare lo sfondo biblico del discorso, si può concordare con gli interpreti che colgono nella predicazione all'Areopago l'affermazione, la spiegazione e l'esposizione del fondamento della possibilità umana di trovare Dio. È dunque possibile accostare il nostro testo al celebre passo della *Lettera ai Romani* 1,20 appena citato, che attesta e conferma la possibilità di una conoscenza naturale dell'esistenza di Dio. In questa prospettiva è particolarmente interessante il modo in cui Tommaso d'Aquino intende il discorso paolino. Nel commento al versetto 1,20 della *Lettera ai Romani*, Tommaso rinvia esplicitamente al testo di Luca. Tommaso ammette dunque che i filosofi — *sapientes gentilium* — possano accedere a un'autentica conoscenza di Dio:

Dico giustamente che essi possederanno la verità di Dio, ci fu infatti tra loro, almeno rispetto a qualcosa, una vera conoscenza di Dio, poiché «ciò che di Dio si può conoscere», ossia ciò che dall'uomo è conoscibile di Dio mediante la ragione, «è loro manifesto», cioè è loro manifesto mediante ciò che è in essi, ossia mediante una luce interiore⁹.

9. THOMAS DE AQUINO, *Super epistolam B. Pauli ad Romanos*, cura R. Cai, t. 1, Marietti, Torino 1953, c. 1, lect. 6, n. 114, pp. 22-23: «Dicit ergo primo: recte dico quod veritatem Dei detinuerunt, fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia "quod notum est Dei", id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, "manifestum est in illis", id est manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco». Trad. it. *Commento al Corpus Paulinum*. I *Lettera ai Romani*, a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2005, p. 121.

Leggo queste righe come l'esplicitazione di uno degli aspetti fondamentali del discorso agli Ateniesi, che ammette e suppone la capacità umana di conoscere Dio attraverso la sola ragione. Nel prosieguo del testo, d'altra parte, Tommaso fa direttamente riferimento a questo discorso per precisare, ricordando l'iscrizione sull'altare, che bisogna distinguere la conoscenza dell'esistenza e quella dell'essenza divina¹⁰. E, per farsi comprendere correttamente, prosegue il suo discorso sviluppando l'idea della triplice via attraverso la quale l'uomo può innanzitutto scoprire, attraverso la causalità, l'esistenza di un primo principio, quindi, attraverso la via dell'eminenza, la trascendenza di Dio (*cognoscitur quod est super omnia*) e, infine, completare il discorso attraverso la via della negazione¹¹. Certo, Tommaso non ha commentato esplicitamente il discorso paolino all'Areopago, tuttavia mi sembra che, indirettamente, ma in modo chiaro, egli abbia risposto a una delle domande che pone questo discorso: è ai *sapientes gentilium* che Paolo si rivolge. A questo proposito, Tommaso si domanda, a sua volta, come si possa parlare e discutere con coloro che non hanno la fede: con i filosofi bisogna parlare il loro linguaggio, ovvero quello della sola ragione. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che la *Summa contra gentiles* sia un ampio svolgimento dell'argomentazione presentata nel discorso all'Areopago. In effetti, dopo aver chiarito che i musulmani e i non credenti non accettano l'autorità della

10. *Ibidem*, c. I, lect. 6, n. 114, p. 22: «Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. Unde et Paulus invenit Athenis aram inscriptam: "ignoto Deo". Et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionata ad repraesentandam divinam essentiam».

11. *Ibidem*, c. I, lect. 6, n. 115, p. 23: «Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit in libro De divinis nominibus. Uno quidem modo per causalitatem. Quia enim huiusmodi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum. Et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo per viam excellentiae. Non enim reducuntur omnia in primum principium, sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem. Et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Tertio per viam negationis. Quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere, sicut etiam neque corpus caeleste proprie dicitur grave vel leve aut calidum aut frigidum. Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur».

Scrittura, Tommaso spiega come, di conseguenza, per discutere con loro sia necessario ricorrere alla ragione naturale¹², affermando esplicitamente che la sua intenzione è quella di ricercare, attraverso la ragione, ciò che la ragione umana può scoprire di Dio¹³.

Agostino ha dedicato un intero sermone, il *Discorso* 150, al testo paolino¹⁴. Tuttavia, convinto che la filosofia è ricerca della felicità, non propone un'interpretazione dell'intervento paolino ad Atene, ma nel suo sermone inscena una discussione con i filosofi con i quali Paolo avrebbe discusso, ovvero gli stoici e gli epicurei. Colpisce che Agostino parli con loro come a dei pari, come un filosofo. In un certo senso egli assume il ruolo del filosofo, poiché considera il cristianesimo come la vera filosofia, o più precisamente come una saggezza superiore alla filosofia. Sotto taluni aspetti ritroviamo così l'itinerario personale di Agostino stesso, che cercava presso i filosofi le risposte che avrebbe poi trovato nella fede cristiana. Il problema del rapporto tra saggezza pagana e fede cristiana non si pone tanto come un incontro tra due approcci alla verità tra i quali si tratta di cercare un accordo. Agostino concepisce piuttosto la filosofia e la fede cristiana come una risposta a una medesima aspirazione umana: ossia, il desiderio di felicità¹⁵.

12. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, cap. 9, vol. 2, p. 12a, in particolare n. 52: «Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas convincatur».

13. *Ibidem*, n. 57, p. 12b dove il programma dell'opera è riassunto nelle seguenti parole: «Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest...», ma si veda anche il n. 55: «Modo ergo proposito procedere intendent, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris Philosophorum et Sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur». È incontestabile che questo programma possa essere messo in relazione con il discorso paolino e abbiamo qui, dunque, un primo esempio molto convincente di come il testo biblico può ispirare la speculazione filosofica.

14. Cfr. H.R. DROBNER, *Augustinus von Hippo, Predigten zur Apostelgeschichte* (Sermones 148–150), Peter Lang, Frankfurt a. M. 2012. Si veda anche: J. ELFASSI, *Le sermon 150 de saint Augustin. Édition critique et tentative de datation*, «Revue des études augustiniennes» 45 (1999), pp. 21–50.

15. AUGUSTINUS, *Sermo* 150, 4, p. 166: «Communiter omnes philosophi student, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam.

Ancor più suggestivi di questo sermone sono alcuni dei numerosi testi nei quali Agostino fa riferimento al passo di Paolo ad Atene per ricordare che i pagani hanno scoperto alcune verità su Dio:

Infatti il medesimo Apostolo, parlando agli Ateniesi, lascia intendere con chiarezza che i sapienti tra i gentili avevano trovato il Creatore. Dopo aver detto: «in lui viviamo, ci muoviamo e siamo, ha infatti aggiunto: come dissero anche certuni tra di voi». Con questo intento egli ha rimproverato in primo luogo l'empietà dei gentili, così da dimostrare che da essa i convertiti possono giungere fino alla grazia. È infatti cosa ingiusta che scontino il castigo dell'empietà e non ricevano il premio della fede¹⁶.

Contro i Donatisti egli insiste sul fatto che Paolo non ha distrutto queste dottrine pagane, ma se n'è servito per insegnare la vera dottrina:

Vi sono tuttavia alcuni nuclei di verità, concepiti da taluni filosofi pagani sopra il dio ignoto, che l'Apostolo non solo non ha demolito, ma di cui si è servito come prova quando lo giudicò opportuno. Così, rivolgendosi agli Ateniesi, dichiara a proposito di Dio: In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri hanno detto 37. Questa verità della sapienza, che il beato Paolo, lungi dal rigettarla, utilizzava per istruirli, essi la detenevano nell'iniquità della loro idolatria, che la

Haec una fuit causa philosophandi, sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent».

16. SANT'AGOSTINO, *Commento di alcune questioni tratte dalla lettera ai Romani*, in *Agostino interprete di Paolo*, introd., trad. e note di M.G. Mara, Edizioni Paoline, Milano 1993, p. 97; testo originale: AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, I. Divijak (ed.), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1971 (CSEL 84), 3 (3), p. 4: «Nam sapientes gentium quod invenirent Creatorem, manifeste idem Apostolus, cum Atheniensibus loqueretur, ostendit. Cum enim dixisset: Quia in ipso vivimus et movemur et sumus, addidit: Sicut et quidam secundum vos dixerunt. Hac autem intentione prius arguit impietatem gentium, ut ex hac probet etiam ad gratiam posse pertinere conversos. Iniustum est enim ut poenam subeant impietatis, et praemium fidei non accipiant».

dottrina dell'Apostolo abbateva ricorrendo a tutti gli espedienti apostolici¹⁷.

Tra le interpretazioni più interessanti che egli propone dell'episodio ateniese vi è il lungo *excursus* presente nel *Contra Cresconium grammaticum et Donatistam*. In questo passo Agostino vuole spiegare al suo interlocutore che bisogna fare come Cristo, il quale non si è rifiutato di discutere con i suoi avversari. Agostino cita gli *Atti* per ricordare che anche Paolo non esitava a discutere con gli Epicurei e gli Stoici:

Comunque, per la questione che stiamo trattando, è sufficiente che tu faccia attenzione, te ne prego, a questo fatto: un Ebreo, figlio di Ebrei, un Apostolo di Cristo parla non solo all'interno di una sinagoga ebraica, o in una chiesa cristiana, ma nell'Areopago degli Ateniesi, che fra i Greci sono veri campioni in fatto di dialettica e di empietà¹⁸.

Ciò che tuttavia è ancor più degno di nota è che in questa occasione, riferendosi all'esempio di Paolo, Agostino intraprende una lunga e notevole apologia della logica e ricorda la necessità di

17. SANT'AGOSTINO, *Contro Gaudenzio vescovo donatista*, in *Polemica con i Donatisti*, trad. a cura di E. Cavallari, Città Nuova, Roma 2000 (Nuova Biblioteca Agostiniana 16, 2), p. 543; testo originale: AUGUSTINUS, *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, M. Petsching (ed.), Vindoboniae-Lipsiae 1910 (CSEL 53), II, 10, 11, p. 268: «Sententias tamen quasdam veritatis, quas de incognito Deo quidam Gentilium philosophi tenent, non solum non destruxit Apostolus, sed etiam inde testimonium, cum opus esset, adhibuit. Loquens quippe Atheniensibus ait de Deo: "In illo enim vivimus, et movemur, et sumus, sicut et quidam secundum vos dixerunt". Hanc illi veritatem sapientiae, quam beatissimus Paulus non solum non destruebat, verum etiam ad illos instruendos adhibebat, in iniquitate detinebant suae idolatriae, quam doctrina apostolica machinamentis apostolicis evertebat».

18. SANT'AGOSTINO, *Contro Cresconio grammatico donatista*, in *Polemica con i Donatisti*, trad. a cura di E. Cavallari, Città Nuova, Roma 2002 (Nuova Biblioteca Agostiniana 16, 1), p. 63; testo originale: AUGUSTINUS, *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*, M. Petsching (ed.), Vindoboniae-Lipsiae 1909 (CSEL 52), I, 12, 15, p. 338: «Quod tamen ad quaestionem quam nunc discutimus, sufficit, attende, obsecro te, Hebraeum ex Hebraeis Apostolum Christi stantem ac sermocinantem, non in synagoga Iudaeorum neque in ecclesia Christianorum, sed in Areopago Atheniensium, hoc est, contentiosorum maxime impiorumque Graecorum».

quest'ultima per un corretto esercizio della teologia. Paolo era un logico e un maestro nell'arte della discussione, e Agostino cita vari passi delle Scritture che invitano alla disputa finalizzata alla scoperta della verità nel rifiuto di ciò che è falso — un modo di procedere che include allo stesso tempo l'auto-critica e il riconoscimento di ciò che c'è di vero nella posizione dell'interlocutore¹⁹.

Ciò che bisogna cogliere nell'analisi del discorso agli Ateniesi compiuta da Agostino è il fatto che, a suo avviso, il pensatore cristiano deve far ricorso alla scienza e alla saggezza profana per progredire nell'*intellectus fidei*. Su questo punto Agostino ha trasmesso al mondo latino l'allegoria della spoliazione degli Egizi²⁰, che prima di lui Ireneo, Clemente d'Alessandria, Origene e Ambrogio avevano già esplorato. Il suo pensiero su questo punto chiave è sintetizzato nel *De doctrina christiana*:

Quanto a quelli che si chiamano filosofi, se hanno detto cose vere e compatibili con la nostra fede, soprattutto i platonici, non solo non le dobbiamo temere ma le dobbiamo rivendicare da loro, quasi che non le posseggano legittimamente, per usarne noi. Gli Egiziani non soltanto avevano idoli e imponevano pesanti gravami, che il popolo d'Israele detestava e respingeva, ma possedevano anche suppellettili e ornamenti d'oro e d'argento e vesti, che il popolo uscendo dall'Egitto rivendicò nascostamente a sé per farne uso migliore, agendo non di propria iniziativa ma per comando di Dio;

19. *Ibidem*, I, 15, 19, p. 342: «Qui autem verus disputator est, id est, veritatis a falsitate discretor, primo id apud se ipsum agit, ne non recte discernens ipse fallatur; quod nisi divinitus adiutus peragere non potest: deinde, cum id quod apud se egit ad alios docendos profert, intuetur primitus quid iam certi noverint, ut ex his eos adducat ad ea quae non noverant vel credere nolebant, ostendens ea consequentia his quae iam scientia vel fide retinebant: ut per ea vera de quibus se perspicui consentire, cogantur alia vera quae negaverant approbare; et sic verum quod falsum antea putabatur, discernatur a falso, cum invenitur consentaneum illi vero quod iam antea tenebatur».

20. A questo proposito si veda in particolare *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quaestio 53: "De auro et argento quod Israelitae ab Aegyptiis acceperunt"; *De doctrina christiana* II, XXXIX, 58–XLII, 63; e il pregevole articolo di G. FOLLIER, *La spoliatio Aegyptiorum* (*Exode* 3: 21–23; 11: 2–3; 12: 35–36): *Les interprétations de cette image chez les pères et autres écrivains ecclésiastiques*, «Traditio» 57 (2002), pp. 1–48.

e furono gli stessi Egiziani che, all'oscuro di tutto, affidarono loro questi oggetti di cui non sapevano fare ben uso. Allo stesso modo, tutte le discipline dei pagani²¹.

Il passaggio dell'Esodo (3,22; 11,2; 12,35) che parla della spoliatura degli egiziani insegna che lo studio dei testi sacri non può rinunciare alla filosofia; questo episodio biblico mostra che la filosofia è un ausilio indispensabile per lettura biblica, che, cioè, lo studio dei testi sacri non può fare a meno del sostegno della filosofia.

La nostra prima analisi non si limita ad attestare che, sia secondo alcuni testi biblici sia secondo alcuni esegeti cristiani, è opportuno riconoscere ciò che la ragione naturale può scoprire circa le dottrine religiose; possiamo soprattutto constatare come gli oggetti preziosi, i gioielli che la teologia ha sottratto ai filosofi pagani offrano un sostegno indispensabile per la lettura dei testi sacri. La storia dell'interpretazione della Bibbia mostra che è stato seguito questo approccio, tentando di chiarire il senso del testo sacro con l'aiuto delle scienze profane e della filosofia in particolare.

21. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, XL, 60, in *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, testo latino a fronte, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1994, pp. 162-163: «Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostra accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et oner grauiā, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium». E il testo prosegue: «non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque deuitare, sed etiam liberales disciplinas usui uertutis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos» (tr. it. p. 163: non contengono soltanto invenzioni false e superstiziose e gravami faticosi e inutili, che ognuno di noi quando sotto la guida di Cristo esce dalla società dei pagani deve detestare ed evitare; ma contengono anche discipline liberali molto adatte all'esercizio della verità e utilissimi precetti morali; troviamo anche presso di loro alcune affermazioni veritiere sulla venerazione dell'unico Dio.).

II

Ora, una tale immagine e il suo complemento, ossia l'evocazione della bella prigioniera in *Deuteronomio* 21²², non esauriscono in alcun modo il tema di cui ci stiamo occupando. In ciò che abbiamo appena analizzato, infatti, il sapere profano e la filosofia sono considerati alla stregua di strumenti ausiliari per l'ermeneutica biblica. Dobbiamo ora esaminare un altro paradigma: la presenza delle dottrine filosofiche nel testo biblico. Vorrei a questo proposito soffermarmi un istante sul versetto 1,7 del *Cantico dei Cantici*²³: l'amante chiede all'amata dove va a far pascolare il gregge e continua:

Se non lo sai, o bellissima tra le donne, segui le orme delle greggi
e pascola le tue caprette presso le tende dei pastori.

Seguendo la versione dei Settanta, la Vulgata propone questa traduzione:

Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere, et abi post vestigia gregum et pasce hedos tuos iuxta tabernacula pastorum²⁴.

La versione greca e latina di questo versetto ha aperto la strada a un'interpretazione sorprendente. In effetti, nel suo *Commento al Cantico dei Cantici*, che è conservato solo nella traduzione latina di Rufino²⁵, Origene spiega dettagliatamente che questo versetto del

22. Si vedano le splendide pagine dedicate all'uso medievale di quest'immagine (Deut. 21,10-13) da H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I, Aubier, Paris 1959, pp. 290-304.

23. Secondo la Vulgata si tratta del versetto 1,7. Per il versetto successivo si veda il nostro articolo: "Si tu ne te connais pas, sors. Ct 1, 7", in C. CHALIER, J.-L. CHRÉTIEN, R. IMBACH, D. MILLET-GÉRARD (éds.), *Le lumineux abîme du Cantique des cantiques*, Parole et Silence, Paris 2008, pp. 75-98.

24. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, p. 997a. Sulla ricezione di queste traduzioni che segue la Settanta cfr. H. SIMKE, *Cant. 1, 7 in altchristlicher Auslegung*, «Theologische Zeitschrift» 18 (1962), pp. 256-267.

25. ORIGENES ALEXANDRINUS, *In Canticum Canticorum*, in *Origenes Werke* VIII, ed. W.A. Baehrens, Hinrich, Leipzig 1925 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 33). Si veda anche la traduzione tedesca con ampio

Cantico dei Cantici è la versione biblica del celebre *Gnothi seauton* della tradizione greca e filosofica²⁶.

Di uno dei sette, che presso i Greci la fama celebra come eminenti nella sapienza, fra l'altro si tramanda questa mirabile sentenza: Conosci te stesso. Ma proprio Salomone, che nella prefazione abbiamo detto aver preceduto tutti costoro per tempo, sapienza e conoscenza delle cose, dice rivolgendosi all'anima, come alla donna, in tono minaccioso: «Se non avrai conosciuto te stessa, o bella fra le donne»²⁷.

Questa citazione necessita di due precisazioni:

1. Origene non solo accosta la sentenza greca al versetto del *Cantico dei Cantici*, ma afferma nel contempo che Salomone ha scoperto per primo l'imperativo di conoscere se stessi. Egli stesso rinvia al prologo del suo commento nel quale affronta minuziosamente il famoso motivo secondo il quale i Greci si sarebbero impossessati di idee risalenti alla saggezza biblica. Origene precisa poi che il libro dei *Proverbi* insegna l'etica, l'*Ecclesiaste* la fisica mentre il *Cantico dei Cantici* è il libro che contiene la terza e più alta disciplina. Il motivo del "furto" compiuto dai Greci a danno delle *Scritture* è

commento: Origenes, *Der Kommentar um Hohelied*. Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst und H. Strutwolf, de Gruyter–Herder, Berlin–Freiburg i. Br. 2016.

26. A questo proposito cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, I–III, Études Augustiniennes, Paris 1974–1975.

27. ORIGENE, *Commento al Cantico dei cantici*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1976, II, 1, 8, pp. 144–145; testo originale: ORIGENES, *In Canticum Canticorum* II, p. 141, lin. 19–25: «Unius ex septem, quos apud Graecos singulares in sapientia fuisse fama concelebrat, haec inter cetera mirabilis fertur esse sententia, qua ait: Scito te ipsum, vel Cognosce te ipsum. Quod tamen Solomon, quem praecessisse omnes hos tempore et sapientia ac rerum scientia in praefatione nostra docuimus, ad animam quasi ad mulierem sub comminatione quadam loquens dicit: Nisi cognoveris temet ipsam, o pulchra inter mulieres». Origene ricorda qui ciò che aveva sviluppato nel prologo 3, 4, dove, dopo aver presentato le tre discipline (*moralis, naturalis et inspectiva*), aggiunge (p. 75, lin. 23–29): «Haec ergo, ut mihi videtur, sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone, utpote qui aetate et tempore longe ante ipsos prior ea per Dei Spiritum didicisset, tamquam propria inventa protulerunt, et institutionum suarum voluminibus comprehensa posteris quaque tradenda reliquere. Sed haec, ut diximus, Solomon ante omnes invenit, et docuit per sapientiam quam accepit a Deo».

diffuso fra gli autori ebraici e cristiani — segnatamente in Clemente d'Alessandria — ma è interessante che il nostro autore lo applichi qui al caso concreto del *Gnothi seauton*.

2. Nel passo che stiamo commentando, Origene afferma che Salomone riferisce il nostro versetto all'anima: *ad animam quasi ad mulierem [...] loquens*. Questa osservazione conferma che Origene «è veramente l'inventore» di questa particolare interpretazione del *Cantico dei Cantici* da intendersi come soggettiva²⁸. In effetti, questo passo mostra che il commentatore invita il lettore a comprendere ciò che è detto nel testo sacro dall'amata o dalla sposa come attribuito all'anima umana, all'anima del lettore. L'interpretazione del versetto 1,7 nel senso del «Conosci te stesso» presuppone questo modo soggettivo di leggere il testo sacro.

Per il nostro scopo, più importante del tema del furto è tuttavia l'interpretazione che alcuni autori propongono dell'imperativo «Conosci te stesso» presente nel versetto 1,7: *si ignoras te*. Diversi autori rifiutano esplicitamente il senso che Macrobio aveva attribuito all'imperativo delfico. Nel suo *Commento al Sogno di Scipione* Macrobio aveva proposto di intendere l'imperativo delfico come «“Sappi, dunque, che tu sei un Dio” [...]»²⁹. Al contrario, Ambrogio intende il versetto del *Cantico* come un invito all'uomo a riconoscersi mortale: non c'è alcuna conoscenza di sé senza questa conoscenza della mortalità³⁰. Bernardo di Chiaravalle, ha rimarcato

28. Cfr. l'introduzione di H. CROUZEL, in ORIGÈNE, *Cantique des Cantiques*. Texte de la version latine de Rufin. Introd., trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret, 2 vol., Paris 1991 (Sources chrétiennes 375/376), p. 30: «[Origène] est vraiment l'inventeur de la signification individuelle, à peine insinué avant lui dans les deux passages de la Première aux Corinthiens». Si tratta di I Cor., 6,16 e 7,32-34.

29. MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007, II, 21, 1: «Et haec sit praesentis operis consummatio, ut animam non solum immortalem, sed deum esse clarescat. Ille ergo, qui fuerat iam post corpus in diuinitatem receptus, dicturus uiro adhuc in hac uita posito “deum te scito esse”, non prius tantam praerogatiuam committit homini quam qui sit ipse discernat, ne aestimetur hoc quoque diuinum dici quod mortale in nobis et caducum est». Si veda anche COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, I, pp. 114-115.

30. Cfr. IMBACH, *Si tu ne te connais pas*, pp. 82-83, e COURCELLE, *Connais toi toi-même*, pp. 117-125.

come nessun altro che quest'idea della conoscenza di sé è innanzitutto e in primo luogo un riconoscimento della miseria, della debolezza e dell'indigenza umana.

Secondo il cistercense, la conoscenza di sé porta l'uomo a comprendere che egli non è niente, facendogli conoscere ciò che gli manca. Nel trattato *La considerazione a Eugenio papa*, lo dice chiaramente: «Per questo, come ho detto, cerca di conoscerti, per godere tra le inevitabili difficoltà il conforto della coscienza, e ancor più per sapere quel che ti manca»³¹. In una mirabile pagina del trattato *Sul dovere di amare Dio*, Bernardo analizza questa lettura dell'imperativo presente nel versetto 1,7 del *Cantico* attraverso un percorso che non indugio a considerare metafisico. Bernardo insiste qui sul fatto che ogni uomo — e quindi anche l'infedele e il non credente — può rendersi conto di non essere l'origine del suo essere. Anche colui che non conosce Cristo è in grado di comprendersi quale essere che esiste, e che allo stesso tempo non è la causa del suo essere, il quale gli è dato. Di questo si può aver certezza. Le formulazioni del cistercense sono a questo punto di una sorprendente chiarezza e di una discreta bellezza, in particolare quelle che identificano la grandezza dell'uomo con la sua dignità, la sua conoscenza e la sua virtù: «Chiamo dignità nell'uomo il suo libero arbitrio»³². Cogliamo ora uno degli aspetti più originali del pensiero di Bernardo, l'idea che la dignità dell'uomo risieda nella libertà. Tuttavia, è evidente che si trovi in Bernardo una certa preferenza per un'esegesi del versetto 1,7 che mette in evidenza la miseria dell'uomo, e il cistercense accosta sovente l'assenza di una autentica conoscenza di sé alla constatazione della quale parla Paolo nella *Lettera ai Galati* 6,3, ovvero: «Infatti, se uno pensa di essere qualcosa mentre non è nulla, inganna se stesso».

Guglielmo di Saint-Thierry, amico di Bernardo, intende in modo abbastanza diverso il senso dell'imperativo secondo il quale

31. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *La considerazione a Eugenio Papa*, in *Opere di San Bernardo I Trattati*, Scriptorium Claraevallense-Fondazione di studi cistercensi, Milano 1984, II, VII, 14, p. 810: «Quamobrem, ut dixi, noveris te, ut inter angustias quae non desunt fruaris conscientiae bono, magis autem ut scias quid desit tibi».

32. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sul dovere di amare Dio*, in *Trattati*, II, 2, p. 274: «dignitatem in homine liberum dico arbitrium».

conoscere se stessi equivale a conoscere la propria dignità. Possiamo infatti osservare che il *nosce te ipsum* assume in Guglielmo una duplice funzione: innanzitutto, conoscere se stessi è necessario per sapere ciò che l'uomo è e per scoprire la sua dignità; inoltre l'uomo deve conoscere se stesso per conoscere Dio. Tuttavia c'è un altro aspetto dell'interpretazione proposta da Guglielmo che desidero ricordare brevemente. Comprendersi a partire da ciò che non si è, a partire dal mondo, può essere interpretato come una forma di alienazione. A questo proposito, il nostro autore si esprime in un modo che merita d'essere sottolineato:

«Se tu ignori chi sei, dice, o bella fra le donne, esci. [...] Esci e vai». Come se dicesse: allontanati da me, dalla mia somiglianza, verso il luogo della dissomiglianza³³.

In questo passo ritroviamo il *topos anomoiotetos* del *Politico* (273d) di Platone, tramandato da Plotino e Agostino. Il nostro autore, con l'espressione *regio dissimilitudinis* («luogo della dissomiglianza»)³⁴ intende dire che l'anima si aliena quando, anziché prestare attenzione a se stessa, prendersi cura di sé e conoscersi, si perde invece nella distrazione del mondo.

Traendo ispirazione dal Sermone 36 nel quale Bernardo commenta il passo del *Cantico* e affronta il tema della duplice ignoranza — quella di sé e quella di Dio —, vorrei affrontare ora una questione che non abbiamo ancora incontrato, quella cioè del rapporto tra ignoranza e sapere: ogni forma d'ignoranza è da condannare? Bernardo analizza qui il sapere lecito e quello illecito, l'ignoranza permessa e l'ignoranza condannabile. Il versetto del *Cantico* gli for-

33. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, in Id., *Opere*/4, a cura di M. Spinelli, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 2002, 52–53, pp. 83–84: «Abi a me, a similitudine mea, in locum dissimilitudinis».

34. È possibile consultare la bibliografia prodotta tra il 1934 e il 1968 su questo argomento in P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, De Boccard, Paris 1968³, p. 405, note 1. Un primo dossier di testi è stato redatto da COURCELLE, *Les "Confessions" de s. Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Études augustinienes, Paris 1963, pp. 623–645. Completato poi in COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, II, Études augustinienes, Paris 1975, pp. 519–530.

nisce l'occasione per riflettere su senso, legittimità e limiti di tutto il sapere umano. Per comprendere quali siano i criteri per distinguere tra conoscenza lecita e illecita, è bene interrogarsi sul *modus sciendi*:

Vedete come non importa sapere tante cose, se non si sa il modo di saperle. Vedete, dico, come l'Apostolo fa dipendere il frutto e l'utilità della scienza dal modo. Che cosa dice dunque circa questo modo di sapere? Egli spiega con quale ordine, con quali sentimenti, per quale fine bisogna imparare³⁵.

Spiegando il primo punto, il cistercense insiste nuovamente sul primato della conoscenza di sé, poiché «ciò che noi siamo è la cosa più importante per noi»³⁶. Quanto alla finalità di ogni conoscenza, si deve rifiutare tanto l'atteggiamento di coloro che vogliono sapere al solo fine di sapere, quanto quello di coloro che vogliono conoscere per essere conosciuti. Il solo scopo legittimo della conoscenza è «sapere per edificare»³⁷. Appena si esaminano attentamente il significato di questa prescrizione — sapere per edificare — appare evidente che Bernardo intende sostenere che la conoscenza essenziale deve rendere l'uomo migliore, o, detto altrimenti, che bisogna «conoscere al fine di compiere il bene»³⁸. L'interpretazione del versetto 1,7 sfocia di conseguenza in un'argomentazione in difesa di una conoscenza, di un sapere — e aggiungerei di una filosofia — che mira esplicitamente alla formazione spirituale ed etica dell'uomo.

Questa conclusione induce un'osservazione, a prima vista audace e intrepida. Il trattato *Dell'ignoranza mia e di quella di molti altri* di

35. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, traduzione e note di C. Stercal, Scriptorium Clareaevallense – Fondazione di studi cistercensi, Milano 2006–2008, vol. 2, XXXVI, Il 3, p. 38: «Vides, inquam, quomodo fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scias quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat?»

36. *Ibidem*, XXXVI, 4, p. 40: «Volo proinde animam primo omnium scire seipsam quod id postulet ratio et utilitatis et ordinis. Et ordinis quidem, quoniam quod quod nos sumus primum est nobis».

37. *Ibidem*, XXXVI, 3, p. 38: «Sed sunt quodque qui scire volunt, ut aedificent: et caritas est. Et sunt item qui scire volunt, ut aedificentur: et prudentia est».

38. *Ibidem*, XXXVI, 4, p. 40: «Horum omnium soli ultimi duo non inveniuntur in abusione scientiae, quippe qui ad hoc volunt intelligere, ut bene faciant».

Francesco Petrarca si basa interamente sulla distinzione, messa in evidenza da Bernardo, tra l'ignoranza di sé e di Dio. Lungi dall'essere una semplice invettiva contro la filosofia scolastica, questo magnifico testo d'ispirazione bernardiana afferma chiaramente che un incedere filosofico che non miri alla conoscenza di sé e di Dio, e che inoltre non contribuisca a rendere l'uomo migliore, non risponde alla sua vocazione autentica³⁹. Accusato dai suoi amici di essere ignorante, Petrarca effettivamente mostra, in una lunga, argomentata arringa, di non conoscere la filosofia accademica e universitaria. Tuttavia egli vuole soprattutto far comprendere che i veri ignoranti sono i suoi accusatori, che si credono filosofi perché adorano Aristotele come un Dio, mentre trascurano l'unica cosa necessaria: conoscere se stessi e conoscere Dio. L'unica ignoranza illecita è quella di queste due realtà. Ma soprattutto — e a questo proposito il trattato di Petrarca può di nuovo essere accostato ai due sermoni di Bernardo riguardanti il versetto del *Cantico* — una conoscenza priva di una finalità etica non merita nemmeno di essere ricercata:

Sono perciò veri filosofi morali e utili maestri di virtù quelli che hanno come primo e ultimo obiettivo quello di rendere buono l'uomo che li ascolta o li legge, e che non solo insegnano cosa siano la virtù e il vizio e assordano le orecchie con il luminoso nome dell'una e il nero nome dell'altro, ma sanno istillare nell'animo l'amore e l'attaccamento al bene, e l'odio del male⁴⁰.

Il trattato di Petrarca può esser letto come un'ampia parafrasi dei due sermoni di Bernardo dedicati al versetto del *Cantico*, che insegnano che bisogna conoscere per compiere il bene. Ma questo

39. Cfr. R. IMBACH, *Virtus illitterata. Il significato filosofico della critica della Scolastica nel De suis ipsius et multorum ignorantia di Petrarca*, in R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016, pp. 115–128.

40. FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza*, pp. 268–271; testo originale a fronte: «Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est virtus ac vitium peccatorumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt».

trattato, che risponde alle accuse degli amici di Petrarca che sostenevano essere lui un ignorante (*illiteratus*), può anche essere letto come un'analisi della pagina nella quale il cistercense, parlando a papa Eugenio III e insistendo sul fatto che non è sapiente colui che non sa di sé, parafrasa a sua volta il versetto del *Cantico dei Cantici* del quale abbiamo evidenziato alcuni aspetti.

Gli autori che abbiamo esaminato in ordine all'interpretazione del versetto I,7 del *Cantico* argomentano tutti a favore di un primato della conoscenza di sé, alla quale assegnano una priorità di diritto che però comporta anche una certa anteriorità epistemologica. L'aspetto tuttavia più interessante in queste interpretazioni del versetto è dato dalla visione della filosofia che esse implicano. Senza dubbio, questa concezione del primato della conoscenza di sé implica una certa concezione dell'oggetto e del metodo specifico della filosofia, ma ciò che caratterizza il modo di filosofare qui proposto è la convinzione che la filosofia sia prima di ogni altra cosa un'attività che trasforma e perfeziona il soggetto stesso che la pratica, non solo nel suo modo di pensare, ma anche e soprattutto nel suo modo di essere uomo.

III

In un primo momento abbiamo analizzato come un celebre testo biblico prenda posizione in campo filosofico e suggerisca così di legittimare la spoliazione degli Egizi. In un secondo momento abbiamo studiato il caso significativo di ciò che, dopo Origene, è chiamato "furto dei Greci". Vorrei ora prendere in considerazione un terzo fenomeno degno d'interesse: la Bibbia come fonte diretta di una riflessione filosofica. È senza dubbio sorprendente, per non dire stupefacente, che due testi biblici evochino le possibilità della negazione dell'esistenza di Dio: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*, si legge nel Salmo 13 e all'inizio del Salmo 52. È molto interessante studiare come questi due passi siano stati recepiti lungo la storia del pensiero medievale, non tanto per sapere, come sostiene Pluta⁴¹, se si possa parlare di un ateismo medievale, ma per osser-

41. Su questo tema si veda *infra* "Nota a margine sul problema dell'ateismo medievale".

vare come sia possibile comprendere la proposizione: *non est Deus*. Commentando il Salmo 52, Agostino sostiene che il numero di coloro che affermano ciò è trascurabile:

«Ha detto lo stolto in cuor suo: Dio non c'è». Tale è la stirpe degli uomini in mezzo ai quali soffre e geme il corpo di Cristo. Ma se effettivamente questa è la categoria degli uomini ad opera dei quali soffriamo i dolori del parto, essi sono pochi. Secondo il nostro giudizio, sono anzi pochissimi [...] E proprio perché son pochi, non hanno il coraggio di parlare in questo modo in mezzo ai molti; quindi dicono in cuor loro ciò che non osano dire con la bocca [...] Poco numerosa è la massa degli uomini che dicono «in cuor loro: Dio non c'è»⁴².

Tuttavia, è molto interessante richiamare l'attenzione sull'uso che Agostino fa di due citazioni dei Salmi nel contesto di ciò che solitamente riguarda le prove dell'esistenza di Dio. È necessario a questo proposito esaminare il secondo libro del *De libero arbitrio* di Agostino. Le parole di Agostino che introducono la sua argomentazione danno una prima risposta alla domanda sulla funzione di queste prove:

Ma supponi che uno di quegli insipienti, di cui è stato scritto: «Ha detto l'insipiente dentro di sé: Dio non esiste», ti facesse proprio questo discorso e non volesse ammettere con te per fede ciò che tu ammetti, ma volesse conoscere se per fede ammetti delle verità. Pianteresti in asso questo tizio ovvero riterresti opportuno dimostrare in qualche modo ciò che ritieni innegabile, soprattutto

42. SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, vol. II, a cura di V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1970, p. 39; testo originale: AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* LI–C, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 39, 2), Ps 52, § 2, p. 638 lin. 1–10: «“Dixit imprudens in corde suo: Non est Deus”. Tale genus est hominum, inter quos dolet et gemit corpus christi. Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus: quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt; et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat “in corde suo: Non est Deus”, tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod iubemur tolerare; vix invenitur: rarum hominum genus est qui dicant “in corde suo: Non est Deus”».

to se egli non intendesse resistere ostinatamente, ma conoscere criticamente?⁴³

Questo testo ci insegna due cose: in primo luogo, Agostino si riferisce a un interlocutore che mette in discussione la validità della fede cristiana e la tesi dell'esistenza di Dio. In secondo luogo, egli considera suo dovere rispondere a questo interlocutore. Ebbene, questa apologia vuole dimostrare la legittimità dei contenuti della fede davanti al "tribunale della ragione". La dimostrazione che segue soddisfa dunque un duplice scopo: da una parte dimostra la razionalità della fede nell'esistenza di Dio, e dall'altra vuole convincerne l'interlocutore. Possiamo quindi affermare che colui che nega l'esistenza di Dio, personaggio evocato dal Salmo, in questo caso, induce Agostino a definire meglio la sua posizione di credente e di filosofo. Un attento esame dell'opera agostiniana conferma, inoltre, che egli identifica l'*insipiens* del Salmo con un filosofo. Nel commento al Salmo 13, egli precisa tuttavia che pochissime persone osano negare pubblicamente l'esistenza di Dio, sebbene sia possibile che lo ammettano intimamente⁴⁴.

Il testo parallelo, nel commento al Salmo 52, conferma questa identificazione dell'*insipiens* con un filosofo. E di nuovo Agostino precisa che negazionisti di tal fatta sono estremamente rari. Questa constatazione ci sorprende se consideriamo il posto che occupa l'*insipiens* nel *Proslogion* di Anselmo di Canterbury. Ed è ancora più sorprendente se teniamo conto del nuovo contesto nel quale

43. SANT'AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2008, p. 969; testo originale: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29), II, ii, 5, p. 238, lin. 36-42: «Si quis ergo illorum insipientium de quibus scriptum est: "Dixit insipiens in corde suo: non est deus", hoc tibi diceret nec vellet te cum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris, relinqueres ne hominem an aliquo modo quod inconcussum tenes persuadendum esse arbitrareris, praesertim si ille non oblectari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere?».

44. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos I-L*, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 38), Ps 13 § 2, p. 86: «Nec ipsi enim sacrilegi et detestandi quidam philosophi, qui peruersa et falsa de Deo sentiunt, ausi sunt dicere: Non est Deus. Ideo ergo "dixit in corde suo"; quia hoc nemo audet dicere, etiam si ausus fuerit cogitare».

Anselmo si preoccupa di questo personaggio del Salmo. Al tempo di Agostino, il termine *philosophus* riveste un significato concreto, essendoci ancora filosofi che, almeno potenzialmente, negano l'esistenza di Dio. Nel *De civitate Dei* V, 9 Agostino sostiene in effetti l'ipotesi che nemmeno Cicerone a un certo punto avrebbe escluso questa idea⁴⁵. Nel *Monologion*, che precede il celebre *Proslogion*, il benedettino spiega chiaramente che sono stati i suoi confratelli a chiedergli un esempio di meditazione⁴⁶. Lo ricorda al principio del secondo trattato:

Dopo aver pubblicato per le pressanti preghiere di alcuni confratelli, un opuscolo come esempio di meditazione sulla razionalità della fede, mettendomi nella posizione di chi, ragionando silenziosamente dentro di sé, ricerca ciò che non conosce, considerando che quell'opuscolo era costruito con la concatenazione di molti argomenti, ho cominciato a chiedermi se per caso fosse possibile trovare un argomento unico, tale che per essere dimostrato non avesse bisogno di altro, ma solo di se stesso; e che fosse da solo sufficiente a stabilire che Dio esiste veramente, che è il sommo bene di nessun altro bisognoso e di cui tutte le cose hanno bisogno per essere e per ben-essere, e tutto ciò che crediamo della divina sostanza⁴⁷.

45. Cfr. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* libri XI–XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48), V, ix, pp. 139–140, lin. 150–158 «Quod uero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim esse Deum negat, quod quidem inducta alterius persona in libris de deorum natura facere molitus est; aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic nihil dicit aliud, quam quod ille “dixit insipiens in corde suo: non est deus”. Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus».

46. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, F.S. Schmitt (ed.), in *Opera omnia* I, Nelson, Edinburgh 1946, Prologus, p. 7: «Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda diuinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem».

47. ANSELMO, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996, p. 85; testo originale: ANSELMUS, *Proslogion*, in *Opera omnia* I, *Prooemium*, p. 93: «Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite se cum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatena-

Richiamandosi espressamente a questo primo tentativo di una prova dell'esistenza di Dio, Anselmo si riferisce in seguito, nel *Proslogion*, esplicitamente al Salmo per tentare una prova inconfutabile di questa esistenza:

Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza alla fede, concedimi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare, che tu esisti come crediamo e che sei quello che noi crediamo. E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché «disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste»?⁴⁸

Il brano richiede un breve commento: il contesto monastico è innegabile. Non dimentichiamo che il trattato si apre con una preghiera. È anche evidente che il monaco intende dimostrare la razionalità della fede; «sola ratione persuadere» (convincere attraverso la sola ragione) è il programma che aveva già esposto al principio del *Monologion*⁴⁹. Qui, si tratta di comprendere che Dio esiste come crediamo. Viene dunque perseguita la convergenza tra fede e ragione. Il passaggio del Salmo accentua in qualche maniera l'urgenza di tale ricerca. Tuttavia, è necessario notare che Anselmo accorda alla parola del Salmo e al suo contenuto (un'esplicita

tione contextum argumentorum, coepi me cum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret).

48. *Ibidem*, p. 97; testo originale: *Ibidem*, c. 2, p. 101: «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia "dixit insipiens in corde quo: non est deus"?».

49. ANSELMUS, *Monologion*, c. 1, p. 13: «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibus que rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, alia que perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere».

negazione dell'esistenza di Dio) un posto molto più importante, aggiungendo al suo trattato una seconda confutazione e dando la parola a qualcuno che risponde al posto dell'*insipiens*⁵⁰. Anselmo dunque permette di esprimersi apertamente a colui che difende la posizione di chi nega l'esistenza di Dio. Si può di conseguenza affermare che il ruolo di chi nega l'esistenza di Dio è ben maggiore rispetto ad Agostino. Ovviamente si può pensare che l'impresa anselmiana sia assolutamente vana e illusoria; resta tuttavia il fatto che sia straordinario, addirittura stupefacente, che un monaco che trascorreva la maggior parte della giornata a pregare in chiesa si sia dedicato all'esercizio intellettuale di ipotizzare, anzi, persino di costruire un avversario che metta in dubbio il fondamento stesso della sua vocazione personale.

Ciò che tuttavia è ancora più significativo per il nostro proposito è che Anselmo concluda affermando che è impossibile pensare che Dio non esista:

Tutto ciò è talmente vero, che non si può neppure pensare che Dio non esista. Infatti si può pensare che vi sia qualcosa di cui non si possa pensare che non esista; e questo è maggiore di ciò che si può pensare non esistente. Quindi, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore "non" è ciò di cui non si può pensare il maggiore; ma questo è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste così veramente che non si può neppure "pensare" non esistente⁵¹.

50. Si tratta di Gaunilone del quale si dice (*Proslogion*, p. 130): «Quoniam non me reprehendit in his dictis ille "insipiens", contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico».

51. ANSELMUS, *Monologio e Proslogio*, p. 99; testo originale: ANSELMUS, *Proslogion*, c. 3, pp. 102-103: «Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse».

Nel capitolo seguente, Anselmo è quindi obbligato a spiegare che si può ben dire, articolare, enunciare la non esistenza di Dio (interiormente o esteriormente), ma non la si può pensare. Colui che pensa Dio non può in nessun modo pensare che Dio non esista⁵². Nel XIII secolo Anselmo ha trovato un efficace difensore in Bonaventura, il quale nelle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* spiega con dovizia di particolari che è impossibile dubitare dell'esistenza di Dio⁵³. Bisognerebbe commentare nel dettaglio questo testo straordinario che esamina con minuzia i diversi gradi del dubitabile (ciò di cui possiamo dubitare) e che cerca, in fondo, di dimostrare che la negazione dell'essere di Dio proviene da un difetto del soggetto conoscente. Per la corretta valutazione delle posizioni appena considerate (Agostino, Anselmo, Bonaventura) è essenziale considerare che questi autori sono convinti che l'assenso all'esistenza di Dio sia una necessità del pensiero. Secondo loro, non si tratta di una verità imposta alla ragione dall'esterno, ma di «una verità che la ragione non può non pensare». È senz'altro un tentativo di rifiutare la negazione dell'esistenza di Dio — e possiamo anche ammettere che il metodo sia apologetico —, ma non è imposto da alcuna autorità esterna e vincolante. Si può certamente dubitare dei criteri che reggono la concezione del pensiero in questo caso, ma resta il fatto che *cogitare* è comunque un atto dell'uomo che si suppone conforme alle norme della ragione umana.

L'*insipiens* di Anselmo è sì una figura costruita, ma, possiamo dire, porta comunque la cocolla del monaco. È interessante esaminare il volto dell'*insipiens* in altri autori. Il caso di Alberto Magno richiama la nostra attenzione, poiché, contrariamente agli autori

52. *Ibidem*, c. 4, p. 103–104: «Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec uerba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione».

53. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, in PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), *Opera omnia*, V, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, q. 1 art. 1, p. 49: «Non est dubitabile, Deum esse, si dubitabile intelligitur aliquod verum, cui deficit ratio evidetiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad intellectum apprehensivum. Dubitari tamen de eo potest ex parte cognoscentis, scilicet ob defectum in actibus vel apprehendendi, vel conferendi, vel resolvendi».

appena citati, il filosofo tedesco afferma che pensare che Dio non esista è possibile. Innanzitutto, per confermare che l'uomo può pensare che Dio non esista, Alberto cita ovviamente il Salmo, ma si riferisce anche ad altri passaggi biblici che sembrano rafforzare la stessa possibilità⁵⁴. Decisivo è, tuttavia, che Alberto ammetta — contrariamente a Bonaventura e ad Anselmo — l'idea della non esistenza di Dio: «Dunque possono pensare che Dio non esiste. Dunque si può pensare che Dio non esiste». In questo contesto emerge, nel filosofo tedesco, un argomento che è originale e degno d'attenzione. Richiamandosi ad Avicenna, Alberto fa notare che l'uomo può negare tutto ciò che afferma e affermare tutto ciò che nega. Alberto stesso attribuisce questa possibilità alla libertà umana⁵⁵: «e come dice Avicenna, l'uomo non afferma nulla che non possa negare, e non nega nulla che non possa affermare, e non pensa nulla dal quale non possa prendere le distanze». È degno di nota che l'autore metta, almeno indirettamente, la possibilità dell'esistenza di Dio in relazione con la libertà dell'uomo. L'esempio che egli porta e che ascrive ad Aristotele, tuttavia, attenua un poco la portata di questo argomento, poiché Alberto parla dell'occhio, la cui visione è ostacolata dal fumo, che per questa ragione ritiene non esistente qualcosa che esiste, e pretende che esista ciò che invece non esiste.

54. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, D. Siedler (ed.), Aschendorff, Münster 1978 (Opera omnia 24, 1), I, tract. IV, q. 19, p. 93: «In contrarium hujus est, quod dicitur in Psalmo (XIII, 1): "Dixit insipiens in corde suo: Non est deus; in corde autem dicere, est mente cogitare; ergo mente cogitavit deum non esse. 2. Adhuc (Job XXI, 14) dicunt impii ad deum: 'Scientiam viarum tuarum nolumus'. Et cum non possit cognosci nisi per vias eius, scientiam dei non habent. Et cuius scientiam non habent, cogitare possunt non esse. Ergo cogitare possunt deus non esse. Ergo cogitari potest deum non esse, I Ad Corinth. X (34): 'Ignorantiam dei habent quidam usque adhuc'"».

55. *Ibidem*, I, tract. IV, q. 19, p. 93: (*actus rationis*) «Comparatur scilicet ad libertatem rationis sive potentiae, a qua elicitur; et sic dicit Avicenna, quod nihil affirmat, quod negare non possit, et nihil negat, quod non possit affermare, nec aliquid cogitat a quo non possit averti. Et si trahitur passionibus vel errore, afficitur sicut oculus stans in fumo, ut dicit Aristoteles, et non videt quemadmodum oportet eum videre. Unde tunc frequenter dicit non esse quod est, et esse quod non est. Et hoc modo in corde dixit insipiens deum non esse».

Ora, se esaminiamo il caso di Tommaso D'Aquino, il quadro che ne emerge è ancora più chiaro. Il dottore domenicano cita sedici volte il testo dei due Salmi, cinque delle quali proprio nel suo commento ai due Salmi. Maggior attenzione merita il commento al Salmo 52, in cui viene chiarito che alcune cose risiedono al di sotto o al di sopra della nostra capacità di conoscere. Dio è al di sopra: come ora vedremo, non possiamo comprendere immediatamente che la proposizione "Deus est" è una proposizione, in cui il predicato è incluso nel soggetto⁵⁶.

Tra le varie occorrenze, di particolare interesse sono quelle presenti nelle sue tre opere principali, in cui viene posta la questione se l'essere di Dio sia evidente (*per se notum*), e cioè: *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 3, q. 1, art. 3, la quaestio disputata *De veritate* 10, art.

56. THOMAS DE AQUINO, *Super Ps. 52*, in S. THOMAE AQUINATIS *In Isaiam prophetam, In tres Psalmos David*, in *Boetium de Hebdomadibus Expositiones*, cura et studio Petri Antonii Uccelli, Romae 1880, p. 243b–244a: «Sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinorum cognitionem, scientia circa humanorum cognitionem. Vir insipiens contemnit cognitionem divinorum. Tob. XXI: "Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus". Rom. I: "Obscuratum est insipiens" etc. "Dixit ergo insipiens"; idest contempsit Deum et scientiam Dei; et hoc fecit "in corde suo, dixit: non est Deus". Contra; Anselmus dicit, quod nullus potest cogitare Deum non esse. Dicendum quod dupliciter potest aliquid esse nobis ignotum. Uno modo propter se; alio modo propter nos. Primo modo sunt nobis ignota illa quae habent minimum [editio: primum] de esse, ut contingentia, materia prima, motus et tempus. Secundo modo sunt nobis ignota illa quae excellunt cognitionem nostram. Dico ergo quod si consideremus Deum secundum se ipsum, sic non potest cogitari non esse, et nulla propositio est magis nota illa cuius praedicatum includitur in subiecto. Esse Dei est eius essentia, et ideo haec propositio: Deus est, est maxime per se nota, tamen quoad nos essentia Dei non est nobis nota, sed innoscitur nobis per suos effectus; et inde est quod qui negat aliquos effectus Dei, puta providentiam hominum bonorum et malorum et omnium universaliter, et miracula Dei, et quod omnipotens non sit, negat Deum, et dicit in corde, quia a Deo est in corde omnium quod Deus sit, quod nullus quidem hoc velit, reputatur insipiens, quod dicat Deum non esse». Sull'interpretazione tommasiana dei Salmi cfr. D.E. FLORES, *The Perfective Word: The Teaching of Saint Thomas Aquinas in the Prologue «Super Psalmos» on the Character of Scriptural Discourse and Its Proper Exposition*, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, Roma 2000; T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2000.

12 e la *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 1. Il testo del *De veritate* è il più ricco, e lo esamineremo un po' più accuratamente. Questo importante testo inizia come di prammatica con una doppia serie di argomenti pro e contro la tesi suggerita nella domanda posta: è l'esistenza di Dio evidente, conosciuta per se stessa? Al principio della sua risposta, Tommaso spiega che si possono distinguere tre soluzioni a questa questione, e le esemplifica attraverso le tre posizioni storiche di Maimonide, Avicenna e Anselmo. Secondo l'esposizione tommasiana, Maimonide rifiuterebbe non soltanto l'idea dell'evidenza dell'esistenza di Dio, ma contesterebbe anche una prova di questa esistenza, criticando ogni tentativo di dimostrazione. Anche Avicenna respinge l'opinione di quelli che considerano evidente l'esistenza di Dio, ma prevede la possibilità di una dimostrazione scientifica. Quanto ad Anselmo, egli considera, secondo Tommaso, che «nessuno può pensare che Dio non esista, sebbene possa affermarlo esteriormente». Per comprendere a pieno la portata dell'analisi di Tommaso, è necessario chiarire innanzitutto che cosa si intenda con precisione quando si afferma che l'esistenza di Dio è nota per sé (*per se notum*). Si tratta di un'espressione tecnica. Una proposizione nota per sé — *propositio per se nota* — è una proposizione in cui il predicato è contenuto nel soggetto⁵⁷. Spiega Tommaso:

Infatti, affinché una cosa sia nota di per sé, si richiede che il predicato appartenga alla nozione del soggetto. In tal caso, infatti, il soggetto non può essere pensato senza che sia manifesto che il predicato sia inerente⁵⁸.

57. Tommaso prende in prestito questa espressione e il suo significato da Aristotele, *Analytica posteriora* 73a34–b24 (versio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus* IV 1–4, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges–Paris 1968, pp. 289,25–290,12) et *Metaphysica* 1022a14–36 (recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, *Aristoteles Latinus*, XXV 3–2, ed. G. Vuillemin–Diem, Brill, Leiden 1995, pp. 115–116, lin. 667–690).

58. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, p. 853; testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, art. 12, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XXII, Editio Leonina, Roma 1975, pp. 340b–341a: «Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat».

L'esempio classico che Tommaso cita più volte è: l'intero è maggiore della parte; potremmo anche dire: un triangolo ha tre lati. Come specifica giustamente Tommaso, per trovarsi veramente in presenza di una proposizione conosciuta per sé, è necessario conoscere perfettamente l'essenza del soggetto della proposizione: la proposizione sul triangolo è evidente solo per chi sa veramente che cosa sia un triangolo. Sembra evidente, pertanto, perché la proposizione "Deus est" non è nota per sé e non può nemmeno esserlo per gli uomini. L'esistenza non è necessaria per tutti gli esseri che l'uomo conosce attraverso l'esperienza. Sappiamo che la proposizione "Jacobus est" è vera in un dato momento (se l'individuo che ha questo nome è davanti a noi), ma potrebbe accadere che Giacomo non sia mai esistito, e soprattutto il suo esistere non è certo, può sparire in qualsiasi momento. La situazione è diversa per Dio:

Invece, in Dio il suo essere è incluso nella nozione della sua essenza, poiché in lui il «ciò che egli è» e «l'essere» sono la stessa cosa, come dice Boezio, oppure il «se» e il «che cosa è» sono la stessa cosa, come dice Avicenna. Quindi [ciò] in se stesso è di per sé noto. Ora, poiché l'essenza di Dio non ci è nota, per conseguenza non ci è noto che [neppure] Dio esiste, ma bisogna dimostrarlo⁵⁹.

In sé, la proposizione "Deus est" è dunque una proposizione *per se nota*, in cui il predicato è implicito nel soggetto, poiché in Dio essenza ed essere coincidono e quindi gli si attribuisce l'essere immediatamente. Tuttavia per l'uomo, che non può conoscere l'essenza divina, questa proposizione non è conosciuta per sé. Il suo contenuto deve essere dimostrato a partire dagli oggetti che si possono conoscere per scoprirne la causa.

Per la nostra indagine è decisivo che Tommaso rifiuti chiaramente la posizione di chi «crede che non si possa non pensare

59. *Ibidem*, p. 855; testo originale: *Ibidem*, q. 10. art. 12, p. 341a: «Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quidditatis ratione, quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum, sed indiget demonstratione».

l'essere di Dio». Ovvero, si può effettivamente pensare che Dio non esista. Tommaso vuole di fatto dimostrare che questo è un errore, ma che è possibile pensarlo. Non soltanto ammette che si possa pensare che Dio non esista, ma spiega anche perché questo sia possibile.

Vale la pena esaminare rapidamente gli argomenti che Tommaso cita a favore della non-evidenza dell'esistenza di Dio. Ne prendiamo in considerazione tre. (a) Per ricordare che si può mettere in discussione l'esistenza di Dio, Tommaso nota che questa esistenza è oggetto di fede⁶⁰. Eppure, tutto ciò che crediamo può essere messo in dubbio: «Tuttavia può sorgere un dubbio su tutto ciò che è oggetto di fede». (b) In un altro argomento, si parla di ciò che la ragione distingue: noi distinguiamo il soggetto e il predicato della proposizione "Dio esiste". Nondimeno dice Tommaso: «di due cose che la ragione distingue, l'una può essere pensata senza l'altra». L'uomo può pensare Dio senza attribuirgli l'essere⁶¹. (c) Probabilmente, però, il più interessante degli argomenti individuati è il terzo:

Inoltre. Relativamente a Dio il fatto che esista e che sia giusto è la stessa cosa; ora, alcuni di quelli che dicono che Dio si compiace dei mali pensano che Dio non è giusto; dunque, alcuni possono pensare che Dio non esiste; e quindi non è di per sé noto che Dio esiste⁶².

Mi sembra degno di nota che Tommaso tenga conto dell'obiezione principale contro l'esistenza di Dio, quella cioè della pre-

60. *Ibidem*, q. 10. art. 12, p. 340a: «Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut Augustinus dicit. Sed de his quae sunt fidei, dubitatio potest nobis oriri, ergo et de quibuslibet aliis; et sic cogitari potest Deum non esse».

61. *Ibidem*, q. 10. art. 12, p. 340a: «Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio, unum eorum potest sine altero cogitari; sicut etiam cogitare possumus Deum, sine hoc quod cogitemus eum esse bonum, ut patet per Boetium in libro de Hebdom. Sed in Deo differt essentia et esse ratione. Ergo potest cogitari eius essentia sine hoc quod cogitetur esse, et sic ut prius».

62. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, p. 853; testo originale: *Ibidem*, q. 10, art. 12, p. 340a-b: «Praeterea, Deo idem est esse Deum quod esse iustum. Sed quidam opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo aliqui possunt opinari Deum non esse, et sic Deum esse non est per se notum».

senza del male nel mondo. In ogni caso, due cose mi paiono innegabili riguardo la posizione del domenicano. Innanzitutto, per Tommaso la negazione dell'esistenza di Dio è un'importante questione teoretica che egli intende trattare con diligenza. Dobbiamo tuttavia precisare che la presenza di questa problematica nell'ambito della conoscenza permette nondimeno alcune conclusioni sull'esistenza fattuale di un ateismo praticato o professato nel Medioevo. In secondo luogo, nel suo approccio teoretico, Tommaso combatte due avversari, uno dei quali è chiaramente identificabile, mentre l'altro è più astratto. Il primo avversario è il pensatore che pretende che l'esistenza di Dio sia evidente, cioè immediatamente conosciuta. La proposizione "Deus est" avrà la stessa chiara evidenza dei principi primi della conoscenza. È possibile identificare gli autori ai quali Tommaso si riferisce: prima di tutti Anselmo e Bonaventura. L'altro avversario non soltanto nega l'evidenza di questa proposizione, egli afferma piuttosto "Deus non est". Non è possibile identificare questo avversario ma, per la storia intellettuale, è decisivo che Tommaso consideri questa posizione certamente falsa, benché "discutibile". Egli dunque apre un campo d'indagine nuovo. Anselmo, sulla base dei due Salmi, aveva dato la parola a chi affermava "Non est Deus", per chiudere poi la discussione con la pretesa che questi non potesse veramente pensare ciò che diceva. Tommaso non è certamente il primo a modificare gli elementi di questo dibattito, ma almeno per lui l'esistenza di Dio diviene realmente discutibile, diventa cioè un problema filosofico. È vero che egli pensa che la questione possa essere risolta, ma viene comunque posta. È affascinante, a nostro avviso, che nel testo di questioni disputate che abbiamo ricordato egli abbia posto questa problematica sotto l'egida di tre figure emblematiche, Maimonide, Avicenna e Anselmo, un giudeo, un musulmano e un cristiano: come se volesse far notare che, naturalmente, per le tre religioni monoteiste la questione di Dio si pone da un punto di vista filosofico, e non potrà mai essere elusa. Decisivo per il nostro proposito è che ci troviamo qui in presenza di un dato particolare: il testo biblico ha ispirato, dunque, la riflessione su una questione che da quel momento in poi non è stato più possibile escludere dall'ambito della filosofia.

IV

Se la speculazione filosofica su Dio è stata indubbiamente stimolata e influenzata dai due passi presenti nei *Salmi*, questo è ancor più vero per l'episodio del rovetto ardente di *Esodo* 3. Quando Mosè chiede a Dio che gli è apparso «in flamma ignis de medio rubi» come deve designare colui che lo ha incaricato di guidare il suo popolo, Dio gli risponde:

Dixit Deus ad Moysen ego sum qui sum ait sic dices filiis Israel
qui est misit me ad vos⁶³.

Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!» (*sum qui sum*). Poi disse:
«Dirai agli Israeliti: Io-Sono (*qui est*) mi ha mandato a voi».

Non si possono certamente ignorare i problemi che pone la traduzione della frase centrale *ehje asher ehje*. Tuttavia ciò che è determinante è il fatto che la traduzione dei Settanta *Ego eimi ho on* ha aperto la via a quella che possiamo definire l'interpretazione *ontologica* di questo passo, inaugurata senza dubbio da Filone di Alessandria. Étienne Gilson non ha solamente coniato l'espressione «*Métaphysique de l'Exode*» per identificare quest'interpretazione, ma l'ha connessa anche all'idea della filosofia cristiana:

Non c'è che un Dio e questo Dio è l'essere, tale è la pietra angolare di tutta la filosofia cristiana; e fu posta, non da Platone, e neppure da Aristotele, ma da Mosè⁶⁴.

Secondo il filosofo francese la quintessenza di questa metafisica dell'*Esodo*, che fonda tutta la filosofia cristiana, risiede nella

63. *Vulgata*, p. 79a; nella versione dei Settanta (*Septuaginta, id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs, R. Hanhart (edd.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006): «καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς».

64. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 63; testo originale *Id.*, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969, p. 51: «Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne et ce n'est pas Platon, ce n'est pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posée».

tesi dell'identità tra l'essere e l'essenza al modo in cui, sempre secondo Gilson, è stata articolata da Tommaso⁶⁵. Se è indubbio che questo passo dell'*Esodo* abbia avviato una speculazione filosofica molto feconda a proposito del primo principio⁶⁶, è invece impossibile conservare l'interpretazione gilsoniana dello svolgimento e del significato di questa particolare interazione tra la lettura della Bibbia e la filosofia medievale.

Per consolidare questa critica, e soprattutto per comprendere meglio il senso filosofico che certi autori hanno rilevato in questo passo biblico, gettiamo innanzitutto uno sguardo a come Agostino l'ha compreso⁶⁷. I testi sono molti, ma ve n'è uno che a mio avviso contiene gli elementi essenziali. Si tratta del *Commento* al Salmo 101, *Discorso* 2. Proponendo un'esegesi del versetto 25, «i tuoi anni durano nella generazione delle generazioni», Agostino spiega il senso e la portata della proposizione: «io sono colui che sono». La parola del Salmo porta Agostino a riflettere sulla brevità dei suoi giorni («esiguità dei miei giorni») e sulla sua esperienza della finitudine, e tale riferimento suggerisce di contrapporre a questa continua instabilità la divina immutabilità:

Non c'è infatti distinzione tra gli anni di Dio e Dio stesso: gli anni di Dio sono l'eternità di Dio, e questa eternità è la stessa sostanza di Dio, che non conosce mutazioni di sorta⁶⁸.

65. *Ibidem*, p. 51; vedi anche: *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 2007.

66. Su questo tema si veda ad es. GILSON, *La philosophie chrétienne*, in *Id.*, *Le philosophe et la théologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 157–178. Significativa l'ammissione a p. 210: «Rapportant mon expérience, je dis donc seulement que si j'avais trouvé quelque chose de plus intelligent et de plus vrai que ce que Thomas a dit de l'être, je me serais empressé d'en faire part à mes contemporains».

67. Per quanto segue cfr. W. BEIERWALTES, *Deus est esse—esse est Deus. Die onto-logische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkfigur*, in *Id.*, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt 1972, su Agostino in particolare pp. 26–37, ma anche l'articolo di É. ZUM BRUNN, *L'exégèse agustinienne de Sum qui sum et la métaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'être: exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24*, *Études agustiniennes*, Paris 1978, pp. 141–164.

68. SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi* (86–120), trad., rev. e note illustrative a cura di T. Mariucci e V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1976 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 27/1), p. 561; testo originale: AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*

È questa l'eternità espressa nella frase dell'*Esodo*, conferendo un senso pregnante al *magnum Est*:

Li non c'è che il presente del verbo essere; lì non c'è né il fu né il sarà, perché quel che fu ormai non c'è più e quel che sarà ancora non c'è. Tutto quanto lì esiste è semplicemente il presente ⁶⁹.

Si può quindi dire: «Grande, davvero grande questo È (*Magnum ecce Est, magnum Est*)».

Di conseguenza, Agostino intende l'essere divino come eternità, immutabilità e identità, ispirandosi al Salmo stesso:

Chi sei tu? «Sei sempre lo stesso». Tu che hai detto: «Io sono colui che sono, sei sempre lo stesso». E pur se è vero che anche le creature non esisterebbero se non da te e per te ed in te, esse tuttavia non sono quel che sei tu, ché solo «tu sei sempre lo stesso»⁷⁰.

Questa interpretazione agostiniana impone diverse osservazioni: innanzitutto, constatiamo come l'esperienza della mutabilità, della temporalità e della finitudine fornisca evidentemente lo sfondo esistenziale di questa interpretazione che concepisce Dio, l'*ipsum esse*, come eterna immutabilità e indefettibile identità. Ora, mi sembra difficilmente contestabile — secondo quanto ha dimostrato, in particolare, Werner Beierwaltes⁷¹ — che l'orizzonte di questa concezione di Dio come essere sia da ricercare nella filosofia neoplatonica, e in particolare in Mario Vittorino che è, a propria volta,

CI-CXXXIX, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 40), Ps 101, sermo 2, § 10, p. 1445, lin. 25-28: «Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse; sed anni Dei, aeternitas Dei est, ipsa Dei substantia est; quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit».

69. *Ibidem*, p. 561; testo originale: *Ibidem*, Ps 101, sermo 2, § 10, p. 1445, lin. 29-31: «Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit, quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, nonnisi est».

70. *Ibidem*, p. 565; testo originale: *Ibidem*, Ps 101, sermo 2, § 12, p. 1447, lin. 7-8: «"Tu quis es? Idem ipse es". Tu qui dixisti: "Ego sum qui sum, idem ipse es". Et quamvis etiam ipsa non essent nisi ex te, et per te, et in te, tamen non quod ipse es: Tu enim "idem ipse es"».

71. Cfr. BEIERWALTES, *Deus est esse*, pp. 25-26.

erede del *Commentario al Parmenide di Platone* attribuito da Pierre Hadot a Porfirio, in cui l'identificazione tra il primo principio e l'essere è stabilita in modo evidente⁷². Risulta dunque problematico intendere questa metafisica dell'*Esodo* come meramente cristiana. Tuttavia bisogna precisare che lo stesso Agostino, in due importanti *Discorsi* (7 e 223), invita, distinguendo il *nomen aeternitatis* o *substantiae* e il *nomen misericordiae*⁷³, a separare questo approccio filosofico al testo biblico da una dimensione specificamente cristiana. Nel secondo testo, egli precisa che il nome della misericordia è accessibile all'uomo:

Però Mosè era anche lui un uomo; si trovava in mezzo a cose che, a confronto con Dio, non sono; era sulla terra, era nella carne; e nella stessa carne era anima, era una natura mutevole, con il fardello della fragilità umana. Anche quello che gli era stato detto: «Io sono colui che è», come poteva capirlo? [...] È come se avesse detto a Mosè: Ho detto: «Io sono colui che è», ma tu non lo puoi capire, il tuo cuore non è fermo, non sei immutabile come me, la tua mente non è incommutabile. Hai sentito che cosa sono; senti ora una cosa che puoi capire, senti una cosa che puoi sperare. «Dio disse di nuovo a Mosè: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»⁷⁴.

72. Si veda su questo argomento P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Études agustiniennes, Paris 1968, che contiene l'edizione del *Commentario* attribuito a Porfirio, che stabilisce che Dio è l'essere stesso.

73. AUGUSTINUS, *Sermo* 7, in *Sermones de vetero Testamento* (1–50), C. Lambot (ed.), Brepols, Turnhout 1961 (CCSL 41), § 7, p. 75: «Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae: “Ego sum deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob”. Illud in se, hoc ad nos».

74. SANT'AGOSTINO, *Discorsi sui tempi liturgici*, IV/1 (184–229), trad. e note a cura di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1984, p. 333; testo originale: AUGUSTINUS, *Sermo* 223A, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, G. Morin (ed.), Miscellanea Agostiniana, vol. 1, Tipografia Vaticana, Roma 1930, § 5, p. 17: «Sed Moyses homo erat, et in his, quae in illius comparatione non sunt, erat: in terra erat, in carne erat; et in ipsa carne anima erat, natura mutabilis erat, sub sarcina fragilitatis humanae erat. Nam illud quod dictum est, “Ego sum qui sum”, quando capiebat? [...] tamquam diceret Moysi: quod dixi, “Ego sum qui sum”, non capis; non stat cor tuum, non es immutabilis me cum nec incommutabilis mens tua. audisti quid sum: audi quid capias, audi quid speres. “Dixit iterum deus ad Moysen: ego sum deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob”, non potes

È dunque necessario correggere la categorica dichiarazione di Gilson e dobbiamo precisare che, nel caso di Agostino, la pietra angolare della sua concezione ontologica di Dio è di origine filosofica, ed è fortemente debitrice alla tradizione filosofica. Tuttavia, dobbiamo anche aggiungere che, nella sua concezione di Dio, esiste un'altra dimensione che possiamo definire specificamente cristiana, ossia quella dimensione della misericordia che metterà in evidenza Pascal nel suo famoso *mémorial*. Ma c'è un'ulteriore, importante correzione da apportare alla tesi della cosiddetta «Metafisica dell'*Esodo*». Se è indiscutibile che la lettura del famoso passo dell'*Esodo* abbia abbondantemente contribuito, nel mondo cristiano, a sostenere l'identificazione tra Dio e l'essere, è d'altra parte impossibile non riconoscere la diversità di interpretazioni dell'essere qui implicate. L'identità tomista tra l'essere e l'essenza è solo una delle possibili interpretazioni.

Rivolgendo ora la nostra attenzione al modo in cui Tommaso d'Aquino intende *Esodo* 3,14, è istruttivo notare quali siano le autorità da lui citate al fine di mostrare che *qui est* è il nome più appropriato di Dio. Tra i testi che si occupano di questo argomento, il più significativo è probabilmente quello che apre il commento all'ottava distinzione del primo libro delle *Sentenze*. In questo importante passo, Tommaso cita Giovanni Damasceno e Dionigi l'Areopagita, ma anche Maimonide e Avicenna, il quale conferma che in Dio l'essere e la quiddità sono identici. Tra gli argomenti addotti da Tommaso vorrei fare riferimento a quello in cui emerge una coscienza metodica e critica acuta, in quanto in esso Tommaso mette in relazione la formulazione biblica e le problematiche epistemologiche che la conoscenza di Dio pone all'uomo, e afferma che l'espressione *qui est* è il nome più adeguato poiché, essendo indeterminato, tiene conto della inconoscibilità dell'essenza divina. Di seguito l'argomentazione della *Somma teologica*:

E così quanto meno i nomi sono ristretti e quanto più sono estesi e assoluti, tanto più propriamente noi li applichiamo a Dio. Quindi

capere nomen substantiae meae. Cape nomen misericordiae meae. Ego sum deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob».

anche il Damasceno [*De fide orth.* I, 9] dice: «di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è «Colui che è»: poiché comprendendo tutto in se stesso possiede l'essere medesimo come una specie di oceano di sostanza infinito e senza rive». Con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa; invece questo nome «Colui che è» non determina alcun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti i modi di essere: perciò esprime lo stesso «oceano infinito di sostanza»⁷⁵.

Nel testo del *Commento alle Sentenze* risulta chiaro che questo nome è infine una confessione della nostra ignoranza e in questo modo l'argomentazione di Tommaso ci conduce nei pressi della teologia negativa. Nel testo che segue, Tommaso indica il progressivo processo di negazione al termine del quale permane «una certa tenebra di ignoranza»:

Per questo quando andiamo a Dio per la via della rimozione in primo luogo eliminiamo da lui gli aspetti corporali, e in secondo luogo anche quelli intellettuali, secondo che vengono riscontrati nelle creature, come la bontà e la sapienza; e allora nel nostro intelletto rimane soltanto il fatto che egli è, e nulla di più: per cui [il nostro intelletto] è come in una certa confusione. Da ultimo infine rimuoviamo da lui anche questo stesso essere secondo che è nelle creature: e allora [il nostro intelletto] rimane in una certa tenebra di ignoranza; secondo la quale ignoranza, per quanto compete allo stato di via,

75. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, trad. a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 2014, I, p. 177; testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 13, art. 11, p. 71a: «Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod "principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum". Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum». Tommaso cita il *De fide orthodoxa* I, cap. 9. Cfr. T-D. HUMBRECHT, *Theologie négative et noms divins chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2006.

ci uniamo a Dio nel modo migliore, come dice Dionigi; e questa è come una certa oscurità, nella quale si dice che Dio abita⁷⁶.

Per renderci conto di quanto l'episodio del rovetto ardente abbia stimolato la speculazione filosofica, vale la pena, in conclusione, soffermarsi brevemente sul commento che di questo testo ha proposto Meister Eckhart nella sua lettura del secondo libro della Bibbia.

Come altri prima di lui — penso in particolare ad Alessandro di Hales — Meister Eckhart interpreta la frase *ego sum qui sum* attraverso l'analisi semantica e proposizionale. Egli tuttavia si spinge oltre il livello esclusivamente grammaticale e sintattico per raggiungere la prospettiva, direi, di una proposizione speculativa, «ein spekulativer Satz» per esprimerci con Hegel. Innanzitutto, Eckhart fa notare⁷⁷ che il predicato *sum* afferma e pone l'essere puro e nudo del soggetto *ego*, il che conferma la tesi avicenniana per cui in Dio la quiddità è l'esistenza (*quiditas est anitas*), tesi che anch'egli sostiene dicendo: *esse enim Dei est quiditas*⁷⁸. Come Tommaso, Eckhart si riferisce a Maimonide per chiarire questa proposizione speculativa.

76. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* I, a cura di R. Coggi, ESD, Bologna 2001, vol. I, p. 469; testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.* I, d. 8, q. 1, art. 1, ad 4, pp. 196–197: «Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur».

77. ECHARDUS MAGISTER, *Expositio libri Exodi*, LW 2, n. 15, pp. 20–21: «Adhuc li “sum” verbum est substantivum: Verbum: “deus erat verbum”. Ioh. 1: substantivum: “portans omnia verbo virtutis suae”. Hebr. 1. Secundo notandum quod li “sum” est hic praedicatum propositionis, cum ait: “ego sum”, et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quiditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quiditatem praeter solam anitatem quam esse significat».

78. *Ibidem*, n. 18, p. 24: «In deo autem, ubi anitas est ipsa quiditas, convenienter respondetur quaerenti, quis aud quid sit deus, quod deus “est”. Esse enim dei est quiditas. “Ego”, inquit, “sum qui sum”».

Secondo il filosofo ebraico, al capitolo 62 della *Guida dei perplessi*, la prima occorrenza del verbo *sum* è soggetto e indica l'essenza del creatore, mentre il secondo *sum* dice l'essere essendo predicato⁷⁹. Eckhart conclude quindi che il rapporto tra predicato e soggetto è differente rispetto a quanto avviene in una proposizione ordinaria, in cui il predicato completa il soggetto. Nella proposizione speculativa *ego sum qui sum* il predicato non è diverso dal soggetto:

Dunque, quando dice «sono colui che sono» insegna che il soggetto «sono» enunciato per primo è il medesimo predicato enunciato per secondo⁸⁰.

Risulta quindi che in Dio è assente ogni alterità. Forse l'aspetto più suggestivo e stimolante della spiegazione eckhartiana di *Esodo* 3,14 è l'affermazione della riflessività dell'essere divino, idea ispirata dalla proposizione 15 del *Liber de causis*. Secondo Eckhart la doppia occorrenza del verbo *sum* indica

[...] come anche una sorta di conversione riflessiva dell'essere medesimo in se stesso e su se stesso, ed un permanere e un fissarsi in se stesso⁸¹.

79. *Ibidem*, n. 19, p. 25: «Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, l. i, c. 65 hoc verbum tractans: sum qui sum, videtur velle quod ipsum est “nomen tetragrammaton” autem proximum illi “quod est” sanctum et “separatum”, “quod scribur et non legitur”, et ipsum solum “significat substantiam creatoris nudam et puram” [...] Vult ergo Rabbi Moyses dicere quod li “sum” primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio». Di fatto Eckhart cita il capitolo 62 del *Dux neutrorum*. Cfr. Y. SCHWARTZ, *Meister Eckharts Schriftauslegung als Maimonidisches Projekt*, in G.K. HASSELHOFF (Hrsg.), *Moses Maimonides*, Ergon, Würzburg 2004, pp. 173–208, Id., *Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism*, in J.M.G. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden 2012, pp. 389–414.

80. MEISTER ECKHART, *Commento all'Esodo*, p. 35; testo originale: *Expositio libri Exodi*, n. 20, p. 26: «Cum ergo dicit: sum qui sum docet ipsum subiectum esse ipsum praedicatum sum secundo positum».

81. *Ibidem*, p. 32; testo originale: *Ibidem*, n. 16, p. 21: «ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem».

Ora, una tale conversione riflessiva dell'essere divino porta a concludere che questo essere è identico al pensare, all'atto di intelligenza. Meister Eckhart — come d'altra parte anche, a suo modo, Tommaso d'Aquino — ritiene che in Dio ci sia identità tra *intelligere* ed essere. In un magnifico sermone latino (29) Eckhart riporta la sua posizione in merito a questo argomento:

Dunque appare chiaro che Dio è solo in senso proprio e che è intelletto o pensiero, e che è assolutamente intelletto, senza che gli si aggiunga un altro essere. Dunque Dio solo, attraverso l'intelletto, pone le cose nell'essere, perché in lui soltanto l'essere è pensare. Inoltre è chiaro che niente al di fuori di lui può essere puro pensiero⁸².

Nella famosa questione parigina (della quale mi sono occupato quarant'anni fa) Eckhart fa un ulteriore passo in avanti e formula la tesi secondo la quale, in quanto il pensare fonda l'essere, *Deus est intelligere*⁸³. Ciò che qui ora mi interessa è però il fatto che Eckhart esplicitamente, e Tommaso indirettamente, ritengono che l'identità tra essere e Dio, che il testo biblico — interpretato filosoficamente — pone, sia solidale ed equivalente alla tesi secondo cui Dio è intelletto e pensiero. Questa constatazione è di primaria importanza in quanto manifesta che la speculazione teologico-filosofica su Dio del XIII secolo, pur poggiando sul testo biblico, non solo integra la tradizione neoplatonica e gli approcci di Avicenna e di Maimonide, ma è anche debitrice della dottrina aristotelica del Dio-intelletto che pensa se stesso, come si legge nel libro Lambda della *Metafisica*⁸⁴.

82. MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 1989, p. 194. Testo originale: ECHARDUS MAGISTER, *Sermo* 29, n. 301, E. Benz, B. Decker, J. Koch (edd.), LW 4, Kohlhammer, Stuttgart 1987, p. 268: «Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere».

83. R. IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Universitätsverlag, Freiburg 1976.

84. Si veda questo argomento ID., *Quelques observations sur la réception du Livre XII de la "Métaphysique" chez Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 99 (2015), pp. 377-407.

V

Queste considerazioni, la cui portata per la valutazione del pensiero cristiano e della sua storia sono tutt'altro che insignificanti, mi permettono di formulare qualche breve osservazione conclusiva e di spiegare infine il titolo del capitolo, ispirato al libro biblico dei *Proverbi* (v. 1). La citazione contiene un comparativo — *sapiens sapientior erit* — e suggerisce dunque un incremento della saggezza. Questo incremento della saggezza implica una condizione — *audiens*: bisogna quindi ascoltare.

Applicato al nostro caso, ciò significa innanzitutto che la filosofia ascolta la Bibbia e che il confronto tra la filosofia e la Bibbia arricchisce il filosofare. Il sottotitolo suggerisce qualcosa di analogo, se intendiamo il termine “ispirazione” nel senso che Tommaso gli attribuisce: *inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori*⁸⁵. In effetti, la filosofia è stata trasformata dalla lettura della Bibbia, che è qualcosa di esterno ad essa. Il già citato Gilson ha sottolineato con forza il fatto che la filosofia esce dal Medioevo profondamente trasformata⁸⁶. Nondimeno, se la ricognizione qui compiuta ha del vero, dobbiamo modificare se non correggere questa concezione. Credo — e questo è l'aspetto di fondo che vorrei suggerire — che convenga interpretare la relazione tra la Bibbia e la filosofia medievale come una reciprocità dialettica e interattiva. Intendo dire, e le prime due parti del mio discorso lo dimostrano, che, dal punto di vista della lettura della Bibbia, l'uso di idee e di concettualità filosofiche nell'esegesi biblica era stato molto fecondo e fruttuoso e in un certo senso indispensabile per la teologia e il pensiero cristiano. Tuttavia — e per questa ragione parlo di reciprocità — questa interazione tra la filosofia e la Bibbia ha allo stesso modo considerevolmente trasformato, e direi ispirato, la speculazione e la ricerca filosofica. La filosofia ha modificato

85. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 68, art. 1, p. 833b.

86. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 11: «En d'autres termes, le moyen âge n'a peut-être pas été si philosophiquement stérile qu'on le dit, et c'est peut-être à l'influence prépondérante exercée par le Christianisme qu'on cours de cette période que la philosophie moderne doit quelques-uns des principes directeurs dont elle s'est inspirée».

la lettura della Bibbia e la lettura della Bibbia ha trasformato la filosofia.

È senza dubbio pericoloso voler trarre, direttamente, dallo studio storico, un insegnamento per il presente. Eppure credo che il nostro tema ci mostri come sia indispensabile e necessario un duplice impegno: lo sguardo critico della ragione e della filosofia sui testi religiosi, ma anche la possibilità, da parte della religione, di mettere in questione la presunzione della ragione.

Ciò implica che si adotti una “concezione aperta della ragione”, una ragione che non solamente imponga, critichi e prescriva, ma che sappia anche ascoltare. In questo caso, possiamo condividere la tesi di Kant, secondo la quale una religione che dichiari guerra alla ragione non ha futuro⁸⁷.

Il titolo di questo saggio suggerisce un’ulteriore riflessione ispirata da Tommaso d’Aquino. Quest’ultimo riflette in un sermone sul racconto evangelico di Gesù che, da ragazzo, ascolta e interroga i dottori nel tempio. E Tommaso nota che, per progredire in saggezza, è necessario ascoltare l’insegnamento della parola dei *Proverbi*: «audiens sapiens sapientior erit». Tommaso non insiste solo sul fatto che bisogna ascoltare con perseveranza, ma aggiunge anche due considerazioni rilevanti. Primo, egli dice, non dobbiamo seguire soltanto un maestro, perché ciò che non sa uno, sa un altro⁸⁸. Quindi, aggiunge la seguente osservazione decisiva:

Ci sono, purtroppo, alcuni i quali vanno dietro all’opinione dei maestri, volendo adularli. Invece nessuno deve farsi prendere dalla passione dell’amicizia quando ricerca la verità, ma deve soltanto aderire alla verità: infatti dice il Filosofo che l’aver opinioni discordanti non contraddice l’amicizia⁸⁹.

87. I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage (1793), hrsg. von K. Vorländer, Meiner, Hamburg 1978, p. 11: «denn eine Religion, die der Vernunft den Krieg ankündigt, wird es auf die Zeit gegen sie nicht aushalten».

88. THOMAS DE AQUINO, *Sermo Puer Iesus*, in Sancti Thomae de Aquino *Sermones*, edidit L.J. Bataillon († 2009), editionem absoluerunt G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, cooperantibus P. Krupa, M. Millais, J.-C. de Nadaï, Z. Pajda, Editio Leonina, Roma – Paris 2014, XLIV, 1, p. 109a: «Quod non narrat unus, narrat alius».

89. TOMMASO D’AQUINO, *I sermoni (Sermones) e Le due lezioni inaugurali (Principia)*, a cura di C. Pandolfi e P.G.M. Carbone, ESD, Bologna 2003, p. 118; testo

Se ben comprendo, questo passaggio contiene un duplice insegnamento. Da un lato, Tommaso crede che l'amicizia possa sopportare una divergenza d'opinione, ma, dall'altro, vuole anche affermare che l'amicizia non deve ostacolarci nel dire e nel pensare ciò che a noi sembra vero.

Nota a margine sul problema dell'ateismo medievale

Ora, per approfondire la questione di un possibile ateismo medievale è opportuno iniziare con uno degli studi pioneristici su questo tema, ovvero la somma *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* di Fritz Mauthner⁹⁰. Mauthner, noto soprattutto per la sua critica del linguaggio, si occupa del Medioevo nel primo volume. Il lavoro critico di Mauthner sul linguaggio ci permette di affermare che la sua elaborazione dell'ateismo precisa meglio i contorni della sua impostazione sul linguaggio stesso, quantomeno nella misura in cui mette a frutto il celebre detto di Nietzsche, secondo cui l'uomo deve liberarsi di Dio liberandosi della grammatica. Seguendo l'impostazione del lavoro di Mauthner⁹¹, si possono identificare

originale: *Sermo Puer Iesus*, p. 109a: «Set aliqui sequuntur opinionem magistrorum, quia audiunt eos; set nullus debet habere amicum in ueritate, set solum debet ueritati adherere, quia dicit Philosophus, quia discordia in opinionibus non repugnat amicicie». Cfr. anche *Summa theologiae*, II-II, q. 29, art. 3 ad 2, p. 1226a: «Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX *Ethic.*, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire».

90. F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, I-IV, Stuttgart-Berlin 1920-1923. Sur cet auteur cfr. J. LE RIDER, *Fritz Mauthner. Scepticisme, linguistique et modernité. Une biographie intellectuelle*, Paris 2012, e il nostro contributo in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 96 (2012), pp. 391-395.

91. Mauthner accorda grande importanza a Federico II e al discorso dell'imperatore sui tre impostori che papa Gregorio IX riporta nella bolla *Ascendit de mari* del 1239. Sul racconto dei tre impostori si legga T. GRUBER, *Les Trois imposteurs "pré-modernes" et leur intérêt pour les modernistes. Quelques propositions*, «La Lettre clandestine» 24 (2016), pp. 35-48; Id., *A tribus barattatoribus deceptus. The Formula of the Three Impostors Travelling the Medieval Mediterranean*, in A. MUSCO, G. MUSOTTO (eds.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, IV European Congress of

due presupposti dell'approccio del filosofo: egli considera la sua impresa come una «storia della liberazione dalla nozione di Dio» («Geschichte der Befreiung vom Gottesbegriff»). Questo progetto implica, ovviamente, che il lento cammino dell'umanità verso l'ateismo non sia solamente una necessità, ma debba soprattutto essere interpretato come una storia di progresso, un movimento di razionalizzazione graduale e ineludibile.

Il secondo presupposto è il seguente: poiché sia il giudaismo sia il cristianesimo sono per loro stessa natura intolleranti, secondo l'autore, in quell'epoca di fede che fu il Medioevo gli atei furono oppressi. E dal momento che gli atei, riflette Mauthner, venivano a quel tempo condannati al rogo, è particolarmente difficile trovare documenti coevi che attestino un reale ateismo.

Il volume che Hermann Ley dedica al Medioevo, all'interno della sua monumentale storia dell'ateismo e dell'illuminismo, presenta una documentazione storica decisamente migliore rispetto all'opera di Mauthner, sebbene, in un certo senso, i presupposti siano gli stessi⁹²: rintracciare i precursori medievali di un ateismo autentico e necessario. Tuttavia, gli obiettivi di questi due autori sono molto diversi, dato che secondo Ley, lo studio storico deve condurre a consolidare la dottrina marxista della DDR (Repubblica Democratica Tedesca). Rilevante è il fatto che Ley pensi di trovare l'attestazione di un evidente ateismo nella condanna parigina del 1277; parla infatti di Sigieri di Brabante o di Boezio come di «Pariser Atheisten» (atei parigini).

Il terzo interprete del cosiddetto ateismo medievale è Olaf Pluta, il cui articolo programmatico «Atheismus im Mittelalter» merita grande attenzione⁹³. Vorrei sottolineare tre punti: in primo luogo,

Medieval Studies, F.I.D.E.M., 23–27 june 2009, Palermo (Italy), Officina di Studi Medievali, Palermo 2014, pp. 671–684.

92. H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, II/2, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1971.

93. O. PLUTA, *Atheismus im Mittelalter*, in K. KAHNERT, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Umbrüche: Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit*, FS Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Grüner, Amsterdam 2001, pp. 113–130. Dello stesso autore: 'Deus est mortuus'. Nietzsches Parole 'Gott ist tot!' in einer Geschichte der Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts, in F. NIEWÖHNER, O. PLUTA (Hrsg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden 1999, pp. 129–146.

riprendendo il lavoro di Michael Martin, Pluta distingue due nozioni di ateismo: un ateismo negativo, che consiste nel non credere nell'esistenza di Dio («nicht an die Existenz Gottes glauben»), e un ateismo positivo, la cui caratteristica è di credere alla non-esistenza di Dio. Egli ritiene che questa distinzione possa chiarire il dibattito. Il secondo punto da evidenziare è, per certi aspetti, più sintomatico. In Pluta lo studio dell'ateismo medievale assume cioè la valenza di una dimensione morale. È innegabile, per lo studioso, che durante il Medioevo i non-cristiani furono perseguitati e una libera espressione del pensiero fu impossibile. E lo storico, conclude, ha il dovere di dare voce agli oppressi, di far parlare coloro ai quali fu impedito di esprimere liberamente le proprie convinzioni. Il terzo aspetto è legato a un breve racconto contenuto nei *Gesta Romanorum*, testo che Pluta definisce come la più eloquente testimonianza dell'esistenza dell'ateismo medievale. Il brano intitolato *De statu mundi actuali* narra di un re che avendo notato la caduta del mondo chiese a quattro filosofi un parere. Il quarto saggio rispose: «Dio è morto, e dunque il regno è pieno di peccatori». Per questo saggio, la morte di Dio comportava che gli uomini non pensassero più al giudizio finale e agissero male⁹⁴. Secondo Pluta, siamo qui in presenza «di una manifesta articolazione dell'ateismo».

Le prospettive di questi tre autori sono state fortemente criticate da Dorothea Weltecke in un importante lavoro teso a rinnovare

94. Questo significativo testo è poco conosciuto, vale la pena citarlo qui per intero, nella trascrizione che ne ha dato Olaf Pluta: *Gesta Romanorum: De statu mundi actuali*, Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Ms. Lat. fol. 140: «Tertia ratio quarti philosophi: Deus est mortuus, ideo peccatoribus regnum est repletum. Certe, si deus quantum ad celerem vindictam peccatoris sicut ante incarnationem adhuc viveret, quando pro peccato luxurie totum mundum subvertit octo animabus exceptis, procul dubio non essent peccatores sine metu. Nam etsi multi tunc non ex vera caritate aut timore gehennae a peccatis se abstinuerunt, tamen timore vindictae, quia sciebant deum omnia vindicare, sicut patet in Sodomitis. Patet etiam in David, cui Deus pro uno peccato intantum iratus, quod in uno die ultra 70 milia hominum subitanee interierunt, ut habetur in libro Regum. Sed nunc quasi mortuus a nobis reputatur deus, ut neque de futuro iudicio neque de poenis inferni cogitemus. Ecce, audistis 12 rationes, quare totus mundus iam in maligno est positus et tot et tantis affligitur malis. "Quiescite igitur perverse agere et discite bene facere!" scribitur Isaiae. Et cum David et Ninivitis veniam postulate, quia omnia praetereunt praeter amare deum!»

radicalmente la ricerca sull'ateismo medievale⁹⁵. Il titolo dell'opera rivela chiaramente l'allusione ai Salmi 13 e 52. Si noti tuttavia che l'autrice traduce *insipiens* con "Narr", ossia "buffone". Weltecke intraprende nella prima parte del libro una decostruzione del discorso convenzionale sul cosiddetto ateismo medievale. Individua innanzitutto, tra gli autori che abbiamo citato, un doppio errore di metodo che possiamo definire nei termini di una "ermeneutica del progresso" e di una "ermeneutica della persecuzione". Il secondo approccio interpretativo sottintende che gli atei siano stati perseguitati nel Medioevo, mentre il primo errore consiste nel considerare l'ateismo come un *telos* al quale la ragione umana dovrebbe tendere. Per questi autori il periodo medievale dovrebbe essere dunque integrato in una storia del progresso, basata ancora su ciò che Weltecke chiama il "sogno della modernità". Per l'autrice il topos della persecuzione degli atei è un mito storiografico da bandire definitivamente. I bersagli concreti dell'inquisizione furono, di fatto, l'eresia e la devianza religiosa, non l'ateismo.

Nella seconda parte dell'opera, dopo aver rimosso e destituito gli eroi di questa marcia verso la verità, in particolare Federico II, ma anche Tommaso Scoto, Weltecke ipotizza che le vere testimonianze della negazione di Dio non vadano cercate nella letteratura scientifica, ma in alcuni testi di spiritualità, soprattutto in Otlone di sant'Emmerano o in Enrico Suso. Questi testi parlano di disperazione, dell'accidia legata all'idea della non-esistenza di Dio. L'autrice nota, quindi, che nel Medioevo non esiste un termine specifico per indicare la negazione dell'esistenza di Dio (è dunque prudente evitare il termine ateismo), e questa negazione, riconosciuta da alcuni autori come una possibilità, rappresenta in verità nel Medioevo un problema, ancorché teoretico, piuttosto pastorale. Molti aspetti dello studio di Weltecke sono incontestabili e devono essere tenuti in giusto conto se si vuole affrontare il tema dell'ateismo medievale.

95. D. WELTECKE, *Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Campus, Frankfurt 2010. Si veda anche: *L'athéisme et le doute au Moyen Âge: un problème controversé*, «Revue de l'histoire des religions» 232 (2013), pp. 330–361.

Queste considerazioni su una parte della storiografia dell'ateismo e sulle relative questioni metodologiche conducono l'osservatore a proporre una categorizzazione della problematica non tanto dell'ateismo quanto della "questione dell'esistenza di Dio". Nel linguaggio umano una certa dottrina deve essere articolata in una proposizione. Se ammettiamo questo, possiamo considerare "tre possibilità" riguardo l'esistenza (Essere) di Dio, ovvero l'affermazione, la negazione e la forma interrogativa: *Deus est*, *Deus non est*, *Utrum Deus sit*. Ci sembra, quindi, che il difficile problema di un possibile ateismo medievale, piuttosto che la negazione dell'esistenza di Dio, dovrebbe o potrebbe essere studiato attraverso l'esame dell'interpretazione e della elaborazione di queste tre proposizioni nel corso del Medioevo, prendendo in considerazione vari contesti di enunciazione e articolazione di queste proposizioni. Questi contesti vanno dal dubbio esistenziale, come lo si può trovare in certi resoconti⁹⁶, fino alla trattazione scientifica della questione di Dio, senza dimenticare eventuali negazioni esplicite⁹⁷ o prove dell'esistenza di Dio. Questo approccio (parzialmente seguito da Weltecke) è a nostro avviso una delle vie per affrontare il problema, e abbiamo fornito in questo capitolo alcune indicazioni sull'uso scientifico della proposizione "Deus non est". Le discussioni intorno alla citazione biblica non solo hanno permesso lo sviluppo di al-

96. Bisognerebbe qui ricordare il caso di Otlone di St. Emmeran (esaminato da Weltecke, pp. 348–349) o quello di Enrico Suso (pp. 391–393) o un illuminante passaggio del *Liber Miraculorum* (IV, xxxix) di Cesario di Heisterbach (pp. 394–396). A titolo di esempio di può citare un exemplum tratto da Étienne de Bourbon: STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, Liber IV (de fortitudine), ed. A. Lecoy de la Marche, Société de l'Histoire de France, Paris 1877, n. 226, pp. 196–197: «Vidi aliquem pium et religiosum et probum clericum in noviciatu suo temptatum, primo utrum mundus aliquid esset nisi sompnium aliquod, utrum ipse animam haberet, et utrum etiam Deus esset et de hoc ad mortem dolebat, et fere pro hoc ad desperationem induxisset eum [dyabolus] vel ad sui occisionem nisi saniori consilio credidisset, dicenti sibi quod, ex quo illa cogitatio dyaboli potius quam sua non placebat ei, sed potius ei omnino displicebat, potius erat ei martyrium quam culpa, sicut infra dicemus de cogitatione blasphemosa».

97. Un caso particolarmente interessante è quello di Guido Cavalcanti, citato dal Boccaccio nel *Decameron* e magistralmente analizzato da K. FLASCH, *Attributionsatheismus in Boccaccios Decameron VI,9: Guido Cavalcanti*, in *Atheismus im Mittelalter*, pp. 115–127.

cuni aspetti della teologia filosofica, ma hanno soprattutto favorito la riflessione sulla possibile negazione dell'esistenza di Dio: così, la questione dell'esistenza e della non-esistenza di Dio è divenuta un problema ineludibile della filosofia occidentale.

Ora, al fine di sottolineare la fecondità di questa ispirazione biblica, è utile ricordare una delle interpretazioni più sorprendenti della frase del Salmo *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Stupisce infatti che nello *Speculum caritatis* del cistercense Alredo di Rievaulx si incontri una riflessione sul significato di questa frase. Il ragionamento sul versetto biblico induce l'autore a porsi alcune domande su se stesso:

Domando ancora se tu sai di esistere. Ma chi non lo sa, mi dirai? Certo, neanche un discepolo dell'Accademia. Ma sei sempre esistito? E da dove allora hai ricevuto l'essere? [...] ti parli al cuore colui che è sapienza ed essere in persona, e non dirai più del tuo cuore: «Non c'è Dio», vedendo chiaramente che non potresti neanche dire nel tuo cuore «Non c'è Dio», se Dio non ci fosse⁹⁸.

In questo brano, la riflessione continua passando dall'evidenza dell'esistenza di colui che si interroga alla questione della sua origine. Ma ciò che maggiormente stupisce è che la frase del Salmo si trasforma in «un'interrogazione del soggetto/autore su se stesso». L'*insipiens* è colui che ignora se stesso. Questo straordinario ribaltamento si realizza in maniera anche più magniloquente in un passaggio di Tommaso. In una delle obiezioni nel *De veritate* q. 10, art. 12, volendo suggerire l'impossibilità di pensare il non-essere di Dio, il domenicano afferma che è impossibile che l'anima pensi il

98. ALREDO DI RIEVAULX, *Lo specchio della carità*, a cura di D. Pezzini, Edizioni Paoline, Milano 1999, pp. 110-111. Testo originale AELREDUS RIEVALLENSIS, *Speculum caritatis*, in *Opera omnia*, A. Hoste, C.H. Talbot (edd.), Brepols, Turnhout 1971 (CCCM 1), I, lin. 284-309, p. 20: «Quaero iterum, utrum scias te esse. Quis, inquis, hoc ignoret? Plane nec academicus. Semperne fuisti? Unde ergo accepisti, ut esses? [...] loquatur tibi in corde ipsum sapere et ipsum esse, et jam non dices in corde tuo: Non est Deus, in ipso plane perspicies nec posse saltem te esse, qui diceres in corde tuo, Non est Deus, nisi esset et Deus».

proprio non-essere. Nella risposta a questa obiezione, Tommaso precisa ciò che si intende per pensare il non-essere di una cosa⁹⁹. E tale precisazione conduce a un'argomentazione assolutamente rilevante: se si intende pensare al non-essere con un certo assenso, ne consegue che «nessuno può pensare, con [il proprio] assenso di non esistere: infatti, nel fatto stesso che pensa qualcosa, percepisce [anche] di esistere». In altre parole: finché penso (*cogito*), percepisco che sono.

Possiamo dunque osservare in che modo, riflettendo sull'affermazione del non-essere nei Salmi 13 e 52, Tommaso d'Aquino giunga, come già Alredo, a interrogarsi sull'essere del soggetto pensante. Il domenicano precisa quindi che colui che pensa non può non sapere che esiste: «in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse». È affascinante come l'indagine sull'esistenza di Dio conduca così il filosofo a scorgere la certezza dell'esistenza dell'uomo nell'atto del pensare. È solo un uomo esistente a esser in grado di proferire la frase che articola la non-esistenza di Dio.

99. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, art. 12, ad 7, p. 342a: «Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse, sicut cogitat se quandoque non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse».

La filosofia nel Prologo di Giovanni secondo Agostino, Tommaso e Meister Eckhart

Solo il suo Vangelo diede alla religione cristiana la sua vera consistenza: è solo il suo Vangelo che dobbiamo ringraziare per il fatto che la religione cristiana, nonostante tutti gli assalti, continua ancora a durare in questa consistenza e, verosimilmente, lo continuerà finché ci saranno uomini che crederanno di aver bisogno di un mediatore tra loro e la divinità: cioè, *in eterno*.

G.E. LESSING, *Nuova ipotesi sugli evangelisti considerati come storiografi meramente umani*

In memoria di Burkhard Mojsisch

Introduzione

Nella cultura occidentale si incontrano affermazioni che hanno sollecitato e pungolato il pensiero filosofico e teologico in maniera del tutto particolare. L'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele rientra senza alcun dubbio tra queste: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Non meno frequentemente, del resto, è stato probabilmente menzionato l'inizio del Vangelo di Giovanni: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. È degno di nota che il Prologo del quarto Vangelo abbia stimolato in egual misura la riflessione filosofica e quella teologica¹. Come esempio di ricezione filosofica del Prologo

1. La tematica affrontata in questo saggio viene discussa in maniera molto ampia e dettagliata in un rilevante volume redatto da M. ENDERS e R. KÜHN, *Im Anfang war der Logos... Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg i. Br. 2011. Enders non si limita

può essere menzionata ad esempio la *Introduzione alla vita beata* di Fichte. Il filosofo tedesco afferma nella sesta lezione: «il filosofo può convenire solamente con Giovanni»². Fichte passa poi ad esporre un'esautiva interpretazione del Prologo, che sfocia nella conclusione per cui, a suo avviso, il filosofo «trova le medesime verità in modo totalmente indipendente dal cristianesimo»³.

a indagare le interpretazioni che del prologo danno Agostino (pp. 47–67) e Tommaso d'Aquino (pp. 117–148), ma dedica un intero capitolo all'interpretazione di Giovanni Scoto Eriugena (pp. 71–116). Kühn discute l'interpretazione di Eckhart con il titolo «Inizio come genealogia trascendentale» (pp. 149–171). Nonostante le indubbie affinità tematiche, la prospettiva qui adottata e quella che contraddistingue il rilevante volume dei due autori rimangono, lo auspichiamo, nettamente diverse; del resto il tema oggetto d'indagine è così ricco da conferire piena legittimità ad approcci diversi. Al centro della mia ricerca si pone in primo luogo il rapporto tra il testo biblico e la comprensione filosofica. È poi degno di essere menzionato il volume collettaneo F. AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries in the Gospel of John (II–XIV Centuries)*, Aschendorff, Münster 2011 (Archa Verbi Subsidia, 11).

2. J.G. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, a cura di F. Gozzi, F. Buzzi, San Paolo, Milano 2004, p. 285. Il passo completo recita: «Il filosofo può convenire solo con Giovanni, poiché questi soltanto ha rispetto per la ragione e si richiama all'unica prova che il filosofo apprezza: quella dell'interiorità». A questo proposito meritano di essere citati non solo lo scritto giovanile di Hegel *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (cfr. al proposito R. KÜHN, *Die Bestimmung der spekulativen Vernunft*, in ENDERS, KÜHN (Hrsg.), *Im Anfang war der Logos*, pp. 206–226), ma anche i passi in cui Schelling si occupa del Prologo all'interno delle lezioni 27 e 28 della *Filosofia della rivelazione* (cfr. al riguardo KÜHN, *Potenz und Offenbarung*, in *Ibidem*, pp. 227–255). Su questo tema cfr. anche D. WEIDNER, *Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800*, Lang, Bern 2006.

3. Per molteplici ragioni, è opportuno richiamare all'attenzione del lettore il passo integrale di Fichte: «Benché ora sia pur vero che ognuno può ritrovare questa dottrina negli scritti dei suoi apostoli e riconoscerla vera per se stesso e per propria convinzione personale; benché, come affermeremo più avanti, sia vero che il filosofo — nella misura in cui sa — trova le medesime verità in modo totalmente indipendente dal cristianesimo e le abbraccia con lo sguardo in una coerenza e nitidezza universale, nella quale, almeno per noi, il cristianesimo non le ha tramandate, resta nondimeno eternamente vero che noi, con tutta la nostra epoca e con tutte le nostre ricerche filosofiche, ci troviamo posti sul terreno del cristianesimo e che da esso proveniamo; che questo cristianesimo è intervenuto nei modi più diversi nell'intera nostra formazione, e che nel complesso non saremmo affatto nulla di tutto ciò che siamo se tale poten-

Ciò presuppone, e anche questo è sottolineato da Fichte, «che la dottrina del cristianesimo coincide esattamente [...] con la nostra dottrina»⁴. L'accenno a Fichte è qui utile per constatare il perdurare della possibilità e dell'efficacia di una esegesi filosofica del Vangelo di Giovanni, una tradizione alla quale appartengono, tra gli altri, Agostino, Scoto Eriugena, Eckhart e Cusano. Chi desideri comprendere l'esegesi eckhartiana del Prologo, dovrebbe leggerla e interpretarla nel contesto di questa tradizione.

I filosofi e il Prologo del Vangelo di Giovanni secondo Agostino⁵

Nel Libro VII delle *Confessioni*, Agostino racconta quale significato abbiano avuto nella sua formazione i libri di alcuni filosofi platonici. In questo passo Agostino precisa di aver ritrovato in questi filosofi l'*incipit* del Vangelo di Giovanni:

In questi libri, se non con queste parole, però con lo stesso senso e

te principio non ci avesse preceduti nel tempo» (FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, p. 305).

4. *Ibidem*, p. 321. Il passo integrale recita: «Ed è così dimostrato che la dottrina del cristianesimo — perfino nel sistema delle metafore della vita e della morte e di tutto ciò che ne consegue — coincide esattamente con la nostra dottrina, quella che fu Loro esposta nei discorsi fin qui tenuti e che è stata sintetizzata, in un unico sguardo d'insieme, all'inizio del discorso odierno».

5. Sull'importanza del Vangelo di Giovanni in Agostino cfr. M.-A. VAN NIER, *Augustin et l'Évangile de saint Jean*, in *Saint Augustin et la Bible: actes du colloque de l'Université Paul Verlaine – Metz (7–8 avril 2005)*, Lang, Bern 2008 (Recherches en littérature et spiritualité, 15) pp. 215–222, nonché M. COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile*, Beauchesne, Paris 1930. La mia trattazione non pone al centro l'importante *Tractatus in Iohannis Evangelium*; l'interpretazione del Prologo contenuta in quest'opera viene esposta in maniera esaustiva nello studio di ENDERS *Im Anfang war der Logos*, pp. 47–67; cfr. anche la fondamentale, dettagliata introduzione a *Homélies sur l'Évangile de saint Jean I–XVI*, traduction, introduction et notes par M.F. Berrouard, DDB, Paris 1969, pp. 9–121. Per quanto riguarda la pratica e la teoria dell'esegesi in Agostino cfr. I. BOCHET, *Le firmament de l'écriture? L'herméneutique agustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

con molte e diverse ragioni convincenti, si diceva che «in Principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in Principio presso Dio. Per mezzo di Lui sono state fatte tutte le cose, e senza di Lui non è stato fatto nulla. Ciò che è stato fatto in Lui è Vita, e la Vita era la Luce degli uomini. E la luce splende fra le tenebre, e le tenebre non l'hanno accolta». E che l'anima dell'uomo, anche se «rende testimonianza alla luce», non è però essa stessa la luce, ma il Verbo, Dio stesso è «la vera Luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», e che il Verbo «era in questo mondo, per mezzo suo fu fatto il mondo, e il mondo non lo conobbe»⁶.

In questi filosofi egli non ha certo trovato la lettera del Prologo, bensì il suo contenuto. Particolarmente rilevante è il passo in cui Agostino specifica che tale contenuto viene supportato dai filosofi tramite numerose prove. È comunque opportuno leggere il testo per intero. Esso culmina in una antitesi. Dopo aver esposto quello che ha letto in questi filosofi, Agostino afferma:

Però, che Egli «venne nella propria casa e i suoi non lo ricevettero»; e che «a tutti quelli che lo ricevettero diede il potere di diventare figli di Dio, credendo nel suo nome», questo in quei libri non lo lessi⁷.

6. AGOSTINO, *Le confessioni*, a cura di G. Reale, testo latino a fronte dell'edizione di M. Skutella, Bompiani, Milano 2012, testo originale a fronte, VII, 9, 13, pp. 708–711: «et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehendunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit».

7. *Ibidem*; testo originale a fronte: «Quia vero “in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius”, non ibi legi». A proposito di questa contrapposizione cfr. F. DE CAPITANI, *La figura di Giovanni nel pensiero dell'Agostino laico*, in AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum*, in particolare le pp. 51–53.

Presso i filosofi, quindi, Agostino non ha trovato né l'idea dell'incarnazione, né la nozione della filiazione di Cristo da Dio. Tre sono i punti che qui meritano la nostra attenzione:

1) L'incontro di Agostino con la filosofia, nella sua versione neoplatonica, è stato decisivo, o meglio: esso è stato un passo importante sulla via della conversione al Cristianesimo⁸. Presso i filosofi Agostino ha fatto la conoscenza del *mundus intelligibilis*⁹ — il mondo dello spirito in tutta la sua ricchezza. Da questa acquisizione egli non si dipartirà più¹⁰. La questione di chi fossero questi "platonici" non può essere affrontata in questa sede¹¹, ma è indubbio che Agostino abbia letto alcuni testi di Plotino e alcuni scritti di Porfirio¹².

2) Anche nell'opera posteriore *La città di Dio*, Agostino terrà fede alla sua tesi secondo cui i filosofi avrebbero scoperto aspetti

8. Su tale questione cfr. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Peeters, Leuven 1934 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 15), pp. 104-119; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1943, pp. 226 s.; Id., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris 1950, pp. 157-174; J. O'MEARA, *La jeunesse de saint Augustin*, Ed. Universitaires-Le Cerf, Fribourg-Paris 1988, pp. 169-201.

9. A proposito di questa significativa espressione agostiniana cfr. J. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustin*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1937.

10. Sul permanere di reminiscenze neoplatoniche in Agostino cfr. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart 1980, pp. 286-299.

11. Una sintetica panoramica è fornita da FLASCH, *Augustin*, pp. 37-41. HENRY ritiene che si tratti esclusivamente di Plotino (*Plotin et l'Occident*, pp. 70-72, 91, 96-98), mentre W. THEILER sottolinea l'influsso di Porfirio (*Porphyrios und Augustin* = *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft* 10,1, Niemeyer, Halle (Saale) 1933). P. COURCELLE (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, pp. 133-138) e J. O'MEARA (*The Young Augustine*, Longmans, London 1954, pp. 134-142, 143-155) sono dell'opinione che vadano presi in considerazione entrambi i filosofi. Cfr. anche la trattazione, molto utile, che del dibattito dà A. SOLIGNAC, *Les Confessions*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 109-112.

12. Un ampio accostamento dei testi plotiniani che Agostino potrebbe avere letto è fornita da SOLIGNAC, *Les Confessions*, pp. 682-689.

della dottrina trinitaria tramite l'indagine razionale. A questo proposito egli si richiama direttamente a Porfirio:

Tu predichi il Padre e il Figlio suo, che chiami intelletto paterno o mente, e quello che sta in mezzo a loro, con il quale riteniamo che indichi lo Spirito Santo; secondo il vostro costume li chiamate tre dèi. Qui, sebbene il vostro linguaggio non abbia una disciplina, intravedete, sia pure in maniera confusa e come per una debole raffigurazione, verso quale prospettiva si deve tendere¹³.

Questa concordanza, esplicitamente menzionata, tra una parte della dottrina cristiana e la filosofia neoplatonica è per molti aspetti tutt'altro che irrilevante.

3) In questo passaggio della *Città di Dio*, in cui egli dà espressione in maniera pregnante alla sua dipendenza dal neoplatonismo, Agostino richiama la nostra attenzione anche sul tema dei limiti della filosofia. Egli sottolinea che i filosofi hanno sì riconosciuto la meta, ma non la via tramite la quale giungervi. Per illustrare questa circostanza Agostino ricorre all'immagine del mare come limite da oltrepassare:

È come se uno vedesse da lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi¹⁴.

Solo l'incarnazione rende possibile attraversare il mare. Solo la croce permette di raggiungere la meta dopo averla avvistata:

13. AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2010 (Il pensiero occidentale), X, 29, 1, p. 501; testo originale *De civitate Dei* libri I–X, p. 304, lin. 1–6: «Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quod nitendum sit».

14. AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*, a cura di A. Vita, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1968 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 24), vol. 1, 2, 2, p. 27; testo originale a fronte: «Sic est enim tamquam uideat quisque de longe patriam, et mare interiaceat; uidet quo eat, sed non habet qua eat».

Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale noi si voleva andare. E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare. Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo¹⁵.

Nel Libro X della *Città di Dio*, che include un lungo confronto con Porfirio, dapprima Agostino, al termine di una invettiva puntuale, concede ai filosofi la precognizione intuitiva della Trinità, per poi sottolineare, però, il punto nel quale essi falliscono:

Qui, sebbene il vostro linguaggio non abbia una disciplina, intravedete, sia pure in maniera confusa e come per una debole raffigurazione, verso quale prospettiva si deve tendere. Non volete riconoscere però l'Incarnazione del Figlio di Dio immutabile, che ci salva, permettendoci di raggiungere ciò che crediamo o ciò che, sia pure in minima parte, noi comprendiamo. Pertanto è come se riusciste a vedere, anche se da lontano e con sguardo annebbiato, la patria in cui soggiornare, senza andare però per la via che vi conduce¹⁶.

Ciò che manca ai filosofi, in altri termini, è l'umiltà¹⁷:

Coloro di cui l'Apostolo dice che conobbero Dio, videro ciò che dice Giovanni, che cioè per mezzo del Verbo di Dio tutto è stato

15. *Ibidem*, testo originale a fronte: «Vt ergo esset et qua iremus, uenit inde ad quem ire uolebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus».

16. AGOSTINO, *La città di Dio*, X, 29, 1, p. 501; testo originale *De civitate Dei*, p. 304, lin. 4–11: «Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit; sed incarnationem incommutabilis filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus vel ex quantulacumque parte intellegimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua mandandum est, sed viam qua eundum est non tenetis».

17. *Ibidem*, X, 29, 2, p. 502. Testo originale a fronte: «Sed huic veritati ut possetis adquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest».

fatto. Infatti, anche nei libri dei filosofi si trovano cose analoghe, perfino che Dio ha un unico figlio per mezzo del quale furono fatte tutte le cose. Essi riuscirono a vedere ciò che è, ma videro da lontano. Non vollero aggrapparsi all'umiltà di Cristo, cioè a quella nave che poteva condurli sicuri al porto intravisto. La croce apparve ai loro occhi spregevole¹⁸.

Il brano della *Città di Dio* in cui Agostino si confronta con Porfirio termina quindi in maniera inaspettata:

Evidentemente gli uomini dotti, fra i discepoli di Platone, si vergognano di diventare discepoli di Cristo, che insegnò con il suo spirito ad un pescatore a parlare con questa saggezza: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta». Questo prologo del santo Evangelo secondo Giovanni, come sentivamo sempre dire da Simpliciano, un santo vecchio posto come vescovo a capo della Chiesa di Milano, secondo un filosofo platonico avrebbe dovuto esser scritto a caratteri d'oro e posto in tutte le chiese nei luoghi più visibili¹⁹.

18. AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*, vol. 1, 2, 4, p. 29. Testo originale a fronte: «Hi ergo de quibus dixit: Qui cum cognovissent Deum, viderunt hoc quod dicit Ioannes, quia per Verbum Dei facta sunt omnia. Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum Filium habet Deus, per quem sunt omnia. Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe: noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi».

19. AGOSTINO, *La città di Dio*, X, 29, 2, p. 504. Testo originale *De civitate Dei*, p. 306, lin. 93–104: «Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere: "In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt". Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Plonicus, sicut a sancto sene

Qui Agostino sottolinea l'importanza del fatto che a scoprire l'*incipit* del Prologo siano stati semplici pescatori. Nella seconda parte del passo citato, egli menziona un platonico che auspicava che l'inizio del Prologo venisse scritto a lettere dorate in ogni chiesa. Di nuovo troviamo nel testo di Agostino un platonico che ha colto lo straordinario significato del Prologo di Giovanni. L'identità di questo platonico è ancora in discussione. Per alcuni si tratta di Mario Vittorino; altri optano per Amelio, un discepolo di Plotino. Anche nella *Praeparatio evangelica* (XI, 18 s.) di Eusebio si ritrova un passo in cui si parla del *logos*, che è Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. Questo *logos* è disceso in un corpo ed è apparso in forma umana²⁰. Chiunque sia questo *platonicus*, Agostino ammette che questi filosofi hanno compreso la mèta. Egli non sostiene che il Prologo sia un testo filosofico, ma evidenzia il fatto che i filosofi hanno filosoficamente riconosciuto aspetti essenziali di questo fondamentale testo biblico. Ciò significa che nell'ottica di Agostino ci sono convergenze contenutistiche tra la dottrina dei pensatori neoplatonici e i primi versetti del Prologo. Egli non enuncia esplicitamente questa conclusione, ma sul piano logico si presuppone che sussista una convergenza tra il testo biblico e il contenuto delle teorie filosofiche. La determinazione di questo nesso tra filosofia e religione viene programmaticamente riassunta in un testo giovanile, in cui Agostino afferma:

Così appunto si crede e si insegna — e questo è il principio della salvezza umana — che la filosofia, cioè l'amore della sapienza, e la religione sono la stessa cosa²¹.

Simpliciano, qui postea Mediolanensis Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat».

20. Cfr. al proposito COURCELLE, *Recherches*, pp. 170-173.

21. AGOSTINO, *La vera religione*, V, 8, 26, p. 31: «Sic enim creditur et docetur quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem». Cfr. anche FLASCH, *Augustin*, pp. 55-86.

Alcuni accenni all'interpretazione tommasiana del Prologo²²

Non è opportuno in questa sede affrontare nel dettaglio il problema, indubbiamente complesso, del rapporto di Eckhart con Tommaso; tuttavia, si può a mio avviso dare per assodato che, per interpretare adeguatamente la filosofia di Eckhart, è imprescindibile disporre di un'approfondita conoscenza del pensiero tommasiano. Chi non abbia studiato Tommaso in maniera esaustiva non è in grado di accostarsi a Eckhart²³. Purtroppo, però, spesso accade proprio questo. Per tale motivo è qui opportuno ripercorrere l'interpretazione del Prologo proposta da Tommaso d'Aquino. Non c'è

22. Cfr. inoltre lo studio di G. PERILLO, *Teologia del Verbum. La Lectura super Ioannis Evangelium di Tommaso d'Aquino*, Luciano, Napoli 2003; ID., *La nozione di "Verbum" nell'esegesi a In principio erat Verbum nella Lectura super Johannem di Tommaso d'Aquino*, in AMERINI (ed.), *In principium erat Verbum*, pp. 177–197; cfr. altresì L. JANSEN, *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, «Theologie und Philosophie» 75 (2000), pp. 89–99; L. HELL, *Wort vom Wort. Augustinus, Thomas von Aquin und Calvin als Leser des Johannesprologs*, in G. KRUCK (Hrsg.), *Der Johannesprolog*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 131–153. ENDERS (*Das göttliche Wort und seine Fleischwerdung*) non attribuisce particolare importanza al proemio di Tommaso, che noi facciamo invece oggetto di una trattazione particolare. Per il commento tommasiano al Vangelo di Giovanni nel suo complesso cfr. M. DAUPHINAS, M. LEVERING, *Reading John with Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005. Questo volume, indubbiamente molto importante, prende poco in considerazione la problematica qui affrontata del rapporto tra filosofia ed esegesi. Il commento di Tommaso (*Super Evangelium S. Ioannis Lectura*) nell'edizione di Raphaël Cai O.P. (Marietti, Roma–Torino 1952) viene citato in forma abbreviata come *In Ioannem*; segue l'indicazione del numero di paragrafo secondo questa edizione.

23. Lo stesso vale per Alberto Magno (e in un certo senso naturalmente anche per la scuola dei domenicani tedeschi, in particolare per Dietrich von Freiberg). Sul commento di Alberto Magno e il suo rapporto con Eckhart cfr. J. CASTEIGT, *Quelques propositions synthétiques pour une lecture des interprétations albertienne et eckhartienne de Jn 1, 6–8*, in AMERINI (ed.), *In principium erat Verbum*, pp. 159–176; ID., *Le commentaire du prologue de l'Évangile de Jean: la relecture par Albert le Grand d'un récit de genèse*, in C. MAZELLIER–LAJARRIGE et al. (éds.), *Récits de genèse: avatars des commencements*, PUB, Bordeaux 2012 (Imaginaires et écritures), pp. 105–130; ID., *D'Albert le Grand à Maître Eckhart: transformation du genre du commentaire exégétique à propos des versets Jn 1, 6–8*, in D. JAMES–RAOUL (éd.), *Les genres littéraires en question au Moyen Âge*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac 2011, pp. 77–102.

dubbio, a mio avviso, che Eckhart avesse ben presente il commento di Tommaso nel momento in cui redasse il proprio, probabilmente durante il suo secondo soggiorno parigino.

Tommaso apre la sua esegesi al Vangelo di Giovanni con un importante proemio. Come tutti i prologhi di Tommaso, anche questo è strutturato e organizzato in maniera magistrale: esso consiste nell'interpretazione di una citazione tolta da *Isaia* (6,1):

Io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato e i lembi del suo manto riempivano il tempio.

Queste parole del profeta vengono presentate come una sorta di autoconfessione che avrebbe pronunciato Giovanni stesso: *capiuntur quasi ex ore Ioannis*. In esse è compendiato, per così dire, l'intero programma del quarto Vangelo. Quest'ultimo viene inteso come il Vangelo della contemplazione (*contemplatio*). Nella concezione di Tommaso, la contemplazione giovannea è caratterizzata da tre proprietà: è sublime, ampia e perfetta²⁴. Nella parte principale del Prologo Tommaso discute queste tre qualità. L'ampiezza (*amplitudo*) della contemplazione giovannea dipende dal fatto che Giovanni, quando afferma che «tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui»²⁵ non guarda solo alla causa somma, ma anche ai suoi effetti. La perfezione della contemplazione consiste invece nel fatto che egli si eleva fino all'oggetto contemplato²⁶. Tommaso però discute molto

24. THOMAS DE AQUINO, *In Ioannem*, Prologus, n. 1, p. 1: «Verba proposita sunt contemplantis, et si capiantur quasi ex ore Ioannis Evangelistae prolata, satis pertinent ad declarationem huius Evangelii. Ut enim dicit Augustinus in libro de consensu Evangelistarum, caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangelii quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam. In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod dominum Iesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta».

25. *Ibidem*, n. 7, p. 2. Testo originale: «Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit».

26. *Ibidem*, n. 8: «Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infi-

più esaustivamente la prima delle proprietà: la *altitudo*²⁷. Essa può essere interpretata in quattro modi: come sublimità della derivazione, dell'eternità, della dignità e della verità²⁸. In maniera inaspettata, a questa esegesi del termine Tommaso aggiunge l'osservazione che, grazie a queste quattro modalità (*modi*), i filosofi antichi sarebbero arrivati alla conoscenza di Dio:

È appunto tramite queste quattro vie che gli antichi filosofi giunsero alla conoscenza di Dio. Alcuni giunsero alla conoscenza di Dio partendo dalla potenza, o causalità divina; ed è questo il procedimento più efficace. Vediamo infatti realtà fisiche, corporee, che agiscono per uno scopo e raggiungono fini utili e ben determinati. Ma essendo esse prive d'intelligenza, non sono in grado di orientarsi da se stesse, senza la guida di qualcuno che le muova e le diriga con la sua intelligenza. Ecco perché il moto stesso degli esseri corporei verso un dato fine postula l'esistenza di una realtà superiore, dalla quale vengano indirizzati e guidati al loro fine. Ora, poiché tutto il corso del mondo fisico procede secondo un ordine ed è diretto a un dato fine, occorre ammettere necessariamente un essere superiore che lo guidi e lo governi come suo signore: e questi è Dio. [...]

Altri giunsero alla conoscenza di Dio basandosi sulla sua eternità. Videro infatti che tutte le cose che si riscontrano nell'universo sono mutevoli; quanto più però una cosa è nobile nella scala degli esseri tanto meno è soggetta a mutazione. Cosicché gli esseri corporei, inferiori e terrestri mutano nella sostanza e nel luogo; i corpi celesti invece, essendo più nobili, non hanno mutazioni so-

mis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae».

27. *Ibidem*, n. 2, p. 1: «Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei; Is. XL, 26: "levate in excelso oculos vestros, et videte quis fecit haec". Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem».

28. *Ibidem*: «In hac autem contemplatione Ioannis circa verbum incarnatum quadruplex altitudo designatur. Auctoritatis, unde dicit vidi dominum, aeternitatis, cum dicit sedentem, dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super solium "excelsum", et incomprehensibilis veritatis, cum dicit "et elevatum"».

stanziali, ma solo di luogo. Da questo si può dedurre con evidenza che il primo principio di tutta la realtà, che è anche il più nobile e supremo principio, dev'essere immutabile ed eterno. [...]

Alcuni poi giunsero alla conoscenza di Dio argomentando dalla sua dignità, o eccellenza: e questi sono i platonici. Essi notarono infatti che tutto ciò che esiste per partecipazione si richiama a una realtà prima e suprema che esiste come tale per essenza: tutti i corpi, per es., infuocati per partecipazione, si richiamano al fuoco che è tale per essenza. Ora, dato che tutte le cose esistono per partecipazione dell'essere, e sono quindi enti per partecipazione, deve esserci al sommo di tutte le cose un ente che sia l'essere per essenza, la cui essenza cioè sia l'essere stesso. E questo essere è Dio, causa efficientissima, degnissima e perfettissima di tutta la realtà, e da cui tutti gli altri esseri esistenti partecipano l'essere. [...]

Alcuni invece giunsero alla conoscenza di Dio partendo dalla infinitudine, o "incomprensibilità" della verità. Ogni verità, infatti, che la nostra intelligenza può abbracciare è limitata; poiché, come dice sant'Agostino, «tutto quello che viene conosciuto è limitato dalla capacità conoscitiva del soggetto»; ma se è delimitato, è anche ristretto e particolarizzato. È quindi necessario che la prima e somma verità, la quale oltrepassa i limiti di ogni intelligenza, sia "incomprensibile" e infinita. E tale verità è Dio²⁹.

Il passo riportato costituisce un'esautiva rappresentazione delle vie filosofiche che portano a Dio, paragonabili alle cosiddette cinque vie della *Summa theologiae*³⁰. La prima delle vie esposte nel prologo conduce dalla struttura teleologica della realtà all'esistenza di Dio³¹, mentre la seconda prende come punto di partenza la

29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a cura di T.S. Centi, Città Nuova, Roma 1990 (3 voll.), n. 1, vol. 1, pp. 38–39.

30. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 3. Su quanto segue cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin*, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1980, pp. 274–281; e soprattutto P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 315–319; si veda altresì l'esposizione del proemio in PERILLO, *Teologia del Verbum*, pp. 61–74.

31. THOMAS DE AQUINO, *In Ioannem*, Prologus, n. 3, p. 2: «Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo diri-

mutevolezza dell'essere intramondano³². Al centro della terza via si pone invece la platonica partecipazione (*participatio*)³³, mentre a fondamento della quarta troviamo la finitudine dell'intelletto umano³⁴. Non è difficile cogliere la corrispondenza dei primi tre argomenti con le cinque vie della *Summa*; in concreto, la prima via del prologo corrisponde alla quinta della *Summa*³⁵, la seconda alla prima³⁶ e la terza alla quarta³⁷. In tal modo la quarta via del prologo non si ritroverebbe nella *Summa*; tuttavia, in quest'opera esiste un passo parallelo, a cui solitamente si pone poca attenzione: I, q.

gente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est Deus».

32. *Ibidem*, n. 4, p. 2: «Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate.

33. *Ibidem*, n. 5, p. 2: «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducit ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum».

34. *Ibidem*, n. 6, p. 2: «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis. Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus».

35. Il punto di partenza della dimostrazione condotta dall'autore (*Summa theologiae* I, q. 2, art. 3, p. 14b) viene formulato nel modo seguente: «Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem». Come nel prologo, anche qui come condizione di possibilità di questo stato di cose si richiede un intelletto: «Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem».

36. La prova *sumitur ex parte motus* e approda al seguente risultato: «Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur».

37. Il riferimento alla partecipazione e ai platonici è meno diretto nella *Summa*, poiché qui Tommaso prende le mosse dalla stratificazione gerarchica della realtà: «Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus». Il punto saliente della prova, il fatto cioè che un vertice all'interno di un genere è causa di tutti componenti di questo genere, rimane tuttavia incomprensibile se non si considera il retroterra platonico.

79, art. 4, in cui Tommaso espone un'ulteriore prova dell'esistenza di Dio, che prende le mosse dall'intelletto umano:

[...] cominciamo ad osservare che al disopra dell'anima intellettiva dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceve la capacità di intendere. Quando infatti un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione esige sempre prima di sé un ente immobile e perfetto che abbia una perfezione per essenza. Ora, l'anima umana è detta intellettiva solo perché è partecipe della virtù intellettuale: e lo riprova il fatto che essa non è tutta quanta intellettiva, ma solo secondo una sua parte. Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni. Inoltre la sua intelligenza è imperfetta: sia perché non conosce tutte le cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto. Quindi bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere³⁸.

In un secondo passaggio dell'argomentazione Tommaso mostra che, come l'esperienza conferma, l'anima possiede un'autonoma capacità conoscitiva, che ha ricevuto da un intelletto superiore, ossia da Dio stesso³⁹.

38. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. I, q. 79, art. 4, p. 886; testo originale *Summa theologiae*, p. 378b: «[...] considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum».

39. Il rimando all'esperienza della conoscenza astratta è fondamentale («Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia», *ibidem*, p. 379a). Tommaso ne conclude che l'anima possieda essa stessa la facoltà della conoscenza. È questa sua capacità di attività autonoma che tiene l'anima distinta da Dio: «Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus,

Più significativo ancora di questa corrispondenza tra le vie delineate nel prologo al Commento al vangelo di Giovanni e le famose prove dell'esistenza di Dio contenute nella *Summa* è constatare come, nella sua prefazione, Tommaso riproponga in modo paradigmatico ed esplicito le vie che conducono a Dio indicate dai filosofi antichi. Se ne può concludere che, secondo Tommaso, Giovanni ha portato a compimento lo sforzo di questi filosofi, visto che per ognuna delle vie esiste un passo corrispondente nel Prologo:

1^a via: finalità: «in propria venit, scilicet in mundum» (Gv 1,11)⁴⁰.

2^a via: eternità (immutabilità): «in principio erat verbum» (Gv 1,1)⁴¹.

3^a via: partecipazione: «Deus erat verbum» (Gv 1,1)⁴².

4^a via: verità: «Deum nemo vidit unquam» (Gv 1,18)⁴³.

Questo nesso tra la speculazione filosofica e la contemplazione giovannea viene sottolineato — anche in questo caso con estrema chiarezza — in un secondo passaggio del Prologo. In esso, Tommaso mette le tre proprietà della contemplazione giovannea in rapporto con le diverse discipline in cui si suddivide la filosofia:

Da notare qui come le varie scienze si spartiscono queste tre doti riscontrabili nella contemplazione. La perfezione infatti la possie-

qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, “signatum est super nos lumen vultus tui, domine”.

40. THOMAS DE AQUINO, *In Ioannem*, Prologus n. 3, p. 1: «Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: “in propria venit”, scilicet in mundum; quia totus mundus est suus proprius».

41. *Ibidem*, n. 4, p. 2: «Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: “in principio erat verbum”».

42. *Ibidem*, n. 5, p. 2: «Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: “et Deus erat verbum”, quasi: verbum erat Deus, ut ly verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositi».

43. *Ibidem*, n. 6, p. 2: «Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: “elevata est magnificentia tua super caelos”, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum. Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, “lucem habitat inaccessibilem”, I Tim. ult. 16. Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit et elevatum, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati. Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: “Deum nemo vidit unquam”».

de la scienza morale che tratta del fine ultimo; la pienezza appartiene alla scienza naturale, che considera tutte le cose che provengono da Dio; si riscontra invece l'altezza del contemplare, altezza nei confronti di tutte le scienze fisiche, nella metafisica. Il Vangelo di Giovanni invece possiede in modo cumulativo tutte le doti che le scienze suddette si spartiscono tra loro⁴⁴.

In questa osservazione Tommaso prende le mosse dalla tripartizione della filosofia che sviluppa anche in altri luoghi (*rationalis, moralis, naturalis*)⁴⁵. Qui egli non menziona la logica, ma perviene comunque a una tripartizione distinguendo, all'interno della filosofia teoretica, tra fisica e metafisica. Ognuna delle tre discipline filosofiche porta a compimento — *divisim* — una delle tre qualità della contemplazione attribuite al Vangelo. Il nucleo centrale di questo passo consiste nell'affermazione secondo cui il Vangelo di Giovanni, possedendo tutte e tre le qualità contemporaneamente e compiutamente (*totum simul*), presenta una compattezza assoluta. È innegabile che qui Tommaso sostenga una doppia tesi: 1. Il Vangelo di Giovanni contiene tutte queste discipline filosofiche. 2. Esso le contiene in maniera perfetta. Il rapporto del Vangelo con la filosofia può quindi essere determinato con maggiore precisione: è il rapporto tra il perfetto e l'imperfetto. Si intende con questo che il Vangelo contiene in maniera perfetta ciò che nella filosofia è accennato solo in maniera imperfetta.

Queste coordinate sono del tutto coerenti con il modo in cui Tommaso istituisce il rapporto tra teologia e filosofia. Non vi è né

44. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, lectio 1, n. 9, vol. 1, pp. 41–42; testo originale *In Ioannem* p. 2: «Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum».

45. Cfr. inoltre su questo punto TOMMASO D'AQUINO, *Prologhi ai commenti aristotelici*, a cura di F. Cheneval, R. Imbach, edizione italiana a cura di M. Costigliolo, Il melangolo, Genova 2003, pp. 71–73.

può esservi alcuna contraddizione tra le due⁴⁶, anzi vi è persino una parziale coincidenza⁴⁷, anche se la filosofia è ricondotta nell'alveo della teologia, considerata una saggezza superiore, come la natura lo è nella grazia⁴⁸.

Ne discendono due conseguenze di eccezionale rilevanza per il ruolo della filosofia in rapporto alla teologia: da un lato, in teologia la filosofia è utile come disciplina ausiliaria; dall'altro, pur in questo rapporto di strumentalità, la differenza che sussiste tra le due vie deve costantemente essere riconosciuta e tenuta presente. Possiamo illustrare questi due aspetti prendendo come esempio l'interpretazione data da Tommaso al primo versetto del Vangelo di Giovanni: *in principio erat verbum*.

Nella sua prima *lectio* Tommaso procede nella maniera seguente: in primo luogo sviluppa un'interpretazione dei tre termini *verbum*, *principium*, *erat*, poi passa a spiegare il significato di *in principio*, per concludere infine con una spiegazione dell'intera affermazione. Il suo procedere metodico può essere reso comprensibile esaminando la spiegazione della parola *verbum*. Facendo riferimento alla dottrina aristotelica⁴⁹, così come essa è esposta all'inizio del *Peri hermeneias*⁵⁰, Tommaso menziona in primo luogo il fatto che la «pa-

46. Questa dottrina viene sviluppata nel dettaglio in THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 7, vol. 2, pp. 10–11, dove si intende dimostrare che la verità della fede cristiana non può contraddire quella della ragione.

47. Questo punto è articolato da Tommaso tramite la tesi del *duplex veritatis modus* (*Summa contra gentiles* I, c. 3, n. 14, vol. 2, p. 4): «Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deus esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi».

48. Stando a quanto mi è noto, questa famosa formulazione ricorre una sola volta in Tommaso, nel *Commento alle sentenze*: *Super Sent.* II, d. 9, q. 1, art. 8, arg. 3, p. 248: «Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali: quia gratia non tollit naturam, sed perficit».

49. TOMMASO D'AQUINO, *In Ioannem*, lectio 1, n. 25, p. 7: «Ad intellectum autem huius nominis verbum, sciendum est quod, secundum Philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum».

50. Si intende qui il cosiddetto triangolo (o quadrato) semantico (o semiotico), che Aristotele esprime nella maniera seguente e che ha dominato il pensiero europeo in maniera assolutamente pregnante; *Peri hermeneias* 162a–5, secondo la traduzione di Boezio, in *Aristotele Latinus* II 1–2, ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Pa-

rola esteriormente pronunziata» è segno di «quanto [...] esiste già interiormente nell'anima»⁵¹. Al fine di spiegare questa affermazione, che si basa sul triangolo semiotico composto da cosa, concetto e parola, e di rendere comprensibile che cosa egli intendesse per «parola interiore», Tommaso traccia l'abbozzo di una teoria della conoscenza, distinguendo tra intelletto, immagine conoscitiva (*species*) e attività conoscitiva⁵². In questo contesto, la parola interiore può essere intesa come un prodotto dell'intelletto, costituito dall'intelletto nell'esercizio della sua attività conoscitiva⁵³. Tommaso del resto afferma che presso ogni natura intellettuale, vale a dire nell'uomo, nell'angelo e in Dio, può essere rintracciato un *verbum*⁵⁴.

In questa fase dell'argomentazione si colloca uno snodo decisivo, vale a dire il passaggio da una prospettiva filosofica a un'ottica

luello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1965, p. 5, lin. 3-4: «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce». Sulla ricezione di questo scritto fondamentale dello Stagirita cfr. H.A.G. BRAAKHUIS, C.H.J.M. KNEEPKENS (ed.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003.

51. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, lectio 1, n. 25, p. 50. Testo originale p. 7: «De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur».

52. THOMAS DE AQUINO, *In Ioannem*, lectio 1, n. 25, p. 7: «In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere».

53. *Ibidem*, n. 25, p. 8: «Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilem intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit Philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae».

54. *Ibidem*: «Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina: et ideo triplex est verbum».

specificamente teologica. Giovanni, afferma Tommaso, non parla di una parola umana, ma di quella divina⁵⁵. Per questo motivo è qui inevitabile mettere in evidenza le differenze. Tommaso ne sottolinea tre: mentre la parola divina si realizza sempre, la parola umana è il risultato di un processo che conduce dalla possibilità alla realtà⁵⁶. Inoltre, la parola divina, contrariamente a quella umana, è perfetta. La conoscenza finita dell'uomo non può essere espressa con un'unica parola⁵⁷. Infine: poiché la conoscenza umana non è identica all'essere dell'uomo, essa è accidentale — contrariamente a Dio, in cui essere e conoscenza sono identici⁵⁸. Di nuovo, la sottolineatura di questa diversità contribuisce a descrivere il rapporto tra la parola divina e quella umana come relazione tra il perfetto e l'imperfetto.

Questo modo di procedere nell'interpretare l'espressione *verbum* chiarisce in che cosa consista secondo Tommaso la funzione della filosofia nel lavoro dei teologi (esegeti): la filosofia fornisce i fondamenti e i materiali per esplicitare la differenza tra ciò che è oggetto di fede e ciò che invece si può comprendere con la ragione. Come già in Agostino, la riflessione sul Prologo del Vangelo di Giovanni conduce a un chiarimento del rapporto tra teologia e filosofia, tra rivelazione e ragione. Nel caso di Tommaso, il risultato corrispondente può essere sintetizzato nel modo seguente:

55. *Ibidem*: «Cum ergo Evangelista dicit in principio erat verbum, non intelligi potest de humano vel angelico verbo: quia utrumque istorum verborum est factum, cum homo et Angelus habeant sui esse et operationis principium et causam; verbum autem hominis vel Angeli non potest praeexistere eis. De quo autem verbo intellexerit Evangelista, declarat per hoc quod dicit, hoc verbum non esse factum, cum omnia sint facta per ipsum; hoc autem est verbum Dei, de quo Ioannes hic loquitur».

56. *Ibidem*, n. 26, p. 8: «Sic ergo verbum nostrum primo est in potentia quam in actu; sed verbum Dei semper est in actu».

57. *Ibidem*, n. 27, p. 8: «Quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones uno verbo exprimere, ideo oportet quod plura verba imperfecta formemus, per quae divisim exprimamus omnia, quae in scientia nostra sunt».

58. *Ibidem*, n. 28, pp. 8-9: «Et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animae, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse; et ideo verbum intellectus divini non est aliquid accidens, sed pertinens ad naturam eius: quia quicquid est in natura Dei, est Deus».

- 1) la filosofia è una disciplina ausiliaria nell'interpretazione teologica del testo biblico;
- 2) tra il contenuto del Vangelo e la filosofia vi è divergenza e non corrispondenza, con l'eccezione di alcune verità accessibili tramite la sola filosofia; di conseguenza, il rapporto tra conoscenza filosofica e assertività teologica può essere descritto alla stregua della relazione tra l'imperfetto e il perfetto.

A proposito dell'intento di Meister Eckhart

Non accade di frequente, soprattutto nel Medioevo, che un autore dichiari chiaramente le intenzioni che lo spingono a scrivere. Nel caso di Eckhart possediamo una nutrita serie di testi in lingua tedesca che contengono affermazioni di natura inconfondibilmente programmatica⁵⁹. Anche all'inizio del suo commento al Vangelo di Giovanni, egli dichiara con estrema chiarezza quale intento persegua con i suoi scritti:

Nello spiegare queste parole e quelle che seguono, è intenzione dell'autore — come in tutti i suoi scritti — esporre attraverso le ragioni naturali dei filosofi ciò che è affermato dalla santa fede cristiana e dalla Scrittura, in entrambi i testamenti⁶⁰.

59. Si tratta in particolare dei sermoni 6, 9, 48 e 53. Cfr. inoltre K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Beck, München 2010, pp. 49–65 nonché i commenti ai singoli passi ad opera di N. LARGIER, in *Meister Eckhart Werke* (= EW). *Predigten 1–65. Texte und Übersetzungen I*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., 1993.

60. MEISTER ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017, n. 2, p. 67; testo originale a fronte: «In cuius verbi expositionem et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris sicut in omnibus suis editionibus ea, quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scripturae exponere per rationes naturales philosophorum». Per l'interpretazione eckhartiana del quarto Vangelo e in particolare del Prologo cfr. J. CASTEIGT, *Quelques propositions synthétiques*, in AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum*, pp. 159–176; D.F. DUCLOW, *Meister Eckhart's Latin Biblical Exegesis*, in HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, pp. 321–336. Sull'importanza dei Commenti si tenga presente anche A. BECCARISI, *Eckhart's Latin Works*, in HACKETT (ed.), *A Companion*, pp. 85–124.

Nel Medioevo, l'interpretazione delle Sacre Scritture è compito del *magister theologiae*. Eckhart, nel passo citato, spiega che il suo intento è quello di interpretare la Bibbia con l'ausilio delle argomentazioni naturali del filosofo. È del tutto opportuno parlare a questo proposito di un'esegesi biblica di carattere filosofico. A mio avviso, Kurt Flasch ha sintetizzato correttamente questo modo di procedere: «la sua intenzione è dimostrare filosoficamente la verità della Scrittura e mostrare la Scrittura, così interpretata, come la quintessenza di ogni conoscenza filosofica»⁶¹.

È molto istruttivo mettere a confronto questo programma con quello di Tommaso d'Aquino. Anche se Tommaso non esplicita le sue intenzioni con affermazioni così chiare, i primi nove capitoli della sua *Somma contro i Gentili*, in cui si tratta del rapporto tra *fides* e *ratio*, possono essere assolutamente letti nel senso di un programma di lavoro metodicamente concepito. Tenendo ben distinto ciò che è rivelato da ciò che è conoscibile, Tommaso spiega che l'uomo può ricevere da Dio la conoscenza del vero mediante due modalità distinte: o tramite la rivelazione, o tramite la propria facoltà conoscitiva, quella naturale. La ragione — *naturalis ratio* — conosce l'esistenza di Dio e sa, o meglio può sapere, che esiste solo un Dio. Il contenuto proprio, specifico, della fede cristiana è però nella concezione di Tommaso *supra rationem*, il che significa che l'incarnazione e la trinità, in quanto dogmi centrali della fede cristiana, non possono essere oggetto di conoscenza per la ragione. Questi misteri, così afferma Tommaso, sono presentati all'uomo nella Sacra Scrittura, tramite la Rivelazione, affinché vengano creduti⁶². Del resto, come Tommaso spiega in maniera esaustiva, questi sovranaturali contenuti di fede non possono porsi in contraddizione con la ragione⁶³.

61. K. FLASCH, *Die Intention Meister Eckharts*, in H. RÖTTGES (Hrsg.), *Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks*, Hain, Meisenheim am Glan 1974, p. 219. Cito questo saggio di lunga data perché, a suo tempo, mi ha aperto una prospettiva ermeneutica interamente nuova sull'opera di Eckhart.

62. Cfr. al proposito soprattutto TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, I, c. 5, vol. 1, p. 76 (traduzione italiana con testo latino a fronte). Questo capitolo porta l'eloquente titolo: «Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur».

63. Il centrale Capitolo 7 del Libro I della *Somma contro i Gentili*, n. 42-47,

Il programma di Eckhart, contrariamente all'approccio metodologico di Tommaso, esige invece che l'intera fede cristiana e l'intera Sacra Scrittura vengano interpretate filosoficamente. Il contrasto con l'intento di Tommaso, se ci è concesso esprimerci in questi termini, è palese. Chi si impegna a leggere il testo di Eckhart fino alla fine non potrà che essere d'accordo con questa osservazione. Il Maestro della Turingia conferma ciò che egli ha appena esposto tramite un riferimento al Libro VII delle *Confessioni*, in cui, come è noto, Agostino ricorda di aver rinvenuto già nei Platonici l'*incipit* del Prologo giovanneo. È però evidente che Eckhart forza il testo del Padre della Chiesa nel momento in cui passa sotto silenzio ciò che quest'ultimo aveva aggiunto, ovvero che i filosofi non avevano compreso il mistero dell'incarnazione, né avrebbero potuto farlo. Omettendo questa riserva, Eckhart postula un'interpretazione filosofica dell'intero contenuto della fede⁶⁴.

Possiamo quindi dare per assodato che, a seguito di questa interpretazione del rapporto tra fede e filosofia, quest'ultima può e deve intendere l'intero contenuto della fede e penetrare in esso con motivazioni razionali. Qui troviamo al tempo stesso la constatazione di una possibilità e l'espressione di un programma da realizzare. Il programma di Eckhart all'inizio del Vangelo di Giovanni contiene però anche un secondo punto:

È, inoltre, intenzione di quest'opera mostrare come le verità dei principi e delle conclusioni e delle proprietà delle cose della natura siano chiaramente indicate — «chi ha orecchi per intendere inten-

deve confermare questo punto: «Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt». Ne segue che gli argomenti contro i contenuti di fede «non derivano logicamente dai principi primi naturali noti per se stessi» (*ibidem*, cap. 7, n. 47, pp. 84–85; testo originale a fronte).

64. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 2, p. 68: «Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse in principio erat verbum et magnam partem huius primi capituli Iohannis. Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platónico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: “fuit homo missus a deo” “aureis litteris conscribendum” et “in locis eminentissimis proponendum”».

da!» — proprio in quelle parole della Sacra Scrittura che vengono spiegate attraverso queste realtà naturali⁶⁵.

Mentre con il primo punto si richiedeva che la Scrittura fosse interpretata filosoficamente, il secondo punto dichiara che la Scrittura contiene la quintessenza della verità filosofica. In questo senso la Bibbia offre un esempio paradigmatico di conoscenza filosofica garantita tramite l'*auctoritas*. La Bibbia contiene sul piano implicito ciò che la filosofia si preoccupa, o dovrebbe preoccuparsi, di rendere esplicito.

Quanto detto sinora presuppone in primo luogo l'accordo tra Scrittura, fede e filosofia⁶⁶. In secondo luogo, ciò non ha come conseguenza che il sapere sia subordinato alla fede. Non si può qui parlare di subordinazione, piuttosto si dovrebbe parlare di una implicazione e di una esplicazione. In entrambi i movimenti, del resto, è la filosofia a fornire l'elemento paradigmatico, in quanto essa sa penetrare le immagini della Scrittura per portarne nuovamente alla luce il vero senso. È la filosofia a scoprire nella Scrittura i principi della realtà.

Eckhart esige quindi che fede e Scrittura vengano conosciute e interpretate nella loro validità universale, il che significa però in una verità che possa essere colta da ogni ragione. Le verità rivelate devono essere mostrate per via argomentativa come verità di ragione. La giustezza, la validità e la portata di questa interpretazione delle affermazioni programmatiche di Eckhart può essere consolidata tramite un'ulteriore serie di argomenti. Nel Prologo al *Liber parabolarum Genesis*, n. 4, egli si pronuncia nel modo seguente:

La prima è che non si deve credere che vogliamo dimostrare attraverso tali parabole le realtà divine, naturali e morali, come se si de-

65. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 3, p. 69; testo originale a fronte: «Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter — “qui habet aures audiendi!” — in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur».

66. Cfr. a questo proposito la chiara formulazione nell'importantissimo libro di B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983, p. 15: «la nuova metafisica di Meister Eckhart è identità di teologia del Vangelo e filosofia intesa come metafisica, poiché i contenuti della *lex nova* non sono altro che l'oggetto della metafisica».

ducessero dalle parabole stesse. Intendiamo invece mostrare che ciò che diciamo e affermiamo delle realtà divine, naturali e morali, si accorda con quello che la verità della Sacra Scrittura indica in forma di parabole, in modo quasi nascosto⁶⁷.

Il rapporto tra implicazione per immagini ed esplicazione strettamente filosofica — Eckhart parla proprio di prove — è espressa qui con ogni auspicabile chiarezza. Ancora più sorprendente è però un altro passo del *Commento al Vangelo di Giovanni*:

Conformemente a ciò, dunque, si interpreta con grande pertinenza la Sacra Scrittura in modo che con essa si accordi ciò che i filosofi hanno scritto sulla natura delle cose e le loro proprietà, tanto più che deriva da una medesima radice e fonte di verità tutto quel che è vero, sia nell'essere che nella conoscenza, nella Scrittura e nella natura. [...] Mosé, Cristo e il filosofo insegnano dunque la stessa cosa, che differisce soltanto nel modo, cioè in quanto credibile, dimostrabile o verosimile, e verità⁶⁸.

Quanto esposto getta una luce chiarificatrice sul gigantesco e purtroppo incompiuto *Opus tripartitum*. Nella prima parte di questo progetto Eckhart intendeva dimostrare oltre mille tesi. In particolare, tali tesi avrebbero dovuto in primo luogo compendiare tutto il conoscibile, e in secondo luogo fornire un esempio di come si potesse utilizzare, alla stregua di un paradigma metodologico, quella particolare forma

67. ECKHART, *Il libro delle parabole della Genesi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2011, Prologo, n. 4, p. 23. Testo originale, LW I, p. 454: «Primum est, quod non est putandus, quasi per tali parabolica intendamus probare divina, naturalia et moralia ex parabolis; sed potius hoc ostendere intendimus, quod his, quae probamus et dicimus de divinis, moralibus et naturalibus, consonant ea quae veritas sacrae scripturae paraboliter innuit quasi latenter». Trad. it. *Il libro delle parabole della Genesi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2011, p. 23.

68. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 185, p. 277; testo originale a fronte: «Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura. [...] Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et Philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas».

di assiomatica che incontriamo nella *Elementatio* di Proclo e nel *Liber de causis*. Il cosiddetto *Opus quaestionum* doveva invece trattare singoli punti, scelti tra quelli che forniscono motivo di disputa. Eckhart aveva progettato di articolare tali questioni seguendo il modello della *Summa theologiae* di Tommaso. Infine, nell'*Opus expositionum* egli pensava di sviluppare l'esegesi della Sacra Scrittura⁶⁹. Come lo stesso Eckhart ammette, questa impresa poderosa avrebbe richiesto un mare di libri⁷⁰. Per quanto il progetto sia rimasto incompiuto, è comunque possibile valutarne la portata. Eckhart stesso ha esemplificato come egli concepisse il rapporto tra le tre parti. La prima tesi suona: *Esse est Deus*, Dio è essere. Ad essa corrisponde la prima domanda: *An Deus sit*, esiste Dio? Questa tesi e questa domanda vengono enunciate nella prima frase della Scrittura: *In principio creavit Deus caelum et terram*⁷¹.

Se interpreto correttamente l'intento di Eckhart, in tutti e tre i casi si tratta della stessa verità, che però viene espressa ogni volta in una diversa modalità del sapere: come affermazione filosofica, come questione appartenente alla tradizione teologica e nel linguaggio figurato della Bibbia. Rientra nelle intenzioni di Eckhart quella di rendere visibile la perfetta coincidenza delle tre modalità, un'impresa volta a mostrare che la vera religione è identica alla vera filosofia. Tuttavia, prende atto Eckhart, l'*Opus propositionum* rappresenta il fondamento senza il quale le altre due parti non possono essere comprese. Egli aggiunge poi (n. 22) che da questa prima tesi può essere fatto derivare tutto ciò che di Dio può essere

69. Per il progetto in questione cfr. MEISTER ECKHART, *Prologus generalis in opus tripartitum*, LW 1/2, Kohlhammer, Stuttgart 2015, pp. 21–39. Per l'importanza di questa nuova edizione cfr. L. STURLESE, *Über die Entstehung und die Entwicklung von Eckharts Opus tripartitum*, LW 1/2, pp. IX–LVII. Si veda altresì STURLESE, *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum*, in ID., *Homo divinus: philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 95–106. Cfr. anche FLASCH, *Meister Eckhart*, pp. 98–112.

70. ECKHART, *Prologus generalis*, n. 7, LW 1/2, p. 23: «haec omnia pelagus quoddam scripturae videantur requirere».

71. Cfr. *ibidem*, n. 11, LW 1/2, p. 29, ma anche l'esposizione condotta in n. 12–21 (pp. 29–39) e il *Prologus in opus propositionum*, *ibidem*, pp. 41–57, dove viene sviluppata la tesi *esse est deus*. Su questa sistematizzazione cfr. FLASCH, *Meister Eckhart*, pp. 98–112.

conosciuto e che tramite essa può essere spiegato con la ragione naturale tutto ciò che la Scrittura dice di Dio⁷².

Che il programma qui abbozzato possa valere anche per le opere tedesche può essere sostenuto tramite un passo fondamentale posto all'inizio del *Libro della consolazione divina*, in cui il maestro accenna alla coincidenza di fede e Vangelo con le parole seguenti:

Si deve trovare vera consolazione per ogni sofferenza in questo insegnamento, scritto nel santo Vangelo e riconosciuto con certezza nel lume naturale dell'anima dotata di ragione⁷³.

Aspetti dell'interpretazione eckhartiana del Prologo

Eckhart propone più interpretazioni del Prologo. I numeri 4–84 dell'edizione critica si occupano dei primi cinque versetti del Prologo. È necessario qui precisare che la pluralità delle interpretazioni è caratteristica di Eckhart. Prendiamo in considerazione quella che potremmo definire una prima tornata ermeneutica: n. 4–27. In questa sezione è possibile identificare tre parti: all'inizio Eckhart sottopone al lettore non meno di 15 *notanda* (n. 4–13), poi segue la spiegazione di un esempio (n. 14–22) e infine il significato dell'*incipit* del Prologo viene sottolineato e spiegato per la terza volta (n. 23–27).

Il senso delle prime parti risulta intellegibile se lo si legge a partire dalla conclusione:

È dunque chiaro come il testo, da «In principio era il Verbo» fino a: «vi fu un uomo mandato da Dio» (Gv 1,6), possa essere in-

72. ECKHART, *Prologus generalis*, n. 22, LW 1/2, S. 39: «Postremo notandum quod ex praemissa prima propositione, si bene deducantur, omnia aut fere omnia, quae de deo quaeruntur, facile solvuntur, et quae de ipso scribuntur — plerumque etiam obscura et difficia — naturali ratione clare exponuntur».

73. ECKHART, *Il libro della consolazione divina*, in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, pp. 1–42, qui p. 6. Testo originale: ECKHART, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, J. Quint (ed.), in ECKHART, *Deutsche Werke* (= DW) 5, Kohlhammer, Stuttgart 1963, p. 11: «Üzer aller dirre lère, diu in dem heiligen ewangelio geschriben ist und sicherliche bekant in dem natürllichen liechte der vernünftigen sêle, vindet der mensche gewären tröst alles leides».

interpretato tramite le idee e le proprietà delle cose naturali; ed inoltre come le parole dell'evangelista, esaminandole bene, ci insegnino nature e proprietà delle cose, sia nel loro essere che nel loro operare, e mentre costruiscono la nostra fede ci istruiscono sulla natura delle cose⁷⁴.

Eckhart interpreta filosoficamente il testo giovanneo, il che significa che il Prologo viene letto come un testo che tratta dell'essenza delle cose e delle loro proprietà. Coerentemente con questo approccio interpretativo, il Prologo inquadra il rapporto tra *producens* e *productum*, illustrando in che modo esso si configuri nel dominio del divino, del naturale e dell'artificiale⁷⁵. Eckhart intende esporre una teoria generale del rapporto tra il produttore e il prodotto. In quindici punti egli sviluppa ciò che a proposito di questa problematica si può ricavare dal Prologo, ma è evidente che la questione verte costantemente su identità e differenza, su partecipazione e presenza: inizialmente (1 e 2) viene trattata la presenza del prodotto nel produttore⁷⁶, poi (3) si dichiara che il prodotto è sempre un'espressione, vale a dire una parola (*verbum*) del produttore⁷⁷. Al punto 4 vengono poi discusse le modalità della presenza del prodotto nel produttore. Comparire a questo proposito, per la prima volta, il termine *ratio* nel senso di "idea": il prodotto è presente nel produttore nel modo dell'idea⁷⁸. Tale preesistenza del prodotto nel produttore viene poi nuovamente ripresa con l'esempio della produzione di oggetti artificiali:

74. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 13, pp. 79–81; testo originale a fronte: «Patet ergo quomodo in principio erat verbum usque ibi: fuit homo missus a deo exponitur per rationes et proprietates rerum naturalium; iterum etiam quod ipsa verba evangelistae bene inspecta docent nos naturas rerum et ipsarum proprietates, tam in essendo quam in operando, et dum fidem astruunt, nos de rerum naturis instruunt».

75. *Ibidem*, n. 4, p. 70: «Ad evidentiam ergo eius quod dicitur: "in principio erat verbum" usque ibi: "fuit homo missus a deo" notandum primo quod naturaliter et generaliter, tam in divinis de quibus hic est sermo, quam etiam in naturalibus et artificialibus, sic se habet quod productum sive procedens ab aliquo prius est in illo».

76. *Ibidem*: «Adhuc autem secundo: praeest in illo sicut semen in suo principio».

77. *Ibidem*: «Tertio notandum quod productum ab aliquo universaliter est verbum illius, dicens, nuntians et enuntians illud a quo procedit».

78. *Ibidem*: «Quarto notandum quod procedens est in produttore sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producitur procedens a produttore».

La cassa procedente o prodotta al di fuori nell'essere, nondimeno è e rimane nell'artigiano, come lo era dal principio, prima di divenire cassa, anche se al di fuori viene distrutta⁷⁹.

Molte osservazioni ci aiutano a comprendere la posizione assunta dall'autore a proposito del rapporto tra *productum* e *producens* considerati nella loro identità e differenza. Da un lato si sottolinea la diversità, perché il prodotto è differente dal produttore:

Ma ancora, in quinto luogo, bisogna sapere che, per il fatto stesso che una cosa procede da un'altra, è distinta da essa⁸⁰.

Dall'altro lato però viene messa in evidenza la loro affinità, poiché il prodotto viene qualificato come fine e soprattutto si afferma che il prodotto è «parola» o «figlio» del produttore⁸¹. Nel discutere questo rapporto, Eckhart introduce un'importante distinzione tra relazione univoca e relazione analogica tra i due membri del rapporto stesso⁸². Nel caso della relazione univoca sussiste un'identità di natura.

79. *Ibidem*, n. 7, p. 75; testo originale a fronte: «Octavo notandum quod arca procedens sive producta foris in esse, nihilominus est et manet in ipso artifice, sicut fuit a principio, antequam arca fieret, etiam si foris corrumpatur». Cfr. anche *ibidem*, n. 10, p. 76: «Duodecimo notandum quod arca in mente et in arte ipsa nec arca est nec facta est, sed est ars ipsa, vita est, conceptus vitalis artificis est. Et hoc est quod sequitur: "quod factum est in ipso vita erat"».

80. *Ibidem*, n. 5, p. 73, testo originale a fronte: «Adhuc autem quinto sciendum quod hoc ipso, quod quid procedit ab alio, distinguitur ab illo».

81. *Ibidem*, n.4, p. 70: «Tertio notandum quod productum ab aliquo universaliter est verbum illius, dicens, nuntians et enuntians illud a quo procedit». Cfr. anche n. 5, p. 73: «Et propter hoc sexto sic: procedens est filius producentis. Filius est enim qui fit alius in persona, non aliud in natura. Ex quo sequitur septimo quod sit id ipsum filius sive verbum, quod est pater sive principium». Sull'importanza fondamentale del pensiero dell'univocità in Eckhart cfr. Mojsisch, *Analogie, Univocität und Einheit*.

82. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 5, p. 72: «Ubi notandum quod in analogicis semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti; in univocis autem semper est aequale, eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens». Cfr. anche *ibidem*, n. 6, p. 72: «Ubi tamen et hoc notandum quod, licet in analogicis productum sit descendens a produttore, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium».

L'intera complessità del rapporto considerato in questa parte viene poi nuovamente compendiata nell'ultimo punto, laddove viene richiamata alla memoria del lettore la dottrina platonica della partecipazione e della *parusia*: l'idea è presente nell'ideato, altrimenti l'ideato non sarebbe ciò che è, e tuttavia esso è diverso dall'idea (n. 12):

In quindicesimo luogo bisogna sapere che il Verbo, il *logos* o l'idea delle cose, si trova in esse, singolarmente, con tutta se stessa, e nondimeno è completamente al di fuori di ogni singola cosa, tutta intera all'interno, tutta intera all'esterno⁸³.

In una seconda tornata interpretativa, ciò che in precedenza era stato esaminato in generale dal punto di vista del rapporto tra *producens* e *productum* viene ora chiarito con l'esempio del giusto e della giustizia⁸⁴. È qui lecito richiamare il fatto che nella tradizione platonica questo rapporto è il modello esemplare della teoria delle idee. Va inoltre ricordato che lo stesso Meister Eckhart, nel Sermone 6, sostiene la preminenza dell'esempio in questione:

Chi comprende l'insegnamento sulla giustizia e il giusto, comprende tutto quel che dico⁸⁵.

83. *Ibidem*, n. 12, p. 79; testo originale a fronte: «Quintodecimo sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis».

84. *Ibidem*, n. 14, p. 80: «Exemplum autem omnium praemissorum et aliorum plurium frequenter dicendorum est, si quis advertat in iustitia gi-gnente iustum, inquantum iustus est». Su questa tematica fondamentale verte l'importante studio di J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart: seul le juste connaît la justice*, Vrin, Paris 2006 (Études de Philosophie Médiévale, 91).

85. ECKHART, *Sermone 6*, in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. Van-nini, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 163. Testo originale DW 1, Predigt 6, p. 105: «swer underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage».

Nell'esegesi condotta da Eckhart sui primi cinque versetti del Prologo, tutti i punti che inizialmente erano stati discussi in astratto vengono ora riconsiderati alla luce del rapporto tra giustizia e giusto. In questo senso, egli sottolinea la presenza del giusto nella giustizia⁸⁶ e, di converso, della giustizia nel giusto⁸⁷. Al tempo stesso se ne rimarca anche la differenza⁸⁸. Riveste poi un'importanza fondamentale il fatto che Eckhart articoli questo rapporto tra giusto e giustizia come identità della natura e diversità della persona:

Da ciò è chiaro in sesto luogo che il giusto è prole e figlio della giustizia. In effetti è figlio, ed è detto tale, chi diviene altro secondo la persona, ma non altro secondo la natura⁸⁹.

Due aspetti assumono qui un rilievo particolare:

- 1) Eckhart utilizza il rapporto platonico tra idea e ideato per chiarire e interpretare sia il rapporto tra Dio padre e il figlio, sia la figliolanza divina dell'uomo, così che il primo getti luce sulla seconda e viceversa;
- 2) in questo modo Eckhart cerca di interpretare la relazione tra uomo e Dio secondo un modello che non derivi dalla sfera della causalità empirica nella sua quadruplici articolazione. La trascendenza del principio, la sua immanenza nel principio, nonché l'immanenza di quest'ultimo nel principio

86. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 14, p. 80: «Constat enim primo quod iustus ut sic est in ipsa iustitia. Quomodo iustus esset, si extra iustitiam esset, divisus a iustitia foris staret?»

87. Il giusto è una parola, una manifestazione della giustizia. *Ibidem*, n. 15, p. 80: «Rursus tertio: iustus verbum est iustitiae, quo iustitia se ipsam dicit et manifestat».

88. *Ibidem*, n. 16, p. 82: «Quinto: iustus procedens et genitus a iustitia, hoc ipso ab illa distinguitur».

89. *Ibidem*, n. 16, p. 83; testo originale a fronte: «Ex quo patet sexto quod iustus est proles et filius iustitiae. Filius enim est et dicitur eo quod fit alis in persona, non aliud in natura». La stessa espressione si trova già nel punto precedente: «Nec tamen iustus est aliud in natura quam iustitia, tum quia iustus solum iustitiam significat, sicut albus solam qualitatem».

vengono così interpretati in maniera originale e degna di attenzione.

Ciò che sinora si è mostrato con la relazione tra il giusto e la giustizia (e viceversa) viene nuovamente ripreso e approfondito in una terza tornata ermeneutica, questa volta tramite il rapporto tra immagine e immaginato⁹⁰. Le già indagate modalità del vicendevole essere l'uno nell'altro⁹¹, la totale dipendenza dal principio di ciò che è derivato⁹², l'unità di principio e derivato⁹³ vengono esposti tramite il rapporto tra immagine e immaginato⁹⁴.

La notevole coerenza dell'interpretazione eckhartiana può essere colta mediante uno schematico quadro sinottico volto a illustrare le corrispondenze delle diverse spiegazioni dei primi cinque versetti del Vangelo:

90. *Ibidem*, n. 23, p. 88: «Ex praemissis possunt exponi quam plurima in scriptura, specialiter illa quae de filio dei ingenito scribuntur, puta quod est "imago dei"». Sulla dottrina dell'immagine di Eckhart cfr. W. WACKERNAGEL, *Image denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1991 (*Études de Philosophie Médiévale*, 68); M. WILDE, *Das neue Bild vom Gottesbild, Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 2000.

91. *Ibidem*, n. 24, pp. 88–90: «Rursus quinto ex dictis patet quod imago est in suo exemplari».

92. *Ibidem*, n. 23, p. 88: «Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipiti ab obiecto, cuius est imago. Iterum secundo accipiti esse suum a solo illo. Adhuc tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est».

93. *Ibidem*, n. 24, p. 20: «Adhuc autem sexto sequitur quod imago et cuius est imago in quantum huiusmodi unum sunt».

94. Per la dottrina eckhartiana dell'immagine è molto significativo il Sermone 16b, (ECKHART, *Sermoni*, pp. 228–229); un commento esaustivo si trova in LARGIER, in EW I, pp. 907–910, dove viene precisato che l'immagine ha due proprietà: essa ottiene il suo essere (*sîn wesen*) immediatamente da ciò di cui è immagine, e non sussiste quindi da se stessa. Cfr. altresì il Sermone 69 [39 nell'edizione italiana]: «Immagine e immaginato è così davvero "uno" e insieme, che là non si può intendere alcuna distinzione» (MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano, 2014, Sermone 39 (Q 69), p. 572. Testo originale a fronte: «bilde und bilde ist sô gar ein und mit einander, daz man keinen underscheit dâ verstân enmac»).

Notanda (n. 1–13): *producens / productum*

n. 4: *productum ab aliquo est in illo*

n. 4: *sicut semen in suo principio*

n. 4: *productum ab aliquo est verbum illius*

n. 4: *procedens est in producente sicut ratio*

n. 5: *quod quid procedit ab alio, distinguitur*

n. 5: *procedens est filius producentis*

n. 6: *est id ipsum filius quod est pater*

n. 7: *productum manet in ipso artifice*

n. 8: *processio [...] semper nascitur*

n. 9: *proprium intellectus est obiectum suum accipere [...] in suis principiis*

n. 9: *verbum est id per quod artifex facit omnia*

n. 10: *arca in mente [...] est ars ipsa*

n. 10: *verbum ad rationale pertinet, quod est proprium hominis*

n. 11: *verbum non minus lucet in nocte quam in die*

n. 12: *verbum sive ratio rerum est in ipsis et tota intus, tota de foris*

exemplum (n. 14–22): *iustitia / iustus*

1° n. 14: *iustus ut sic est in ipsa iustitia*

2° n. 14: *iustus praeest in ipsa iustitia*

3° n. 15: *iustus verbum est iustitiae*

4° n. 15: *iustitia habet in se ipsa exemplar*

5° n. 16: *iustus procedens a iustitia ab illa distinguitur*

6° n. 16: *iustus est filius iustitiae*

7° n. 17: *iustus est aequalis, non minor quod iustitia*

8° n. 17: *iustitia pariendo iustum non desinit esse iustitia*

9° n. 18: *iustus semper nascitur ab ipsa iustitia*

10° n. 18: *iustus ut sic ab ipsa iustitia et in ipsa, suo principio est*

11° n. 19: *iustitia omne opus suum operatur mediante iustitia genita*

12° n. 19: *iustus in ipsa iustitia iam non est genitus [...] est ipsa iustitia*

13° n. 20: *iustus in ipsa iustitia vita, lux est*

14° n. 22: *iustus lux non est*

15° n. 22: *iustitia se tota est in iusto quolibet*

Primi bilanci

Se torniamo a rivolgere lo sguardo alle tre esposizioni del Prologo di Giovanni, vediamo che in Agostino il rapporto tra comprensione filosofica e testo biblico viene interpretato come rapporto tra una conoscenza parziale della verità e una perfetta. I filosofi — questo attesta per Agostino il Prologo del Vangelo — hanno conosciuto una parte delle verità decisive. Nell'analisi di Tommaso la situazione è più complessa. In Tommaso non può sussistere alcuna contraddizione tra la conoscenza filosofica e la verità rivelata contenuta nel testo biblico, che sopravanza sì la ragione umana e che tuttavia, in quanto scaturisce dalla stessa fonte della facoltà conoscitiva dell'uomo, non può contraddirla. Il rapporto tra parte e totalità, del resto, non riesce in Tommaso a cogliere adeguatamente quello tra ragione e fede, poiché non bisogna trascurare il fatto che la verità a cui la filosofia ha accesso è una verità imperfetta. L'esempio del Prologo del Vangelo di Giovanni può rendere facilmente comprensibile questo punto. Tommaso afferma che il Vangelo contiene, simultaneamente e in maniera perfetta, ciò che le singole discipline filosofiche colgono in maniera imperfetta e frammentaria. La relazione di ragione e fede è quindi da intendersi come al tempo stesso una relazione di subordinazione e sovraordinazione. Se ne può ricavare anche il ruolo che la filosofia può giocare nell'interpretazione della Sacra Scrittura: essa è uno strumento che non riesce a raggiungere il nucleo del messaggio biblico. Il riconoscimento di questa deficienza e di questa differenza è il massimo risultato che la filosofia è in grado di ottenere sotto questo rispetto.

La via e le intenzioni di Eckhart sono del tutto diverse. Come Tommaso, anch'egli concorderebbe nell'affermare che il Vangelo contiene la verità *tota simul*, ma diversamente dal confatello dominicano secondo lui è la filosofia a dischiudere questa verità, poiché c'è concordanza tra il contenuto del Vangelo e la filosofia. Nella formulazione proposta da Eckhart in un passo già citato del suo commento si legge: «idem est quod docet Moyses, Christus et Philosophus». Sulla base di questa concordanza, in Eckhart il compito della filosofia è differente rispetto a quello che riveste in Tommaso: la filosofia esplicita il testo biblico. Non si tratta di una relazione di superiorità e

subordinazione assieme, ma di un rapporto esprimibile nei termini di una implicazione ed esplicazione. Ciò rende chiaro, una volta di più, come sia possibile che una dottrina filosofica sia in grado di interpretare il Prologo del Vangelo e il Prologo possa contenere la verità filosofica. Qui la filosofia non gioca affatto il ruolo di un'ancella, che è obbligata a tacere nel momento decisivo; ciò che preme a Eckhart, piuttosto, è la spiegazione filosofica della dottrina del Prologo. In maniera peculiare, teologia e filosofia vanno a costituire un'unità, come stabilisce senza giri di parole un testo decisivo del commento:

Concordano dunque la teologia e la filosofia morale e naturale, come forse un solerte ricercatore scoprirà in ogni campo⁹⁵.

L'interpretazione di Eckhart di Giovanni 1,38: *ubi habitas?*

Le prime parole di Gesù nel Vangelo di Giovanni sono costituite da una domanda: *Quid quaeritis?* E i suoi futuri discepoli, dal canto loro, rispondono con un'altra domanda: *Ubi habitas?* Ora, basta un primo superficiale sguardo all'interrogazione eckhartiana della domanda "Dove abiti?" per coglierne immediatamente la posizione peculiare e il peso specifico che in lui assume. Né Agostino, né Alberto, né Bonaventura e nemmeno Tommaso dedicano una particolare attenzione a questa proposizione interrogativa: Tommaso propone sì un'interpretazione condotta secondo la sua teoria del molteplice senso delle Scritture⁹⁶, e Bonaventura risponde brevemente alla que-

95. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 509, pp. 657; testo originale a fronte: «Ergo concordant theologia et philosophia moralis et naturalis, quod fortassis in omnibus sollers inveniet indagator».

96. THOMAS DE AQUINO, *In Ioannem*, c. 1, lectio 15, n. 290, p. 58. Tommaso spiega inizialmente che la questione si riferisce, in senso letterale, alla sede in cui Gesù risiedeva. In seguito egli espone i sensi allegorico e morale: «Allegorice autem in caelis est habitaculum Dei, secundum illud Ps. CXXII, 1: "ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis". Quaerunt ergo ubi Christus habitet, quia ad hoc debemus Christum sequi ut per eum ducamur ad caelos, idest ad gloriam caelestem. Moraliter autem interrogant "ubi habitas?" Quasi vellent scire, quales debent esse homines qui digni sunt quod Christus habitet in eis».

stione su che cosa significhi l'espressione *habere habitaculum*⁹⁷, tuttavia queste scarse indicazioni non sono paragonabili alla ampiezza del commento di Eckhart, che si estende per 23 numeri dell'edizione critica⁹⁸ e può essere considerata una trattazione originale pari, per dimensione e struttura, solo al commento alla *distinctio* 37 del Libro I del *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo. In questo passaggio del *Commento alle Sentenze* viene analizzata l'onnipresenza di Dio e la sua immanenza nelle creature. Molteplici indizi accennano alla possibilità che Eckhart, nel redigere il suo commento a Gv 1,38, avesse davanti a sé il testo del Lombardo.

Vi è poi un secondo tratto distintivo che caratterizza questa lunga sezione del testo: l'evidente presenza delle *Confessioni* di Agostino. Nelle venti pagine scarse che la compongono possono essere identificate non meno di venti citazioni letterali dallo scritto agostiniano, a volte anche di dimensioni consistenti. Ma c'è qualcos'altro che attira lo sguardo del lettore attento: in due passaggi di questa sezione del commento, Eckhart accenna a episodi avvenuti nella sua attività di insegnamento. Egli fa riferimento a un «saputello» (*sciolus*), che gli aveva fatto una domanda sull'eternità del mondo⁹⁹. Poco più tardi menziona anche un «laico», tra coloro che gli hanno posto domande¹⁰⁰.

Per concludere questo primo approccio testuale per così dire estrinseco si può alludere al fatto che Niccolò Cusano ha aggiunto

97. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in Evangelium sancti Iohannis*, cap. 1, § 84, q. III, Opera omnia, t. VI, Collegii S. Bonaventurae 1893, p. 264. A mio avviso, nel suo *Tractatus* Agostino non ha dedicato alcuna attenzione a tale questione.

98. Si tratta di ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 199–222, pp. 295–323 (testo originale a fronte).

99. *Ibidem*, n. 214, p. 313; testo originale a fronte: «Unde cuidam sciolo volenti probare aeternitatem mundi et quaerenti, quare deus mundum non prius creavit et postea creaverit, respondi quidem ad hominem quod deus non potuit mundum prius creare, quia ante mundum et tempus non fuit prius». È degno di nota il fatto che Eckhart, nella parte del *Commento* che abbiamo considerato, ammetta che in un certo senso si possa attribuire al mondo l'eternità. Cfr. n. 216: «Rursus septimo: concedi potest quod mundus fuit ab aeterno». Questa affermazione fu anche oggetto di valutazione ad Avignone.

100. Cfr. *ibidem*, n. 220, p. 321. Questo laico voleva sapere se la condizione dell'uomo sarebbe stata migliore se al mondo non vi fossero state mosche e zanzare. Eckhart risponde che l'intero universo, paragonato a Dio, è meno di quanto sia una zanzara al paragone con l'uomo.

al passo del suo *Commento al Vangelo di Giovanni* numerose annotazioni autografe a margine e soprattutto che il suo Sermone 216 (*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*) contiene un numero considerevole di *excerpta* da questo passo, così che si può parlare con tutta probabilità di un sermone “in stile eckhartiano”¹⁰¹.

Eckhart interpreta la domanda *ubi habitas?* con un procedimento triadico e chiaramente strutturato. Innanzitutto, chiarisce che la frase va letta *depressive*, ossia “in calando”, non nel senso cioè della domanda “Dove abiti?”, ma nel senso dell’affermazione “Questo è il luogo in cui abiti”¹⁰². Ne consegue che Dio va interpretato come il luogo in cui abitano tutti gli esseri. Nel primo passo dell’argomentazione, questa affermazione fondamentale viene da un lato sostenuta con riferimenti alle *auctoritates*¹⁰³ e, dall’altro, tramite un’argomentazione filosofica che si regge sulla tesi *deus est esse*¹⁰⁴.

Nella seconda tornata argomentativa la domanda viene intesa nel suo senso corrente; Eckhart vi risponde in due fasi, chiarendo per prima cosa dove Dio non è — e, quindi, dove egli non abita — per poi rispondere in positivo alla questione, specificando *ubi habitat*¹⁰⁵. Infine, Eckhart affronta la questione da commentare da

101. Cfr. NICOLAUS CUSANUS, *Sermones* IV / I (1435–1463), in NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia* 19–I, W.A. Euler, K. Reinhardt (edd.), Meiner, Hamburg 1996, pp. 82–96.

102. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 199, p. 294; testo originale a fronte: «Notandum quod ista propositio potest legi etiam depressive, ut sit sensus: rabbi, tu habitas ubi, quasi diceret: tu es ubi et locus omnium».

103. *Ibidem*, n. 199, dove vengono menzionate inizialmente testimonianze bibliche, alle quali seguono poi (n. 200–204) riferimenti alle *Confessioni* di Agostino e a Boezio. Dal punto di vista della storia delle idee è qui obbligato un riferimento a Giovanni Scoto Eriugena, che in *Periphyseon* I, dice di Dio: «Non enim deus locus neque tempus est, attamen locus omnium translatiue dicitur et tempus, quia omnium locorum temporumque causa est». Cfr. IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon* [*De diuisione naturae*], É. Jeuneau (ed.), Brepols, Turnhout 1996–2000, 5 voll. (CCCM 161–165), I, p. 39. Cfr. anche Libro 3, III, p. 37: «Qui nullo loco continetur, dum locus omnium communis sit; ac per hoc locus, locorum nullo loco capitur».

104. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 205, p. 302.

105. *Ibidem*, n. 206, p. 302: «Restat nunc respondere quaestioni quam petunt verba ista: ubi habitas, in quantum communiter et ad litteram accipiuntur interrogative. Cum ergo quaeritur ubi sit vel habitet deus et ubi quaerendus et inueniendus, respondeamus primo ubi deus non sit; secundo ubi sit et ubi habitet».

una terza prospettiva, influenzata dal Libro XI delle *Confessioni* e dal testo del Lombardo, formulando tre domande articolate ciascuna su un complemento di tempo: dove abitava Dio, prima di creare il mondo? Che cosa faceva, prima di creare il mondo? Di che genere era la sua vita, quando era solo¹⁰⁶?

Questa terza parte dell'interpretazione viene chiusa da un'argomentazione il cui scopo è di mostrare che Dio, in senso proprio, "abita in se stesso" — il che significa che Dio è assoluta conoscenza di sé, scevra da ogni elemento estrinseco. Infine, Eckhart propone una relazione tra la questione indagata e il rapporto tra la giustizia e il giusto¹⁰⁷.

Questa rapida panoramica sulla struttura e il contenuto dell'analisi eckhartiana di Gv 1,38 era necessaria per evidenziare la ricchezza, la complessità e l'originalità dell'esegesi del Maestro. È evidente che l'ampia interpretazione della domanda giovannea raggiunge il suo punto culminante nell'affermazione secondo cui Dio è il luogo, il "dove" di ogni ente. Come già detto, questa affermazione viene in un primo momento supportata col ricorso a una *auctoritas* in ordine a tre aspetti:

Se si prendono in questo senso le parole "Dove abiti", bisogna notare che Dio è in senso proprio il luogo e il dove di tutte le cose, per tre motivi. Il primo è che tutte sono inquiete fuori dal proprio luogo; il secondo è che ciascuna tende e si muove verso il luogo proprio; il terzo è che tutte si mantengono, sono al sicuro e in quiete nel luogo proprio¹⁰⁸.

Ad attestazione di queste tre tesi Eckhart fa riferimento ad Agostino e Boezio, richiamandosi soprattutto al famoso passaggio dell'inizio delle *Confessioni* in cui Agostino parla del cuore

106. *Ibidem*, n. 213–220, pp. 310–323.

107. *Ibidem*, n. 222, p. 322.

108. *Ibidem*, n. 200, p. 297; testo originale a fronte: «Sub hoc sensu accipiendo quod hic dicitur: ubi habitas notandum quod deus proprie locus est et ubi omnium propter tria: primo extra locum suum sunt inquieta omnia; secundo quod ad locum suum tendunt et recurrunt singula; tertio quod in loco proprio tuentur, in tuto sunt et quiescunt universa».

inquieto¹⁰⁹. L'anelito verso Dio viene rafforzato da un analogo riferimento al Libro I¹¹⁰, mentre il terzo aspetto viene rafforzato con una citazione dall'Inno III, 9 della *Consolatio* di Boezio¹¹¹. In conclusione e in chiave riassuntiva vengono poi citati altri passi delle *Confessioni*, per dimostrare che al di fuori di Dio l'anima non trova alcuna pace e che essa «trova quiete in Dio, come nel suo luogo naturale»¹¹². La sintesi finale di Eckhart lega tra loro due differenti tradizioni filosofiche. Da un lato Eckhart si rifà alla teoria aristotelica dei luoghi naturali delle cose¹¹³; dall'altro lato, la sua interpretazione è influenzata decisamente dalla valutazione ontologico-esistenziale che Agostino dà di questa dottrina fisica¹¹⁴. Questi argomenti *ex auctoritate* conducono a un'argomentazione che Eckhart qualifica per due volte come evidente¹¹⁵. Si tratta di un sillogismo che può essere rappresentato in questo modo:

109. AGOSTINO, *Le confessioni*, I, 1, 1, p. 358: «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

110. *Ibidem*, I, 5, 5, p. 386: «quis mihi dabit adquiescere in te? quis mihi dabit, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?». Eckhart rimanda inoltre a passi dei Libri VII e XIII.

111. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae*, ed. C. Moreschini, K.G. Saur Verlag, Monachii-Lipsiae 2000, III, m. 9, p. 80, vv. 27-28: «tu requies tranquilla piis, te cernere finis / principium, vector, dux, semitas, terminus idem».

112. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 204, p. 301; testo originale a fronte: «Et hoc quantum ad primum, scilicet quod extra deum, utpote locum suum, inquieta semper est anima. Et post quibusdam interpositis sic ait: "noli esse vana, anima mea". "Verbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis", quantum ad tertium, scilicet quod anima quiescit in deo sicut in loco suo naturali».

113. Il nucleo fondamentale di questa dottrina fisica, che è esposta nel quarto libro della *Fisica*, è riassunto da Tommaso in modo significativo con le parole che seguono (*In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1971, XI, lectio 10, n. 2343, p. 552): «Manifestum est etiam quod unumquodque corpus, cum est in loco suo naturali quiescit. Cum autem est extra naturalem locum suum, naturaliter movetur ad ipsum».

114. Cfr. inoltre R.J. O'CONNELL, *Images of conversion in St. Augustine's Confessions*, Fordham University Press, New York 1996; M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez s. Augustin*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1991.

115. Cfr. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 200, p. 296, dove Eckhart impiega l'espressione *evidens ratio*, e n. 204, p. 300, dove egli parla di *evidenter ostendere*. L'argomentazione di Eckhart viene ripresa anche da U. KERN, *Gottes Sein ist mein Leben, Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, de Gruyter, Berlin 2003, pp. 158-160.

Dio è l'essere.

L'essere è il luogo di tutte le cose.

Dio è il luogo di tutte le cose¹¹⁶.

Dietro l'apparente banalità di questa conclusione si cela a mio avviso l'intera metafisica di Eckhart. È soprattutto la premessa minore a essere oggetto di un'ampia trattazione, poiché l'affermazione «l'essere è il "dove", il luogo di tutte le cose» possiede un triplice significato. Di qui discende il sopra menzionato triplice senso della premessa minore:

- tutti gli enti anelano all'essere;
- tutti gli enti si trovano in uno stato di inquietudine fino a che non si unificano all'essere;
- l'essere è la quiete degli enti¹¹⁷.

Nella premessa minore, posta al centro, queste tre dimensioni — l'inquietudine, l'anelito e la quiete — vengono pensate assieme. Che Eckhart ponga in relazione l'essere divino, inteso in questo modo, con *Esodo* 3,14 è altrettanto poco fonte di stupore quanto l'affermazione che solo la negazione della negazione è in grado di dare espressione alla piena perfezione di tale essere — una negazione della negazione che, in quanto allontana dal principio primo tutto ciò che denota limitazione e mancanza, può essere qualificata come «midollo e corona dell'affermazione più pura»¹¹⁸. L'assoluto

116. Cfr. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 205, p. 302: «Est autem ratio talis: deus ipse est ipsummet esse et principium omnium, et per consequens ab ipso accipiunt esse suum omnia, quae citra sunt, et certe immediate; inter esse enim et ens ut ens nullum cadit medium. Et haec est maior rationis. Sed esse est, extra quod inquieta sunt omnia, et ipsum appetunt omnia et quae non sunt, ut sint, iterum tertio in ipso quiescunt singula. Haec est minor. Concludo ergo quod ipse deus est ubi et locus omnium».

117. Cfr. *ibidem*, 205, p. 302: «Movetur enim unumquodque et tendit a non-esse ad esse, quo adepto quiescit immobiliter, in quantum est».

118. *Ibidem*, n. 207, p. 307; testo originale a fronte: «Unde deus non est pars aliqua universi, sed aliquid extra aut potius prius et superius universo. Et propter hoc ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis, secundum

che in tal modo viene espresso, in quanto non include nulla di altro da sé, è totale autotrasparenza nel senso della perfetta conoscenza di sé¹¹⁹. Partendo da queste premesse, si può infine rispondere alla domanda posta nel Vangelo. In senso proprio si è obbligati ad affermare: Dio è presso se stesso:

Per quanto Dio abiti e sia in tutti gli enti e, per una certa prerogativa, nell'alto, nei cieli, nel profondo e simili — come sopra si è visto —, tuttavia in senso più proprio abita ed è in se stesso. Il motivo è questo: dove può essere meglio e più veramente l'essere se non nell'essere? Ma Dio è l'essere stesso. Ad esempio: dove o in che cosa o tramite cosa potrebbe uno essere sapiente, più che nella sapienza e grazie ad essa? «Beato l'uomo che permane nella sapienza» (Eccli 14,22). E questo è quel che dice Agostino nel libro X delle *Confessioni*, parlando a Dio: «Dove ti ho trovato e appreso a conoscerti, se non in te al di sopra di me?»¹²⁰.

Questa nostra esposizione, ancorché superficiale, dell'ampia interpretazione eckhartiana, ci consente però di formulare cinque sintetiche affermazioni conclusive.

- 1) L'interpretazione di questo versetto permette di cogliere il modo di lavorare di Eckhart. Traducendo la domanda bibli-

illud: "ego sum qui sum", sicut ibidem plene exposui, sed "nec se ipsum negare potest", Tim. 2».

119. *Ibidem*, n. 222, p. 322: «Ergo et deus nusquam proprius, sed nec proprie invenitur aut noscitur nisi in se ipso. Hinc est quod oculus non videt nec noscit se, quia non potest redire supra se. Et in De causis dicitur quod "omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". Ait signanter "completa", quia ubicumque sistit reditio ad se, ibi sistit et cognitio, quia ibidem mox subintrat et manet alienum et per consequens incognitum».

120. *Ibidem*, n. 221, p. 321; testo originale a fronte: «Dicendum ergo quod, licet deus habitet et sit in omnibus entibus et quadam praerogativa in altis, in caelis, in intimis et similibus, ut supra dictum est, propriissime tamen habitat et est in se ipso. Et ratio est: ubi enim potius et verius esset esse quam in esse? Deus autem est esse ipsum. Exempli gratia: quo vel in quo potius et ubi esset quis sapiens quam sapientia et in ipsa sapientia? Eccli. 14: beatus vir, qui in sapientia morabitur. Et hoc est quod Augustinus Confessionum l. X deo loquens ait: ubi te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?».

ca *ubi habitas* in un discorso metafisico, infatti, egli resta pienamente fedele al suo programma.

- 2) Il procedimento di Eckhart non consiste tuttavia in una mera trascrizione filosofica del Vangelo. Esso è rappresentato da un rapporto dialettico tra il testo biblico e la sua interpretazione filosofica, poiché il linguaggio biblico sollecita la riflessione metafisica allo stesso modo in cui l'indagine filosofica fa parlare il testo biblico.
- 3) Quando Eckhart fa filosofia, al tempo stesso egli pratica la teologia; quando pratica la teologia, è al contempo filosofo. Questa formulazione, che può sembrare paradossale, descrive e rende evidente il fatto che in Eckhart non è possibile separare filosofia e teologia.
- 4) Vi è un'ulteriore unità che diviene visibile, in modo pressoché paradigmatico, nel testo che abbiamo preso in esame. L'esegesi contiene numerose esposizioni di natura morale, che si rivolgono in maniera diretta al lettore e gli mostrano come deve vivere¹²¹. L'interpretazione filosofica della Scrittura è l'attività di un *magister legendi* [*Lesemeisters*] che si comprende come un *magister vivendi* [*Lebemeister*]; in altri termini, è l'opera di un docente accademico che intende la sua arte nella disputa e nel commento al tempo stesso come un'indicazione verso la vita giusta.
- 5) Un aspetto essenziale di questa indicazione è riassunto nella seguente affermazione:

Sii dunque anche tu sempre distolto dalle passioni terrene, sii dovunque di animo uguale, e allora in te abita Dio¹²².

121. Cfr. *ibidem*, n. 208; n. 212, *in fine*. Sulla coppia concettuale *magister legendi* [*Lesemeisters*] / *magister vivendi* [*Lebemeister*] cfr. il saggio fondamentale di F. LÖSER, *Meister Eckhart und seine Schüler*, in A. SPEER, T. JESCHKE (Hrsg.), *Schüler und Meister*, de Gruyter, Berlin–Boston 2016 (Miscellanea Mediaevalia 39), pp. 255–276.

122. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, n. 210, p. 309; testo originale a fronte: «Et tu ergo esto nusquam fixus affectione mundana, esto ubique mentis aequalitate, et in te habitat deus».

Come si debba intendere questo atteggiamento distaccato lo illustra l'esempio di Socrate, che pare ritenesse se stesso un abitante e un cittadino del mondo intero: ovunque straniero, ovunque a casa propria¹²³.

123. Cfr. *ibidem*, n. 211, p. 310: «Socrates cum rogaretur, cuiatem se esse diceret: mundanum, inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitratur, ut *ibidem* ait Tullius». Si tratta qui di una citazione letterale dalle *Tusculanes disputationes* V, 37, 108. Un affascinante passo parallelo, che contiene anch'esso un riferimento a questo passo ciceroniano, spiega che l'uomo, grazie al suo intelletto che trascende spazio e tempo, è cittadino del mondo: ECKHART, *In Gen.* I, n. 211, LW 1, p. 358: «Ratio est: intellectus enim, per quem homo est homo, abstrahit ab hic et nunc et a tempore. Propter quod sapiens De Tusculanis, l. V ait: patria mea totus mundus est. Seneca: "patria" hominis "est ubicumque" homini "bene est"».

«La legge eterna, che crea e governa l'universo»

Concezioni medievali dell'amore

Quantum enim ad animum amore movemur,
quocumque movemur.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super
Cantica Canticorum* I

Ex quibus verbis Augustini patet primo prae-
ceptum caritatis esse novum, quia facit de vete-
ri novum hominem, fuisse tamen in veteri lege
scriptum et in sanctis illius temporis observatum.

MEISTER ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii
secundum Iohannem* c. 13, 34

I

«L'amor che move il sole e l'altre stelle»: con questo verso, come è noto, termina e si compie la *Commedia* di Dante. Il verso non si limita a esprimere, in forma conclusiva e per così dire programmatica, un motivo centrale di quest'opera poetico-filosofica; esso è al tempo stesso una sintesi e un riassunto, genialmente concisi, di un filosofema che riunisce in unità elementi cosmologici e filosofici della Grecità da un lato e della tradizione ebraico-cristiana dall'altro¹. In un sermone

1. Per la storia del concetto di amore considerato in una prospettiva filosofica cfr. H. KUHN, *Liebe – Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975. Il presente saggio è pensato solamente come un abbozzo teso a esporre alcuni aspetti di questa rilevante tematica del pensiero medievale. In un'antologia ho raccolto alcuni testi importanti che presentano in maniera più esaustiva ciò che qui viene riassunto; cfr. R. IMBACH, *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, présentation et commentaires par R. Imbach et I. Atucha, Seuil, Paris 2006.

latino di Meister Eckhart, un contemporaneo di Dante, ci imbattiamo in una formulazione in cui, in maniera del tutto analoga, la dinamica universale dell'amore viene illustrata tramite rappresentazioni cosmologiche e connessa a queste ultime. Nel Sermone latino 47 l'amore viene paragonato al sole, che «scaccia le tenebre»:

Il sole è il maggiore dei pianeti e di tutte le stelle. Così «la carità è la maggiore di tutte le virtù», Cor 13 [1 Cor 13,13]. Il sole illumina tutto lo spazio, del mondo e del cielo. Così la carità dà la propria forma e il proprio splendore a tutti i doni delle virtù².

Eckhart conclude l'abbozzo della predica con il seguente imperativo: «non dobbiamo dunque amare le cose terrene, ma sia "la luna sotto i piedi", in modo che, rivestiti di sole, Dio ponga in noi la sua tenda»³. Per quanto nei due testi il senso della comparazione sia diverso, ciò che è comune a entrambi è che tramite il riferimento al sole si dà voce all'universalità dell'amore. L'affermazione di Dante contiene un riferimento inequivocabile al motore immobile di Aristotele, il quale, come è affermato nel libro XII della *Metafisica*, muove ogni cosa come l'amato — cioè senza essere mosso a sua volta⁴. Dante, tuttavia, non ha connesso questo approccio cosmologico-metafisico solo all'idea platonica dell'amore come *eros* (e quindi come brama ed esigenza), ma lo ha legato al tempo stesso all'idea biblica dell'*agape*, della *caritas* che tutto può, cosicché si fa strada qui la tesi per cui l'amore è la forza, la potenza che tutto muove⁵: l'amo-

2. ECKHART, *Sermone* 47, 3, n. 497, p. 280. Testo originale, LW 4, p. 411: «Sol est maximus planetarum et stellarum omnium. Sic maior virtutum est caritas. Cor. 13. Sol illuminat totam regionem, et mundanam et caelestem. Sic caritas format et superirradiat omnia dona virtutum».

3. *Ibidem*, n. 499, p. 281. Testo originale, LW 4, p. 413: «Non igitur amemus terrena, sed sit luna sub pedibus, ut sole amictis deus ponat in nobis tabernaculum suum».

4. La formulazione decisiva «Mouet autem ut amatum» si incontra in *Metaphysica*, XII, capitolo 7 (Bekker 1072a), in *Aristoteles Latinus* XXV 3–2, p. 257, linea 259. Sull'importante libro XII della *Metafisica* cfr. il commento di M. BORDT, *Aristoteles Metaphysik XII*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.

5. Tra i testi biblici bisogna fare riferimento soprattutto al noto passo della prima lettera ai Corinzi: I, cap. 13,1–13. Lo cito dalla traduzione della Vulgata

re, che muove il sole e le altre stelle, è quella potenza che, essa sola, innesca e rende intelligibile la dinamica di tutta la realtà. Che questa forza che tutto muove fornisca la chiave per comprendere non solo l'intera *Commedia*, ma anche l'etica complessiva che in essa dovrebbe essere annunciata, è spiegato con meravigliosa chiarezza da Virgilio nel canto XVII del *Purgatorio*:

«Né creator né creatura mai, —
cominciò el — figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo: e tu 'l sai.
Lo naturale è sempre senza errore,
ma l'altro puote errar per malo obietto
o per troppo o per poco di vigore»⁶.

(nell'edizione *Biblia sacra Vulgata* 1983³): «Si linguis hominum loquar, et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Caritas patiens est, benigna est. Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas numquam excidit: sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec: major autem horum est caritas». Sia la concezione tomista sia quella dantesca dell'amore si oppongono alla rigida opposizione istituita da Nygren tra il concetto greco dell'*eros* e quello cristiano dell'*agape*; cfr. al proposito A. NYGREN, *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955². Un'interpretazione alternativa della dottrina medievale dell'amore è fornita, come è noto, da D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939.

6. DANTE, *Purgatorio*, XVII, vv. 91–96, pp. 217–218. Per un'interpretazione della *Commedia* cfr. W. WEHLE, *Rückkehr nach Eden: über Dantes Wissenschaft vom Glück in der Commedia*, «Deutsches Dante-Jahrbuch» 78 (2003), pp. 13–66; K. FLASCH, *Einladung, Dante zu lesen*.

Virgilio termina la prima parte del suo insegnamento con le seguenti parole:

«Quinci comprender puoi ch'esser convene
amor sementa in voi d'ogne virtute
e d'ogne operazion che merta pene»⁷.

In queste parole di Virgilio sono contenuti due pensieri la cui importanza è decisiva: da un lato, come già accennato, esse esprimono l'idea dell'universalità dell'amore (che si ritrova su tutti i piani della realtà); dall'altro, questi versi implicano la tesi che l'amore fornisce il criterio ultimo dell'agire etico e che ad esso viene commisurato il valore dell'azione umana.

Dante ha ripreso entrambe queste tesi filosofiche da Tommaso d'Aquino. Interpretando l'amore come una forma di appetito (*appetitus*), il domenicano può collocarlo ad ogni grado della realtà, ovvero considerarlo come appetito naturale, sensibile e spirituale. L'appetito naturale (*appetitus naturalis*) è la tendenza, che permea ogni cosa, verso ciò che è salutare per essa. A differenza dell'appetito sensibile, che caratterizza gli esseri viventi, questo appetito naturale delle cose non presuppone alcuna percezione. L'anelito razionale presuppone invece la libera decisione del soggetto ed è quindi proprio dell'uomo. Sulla base di questa interpretazione l'amore può essere definito così: «in ciascuno di questi appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato»⁸.

7. DANTE, *Purgatorio* XVII, 103–105, p. 219.

8. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I-II, q. 26, art. 1, p. 273. È qui opportuno citare l'intera linea argomentativa del testo di Tommaso, in cui egli da un lato differenzia più livelli dell'appetito, dall'altro propone una definizione dell'amore: «Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est

Grazie a questa descrizione generale dell'amore come movimento di chi ama in direzione dell'oggetto amato, per Tommaso (ma anche per Dante) è possibile comprendere l'amore come un fenomeno universale, che non solo è riscontrabile nella realtà intera, ma la muove — in piena coerenza con la concezione di Agostino per cui l'amore sarebbe un peso, una pesantezza che muove l'amante sospingendolo verso il suo luogo naturale:

Il corpo, col suo peso, tende al luogo che gli è proprio. Il peso non tende però solo verso il basso, ma verso il luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra tende verso il basso. Sono portati dal loro peso, e tendono al luogo che è loro proprio. L'olio versato sotto l'acqua si solleva al di sopra dell'acqua; l'acqua versata sopra l'olio si sprofonda sotto l'olio. Portati dal loro peso, tendono al luogo che è loro proprio. Le cose che sono fuori dell'ordine, non hanno pace; rientrano nell'ordine, e subito hanno pace. Il mio peso è il mio amore, da esso sono portato ovunque sono portato⁹.

appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum» (*Summa theologiae*, I-II, q. 26, art. 1, p. 669b). Sulla concezione dell'amore in Tommaso cfr. i lavori, non recentissimi, di L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1952; A. ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. Br. 1975; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Vrin, Paris 1933 (reimpr. Paris 1981). Tra i contributi più recenti meritano di essere menzionati: M.J.F.M. HOENEN, *Transzendenz der Einheit. Thomas von Aquin über Liebe und Freundschaft*, in C. DIETL, D. HELSCHINGER (Hrsg.), *Ars und scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*, Francke, Tübingen-Basel 2002, pp. 125-137; J.J. McEVoy, *Freundschaft und Liebe (S. T. I-II, qq. 26-28 und II-II, qq. 23-46)*, in A. SPEER (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, de Gruyter, Berlin 2005, pp. 298-321; P.L. OESTERREICH, *Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft*, «Theologie und Philosophie» 66 (1991), pp. 90-97.

9. AGOSTINO, *Confessioni*, XIII, 9, 10, pp. 1186-1187. Testo originale a fronte: «Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fustum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror».

Nel XII secolo Guglielmo di Saint-Thierry ha assunto l'impostazione di Agostino a fondamento del suo trattato *Natura e valore dell'amore* e ha potuto così fornire la seguente definizione dell'amore:

L'amore, in sostanza, è una energia dell'anima che, come per effetto di un peso naturale, la porta verso il luogo o il fine che le sono propri. Per ogni creatura, in effetti — sia spirituale, sia corporea —, non solo c'è un determinato luogo dove è naturalmente portata, ma essa possiede pure una specie di peso naturale che la porta lì. Difatti, come osserva giustamente un filosofo, non è che un peso debba sempre trascinare <necessariamente> verso il basso. <Per esempio> il fuoco sale, l'acque scende, e così via per tutte le altre cose. Il peso <è quello che> fa agire anche la persona umana, portando naturalmente lo spirito verso l'alto e il corpo verso il basso; ognuno <dei due> verso il luogo o il fine che gli è proprio¹⁰.

Certo, Tommaso non ha sviluppato in maniera originale la metafora agostiniana del peso, ma in compenso, partendo da una citazione di Dionigi l'Areopagita, ha formulato con tutta la chiarezza necessaria l'idea che l'amore è la forza motrice di ogni umano agire: «quindi è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore»¹¹. Ogni azione è quindi un'a-

10. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e valore dell'amore*, in Id., *La contemplazione di Dio. Natura e valore dell'amore. Preghiere meditate. Opere* / 3, a cura di M. Pangallo, M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998, pp. 65–120, qui p. 65. Testo originale GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, P. Verdeyen (ed.), Brepols, Turnhout 2003 (CCCM 88), p. 177: «Est quippe amor uis animae naturalis quodam pondere ferens eam in locum uel finem suum. Omnis enim creatura, siue spiritualis, siue corporea, et certum habet locum quo naturaliter fertur, et naturale quoddam pondus quo fertur. Pondus enim, ut ait quidam uere philosophus, non semper fert ad ima. Ignem sursum, aquam deorsum. Sic et in caeteris. Nam et hominem pondus agit suum, naturaliter spiritum ferens sursum, corpus deorsum, unumquodque in locum uel finem suum». Sulla dottrina dell'amore di Guglielmo cfr. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1, Beck, München 1990, pp. 276–319.

11. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. 2, I–II, q. 28, art. 6, p. 293. Testo originale *Summa theologiae*, I–II, q. 28, art. 6, p. 678b: «Unde manifestum

zione che scaturisce dall'amore¹². Anche Eckhart ha sottolineato, in maniera ricorrente, l'implicito rilievo che l'amore ha in questa affermazione; lo ha fatto alla sua maniera e con il suo linguaggio, ovvero rimarcando più volte, nei suoi scritti latini, come l'amore sia l'origine di ogni passione: «infatti l'amore è principio e fine di ogni passione»¹³.

II

Tuttavia non è soltanto il pensiero dell'universalità dell'amore a meritare la nostra attenzione. Altri aspetti della dottrina medievale dell'amore suscitano in egual misura la nostra curiosità. Inoltre,

est quod omne agens quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore». Nell'argomento *ex autoritate* di questo articolo Tommaso fa riferimento a Dionigi: «Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. De div. nom., quod propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt».

12. A questo è anche connesso il fatto che l'amore può essere visto come la passione fondamentale tra tutte quelle dell'anima, come Tommaso afferma in *Summa theologiae*, I-II, q. 27, art. 4, p. 674b: «Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius». Cfr. inoltre I-II, q. 24, art. 2 (*ibidem*, p. 663b), in cui il domenicano tratta dell'ordine delle *passiones concupiscibiles*. Nel precedente articolo della *Summa* viene invece mostrato «quod passiones concupiscibiles sint priores passionibus irascibilibus». A proposito di questa differenza va rimarcato che le passioni da tenere sotto controllo (*passiones irascibiles*) comprendono la speranza, la disperazione, il timore, la temerarietà, e l'ira; le passioni concupiscibili (*concupiscibiles*) sono: amore e odio, piacere e tristezza, desiderio e fuga. Questa differenziazione viene sistematicamente esposta in *Summa theologiae*, I-II, q. 23, art. 4 (pp. 661b-662a), ma anche in *De veritate* q. 26, art. 4. Sulla dottrina tomistica delle passioni cfr. A. BRUNGS, *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halescher Verlag, Halle 2002; ID., *Die passiones animae (S.th. I-II, qq. 22-48)*, in SPEER (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae*, pp. 198-222.

13. ECKHART, *Sermone* 6, 4, n. 74, p. 79. Testo originale, LW 4, p. 71: «amor enim principium et finis omnium passionum». Cfr. anche ID., *I sermoni latini*, p. 236 (LW 4, *Sermo* 40, 2, n. 396, p. 339).

ritengo che sia possibile capire e valutare meglio l'originalità e la particolarità della dottrina di Dante sull'amore se la si considera sullo sfondo delle scoperte del XII e XIII secolo. Vorrei cercare di esplicitare questa affermazione descrivendo tre diverse dimensioni del concetto di amore che — mi sembra — chiariscono un po' meglio la peculiarità della comprensione medievale dell'amore. In tempi recenti, soprattutto in Francia, si è ampiamente discusso sulla misura in cui il pensiero medievale sarebbe un prodotto originale dell'Occidente latino, e su quanto invece esso dipenderebbe (o non dipenderebbe) da fonti ebraiche e arabe¹⁴. La mia personale convinzione è che l'elaborazione del concetto di amore rientri tra le conquiste più originali della cultura cristiana del Medioevo¹⁵.

III

Nelle sue opere Guglielmo di Saint-Thierry, il confratello di Bernardo di Chiaravalle, ha eletto a tema la dimensione cognitiva dell'amore in una maniera che suscita in noi una forte impressione, chiarendo e interpretando una formulazione di Gregorio Magno che affronta il sintagma *amor ipse intellectus*¹⁶. In un ben noto capi-

14. Cfr. su questo dibattito l'esautivo volume collettaneo di P. BÜTTGEN et al. (éds.), *Les Grecs, les Arabes et nous: enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, Paris 2009.

15. Un'interpretazione del concetto medievale di amore molto diversa da quella qui esposta, ma altresì molto stimolante, è data da C. BALADIER, *Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et delectatio morosa*, Cerf, Paris 1999. Le tesi dell'autore sono discusse nel numero monografico della rivista «Médiévales» 40 (2001), con il contributo di M. DAVID-MÉNARD, D. IOGNA-PRAT e C. LUCKEN, *L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»* (pp. 137-157). Sul nostro tema di veda anche P. DINZELBACHER, *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, «Saeculum» 32 (1981), pp. 185-208; C.S. JAEGER, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.

16. L'origine di questo sintagma dovrebbe essere rintracciabile in Gregorio Magno, che nel suo *Homiliae in euangelia*, Homilie 27, § 4 (R. Étaix ed., Brepols, Turnhout 1999, CCSL 141, p. 232) afferma: «Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est». Tanto Bernardo di Chiaravalle (*Sermones de diversis*, 29, 1, in *S. Bernardi Opera*, VI/1, edd. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma 1970, p. 210) quanto Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* II-II, q. 172, art. 4 ad 2, p. 1755a-b) riprendono la formulazione di Gregorio. Guglielmo sostituisce il termine *notitia* con *intellectus*.

tolo dello scritto sulla natura e sul valore dell'amore — un capitolo a cui Kurt Ruh ha dedicato pagine estremamente illuminanti¹⁷ — il benedettino spiega in che senso vada compresa l'affermazione per cui l'amore è una forma di conoscenza e discute il modo in cui ragione e amore interagiscano in relazione a Dio¹⁸. In merito alla conoscenza di Dio, Guglielmo ricorre innanzitutto al paragone con i due occhi dell'anima¹⁹, insistendo sul fatto che la ragione procede per negazioni e conosce di Dio ciò che egli non è, mentre l'amore segue la via inversa e si compiace dell'essere di Dio:

Ora, <questi occhi> si affaticano moltissimo, ognuno a suo modo, dal momento che uno dei due — la ragione — non può vedere Dio se non in ciò che egli non è, mentre l'amore non accetta di riposarsi se non in ciò che <Dio> è. [...] La ragione sembra progredire attraverso quello che non è verso quello che è, <mentre> l'amore, trascurando quello che non è, si compiace di annullarsi in quello che è. [...] La ragione si trova in una maggiore sobrietà, l'amore in una <maggior> beatitudine. Quando però — come ho detto — cooperano l'uno con l'altra, la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione, la ragione lascia spazio al sentimento di amore e l'amore accetta di contenersi entro i limiti della ragione. <Insieme> possono molto²⁰.

Per un'analisi del significato della sua dottrina si veda il saggio illuminante di J.-M. DÉCHANET, *Amor ipse intellectus est: la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, «Revue du Moyen Âge Latin» 1 (1945), pp. 349-374.

17. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1, pp. 276-319.

18. Da prendere in considerazione sono anche i seguenti contributi dedicati a Guglielmo: J. DELESALLE, *Amour et connaissance. Super Cantica Canticorum de Guillaume de Saint-Thierry*, «Collectanea Cisterciensia» 49 (1987), pp. 339-346; I. GOBRY, *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer*, François-Xavier de Guibert, Paris 1998; P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.

19. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, § 21, p. 193: «Visus ergo ad uidendum Deum naturale lumen animae, ab Auctore naturae creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc uisu ad lumen quod Deus est uidendum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero non tantum proficit; cum inuicem se adiuuant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur, de quo dicit Sponsus in canticis: Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum».

20. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e valore dell'amore*, § 25, pp. 90-91.

I testi di Guglielmo, che interpretano come l'amore possa ravvivare la ragione e la ragione possa rendere manifesto l'amore²¹, hanno consegnato ai posteri non solo la domanda circa i termini nei quali la conoscenza condizioni l'amore, ma anche se — e in che misura — l'atto d'amore possa essere un modo per conoscere ciò che si ama. Il contributo di Guglielmo, dunque, non consiste solo nel ricordare, come già Agostino prima di lui, che non può essere amato se non ciò che è stato prima conosciuto²²; egli non si limita nemmeno a riprendere la dottrina tradizionale dei due occhi dell'anima²³, bensì si spinge fino a proporre un'analisi dell'interazione dinamica tra il conoscere e l'amare, con l'intento di convalidare la tesi che chi ama al tempo stesso conosce. Il seguente testo, tratto dal suo rilevante *Commento al Cantico dei Cantici*, manifesta proprio il valore aggiunto che l'amore cognitivamente apporta:

Infatti lei [l'amata] ormai comincia a conoscere così come per prima è stata conosciuta, e mano a mano che conosce <comincia anche> ad amare così come per prima è stata amata. [...] Per lo sposo la conoscenza e l'amore della sposa sono la stessa cosa perché in questo caso l'amore e l'intelligenza sono tutt'uno²⁴.

Testo originale *De natura et dignitate amoris*, § 24, p. 193: «In hoc autem plurimum laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, Deum uidere non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. [...] Ratio ergo per id quod non est, in id quod est uidetur proficere; amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere. [...] Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem. Cum tamen, ut dixi, inuicem se adiuuant, et ratio docet amorem, et amor illuminat rationem, et ratio cedit in affectum amoris, et amor acquiescit cohiberi terminis rationis, magnum quid possunt».

21. Cfr. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1, p. 293.

22. Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate libri quindecim*, libri I–XII, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50), X 1, p. 311: «quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest». Sulla ricezione di questa importante tesi da parte di Tommaso d'Aquino cfr. E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum: ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg 1979.

23. Per la simbologia dell'occhio cfr. G. SCHLEUSNER–EICHHOLZ, *Das Auge im Mittelalter*, Fink, München 1985 (2 voll.).

24. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, pp. 79–80. Testo originale GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Expositio super Cantica Cantorum*, 10, P. Verdeyen (ed.), Brepols, Turnhout 1997 (CCCM 87), pp. 46 s.: «Iam

Guglielmo ha articolato questo pensiero speculativo sulla dimensione cognitiva dell'amore, il pensiero cioè per cui chi ama al tempo stesso conosce, in connessione con la dottrina del rapporto dell'anima con Dio — una dottrina da lui sviluppata contestualmente all'esposizione del *Cantico dei Cantici*²⁵; mi sembra tuttavia indubitabile che la portata di questo significativo ampliamento del concetto di amore non sia in alcun modo limitata alle sfere della spiritualità e della teologia, ma si riveli assolutamente feconda anche per tratteggiare e comprendere le relazioni interpersonali.

IV

Un secondo aspetto che vorrei sottolineare consiste nel modo in cui il pensiero medievale ha descritto l'inconfondibile originalità e particolarità dell'amore: tra le umane affezioni ed esperienze, all'amore pertiene infatti un rango del tutto unico e speciale. Bernardo di Chiaravalle, nei suoi *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, ha espresso questo punto con l'affermazione che l'amore basta a se stesso e non necessita di nessun'altra giustificazione:

[L'amore] è sufficiente di per sé, esso piace a sé e a motivo di sé. Esso è merito, esso è premio a sé. L'amore, oltre sé, non ricerca causa, non frutto. Il suo frutto è il suo uso. Amo perché amo; amo, per amare²⁶.

enim incipit cognoscere, sicut prior cognita est; et in quantum cognoscit, diligere sicut prior dilecta est. Prior enim sponsi ad sponsam cognitio diuinae fuit sapientiae donatio; prior dilectio sancti Spiritus gratuita infusio; cognitio uero sponsae ad sponsum et amor idem est, quoniam in hac re amor ipse intellectus est».

25. Sull'interpretazione medievale del *Cantico dei Cantici* cfr. F. OHLY, *Hohe-lied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Steiner, Wiesbaden 1958; J.-L. CHRÉTIEN, *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des cantiques*, PUF, Paris 2011. Per la tradizione interpretativa nel Medioevo è importante: R.E. GUGLIEMMETTI (a cura di), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo: atti del Convegno internazionale dell'Università degli studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)*, Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008; A.W. ASTELL, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

26. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici. Parte seconda XXXVI-LXXXVI, Opere di San Bernardo V/2*. Scriptorium Claraevallense, Milano

Anche Meister Eckhart ha proposto una valutazione simile, scrivendo, nell'abbozzo di un sermone latino, che l'amante conosce solo l'amore: «il vero amante e il vero amore non sanno altro che amare»²⁷. All'amante è alieno tutto ciò che non è amore, egli ama per l'amore stesso: «gli è estraneo tutto quel che non è amore. Solo questo conosce [...] Vuole amare per amare [...] Ama per amare, ama l'amore»²⁸. Nessuna figura del Medioevo ha saputo esprimere con maggiore forza espressiva questa potenza — o meglio, questo strapotere dell'amore, smisurato e rivolto all'amore stesso — di quanto non abbia fatto il personaggio letterario di Eloisa nel famoso epistolario²⁹. In un radicale rovesciamento dell'agostiniano *ordo*

2008, p. 606. Testo originale a fronte: «Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praeium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo, quia amo; amo, ut amem».

27. ECKHART, *Sermone* 6, 4 n. 74, p. 79. Testo originale, LW 4, p. 71: «Amans vere et verus amor nisi amare nescit».

28. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 913. Testo originale K. Christ, J. Koch (edd.), LW 3, Kohlhammer, Stuttgart 1936 ss., n. 734, p. 641: «Alienum est ipsi omne quo non est amare. Hoc solum novit [...] Vult amare propter amare [...] Amat, ut amet, amorem amat». È qui evidente che Eckhart ha dinanzi agli occhi il testo di Bernardo.

29. Sulla straordinaria fortuna postuma della figura di Eloisa rimane ancora degna di nota la splendida rassegna di P. von Moos: *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse?*, Fink, München 1974. Il medesimo studioso è autore anche di una serie di studi importanti dedicata alla figura dell'amata di Abelardo: *Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes*, in R. LOUIS, J. JOLIVET (éds.), *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*, Éditions du CNRS, Paris 1975, pp. 425–468; *Cornelia und Heloise*, «Viator» 6 (1975), pp. 87–116; *Die Bekehrung Heloisas*, «Mittelaltinisches Jahrbuch» 11 (1976), pp. 95–125; *Post festum. Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloisas?*, in *Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980, pp. 75–100; *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in G. MELVILLE, M. SCHÜRER (Hrsg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, LIT Verlag, Münster 2002, pp. 563–617. Radunati in volume: G. MELVILLE (Hrsg.), *Gesammelte Studien zum Mittelalter I. Abaelard und Heloise*, LIT Verlag, Münster 2005. Il testo delle lettere di Eloisa viene qui citato nell'edizione, con testo a fronte, ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, Einaudi, Torino 1979. Ai fini del nostro contributo, la problematica dell'autenticità dell'epistolario non è rilevante; le lettere contengono una concezione dell'amore che trova espressione in maniera molto eloquente. Questa

amoris, che prescrive che l'uomo debba essere amato come uomo per merito di Dio (*propter Deum*)³⁰, la figura che nell'epistolario si presenta come Eloisa ammette di avere amato Dio, e addirittura di essere diventata monaca, per piacere ad Abelardo³¹. In maniera

concezione non è importante in quanto opinione di un individuo storico, ma come formulazione storica di una dottrina.

30. Questa influente concezione del rapporto tra l'amore per Dio e l'amore per una persona viene riassunta in maniera paradigmatica nel seguente testo del trattato *De doctrina christiana*: «Ille autem iuste et sancte uiuit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem, qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit, quod non est diligendum, aut non diligit, quod diligendum est, aut amplius diligit, quod minus diligendum est, aut aequae diligit, quod vel minus vel amplius diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus, et omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter deum, deus uero propter seipsum» (AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, xxvii, 28, J. Martin ed., Brepols, Turnhout 1962, CCSL 32, p. 22). Che cosa ciò significhi esattamente e in rapporto a una persona concreta diventa chiaro nella toccante descrizione della morte di un amico nel libro IV delle *Confessiones*. Dopo che Agostino ha ricordato al lettore quanto lo abbia scosso la morte dell'amico, egli giunge però ad affermare che il suo amore per quest'uomo non era amore autentico: «Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste nisi deus noster, deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia implendo ea fecit ea? Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non inuenit legem tuam in poena sua? Et lex tua ueritas et ueritas tu, deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus» (AUGUSTINUS, *Confessiones*, IV, 9, 14, p. 47).

31. ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, Lettera seconda, p. 139: «Ma mi ero illusa di essermi guadagnata molto merito dinanzi a te col comportarmi in tutto come a te piaceva e col perseverare anche ora più che mai nell'obbedienza. Perché ad affrontare giovanissima la durezza della vita monastica non mi spinse la devozione religiosa ma solo il tuo comando; perciò, se con essa non acquisto merito davanti a te, pensa quanto è inutile questo mio travaglio. Da Dio non posso aspettarmi nessuna ricompensa per questo mio sacrificio perché è chiaro che fino ad ora nulla ho fatto per amor suo». Testo originale a fronte: «Nunc uero plurimum a te me promereri credideram cum omnia propter te compleverim nunc in tuo maxime perseverans obsequio. Quam quidem iuuentulam ad monasticae conversationis asperitatem, non religionis devotio, sed tua tantum pertraxit iussio. Ubi si nihil a te promerear, quam frustra laborem diiudica. Nulla mihi super hoc merces expectanda est a Deo cuius adhuc amore nihil me constat egisse». Eloisa prosegue dicendo che avrebbe seguito Abelardo all'inferno, se questi l'avesse desiderato, cfr. *ibidem*: «ma Dio sa bene che io non avrei esitato, se tu me lo avessi comandato, a prece-derti o a seguirti, fosse stato pure per andar nel fuoco, perché l'animo mio non era

drammatica, questo epistolario unico nel suo genere non solo pone l'inquietante domanda su quale rapporto sia possibile, e di quale sia giusto, tra amore di Dio e amore umano, ma ci mette altresì al cospetto di una visione smisurata dell'amore, che si caratterizza per il fatto che la donna che ama rinuncia a se stessa per l'amato. Alcuni passi della seconda lettera sono estremamente eloquenti al proposito: «come tutti sanno, ti ho sempre amato di un amore senza limiti»³². Oppure, poco dopo: «ho compiuto tutto ciò che hai comandato, fino a subire la mia rovina per ubbidirti, poiché non potevo ammettere di farti dispiacere in nessun caso»³³. Abbiamo qui a che fare con un soggetto amante che rinuncia a se stesso e si sacrifica. Vorrei sottolineare in special modo l'espressione «me

con me, ma con te». Testo originale a fronte: «Aeque autem Deus scit ad Vulcania loca te propterantem praecedere vel sequi pro jussu tuo minime dubitarem. Non enim mecum animus meus, sed tecum erat». Mi sembra importante che quello che, nell'epistolario, viene attribuito alla figura di Eloisa non venga interpretato solo come espressione di una cieca passione ma come un'opinione e una dottrina filosofico-teologica, le quali — come accennano queste osservazioni — in fin dei conti implicano un rovesciamento radicale dell'agostiniano teocentrismo dell'amore. Ciò che Eloisa scrive nelle lettere seconda e quarta è «discutibile» nel senso migliore del termine, ovvero è degno di essere discusso — come, del resto, aveva già evidenziato É. Gilson nel suo libro *Héloïse et Abélard* (terza edizione rivista, Vrin, Paris 1997) parlando del «mistero» di Eloisa.

32. ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, Lettera seconda, p. 129; testo originale a fronte: «te semper ut omnibus patet immoderato amore complexa sum». Cfr. anche *ibidem*, p. 130: «Dio sa bene che in te non ho mai cercato altro che te solo; ho desiderato esclusivamente te, e non le tue sostanze». Testo originale a fronte: «Nihil umquam, Deus scit, in te nisi te requisivi, te pure non tua concupiscens».

33. ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, Lettera seconda, p. 131; testo originale a fronte: «Solutus quippe es qui me contristare, qui me laetificare seu consolari valeas. Et solus es qui plurimum id mihi debeas et nunc maxime cum universa quae iusseris in tantum impleverim ut cum te in aliquo offendere non possem me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem» (corsivo mio). Cfr. *ibidem*: «aggiungi ancora questa circostanza straordinaria: che il mio amore è stato così folle da privarsi da sé, senza speranza di recupero, dell'unico oggetto del suo desiderio, quando, per ubbidire prontamente al tuo comando, ho cambiato a un tempo e l'abito e l'animo: proprio per dimostrarti che soltanto tu sei l'unico padrone del mio corpo e della mia anima». Testo originale a fronte: «et quod maius est dictuque mirabile, in tantam versus est amor insaniam, tu quo solum appetebat, hoc ipse sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem».

perdere», perché nel contesto amoroso questo modo di esprimersi ricorda un passo fuori dal comune dello scritto di Bernardo sull'amore di Dio, in cui l'autore parla dell'unificazione dell'anima con Dio servendosi, anch'egli, dell'espressione di "amore senza misura". Il cistercense non solo esprime tale unità dell'uomo con Dio tramite l'immagine della goccia d'acqua nel vino, ma descrive questa esperienza nella maniera seguente, ovvero rivolgendosi direttamente all'interlocutore:

Ché perdere in certo modo te stesso, come se non esistessi, e non avere più affatto la sensazione di te stesso e svuotarti di te e quasi annullarti è già un risiedere nel cielo, non è più seguire un sentimento umano³⁴.

Ovviamente non si può paragonare, se non con le dovute cautele, il testo teologico di Bernardo con la lettera di Eloisa, ma quello che mi sembra degno di attenzione è che entrambi gli autori parlano di un'amore senza misura, che si compie nella rinuncia a sé se non addirittura nell'annientamento dell'amante, anticipando entro certi limiti il paradigma dell'amore puro, dell'*amour pur*³⁵.

34. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de diligendo deo*. Sul dovere di amare Dio, XI 27, p. 311. Testo originale a fronte: «Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis». È inoltre degno di menzione e di riflessione il fatto che Bernardo, in due passi del suo trattato sull'amore, parli di un «amare oltremodo» (*ibidem*, I, 1, p. 271) o «senza misura» (*ibidem*, IV, 16, p. 294): «Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere» (*ibidem*, I, 1, p. 270); «Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui, ut paucis quod dictum est repetam, prior ipse dilexit nos, tantus, et tantum, et gratis tantillos, et tales, et quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum, sine modo diligere» (*ibidem*, IV, 16, p. 292).

35. Sulla storia di questo sintagma, sulla sua rilevanza e sul suo significato si veda J. LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002. In questo pregevole studio l'autore fa riferimento, a mio avviso a ragione, a un'interessante figura medievale dell'«amore puro», vale a dire alla Griselda dell'ultima novella del Decamerone. Cfr. Al proposito R. IMBACH, *Vorbild reiner Liebe oder Exempel der Weisheit? Zwei neue Deutungen des Griseldastoffes und ihre philosophischen Hintergründe*, «Orientierung» 67 (2003), pp. 210–212. Questo articolo contrappone alla lettura teologizzante di Le Brun quella di K. Flasch, che vede Griselda piuttosto come un modello di saggezza

V

Vengo ora al terzo aspetto. Nel suo *Sul dovere di amare Dio*, Bernardo di Chiaravalle propone (come è noto) una distinzione dell'amore in quattro gradi³⁶. Ciò che mi sembra importante di questo modello, il quale (come il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone) presenta i diversi gradi alla stregua di diversi livelli di perfezione, non è tanto il paradigma dell'ascesa come tale, quanto piuttosto le modalità concrete in cui il cistercense determina il punto di partenza di tale ascesa, ovvero lo snodo teorico in cui egli identifica, con grande decisione, l'amore dell'uomo per se stesso con il fondamento dell'amore per il prossimo e per Dio. Il primo grado dell'amore è per Bernardo quello «col quale l'uomo ama anzitutto se stesso per se stesso»³⁷. Si può certo discutere sull'esatto significato dell'*ante omnia*, ovvero del primato dell'amore di sé, tuttavia mi sembra incontestabile che Bernardo, con il suo ordinamento su più livelli e con la collocazione che assegna all'amore di sé, abbia messo la teologia e la filosofia cristiane al cospetto di una problematica che da questo momento in poi non potrà più essere trascurata — la qual cosa potrebbe anche costituire la soluzione proposta per tale questione. Nessun autore, non solo medievale ma forse addirittura dell'intera storia del pensiero euro-

— vale a dire, quindi, come filosofa della perseveranza e dell'autodeterminazione. Questo sconcertante racconto sarebbe allora «una meditazione poetica sul concetto della pura autodeterminazione» (K. FLASCH, *Vernunft und Vergnügen*, p. 250).

36. Questi quattro gradi sono: 1. *amor carnalis*: l'uomo ama se stesso («homo diligit seipsum propter seipsum»); 2. amore di Dio ma per se stessi («amare Deum propter seipsum»); 3. l'uomo ama Dio per Dio stesso («homo diligit Deum propter ipsum»); 4. l'uomo ama se stesso per amore di Dio («homo diligit se propter Deum») (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de diligendo deo. Sul dovere di amare Dio*, VIII, 23–XI, 30, pp. 302–317). Validi contributi alla comprensione del trattato sono dati da P. DELFGAAUW, *La nature et les degrés de l'amour selon s. Bernard*, «Analecta sacri ordinis cisterciensis» 9 (1953), pp. 234–252, e da É. GILSON, *La théologie mystique de s. Bernard*, Vrin, Paris 1934.

37. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de diligendo deo. Sul dovere di amare Dio*, VIII, 23, p. 305. Testo originale a fronte: «Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum, imperante necessitate, compellitur inservire. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum. Nondum quippe sapit nisi seipsum, sicut scriptum est: Prius quod animale, deinde quod spirituale. Neque praecepto indicitur, sed naturae inseritur. Quis nempe carnem suam odio habuit?».

peo³⁸, ha trattato tale primato dell'amore in maniera più penetrante e illuminante di Tommaso d'Aquino³⁹. Il primo, evidente aspetto della sua interpretazione dell'amore di sé riguarda la sua universalità. Egli interpreta infatti l'esigenza di autoconservazione (*conservatio sui*) come qualcosa che pertiene all'essere in quanto tale: «ad ogni ente spetta l'appetito della propria perfezione e della propria conservazione»⁴⁰. Questa brama è ciò che Tommaso identifica con l'amore di sé:

È chiaro che negli esseri privi di conoscenza ciascuno tende naturalmente a conseguire ciò che per esso è un bene: come il fuoco il luogo che sta in alto. Quindi tanto l'angelo quanto l'uomo appetiscono naturalmente il proprio bene e la propria perfezione. E ciò significa appunto amare se stessi⁴¹.

Con ciò Tommaso non si limita a interpretare l'amore di sé come anelito all'autoconservazione ma, con una chiara deviazio-

38. Questa è la concezione di R. DE WEISS, *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève 1977 (thèse).

39. Su questo tema cfr. L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour*; P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour*.

40. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, I, c. 72, n. 4, vol. 1, pp. 282-283. Testo originale a fronte: «Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum». Sulla tendenza naturale all'autoconservazione cfr. i seguenti passi testuali: «Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corruptentibus resistit quantum potest» (*Summa theologiae*, II-II, q. 64, art. 5; testo latino, p. 1363b); «Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam» (*Summa theologiae*, I-II, q. 94, art. 2, p. 955a). La tendenza all'autoconservazione è quindi per così dire una determinazione trascendentale dell'ente, come propone (a mio avviso, a ragione) de Weiss.

41. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 60, art. 3, p. 670; testo originale p. 284b: «Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum».

ne dalla tesi agostiniana per cui l'*amor sui* sarebbe la radice di ogni peccato⁴², sviluppa una dottrina del primato dell'amor proprio: l'amore per se stessi è fondamento e modello dell'amore verso il prossimo. Il testo seguente ne fornisce una conferma indubitabile:

L'amore verso gli altri deriva nell'uomo dall'amore che ha verso se stesso, perché si tratta l'amico come uno tratta se stesso. Ora, uno ama se stesso in quanto vuole del bene a se stesso; e ama un altro in quanto gli vuole del bene. Perciò l'uomo dovrà giungere a interessarsi del bene altrui dal fatto che è interessato al bene proprio⁴³.

Ne risulta, come Tommaso afferma senza esitazione alcuna, che l'uomo deve amare se stesso più del prossimo: «Debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium»⁴⁴.

42. Si può accennare ad esempio al Sermone 96 (PL 38, col. 585): «Cum ergo tales sint homines plures, quales sunt amores, nihil que aliud curae esse debeat quomodo uiuatur, nisi ut quod amandum est eligatur; quid miraris, si ille qui diligit Christum, et qui uult sequi Christum, amando negat se ipsum? Si enim perit homo amando se, profecto inuenitur negando se. Prima hominis perditio, fuit amor sui».

43. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, III, c. 153, n. 3250, vol. 2, pp. 572-573. Testo originale a fronte: «Dilectio enim quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius». Tommaso argomenta in maniera analoga anche in *Summa theologiae*, II-II, q. 25, art. 4, p. 1201a; anche qui viene sottolineata la preminenza dell'essere-uno e dell'amore di sé: «Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum». In questo testo Tommaso menziona le due fonti principali della sua interpretazione del primato: Dionigi l'Areopagita e Aristotele (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, IX, 4; 1166a1, in *Aristoteles Latinus* XXVI 1-3, ed. R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles 1972, p. 328).

44. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 26, art. 4, p. 1209a. La motivazione è inscindibilmente connessa con la distinzione tra essere-uno e unità: «Re-

Non è questa la sede per proporre un giudizio esaustivo di una tale audace dottrina, così come non mi è qui possibile indagare nel dettaglio il rapporto tra amore di sé e amore di Dio⁴⁵; vorrei invece accennare al fatto che Meister Eckhart ha inteso e precisato il rapporto tra amore di sé e amore del prossimo in maniera evidentemente del tutto diversa dal suo confratello. Ciò dipende dal fatto che egli ha soppresso la differenza tra amore di Dio e amore del prossimo. Inoltre, come correttamente afferma Dietmar Mieth, bisogna riflettere sul fatto che, nella concezione di Eckhart, l'amore è inteso come solidarietà universale ed è fondato «nell'atto centrale dell'amore di Dio per l'uomo nell'Incarnazione»⁴⁶. Siamo qui nei pressi della tesi eckhartiana dell'*incarnatio continua*, che nei suoi sermoni si articola in maniera ricorrente nel tema della nascita di Dio. La coincidenza di cristologia e antropologia che è qui implicita

spondeo dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualement, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum» (*Summa theologiae*, II-II, q. 26, art. 4, p. 1209a).

45. Su questo tema complesso cfr. *Summa theologiae*, I, q. 60, art. 5; I-II, q. 109, art. 3; Quodlibet I, q. 4, art. 3. Fonte di discussione è in particolare il seguente passo: «Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendo, eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maxime diligat seipsum» (*Summa theologiae*, II-II, 26, 13 ad 3, p. 1255b). In effetti questo testo può essere messo in relazione alla famosa «supposition impossible» di Fénelon, secondo la quale l'anima non smetterebbe di amare Dio nemmeno nel più grande tormento infernale; cfr. al proposito le argomentazioni di Le Brun in *Le pur amour*. Ad ogni modo, l'amore di sé non va compreso come l'opposto dell'amore di Dio ma è, in certo senso, suo compimento e perfezionamento.

46. D. MIETH, *Meister Eckhart. Mystik als Lebenskunst*, Patmos, Düsseldorf 2004, p. 131.

comporta del resto, a sua volta, profonde conseguenze per la corretta comprensione dell'amore.

Nel passo del Sermone 4 in cui Eckhart dice che «l'amore è nobile perché è universale»⁴⁷, il precetto cristiano dell'amore del prossimo si lega in un'affermazione fondamentale con l'universalismo filosofico, per il quale l'universale è più reale del particolare, come l'autore stesso sottolinea nella medesima predica: «più una cosa è nobile, più è comune a tutti». Quest'amore, universale nell'accezione di Eckhart, si rapporta all'uomo, per dirla con Kurt Flasch, «come a un membro dell'umanità e realizza l'universalismo filosofico, ovvero la reale comunanza degli esseri di ogni genere; esso ama tutti gli uomini allo stesso modo perché ama l'umanità in essi»⁴⁸. Le affermazioni di Eckhart su questo tema sono eloquenti e non necessitano di un ampio commento. Possiamo parlare senza incertezze di un primato dell'amore del prossimo, come testimonia il Sermone tedesco 12:

Se tu ami te stesso, ami tutti gli uomini come te stesso. Finché ami un solo uomo meno che te stesso, non ti sei davvero amato mai, a meno che tu non ami tutti gli uomini come te stesso, ed in un uomo tutti gli uomini, e questo uomo è Dio e uomo. Un uomo è

47. ECKHART, *Sermone* 4, p. 145. Testo originale: «diu minne ist edel, wan si gemein ist» (il testo originale è citato secondo l'edizione, agile e ben commentata, di N. Largier, *Meister Eckhart Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am M. 1993, Bibliothek des Mittelalters, 20–21); come è noto, Largier riprende il testo tedesco e la traduzione della edizione Quint delle opere tedesche e latine, Stuttgart 1936 ss.). È opportuno qui considerare la citazione nel suo contesto: «più una cosa è nobile, più è comune a tutti. Io ho i sensi in comune con gli animali e la vita in comune con le piante. L'essere l'ho interiore ancora di più, e l'ho in comune con tutte le creature. Il cielo abbraccia più cose di tutto ciò che è sotto di lui, e per questo è anche il più nobile. Più le cose sono nobili, più sono ampie e universali. L'amore è nobile perché è universale». Testo originale in *Meister Eckhart Werke*, p. 145: «Sô daz dinc ie edeler ist, sô ez ie gemeiner ist. Den sin hân ich gemeine mit den tieren und daz leben ist mir gemeine mit den boumen. Daz wesen ist mir noch inner, daz hân ich gemeine mit allen créâtûren. Der himel ist mêrer dan allez, daz under im ist; dar umbe ist er ouch edeler. Ie diu dinc edeler sint, ie mêrer und ie gemeiner sie sint. Diu minne ist edel, wan si gemeine ist» (si veda anche il commento di Largier, *ibidem*, pp. 786–789).

48. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, p. 238.

come deve essere, quando ama se stesso ed ama tutti gli uomini come se stesso, ed il suo agire è completamente giusto⁴⁹.

A questo primato è poi connesso un altro aspetto. L'amore, compreso in questo senso, ama tutti gli uomini allo stesso modo. Le formulazioni di questo concetto sono spesso sorprendenti e altrettanto audaci quanto l'ordine delle priorità proposto da Tommaso. Eckhart non si limita a lasciarsi alle spalle la gerarchia di Tommaso, ma la ribalta con la seguente affermazione.

Dico ancora un'altra cosa, e più importante: chi vuole porsi direttamente nella nudità di questa natura, deve essere sfuggito a tutto quel che v'è di personale, in guisa tale da voler tanto bene ad un uomo che vive oltremare, non mai visto, quanto a chi è vicino a lui e suo amico intimo. Finché ami più te stesso di uno che non hai mai visto, hai veramente torto e non hai mai gettato uno sguardo nella semplicità di questo fondo⁵⁰.

Un testo come questo risulta comprensibile solo se ci soffermiamo a riflettere sul fatto che Eckhart interpreta l'amore come superamento e sconfessione di ciò che è proprio⁵¹. La contrapposizione

49. ECKHART, *Sermone* 12, p. 202. Testo originale in *Meister Eckhart Werke*, p. 144: «Hât dû dich selben liep, sô hât dû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen einigen menschen minner liep hât dan dich selben, dû gewünne dich selben nie liep in der wârheit, dû enhabest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, und der mensche ist got und mensche; sô ist dem menschen reht, der hât sich selben liep und alle menschen liep als sich selben, und dem ist gar reht».

50. ECKHART, *Sermone* 5b, p. 156. Testo originale in *Meister Eckhart Werke*, p. 68: «Ich spriche ein anderz und spriche ein swærerz: swer in der blôzheit dirre natûre âne mittel sol bestân, der muoz aller persônen ûzgegangen sîn, alsô daz er dem menschen, der jensît mers ist, den er mit ougen nie gesach, daz er dem alsô wol guotes gûnne als dem menschen, der bî im ist und sîn heimlich vriunt ist. Al die wîle dû dîner persônen mêt guotes ganst dan dem menschen, den dû nie gesæhe, sô ist dir wærlîche unreht noch dû geluogtest nie in disen einvaltigen grunt ein ougenblik».

51. Si tratta qui di «rinnegare ciò che è proprio», come Eckhart afferma ad esempio nel sermone latino XXV/2 (MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, p. 179. Testo originale: «abnegare proprium», LW 4, *Sermo* 25, 2, n. 266, p. 610).

all'*eros* platonico è del tutto evidente. L'amore non è né brama né tensione, bensì una modalità del trascendere che invalida tanto le strutture del possesso quanto i rapporti di causa ed effetto. È per questo motivo che l'amore è senza perché⁵²:

La terza cosa da notare è che qui ci viene insegnato come chi vuole diventare figlio di Dio, chi vuole che il Verbo fatto carne abiti in lui, debba amare il prossimo come se stesso, rifiutare quel che è personale, quel che è proprio. Infatti chi ama, ama il prossimo in nulla meno di se stesso; ama in tutti l'unico Dio e in lui tutte le cose. Ma nell'uno non v'è distinzione alcuna, né Giudei né Greci; nell'uno non c'è il meno o il più⁵³.

L'assenza di proprietà che Eckhart richiede all'amore è quindi al tempo stesso il fondamento di un'universale solidarietà, secondo il cui precetto l'uomo deve amare anche l'uomo che vive al di là dei mari, che non ha mai visto, allo stesso modo in cui ama se stesso e i propri amici⁵⁴.

52. Cfr. ECKHART, *Sermone* 28. Testo originale in *Meister Eckhart Werke*, p. 316: «Wer nû wonet in der güete sîner natûre, der wonet in gotes minne, und diu minne enhât kein warumbe. Hæte ich einen vriunt, und minnete ich in dar umbe, daz mir quotez von im geschæhe und aller min wille, ich enminnete niht mînen vriunt, sunder mich selben. Ich sol mînen vriunt minnen umbe sîne eigene guëte und umbe sîne eigene tugende und umbe allez daz, daz er an im selben ist: danne sô minne ich mînen vriunt rehte, sô ich in alsô, als vor gesaget ist, minne».

53. ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, pp. 399–401. Testo originale, LW 3, n. 290, p. 242: «Tertio docemur quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habitare debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium. Diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et omnia in ipso. In uno autem nulla est distinctio nec Iudaei etiam nec Graeci, in uno neque magis nec minus».

54. Cfr. ECKHART, *Sermone* 30. Testo originale in *Meister Eckhart Werke*, pp. 342–344: «Und minnest dû hundert mark mê in dir dan in einem andern, dem ist unreht. Hâst dû einen menschen lieber dan den andern, dem ist unreht; und hâst dû dînen vater und dîne muoter und dich selben lieber dan einen andern menschen, im ist unreht; und hâst dû die sælicheit lieber in dir dan in einem ander, im ist unreht».

VI

La peculiare interpretazione che Eckhart dà del precetto cristiano dell'amore non solo conferma la ricchezza e la stupefacente varietà della riflessione medievale sull'amore, ma fornisce altresì una conferma di ciò a cui abbiamo fatto riferimento nel titolo di questo capitolo. L'ultimo verso della *Commedia* di Dante è non solo l'espressione (e al tempo stesso la ripetizione) di una convinzione condivisa dagli autori che ho chiamato a testimoni in questo *excursus*, ma è anche la sintesi di una visione del mondo a cui vien dato di volta in volta un fondamento diverso e che Bernardo di Chiaravalle riassume così: «questa è la legge eterna, che crea e governa l'universo [*haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis*]»⁵⁵.

Un'affermazione come questa è polisemica; essa va quindi affrontata distinguendo i diversi livelli semantici su cui si colloca. Se la consideriamo per il suo contenuto metafisico, allora essa propone una tesi sulla realtà come totalità e lascia intendere non solo che l'origine e l'articolazione degli enti sono ordinate e coerenti, ma anche che la realtà è orientata alla propria compiuta perfezione. In prospettiva antropologica, essa inserisce l'umano tendere e agire in una totalità che conferma, al tempo stesso, la sua appartenenza e la peculiarità della sua posizione. L'uomo partecipa al processo teleologico del compimento.

L'elemento più significativo è forse la rilevanza etica di questa tesi, che delimita l'ambito delle possibilità dell'agire umano. Il passaggio del *Purgatorio* citato nell'*incipit* non solo ci ricorda che l'amore è il criterio ultimo dell'agire umano, ma rimanda alla libertà e alla responsabilità a cui quest'ultima è collegata. A Marco Lombardo, nel canto XVI, è affidato il compito di pronunciare al riguardo le parole decisive:

55. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de diligendo deo. Sul dovere di amare Dio*, XII, 35, pp. 322-325; testo originale a fronte.

Però, se 'l mondo presente disvia,
in voi è la cagione, in voi si cheggia⁵⁶.

L'uomo come essere libero può, con il suo agire, ledere la legge
eterna, che è legge di libertà.

56. DANTE, *Purgatorio*, XVI, vv. 82–83, p. 205.

Dante come allievo e maestro¹

Riguarda bene omai sì com'io vado
per questo loco al vero che disiri,
sì che poi sappi sol tener lo guado.

Beatrice a Dante, *Paradiso* III, vv. 124–126

I

I rapporti dell'allievo con il maestro e del maestro con l'allievo appartengono necessariamente, o almeno così dovrebbe essere, a quei rapporti che portano gradualmente a formare l'uomo come tale, perlomeno in quelle comunità e in quei popoli che partono dal presupposto che la trasmissione del sapere sia irrinunciabile affinché un'esistenza possa dirsi umana. Tanto più sconcertanti e provocatorie appaiono quindi, a un primo sguardo, le parole di Gesù che ci sono state tramandate in *Matteo* 23,8–10, le quali richiedono che

1. Non considero il presente capitolo come un contributo originale alla ricerca su Dante, quanto piuttosto come una riflessione dedicata al rapporto tra maestro e allievo, svolta in connessione con la lettura di alcuni testi di Dante. In questa direzione Dante dà voce ad alcuni pensieri che mi sembrano significativi. Per questo motivo i lettori più critici — tra cui, di certo, i migliori tra i miei ex studenti — considereranno queste righe solo come un accostamento di banalità dantesche o di note ovvietà. Ciò nondimeno vorrei dedicare questo contributo alle persone con le quali ho realizzato l'edizione dei cosiddetti *Scritti filosofici* di Dante: Francis Cheneval, Christoph Flüeler, Dominik Perler, Thomas Ricklin e Tiziana Suarez-Nani. L'incontro con loro mi ha fatto comprendere una verità irrinunciabile, la quale — a mio avviso — non è stata esplicitamente tematizzata né da Tommaso d'Aquino, né da Dante nei loro scritti sull'insegnamento: il principio per cui è l'allievo a insegnare al maestro.

nessuno venga chiamato *rabbi*, maestro o insegnante: «Ma voi non vi fate chiamare rabbi, poiché uno solo è fra voi il Maestro e tutti voi siete fratelli. [...] Non vi farete chiamare precettori, poiché uno solo è il vostro precettore, il Cristo» (Mt 23,8–10)².

Per un insigne *magister theologiae* dell'Università di Parigi come Tommaso d'Aquino, questo passo biblico rappresenta una provocazione; esso va infatti a mettere in questione, in maniera diretta, la percezione stessa della sua identità di docente. Non deve poi sorprenderci che, per lo stesso motivo, il suo contemporaneo Bonaventura abbia dedicato a queste parole della Bibbia un'intera predica, con lo scopo di consolidare la tesi per cui non ci sarebbe, in realtà, che un unico maestro³. Certo è che, quasi contemporaneamente, anche Tommaso ha affrontato questo problema nelle parigine *Quaestiones disputatae de veritate*, dedicando ad esso un'intera, ampia *quaestio*. Una *quaestio* nella quale Tommaso non solo cerca di dimostrare in maniera esaustiva che l'imperativo di nostro Signore non va inteso – secondo quanto Tommaso stesso afferma – come se il punto in questione «fosse stato assolutamente proibito»⁴, ma nella quale interpreta anche, con priori-

2. *Biblia sacra iuxta Vulgatam*, p. 1562: «Vos autem nolite vocari Rabbi: unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis. [...] Nec vocemini magistri: quia magister vester unus est, Christus».

3. SAINT BONAVENTURE, *Le Christ Maître*. Édition, traduction et commentaire du sermon universitaire «Vnus est magister noster Christus» par G. Madec, Vrin, Paris 1990 (Bibliothèque des textes philosophiques). Cfr. altresì R. Russo, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura "Unus est magister vester Christus" con una nuova edizione critica e traduzione italiana*, Grottaferrata, Roma 1982 (Spicilegium Bonaventurianum 22). Sul concetto di filosofia del francescano cfr. A. SPEER, *Einleitung*, in *Bonaventura, Quaestiones disputatae de scientia Christi/ Vom Wissen Christi*, tradotto, commentato e con introduzione di A. Speer, Meiner, Hamburg 1992, pp. XI–L; Id., *Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter*, «Tijdschrift voor Filosofie» 62 (2000), pp. 3–25; R. IMBACH, *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure*, in *Théologie et philosophie en prédication d'Origène à Thomas d'Aquin*, quaderno monografico della «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97 (2013), pp. 367–396. Cfr. anche l'ampia introduzione a THOMAS D'AQUIN, *Le maître. Questions disputées sur la vérité*. Introduction de R. Imbach. Texte latin de l'édition Léonine, traduit et annoté par B. Jollès, Vrin, Paris 2016, pp. 7–99.

4. TOMMASO D'AQUINO, *Il maestro*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, pp. 866–903: q. 11, art. 1, p. 879; testo originale a fronte. Cfr. al proposito anche l'eccellente edizione bilingue latino–tedesca *Über den Lehrer, De magistro. Quae-*

tà assoluta e in una maniera altrettanto inaspettata quanto affascinante, la relazione tra discepolo e maestro. È opportuno richiamare qui alla memoria il nucleo di questa rilevante tesi di Tommaso. La via mediana che egli propone qui⁵ per spiegare, comprendere e giustificare l'insegnare e l'imparare, la professione dell'insegnante e la posizione dell'allievo, poggia sulla convinzione che l'arte imita la natura. Nella trasmissione e nell'acquisizione del sapere le cose stanno quindi così: «il docente porta un altro alla conoscenza di cose che [questi] non conosce, allo stesso modo in cui uno, mediante l'azione dello scoprire, porta se stesso alla conoscenza di ciò che non conosce»⁶. Un docente può «causare sapere [*causare scientiam*]» in un'altra persona soltanto nella misura in cui egli sa stimolare la spontanea attività della ragione del discente. Insegnare significa dunque rendere possibile, risvegliare e stimolare l'autonoma attività razionale dell'allievo:

Dunque, come si dice che il medico causa nel malato la salute mediante l'operare della natura, così pure si dice che l'uomo causa la scienza in un altro mediante l'operare della ragione naturale di quest'ultimo: e in ciò consiste l'insegnamento⁷.

stiones disputatae de veritate, quaestio XI. Summa theologiae, pars I, quaestio 117, articulus 1, hrsg. von G. Jüssen, G. Krieger, J.H.J. Schneider, Meiner, Hamburg 1988. Degno di nota è lo studio comprensivo di D. ROHLING, *Omne scibile est discibile. Eine Untersuchung zur Struktur und Genese des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 77), Aschendorff, Münster 2012.

5. Lo stesso Tommaso utilizza il sintagma *via media* per designare la sua concezione. In effetti, prima di esporre la propria opinione con il supporto dell'autorità di Aristotele — «et ideo secundum doctrinam Aristotelis via media inter has duas tenenda est» (THOMAS VON AQUIN, *Über den Lehrer*, De magistro, 14 e 16), egli spiega prima la concezione platonica («addiscere nihil est aliud quam reminisci») e poi la tesi, attribuita ad Avicenna, per cui ogni conoscenza sarebbe riconducibile a un intelletto superiore.

6. TOMMASO D'AQUINO, *Il maestro*, q. 11, art. 1, p. 877; testo originale a fronte: «unde et ars dicitur imitari naturam; et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit, sicut aliquis inveniendū deducit se ipsum in cognitionem ignoti».

7. *Ibidem*. Testo originale a fronte: «Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere».

II

A mio avviso possiamo presentare, interpretare e applicare il rapporto di Dante Alighieri non solo con il suo maestro, ma anche con i suoi lettori (che qui fungono da discepoli) servendoci della concezione tomista della relazione tra maestro e discepolo. Troviamo una prima conferma di questa affermazione nell'incontro tra Dante e il suo maestro Brunetto Latini, nel XV canto dell'*Inferno*⁸. Brunetto, molto felice dell'incontro, ha per Dante parole di incoraggiamento, ma ciò che ci interessa in particolare è la sua dichiarazione secondo cui, se avesse vissuto più a lungo, avrebbe aiutato Dante a trovare la sua strada⁹:

Ed elli a me: «Se tu segui tua stella,
non puo' fallire a glorïoso porto,
se ben m'accorsi ne la vita bella;
e, s'io non fossi sì per tempo morto,
veggendo il cielo a te così benigno,
dato t'avrei all'opera conforto»¹⁰.

Brunetto, che ha tradotto in lingua volgare Cicerone e Aristotele e che con il suo *Livre du tresor* ha fornito il modello di una filosofia per i laici¹¹, riassume qui la sua intenzione di spingere Dante a intraprendere un suo cammino originale, concretizzando così l'ideale

8. Sul rapporto di Dante con questa importante figura cfr. P. ARMOUR, *Dante's Brunetto: The Paternal Paterine?*, «Italian Studies» 38 (1983), pp. 1-38; ID., *Brunetto Latini*, in R. LANSING (ed.), *The Dante Encyclopedia*, Garland, New York-London 2000, pp. 127a-129b; C.T. DAVIS, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, PA 1984 (The Middle Ages series), pp. 166-197.

9. Oltre al testo italiano dell'edizione curata da G. Inglese, si fa inoltre riferimento all'edizione e all'ampio commento di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, 3 voll., Mondadori, Milano 1991-1997.

10. DANTE, *Inferno*, XV, vv. 55-60, p. 196.

11. Alcuni accenni all'importanza, purtroppo misconosciuta, che Brunetto riveste per la storia della filosofia si ritrovano in R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Grüner, Amsterdam 1989 (Bochumer Studien zur Philosophie, 14). Si veda anche IMBACH, KÖNIG-PRALONG, *La sfida laica*, pp. 57-61.

del maestro abbozzato da Tommaso. Lo stesso Dante ammette che egli sarà sempre grato al suo paterno maestro:

«Se fosse tutto pieno il mio dimando, —
rispuos'io lui, — voi non sareste ancora
de l'umana natura posto in bando;
ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora,
la cara e buona imagine paterna
di voi, quando nel mondo ad ora ad ora
m'insegnavate come l'om s'eterna:
e quant'io l'abbia in grado, mentr' io vivo
convien che ne la mia lingua si scerna»¹².

«M'insegnavate come l'uom s'eterna»; così vengono qui delineati l'agire e lo scopo dell'intellettuale, dello scrittore e del filosofo, così come sono stati realizzati da Brunetto e imitati da Dante.

III

Dante condivide con Brunetto anche la meraviglia di Aristotele, che trova espressione all'inizio del viaggio attraverso l'Inferno¹³. L'incontro di Dante e Virgilio con la «filosofica famiglia», che avviene nella prima cerchia dell'Inferno, è ben noto¹⁴. Particolare rilievo

12. DANTE, *Inferno*, XV, vv. 79–87, pp. 251–252.

13. Sul rapporto di Dante con Aristotele rimane fondamentale E. MOORE, *Studies in Dante: First Series*, Clarendon Press, Oxford 1896, (*Dante and Aristotle*), 61b–65a, pp. 92–156; cfr. altresì J.A. SCOTT, *Aristotle*, in R. LANSING (ed.), *The Dante Encyclopedia*, pp. 61b–65a, nonché le mie riflessioni in R. IMBACH, *Einleitung*, in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Viertes Buch*, übersetzt von T. Ricklin, eingeleitet und kommentiert von R. Imbach in Zusammenarbeit mit R. Béhar und T. Ricklin, Meiner, Hamburg 2004, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, 4/4, pp. XI–LXIV: XII–XXVIII.

14. Su questo canto, spesso oggetto dell'attenzione degli studiosi, cfr. l'interpretazione originale di T. RICKLIN, *Il "nobile castello" dantesco e le riappropriazioni delle tradizioni filosofiche antiche*, in A. PALAZZO (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM)*, Trento, 27–29 settembre 2010, FIDEM, Porto 2011 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 61) pp. 279–306. Cfr. anche F. MAZZONI, *Saggio di un*

riveste il fatto che in questo canto Dante inizi il significativo elenco degli spiriti sommi della filosofia con Aristotele, concludendo poi la lista con Averroè:

Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia¹⁵.

A un livello più profondo, che significato ha questo verso? Quali sono le motivazioni della grande considerazione in cui Aristotele è tenuto? In *Convivio*, IV, vi, Dante fornisce un'esauriente rendiconto sui motivi per cui Aristotele merita riconoscimento e obbedienza («degno di fede e d'obediencia»)¹⁶. E la risposta non lascia adito a dubbi: il motivo per cui il filosofo greco si è guadagnato rispetto e ubbidienza è che egli ha colto nel migliore dei modi il fine dell'esistenza umana. A sostegno di questa affermazione Dante presenta una breve sintesi della storia della filosofia¹⁷ in cui sostiene con decisione la tesi per cui Epicuro e gli Stoici avrebbero sì correttamente colto alcune dimensioni dell'etica, ma solo Aristotele avrebbe portato la disciplina al suo pieno compimento.

Questa tesi deve essere posta in connessione con la ripartizione della scienza¹⁸ proposta in *Convivio* II, xiii–xiv; qui Dante, tramite un

nuovo commento alla Commedia: il canto IV dell'Inferno, «Studi danteschi» 42 (1965), pp. 29–206; K. FOSTER, *The Two Dantes (I): Limbo an Implicit Faith*, in ID., *The Two Dantes and Other Studies*, Darton, Longman & Todd, London 1977, pp. 156–189.

15. DANTE, *Inferno*, IV, vv. 130–132, p. 95.

16. DANTE, *Convivio*, IV, vi, p. 588. Sul concetto di “autorità”: una persona possiede autorità in un secondo senso quando ella è degna (let.: *degnà*) «di essere creduta e obbedita» (*ibidem*). Su Aristotele si veda poi in primo luogo par. 7: «E però che tutte le umane operazioni domandano uno fine, cioè quello dell'umana vita, al quale l'uomo è ordinato in quanto elli è uomo, lo maestro e l'artefice che quello ne dimostra e considera, massimamente obedire e credere si dee. Questi è Aristotile: dunque esso è dignissimo di fede e d'obediencia» (*ibidem*, p. 590).

17. *Ibidem*, IV, vi, par. 9–16, con il risultato (par. 17) che ad Aristotele pertiene «la filosofica autoritade» per eccellenza (*ibidem*, p. 596).

18. *Ibidem*, capitoli xiii–xiv, pp. 306–338; per un commento cfr. DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Zweites Buch*, übersetzt und kommentiert von T. Ricklin, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, 4/2, Meiner, Hamburg 1996, pp. 237–302. Sulla concezione dantesca della filosofia cfr. altresì T. RICKLIN, *Théologie et Philo-*

interessante paragone tra l'edificio della scienza e la volta celeste, identifica la fisica e la metafisica con il cielo delle stelle fisse e la filosofia morale, invece, con il *primo mobile*, ovvero con quella sfera da cui dipendono il divenire e la caducità dell'intero universo. Questo accostamento tra l'etica e quel cielo che è causa del movimento di tutte le altre sfere celesti illustra in maniera del tutto inequivocabile il fatto che senza l'etica l'intera filosofia perderebbe la sua funzione. Se infatti questo cielo fosse immobile, non ci sarebbero più né la trasformazione, né il divenire, né ancora il trascorrere delle cose:

E non altrimenti, cessando la Morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbero generazione né vita di felicitade, e indarno sarebbero scritte e per antico trovate¹⁹.

È quindi indubbio che Dante venera Aristotele come colui che ha portato a compimento la filosofia morale. La portata di questa constatazione, tuttavia, diviene pienamente evidente se vi aggiungiamo la considerazione che agli occhi di Dante è l'etica — e non la metafisica — a rivestire il rango di filosofia prima²⁰.

Anche se, dal punto di vista metodologico, sarebbe indubbiamente ingenuo misurare sulla base del numero delle citazioni esplicite la rilevanza di un autore per un altro, l'esame accurato dei passi in cui un autore ne nomina espressamente un altro è

sophie du Convivio de Dante Alighieri, in J.-L. SOLÈRE, Z. KALUZA (éds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002 (Textes et traditions, 3), pp. 129–150; P. PORRO, *Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata. Della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 389–406; si veda anche l'introduzione di G. FIORAVANTI al *Convivio* in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, vol. 2, Milano 2014, pp. 6–79 e il ricco saggio introduttivo di F. Cheneval in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, pp. XI–CV. Vorrei qui rinviare anche a K. FLASCH, *Einladung, Dante zu lesen*. Nel mio confronto con Dante questo libro ha avuto una particolare importanza anche perché lo ho ampiamente discusso assieme all'autore nel corso di dialoghi amichevoli che mi hanno infinitamente arricchito.

19. DANTE, *Convivio*, II, xiv, 18, p. 336.

20. Cfr. al proposito anche R. IMBACH, *Einleitung: Ein anderer Dante?*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke in einem Band*, pp. VI–XXXVIII.

comunque una valida fonte di conoscenza e dice molto sul modo di lavorare e sulle concezioni filosofiche dell'autore stesso²¹. Ciò vale anche nel caso delle citazioni dantesche di Aristotele. Negli scritti di Dante, Aristotele viene menzionato espressamente circa 150 volte. Con netta prevalenza, la maggior parte di queste menzioni esplicite si trova nel *Convivio* (più di 80, di cui 59 ricadono nel Trattato IV); notevole è anche il numero di citazioni che si trova in *Monarchia* (33). Vorrei tuttavia soffermarmi su due occorrenze dalla *Commedia* che mostrano con quanta intensità Dante abbia integrato nel suo stesso pensiero le idee della *Metafisica*. Nel canto XXVIII del *Paradiso*, Dante propone la seguente formulazione:

La donna mia che mi vedea in cura
forte sospeso, disse: «Da quel punto
depende il cielo e tutta la natura»²².

Qui ci si imbatte in qualcosa di più di un mero accenno a *Metafisica* XII, 7, 1072b13-14, in cui si legge: «Ex tali igitur principio dependet celum et natura»²³. L'ultimo verso del "poema sacro" è, al contrario, se così si può dire, espressione della quintessenza dell'intera opera, soprattutto per ciò che concerne la funzione dell'amore che tutto muove: «l'amor che move il sole e l'altre stelle»²⁴. Si tratta con tutta evidenza di un richiamo a Boezio²⁵, ma in questo verso riecheggia anche il passo di *Metafisica* XII, 7, 1072b4, in cui si afferma che il motore immobile muove al modo dell'amato: «mouet autem ut amatum»²⁶.

21. Una descrizione più dettagliata di quanto segue si trova in R. IMBACH, *Einleitung*, in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Viertes Buch*, pp. XII-XXVIII.

22. DANTE, *Paradiso* XXVIII, vv. 40-42, p. 349.

23. Così nella traduzione, rivista da Guglielmo di Moerbeke, dei cosiddetti *Media*, in *Aristoteles Latinus* XXV 3-2, pp. 258, 271.

24. DANTE, *Paradiso*, XXVIII, 40-42, p. 349.

25. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae*, II, m. 8, p. 56, vv. 28-30: «o felix humanum genus. Si vestros animos amor: quo coelum regitur, regat».

26. ARISTOTELES, *Metaphysica*, recensio Guillelmi de Moerbeka, p. 257, lin. 259-260.

Alcune frasi di Aristotele, che è possibile che Dante conoscesse anche per il tramite di un florilegio, sono diventate per lui delle vere e proprie direttrici filosofiche. Ciò vale ad esempio per la sentenza secondo cui l'arte imita la natura²⁷, oppure per il principio di economia, che emerge in due spaccati della sua opera del tutto diversi tra loro²⁸. Il principio di economia viene impiegato nella *Questio de aqua et terra* (XIII, 28), in cui ci si prefigge l'intento di dimostrare che l'acqua non può avere una posizione sopraelevata rispetto alla terra. Lo stesso principio trova un'applicazione politica nella *Monarchia*, a favore dell'istituzione monarchica. Ancora più rilevante è un altro principio, anch'esso ricorrente in Aristotele: «natura nihil facit frustra»²⁹. Dante interpreta in senso metafisico questo pensiero, gravido di conseguenze teoriche e connesso al principio di parsimonia, per poi metterlo in relazione con l'idea della divina ragione. Esso presuppone che la realtà intera sia ordinata e permeata da un'onnipervasiva razionalità e dà voce all'ottimismo della ragione del poeta, che si rifà più volte ad esso quando si tratta di dimostrare che il mondo è razionalmente costituito e ordinato³⁰.

Un ultimo esempio può illustrare in che modo Dante abbia ripreso alcune sentenze di Aristotele, utilizzandole in maniera innovativa

27. ARISTOTELES, *Physica*, II, 2, 194a21–22 (translatio vetus, in *Aristoteles Latinus* VII 1, edd. F. Bossier, J. Brams, Brill, Leiden–New York 1990, p. 52, lin. 9–10): «ars imitatur naturam» viene parafrasato in *Inferno*, XI, vv. 97–105, nel modo seguente: «“Filosofia”, mi disse, “a chi la 'ntende, / nota, non pure in una sola parte, / come natura lo suo corso prende / dal divino 'ntelletto e da sua arte; / e se tu ben la tua Fisica note, / tu troverai, non dopo molte carte, / che l'arte vostra quella, quanto pote, / segue, come 'l maestro fa 'l discente; / si vostr' arte a Dio quasi è nepote”».

28. DANTE, *Monarchia*, I, xiv, 1, a cura di D. Quagliani, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014 (I Meridiani), p. 1024. Il cosiddetto principio di economia viene altresì citato nella *Questio de aqua et terra*, XIII, 28, p. 714: «cum deus et natura semper faciat et velit quod melius est».

29. ARISTOTELES, *De caelo*, I, 4, 271a33 (*Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, CETEDOC, Louvain-la-Neuve–Paris 1974, p. 161); *De anima*, III, 9, 432b22–25 (*Auctoritates Aristotelis*, p. 188.).

30. DANTE, *Monarchia*, I, iii, 3, p. 926: «Propter quod sciendum primo quod “Deus et natura nil otiosum facit”, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem» ed *ibidem*, I, x, 1, p. 972: «Et ubicumque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat».

per supportare le proprie tesi. Alla prima frase della *Metafisica*, in cui si afferma l'anelito di tutti gli uomini alla conoscenza, si richiama non solo l'*incipit* della *Monarchia*³¹ ma anche e soprattutto quello del *Convivio*: «Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»³². Tra i numerosi filosofi medievali che hanno citato l'inizio della *Metafisica* Dante è, a quanto mi risulta, il primo a essersi confrontato espressamente con il significato del termine *omnes*; egli, infatti, chiede esplicitamente come sia possibile che non tutti gli uomini possano placare il loro anelito naturale. Egli scrive il suo *Convivio*, vale a dire il suo "simposio" o "banchetto", per trasmettere il sapere filosofico a quegli uomini che sono esclusi dalla tavola nella quale si serve il pane degli angeli. Per dare espressione a questo intento di una filosofia per i *non litterati*, nel quale rientra anche la *Commedia*, egli si è servito della frase d'inizio della *Metafisica* come di un segnale idoneo a indicare la via giusta³³.

IV

Il ruolo di Virgilio nella *Commedia* non lascia adito a dubbio alcuno: la figura che Beatrice ha incaricato di condurre Dante attraverso l'Inferno e il Purgatorio rappresenta la voce della ragione. Un passaggio del *Purgatorio* stabilisce con chiarezza la suddivisione dei ruoli tra Virgilio e Dante:

Ed elli a me: «Quanto ragion qui vede,
dir ti poss' io; da indi in là t'aspetta
pur a Beatrice, ch'è opra di fede»³⁴.

31. *Ibidem*, i, 1, p. 900: «Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior impressit hoc maxime interesse videtur: ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur».

32. DANTE, *Convivio*, I, i, p. 93. Cfr. le osservazioni di Cheneval in DANTE, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, pp. 76-79.

33. Cfr. soprattutto *Convivio*, I, i-xiii, pp. 93-104. Sulla struttura del primo libro si veda il commento di Cheneval in DANTE, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, pp. 71-75.

34. DANTE, *Purgatorio*, XVIII, vv. 46-48, p. 225.

Innumerevoli sono i passaggi che ripetono quello che Dante esprime già all'inizio del viaggio: «Tu sè lo mio maestro e 'l mio autore»³⁵. La *Commedia*, intesa come *Eneide* cristiana, deve molto al mantovano — non solo sotto l'aspetto stilistico, ma anche nei contenuti. Le locuzioni con cui Dante esprime questo debito sono numerose: egli chiama Virgilio non solo «maestro»³⁶ ma anche «padre», «dolce padre»³⁷, «dolcissimo patre»³⁸, «più che padre»³⁹. Uno dei passaggi più toccanti lo si incontra nel canto XXIII dell'*Inferno*, laddove i due pellegrini vengono minacciati e perseguitati dal demonio.

Lo duca mio di sùbito mi prese,
 come la madre ch'al romore è desta
 e vede presso a sé le fiamme accese,
 che prende il figlio e fugge e non s'arresta,
 avendo più di lui che di sé cura,
 tanto che solo una camiscia vesta⁴⁰.

È Virgilio che, nel canto XI dell'*Inferno*, svela al suo discepolo la topografia morale dell'*Inferno*. Coerentemente con il significato simbolico del personaggio, Virgilio propone un'interpretazione strettamente filosofica dell'articolazione dell'*inferno* e della suddivisione delle azioni malvage⁴¹. La successiva esposizione della strut-

35. DANTE, *Inferno*, I, v. 85, p. 62. Sull'importanza di Virgilio nell'opera di Dante cfr. D. CONSOLI, A. RONCONI, *Virgilio Marone, Publio*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 5, Roma 1970, pp. 1030–1044.

36. Dante chiama Virgilio per dodici volte «buon maestro» e per diciannove «mio maestro».

37. DANTE, *Inferno*, VIII, v. 110; *Purgatorio* IV, v. 44; XV, v. 25; XV, v. 124; XVIII, v. 13; XXIII, v. 13; XXV, v. 17.

38. DANTE, *Purgatorio*, XXX, v. 50.

39. *Ibidem*, XXIII, v. 4.

40. *Ibidem*, vv. 37–42, p. 274.

41. Sul canto XI cfr. R. IMBACH, S. MASPOLI, *Philosophische Lehrgespräche in Dantes "Commedia"*, in K. JACOBI (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Narr, Tübingen 1999, pp. 296–299; si veda anche F. MAZZONI, *Canto XI dell'Inferno* (Lectura Dantis Neapolitana), Napoli 1985, pp. 167–209, e il commento di CHIAVACCI LEONARDI all'edizione da lei curata della *Commedia*, vol. 1, pp. 331–334 e pp. 337–351.

tura dell'inferno profondo è basata sulla distinzione ciceroniana di due tipi di *iniuria*, così come viene sviluppata nel *De officiis* (*aut vi aut fraude*: o con la violenza, o con l'inganno)⁴²:

«Figliuol mi', dentro da cotesti sassi —
cominciò poi a dir — son tre cerchi
di grado in grado, come que' che lassi.
Tutti son pien di spirti maladetti;
ma perché poi ti basti pur la vista,
intendi come e perché son costretti.
D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista,
ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
o con forza o con frode altrui contrista.
Ma, perché frode è de l'uom proprio male,
più spiace a Dio; e però stan di sotto
li frodolenti e più dolor li assale»⁴³.

Per quanto riguarda invece la disposizione generale dell'Inferno, Virgilio ricorre a un linguaggio aristotelico; il seguente passaggio è direttamente influenzato dal settimo libro dell'*Etica Nicomachea*, laddove lo Stagirita distingue tre tipologie di costumi da evitare: *malicia*, *incontinentia*, *bestialitas*⁴⁴:

Ed elli a me: «Perché tanto delira —
Disse — lo 'ingegno tuo da quel che sole?
o ver la mente dove altrove mira?
Non ti rimembra di quelle parole
con le quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che 'l ciel non vole:
incontinenza, malizia e la matta

42. CICERO, *De officiis*, hrsg. von H. Gunermann, Reclam, Stuttgart 1976, seconda edizione rivista 2003, I, 13, 41, p. 40: «Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore».

43. DANTE, *Inferno*, XI, vv. 16–27, p. 156.

44. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VII, I, 1145a, p. 271, lin. 6–7: «circa mores fugiendorum tres sunt species, malicia, incontinentia, bestialitas».

bestialitate? e come incontenenza
men Dio offende e men biasimo accatta?»⁴⁵.

Entrambe le interpretazioni della topografia morale dell'inferno suscitano l'ammirazione di Dante. La gratitudine di fronte al suo maestro assume toni addirittura esagerati:

«O sol che sani ogne vista turbata,
tu mi contenti sì quando tu solvi,
che, non men che saver, dubbiar m'aggrata»⁴⁶.

Nel passaggio tra i Canti XVII e XVIII del *Purgatorio*, Virgilio non solo si assume il compito ulteriore di rendere comprensibile l'articolazione del secondo regno dell'aldilà, ma anche — e nella stessa occasione, ovvero proprio al centro dell'intera opera — di chiarire la tesi che sorregge l'intera etica di Dante:

«Né creator né creatura mai, —
cominciò el — figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo, e tu 'l sai.
Lo naturale è sempre senza errore,
ma l'altro puote errar per malo obietto
o per troppo o per poco di vigore»⁴⁷.

L'amore è il nucleo propulsivo di ogni movimento del mondo, ma soprattutto fornisce impulso a tutto l'agire umano. Per questo motivo Dante lo considera il criterio ultimo della valutazione delle azioni umane:

«Quinci comprender puoi ch'esser convene
amor sementa in voi d'ogni virtute
e d'ogne operazion che merta pene»⁴⁸.

45. DANTE, *Inferno*, XI, vv. 76–84, pp. 159–160.

46. *Ibidem*, vv. 91–93, p. 160.

47. DANTE, *Purgatorio*, XVII, vv. 91–96, pp. 217–218.

48. *Ibidem*, vv. 103–105, pp. 217–218.

La dantesca etica dell'amore è, però, indissolubilmente legata a un presupposto, ovvero al fatto che l'uomo è un essere libero. Solo la libertà — il più grande tra i doni di Dio, come si esprime Beatrice⁴⁹ — rende possibile l'agire etico. Nel canto XVIII del *Purgatorio* Virgilio riassume anche questa tesi:

«Color che ragionando andaro al fondo,
s'accorser d'esta innata libertate;
però moralità lasciaro al mondo»⁵⁰.

«Color che ragionando andaro al fondo»: con tale espressione, naturalmente, si intendono i filosofi — ma anche i teologi, poiché la teoria dell'amore elaborata da Virgilio deve moltissimo a Tommaso d'Aquino. Nel centrale canto XVIII ho individuato tuttavia un interessante accenno didattico al rapporto tra maestro e allievo:

Posto aveva fine al suo ragionamento
l'alto dottore, e attento guardava
ne la mia vista s'io pareva contento;
e io, cui nova sete ancor frugava,
di fuor taceva, e dentro dicea: «Forse
lo troppo dimandar ch'io fo li grava».
Ma quel padre verace, che s'accorse
del timido voler non s'apriva,
parlando, di parlar ardir mi porse⁵¹.

L'allievo si fa scrupoli per «lo troppo dimandar», ma il modo e le parole con cui il «padre verace», l'insegnante dai toni paterni, lo tratta incoraggia l'allievo a pronunciarsi: parlando, il maestro in-

49. DANTE, *Paradiso*, V, vv. 19–24, p. 82: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, / fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutt' e sole, fuoro e son dotate».

50. DANTE, *Purgatorio*, XVIII, vv. 67–69, p. 227.

51. *Ibidem*, vv. 1–9, p. 222.

fonde all'allievo il coraggio di parlare: «parlando, di parlare ardir mi porse».

V

Non è questa la sede per esaminare nel dettaglio le molteplici sfaccettature del rapporto di Dante con Beatrice; vorrei accennarvi brevemente solo dal punto di vista del rapporto insegnante/allievo, riferendomi al canto II del *Paradiso* e tratteggiando la modalità con cui Beatrice insegna. Ci troviamo nel cielo della Luna, ciò che fa sì che non ci stupiamo di fronte alla domanda che Dante pone a Beatrice:

«Ma ditemi: che son li segni bui
di questo corpo, che laggiuso in terra
fan di Caïn favoleggiare altrui?»⁵²

Nel successivo canto dottrinale Beatrice fornirà una risposta esaustiva all'inquietante problema delle macchie lunari, iniziando però con un'osservazione metodologica di grande rilievo, che ci consente di comprendere meglio la filosofia di Dante:

Ella sorrise alquanto, e poi: «S'egli erra
l'oppinion», mi disse, «d'i mortali
dove chiave di senso non diserra,
certo non ti dovrien punger li strali
d'ammirazione omai, poi dietro ai sensi
vedi che la ragione ha corte l'ali»⁵³.

52. DANTE, *Paradiso*, II, vv. 49–51, pp. 50–51. Dante accenna a questo tema già in *Inferno*, XX, v. 126: la tradizione popolare metteva le macchie lunari in relazione a un'immagine di Caino con un fascio di spine. Il secondo canto del *Paradiso* è stato ampiamente commentato da B. NARDI, *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del "Paradiso"*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 3–39; C. VASOLI, *Il canto II del Paradiso*, in A. MELLONE (a cura di), *I primi undici canti del Paradiso*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 25–51; G. STABILE, *Navigazione celeste e simbolismo lunare in "Paradiso" II*, «Studi medievali» 30 (1980), pp. 97–140; alcuni riferimenti sono presenti anche in IMBACH, MASPOLI, *Philosophische Lehrgespräche*, pp. 309–313.

53. DANTE, *Paradiso*, II, vv. 52–57, p. 51.

Tale ammonizione ad adottare un atteggiamento di meditato empirismo viene ulteriormente sottolineata ai vv. 94–96, laddove Beatrice ricorda che

«esperienza, se già mai la provi,
ch'esser suol fonte ai rivi di vostr'arti»⁵⁴.

L'articolazione del dialogo dottrinale tra Dante e Beatrice merita attenzione. Per prima cosa, la *magistra* prega Dante di esporre la sua concezione delle macchie solari. L'interpretazione di Dante viene poi esaurientemente contestata da Beatrice — è lei a parlare espressamente di un «falsificare» (v. 84) — e sostituita da una teoria diversa. Il tutto è strutturato come una *quaestio* in cui per prima cosa viene confutata l'opinione sbagliata e poi il maestro propone una *determinatio*. È comunque degno di nota il fatto che qui Beatrice critichi una teoria che lo stesso Dante, in precedenza, aveva sostenuto nel *Convivio*⁵⁵. La dettagliata discussione che si dipana in questo canto non solo ci mostra Beatrice nei panni di una filosofa naturale, ma (anche e soprattutto) si rivela come una discussione che Dante intrattiene con se stesso nella prospettiva di un'autocorrezione dottrinale⁵⁶.

Il canto contiene poi anche un riferimento molto significativo al rapporto tra maestra e allievo, un'osservazione che conferma una volta di più la mia affermazione iniziale in merito all'importanza della concezione di Tommaso per comprendere Dante. Verso la fine del dialogo dottrinale Beatrice formula un principio didattico che non può che suscitare in noi ammirazione:

54. *Ibidem*, vv. 95–96, p. 54.

55. Cfr. inoltre DANTE, *Convivio*, II, xiii, 9, pp. 310–312. Qui Dante intende come causa delle macchie lunari la «rarietà del suo corpo». Questa concezione è in accordo con quella di Averroè (*De substantia orbis*, c. 2).

56. Beatrice espone la nuova dottrina nei versi 64–72, fornendone la fondazione ultima nei vv. 130–132 (DANTE, *Paradiso*, II, p. 56): «e 'l ciel cui tanti lumi fanno bello/ de la mente profonda che lui volge/ prende l'immagine e fassene suggello»; cfr. IMBACH, MASPOLI, *Philosophische Lehrgespräche*, pp. 312–313.

«Riguarda bene omai sì com' io vado
per questo laco al vero che disiri,
sì che poi sappi sol tener lo guado»⁵⁷.

Beatrice conduce Dante verso l'alto, in modo da farlo arrivare autonomamente alla meta.

VI

Compito del maestro è far sì che l'allievo sia in grado di trovare e percorrere la propria via. Nella *Commedia*, tre canti rivestono un ruolo particolare nella realizzazione di questo obiettivo; i canti da XXIV a XXVI del *Paradiso* possono, a mio avviso, essere interpretati quasi a mo' di esame per l'acquisizione da parte di Dante del grado di *magister* — un esame che si conclude con una *determinatio magistralis*⁵⁸. In questa parte della *Commedia*, come è noto, al centro dell'attenzione si collocano le tre virtù teologali della fede, della speranza e dell'amore. Dante viene esaminato dai tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni; solo dopo aver superato l'esame gli viene concesso di poter accedere definitivamente a Dio. All'inizio dell'esame, Beatrice rivolge a Pietro una preghiera:

Ed ella: «O luce eterna del gran viro
a cui Nostro Segnor lasciò le chiavi
ch'e' portò giù, di questo gaudio miro,
tenta costui di punti lievi e gravi,
come ti piace — intorno da la fede,
per la qual tu su per lo mare andavi.
S'elli ama bene e bene spera e crede,
non t'è occulto, perché 'l viso hai quivi
dov'ogne cosa dipinta si vede»⁵⁹.

57. DANTE, *Paradiso*, II, vv. 124–126, p. 56.

58. Su quanto segue cfr. IMBACH, MASPOLI, *Philosophische Lehrgespräche*, pp. 318–321; R. IMBACH, *Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante*, in questo volume pp. 235–254.

59. DANTE, *Paradiso*, XXIV, vv. 34–42, p. 302.

Il testo stesso ci mostra come ciò a cui stiamo assistendo sia una sorta di procedura universitaria:

Si come il bacellier s'arma e non parla
 fin che 'l maestro la question propone,
 per approvarla, non per terminarla,
 così m'armava io d'ogne ragione
 mentre ch'ella dicea, per esser presto
 a tal querente e a tal professione⁶⁰.

A questo passaggio fa seguito un dettagliato colloquio d'esame tra Pietro e Dante, che si conclude con una professione di fede. Dopo che Giacomo lo ha interrogato sulla speranza, è il turno di Giovanni. Quest'ultimo formula tre domande, ma la cosa decisiva è che Dante prende la parola in prima persona e tiene un'originale discorso filosofico-teologico, in cui viene sviluppata la dottrina dell'amore, che sorregge l'intero pensiero di Dante:

E io: «Per filosofici argomenti
 e per autorità che quinci scende
 cotale amor convien che in me s'imprenti:
 ché 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
 così accende amore, e tanto maggio
 quanto più di bontate in sé comprende;
 dunque ala essenza ov'è tanto avvantaggio,
 che ciascun ben che fuor di lei si trova
 altro non è ch'un lume di suo raggio,
 più che in altra convien che si mova
 la mente, amando, di ciascun che cerne
 lo vero in che si fonda questa prova.
 Tal vero a l'intelletto m'io sterne
 colui che mi dimostra il primo amore
 di tutte le sustanze sempiternelle.
 Sternel la voce del verace autore,
 che dice a Moïse, di sé parlando:
 "Io ti farò vedere ogne valore".

60. *Ibidem*, vv. 46–51, p. 303.

Sternilmi tu ancora, incominciando
 l'alto preconio che grida l'arcano
 di qui là giù sovra ogne altro bando»⁶¹.

Nella prima parte di questo discorso, partendo dalla tesi per cui l'amore ha come suo oggetto il bene, Dante dimostra (con un'argomentazione che può essere formulata come un sillogismo), che il sommo bene è Dio, meta e compimento di tutti gli umani aneliti. Non solo il riferimento ai «filosofici argomenti» all'inizio della trattazione, ma soprattutto le importanti precisazioni nella seconda parte meritano la nostra attenzione: Dante sottolinea il fatto che la dottrina qui esposta poggia sulla concordanza tra argomentazioni filosofiche e autorità teologica. Questa affermazione viene confermata anche da Giovanni⁶²: sia la fede sia la ragione insegnano quindi che l'amore è il principio ultimo della realtà. Questa tesi basilare viene supportata, nella seconda parte del discorso che stiamo prendendo in esame, da un riferimento alla *Metafisica* di Aristotele: «il primo amore / di tutte le sustanze sempiterne», a cui fa seguito un riferimento a Mosè, tratto da *Esodo* 33⁶³; infine, Dante si richiama al Prologo del Vangelo di Giovanni:

Sternilmi tu ancora, incominciando
 l'alto preconio che grida l'arcano
 di qui là giù sovra ogne altro bando.

Dante afferma qui la concordanza del Vecchio e del Nuovo Testamento con la ragione naturale.

Ora, un ulteriore aspetto di questo discorso merita la nostra attenzione. In esso Dante espone la dottrina centrale dell'amore che tutto muove, una dottrina che (per così dire) fornisce la chiave dell'intera *Commedia*, e lo fa a proprio nome. Il dialogo tra i tre apostoli e Dante, che viene presentato come un esame, finisce quindi con una *determi-*

61. DANTE, *Paradiso*, XXVI, vv. 25-45, pp. 323-324.

62. *Ibidem*, vv. 46-48. Giovanni parla della concordanza tra «intelletto umano» e autorità.

63. Es 33,19 (*Biblia sacra*, p. 124: «Ego ostendam omne bonum tibi»).

natio magistralis in cui lo stesso Dante riveste il ruolo del maestro: una situazione del tutto peculiare. Possiamo considerare questo passaggio come uno dei vertici della poesia, in un duplice senso: Dante, che all'inizio del viaggio nell'aldilà dichiara espressamente di non essere né Enea, né Paolo, e quindi di non essere degno dell'impresa che gli si prospetta, dopo la discesa all'Inferno, la salita del monte del Purgatorio e l'elevazione alle stelle del cielo viene per così dire insignito della dignità di *magister theologiae*; inoltre, cosa che egli annuncia proprio in questo luogo, sa che ciò che insegna fornisce la chiave della comprensione del viaggio, che egli intraprende e descrive come un insegnamento rivolto a noi, suoi discepoli. Il discorso non è quindi solo la chiusura di un processo di trasformazione del personaggio letterario di Dante, ma è anche il teorico punto mediano della *summa* di filosofia morale redatta da Dante — «in pro del mondo che mal vive»⁶⁴. Come egli afferma chiaramente nella Lettera XIII, la *Commedia* appartiene infatti a quella sezione della filosofia che è chiamata *ethica*⁶⁵. Con il suo capolavoro poetico Dante vuole assumere su di sé anche la funzione di un docente, di un maestro di filosofia e di un teologo. In questo scritto, che coniuga in maniera singolare intuizione poetica e pensiero sistematico e che è redatta in modo tale da non limitarsi a insegnare ciò che è bene e ciò che è male, ma altresì da esortare i lettori ad agire bene — ebbene, in questo scritto non manca nemmeno la consapevolezza che l'uomo è un essere che cerca, interroga e dubita. L'umano anelito alla conoscenza della verità è sconfinato, ma in questo tendere è il dubbio la forza motrice; passaggio spiegato dallo stesso Dante in un dialogo con Beatrice nel canto IV del *Paradiso*:

Io veggio ben che già mai non si sazia
 nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
 di fuor dal qual nessun vero si spazia;
 posasi in esso, come fera in lustra,
 tosto che giunto l'ha. (E giugner puollo:

64. DANTE, *Purgatorio*, XXXII, v. 103, p. 386.

65. DANTE, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 1, Übersetzung u. Einleitung von T. Ricklin, Vorwort von R. Imbach, Meiner, Hamburg 1993, § 40, p. 16: «Genus vero philosophie sub quo in toto et parte proceditur, est morale negotium sive ethica; quia non ad speculationem, sed ad opus inventum est totum et pars».

se non, ciascun disio sarebbe frustra.)
 Nasce per quello, a guisa di rampollo,
 a piè del vero il dubbio; ed è natura
 ch'al sommo pinga noi di collo in collo⁶⁶.

VII

Un vero maestro conosce la fecondità del chiedere e del dubitare. Un passo del *Purgatorio* che mi è particolarmente caro fornisce un'immagine mirabile di questa particolarità della *conditio humana*. Nel canto secondo viene descritto il modo in cui un gruppo di anime arriva con una navicella alle coste dell'isola. La schiera, smarrita, si rivolge a Virgilio e a Dante chiedendo loro indicazioni sul modo in cui possono salire verso l'alto: «Se voi sapete, / mostràtene la via di gire al monte»⁶⁷. A questa richiesta Virgilio risponde nel modo seguente:

E Virgilio rispuose: «Voi credete
 forse che siamo esperti d'esto loco;
 ma noi siam peregrin come voi siete»⁶⁸.

Il modo di procedere del filosofo è lento, riflessivo e pensoso, come ci ricorda uno splendido verso della *Vita nova*⁶⁹: «Deh peregrini⁷⁰ che pensosi andate». Ma pur camminando lenti, riflessivi e pensosi, stiamo comunque avanzando⁷¹.

66. DANTE, *Paradiso*, IV, vv. 124–132, p. 78.

67. DANTE, *Purgatorio*, II, vv. 59–60, p. 52.

68. *Ibidem*, vv. 61–63, p. 52.

69. DANTE, *Vita Nova*, 29, 9, p. 1052.

70. Cfr. la descrizione di questo concetto in DANTE, *Vita Nova*, 29, 6, p. 1050: «E dissi “peregrini” secondo la larga significazione del vocabolo, ché peregrini si possono intendere in due modi, in un largo e in uno stretto; in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori della sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la Casa di Sa' Iacopo o riede».

71. Ludwig Wittgenstein ha espresso più volte, in particolare nei suoi *Pensieri diversi*, un elogio della lentezza che è da lodare oggi più che mai: «I filosofi dovrebbero salutarsi dicendo: “Fa' con comodo! [Laß Dir Zeit!]”» (WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, p. 150). Cfr. anche *ibidem*, 129: «Con i miei numerosi segni d'interpunzione, ciò che in realtà vorrei è rallentare il ritmo della lettura. Perché vorrei essere letto lentamente».

«Gratiosum lumen rationis»

Appunto a proposito di un sintagma dantesco

1. Il sintagma *gratiosum lumen rationis*, se non erro forgiato da Dante e posto nel libro primo (capitolo xviii, 5) del *De vulgari eloquentia*¹, mi pare riassume un aspetto davvero fondamentale della sua filosofia. Abbiamo presente il contesto nel quale Dante si serve di questo magnifico sintagma: si tratta del capitolo della sua opera dove egli si sforza di spiegare gli epiteti *cardinale*, *aulicum* e *curiale*, del volgare illustre². Riguardo al termine *curiale*, in un primo momento, Dante spiega il significato di questo aggettivo precisando:

Est etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt³.

1. Citiamo questo trattato in base alla recente edizione di M. Tavoni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* I, volume primo, Mondadori, Milano 2011, pp. 1125–1547, e lo indichiamo con la sigla DVE. Si veda anche la lunga introduzione di I. Rosier-Catach, in *De l'éloquence en langue vulgaire*, Introduction et appareil critique par I. Rosier-Catach, traduction française par A. Grondeux, R. Imbach et I. Rosier-Catach, Fayard, Paris 2011, pp. 9–64. Ringrazio vivamente Adriano Oliva, per la revisione della lingua italiana di questo studio.

2. Nel capitolo xvii, Dante ha spiegato l'epiteto *illustre*. Nel capitolo xviii, spiega ciò che si deve intendere per *cardinale* (DVE I, xviii, 1, pp. 1344–1346): «Nam sicut totum hostium cardinem sequitur ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur, sic et universus municipalium grex vulgarium vertitur et revertitur, movetur et pausat secundum quod istud, quod quidem vere paterfamilias esse videtur». Per il termine *aulicum* cfr. DVE I, xviii, 2–3, pp. 1346–1348.

3. DVE I, xviii, 4, p. 1350. Testo it. a fronte: «È anche da definirsi a buon diritto curiale, perché la curialità non è altro che una norma equilibrata delle azioni da compiere».

È chiaro che questa descrizione della *curialitas* come regola moderata dell'azione umana rinvia al capitolo xvi, dove si trattava ampiamente della misura⁴. Tuttavia Dante introduce una obiezione. Come parlare in Italia di una corte (*curia*)?

Sed dicere quod excellentissima Ytalorum curia sit libratum, videtur nugatio, cum curia careamus⁵.

La risposta a questa obiezione è molto interessante, poiché è in questo contesto che Dante introduce il sintagma che ci interessa:

Ad quod facile respondetur. Nam licet curia, secundum quod unita accipitur, ut curia regis Alamannie, in Ytalia non sit, membra tamen eius non desunt; et sicut membra illius uno Principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt⁶.

All'esistenza fattuale e reale d'una corte italiana sotto la direzione di un re o di un principe, Dante oppone l'unione dei membri che formano l'Italia, in forza della "graziosa luce della ragione", che

4. Riguardo a questo capitolo e al suo significato cfr. R. IMBACH, I. ROSIER-CATACH, *De l'un au multiple, du multiple à l'un. Une clef d'interprétation pour le «De vulgari eloquentia»*, in *Mélanges de l'École française de Rome = «Moyen Age»* 117 (2005), pp. 509–529, e il commento di questo passo in DANTE ALIGHIERI, *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 3, übersetzt von F. Cheneval, mit einer Einleitung von R. Imbach und I. Rosier-Catach und einem Kommentar von R. Imbach und T. Suarez-Nani, Meiner, Hamburg 2007, pp. 142–150. La definizione della *curialitas* ricorda la definizione della legge secondo Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I–II, q. 90, art. 1, p. 940a: «Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur»). Sul significato dei quattro epiteti cfr. DVE pp. 1350–1352.

5. DVE I, xviii, 5, p. 1352. Testo it. a fronte: «Ma dire che trova il suo equilibrio nella eccelsa curia degli italiani sembra una burla, dato che siamo privi di una curia».

6. DVE I, xviii, 5, pp. pp. 1352–1354. Trad. it. a fronte: «Al che si risponde facilmente. Infatti, anche se la curia, nel senso di una curia unita, com'è la curia del re di Germania, in Italia non c'è, le sue membra però non mancano. E come le membra di quella si uniscono nella persona unica di un Principe, così le membra di questa sono unite dal divino lume della ragione». Tavoni traduce: «sono unite dal divino lume della ragione».

potremmo anche tradurre, la generosa, l'amabile, la benefica luce della ragione o la ragione dispensatrice della grazia. In nessun caso, però, si può tradurre "grazia di Dio"⁷.

Non ignoro certo che l'interpretazione di questo passo ha dato luogo a un ampio dibattito⁸. Non è tuttavia l'esegesi esatta di questo importante passo che mi interessa; tengo soltanto a precisare che, su questo punto, mi pare che si debba dare ragione ad Alessandro Passerin d'Entrèves che, respingendo la posizione di Arrigo Solmi, osserva che la «concezione di una *regula eorum que peragenda sunt* ha un rapporto diretto con l'idea del *gratosum lumen rationis*»⁹. Questo autore intende quindi il passo nel senso che ciò che può

7. Così P.V. Mengaldo nella sua edizione: Antenore, Padova 1968, p. 139. Non è senza interesse dare uno sguardo all'uso semantico dell'aggettivo *gratosus* nel linguaggio di Tommaso d'Aquino. Più volte parla della *gratositas* della predicazione (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 7, § 3, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLI A, Editio Leonina, Roma 1970, 108a) o del linguaggio (*Summa theologiae*, II-II, q. 177, art. 1, s.c., p. 1776a: «*gratositas sermonis*»). Il termine può essere sinonimo di virtuoso: *Sententia libri Politicorum* II, c. 8, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLVIII, Editio Leonina, Roma 1971, p. A 150a: «sed homines gratiosi, qui alios excellunt in operibus virtutum»; *Sententia libri Ethicorum* IV, 16, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLVII, Editio Leonina, Roma 1969, vol. 2, p. 258b: «*homo gratosus, id est virtuosus*». Il commento del Salmo 44, 3 («*speciosus forma prae filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit te Deus in aeternum*») è particolarmente istruttivo. Tommaso interpreta il testo del Salmo come riferito all'umanità di Cristo e propone una lunga spiegazione del termine *gratosus*: «Nota quod duo sensus vigent in homine principaliter, scilicet visus et auditus; unde per haec duo aliquis gratosus apparet; per pulchritudinem visui, per gratiosum verbum auditui». A proposito del linguaggio grazioso di Cristo, Tommaso dice: «Tripliciter propter ea quae aliquis dicit, reputatur verbum eius gratosum: quando scilicet dicit ea quae placent et sunt utilia [...] Item aliquis habet gratiosum verbum propter ordinatum modum proferendi, et ferventem. [...] Item aliquis dicitur habere gratiosum verbum propter efficaciam ad persuadendum» (*In Psalmos David expositio*, ed. L. Vivès, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XVIII, Paris, 1876, Ps. 44 n. 2, pp. 503b–504b).

8. Cfr. il magnifico e sintetico commento di Tavoni, pp. 1352–1355. Si veda anche A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante: studi storici*, La Voce, Firenze 1922; F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, 2 voll., Alpes, Milano 1927–1928; G. VINAY, *Crisi tra Monarchia e Commedia? Il «Gratosum lumen rationis»* (*Vulg. Eloq.* I, 18, 5), «Giornale storico della letteratura italiana» 133 (1956), pp. 149–155.

9. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Gratosum lumen rationis*, in ID., *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino 1955, pp. 97–113, citazione p. 105.

fare l'unità dell'Italia è la ragione in quanto regola di condotta: «gli italiani devon soltanto assumere a loro guida il *gratiosum lumen rationis*». Se quest'analisi è legittima o per lo meno accettabile — e la semplice lettera del testo la suggerisce — è corretto fare un passo in più e, isolando il sintagma dal contesto preciso del trattato sulla lingua volgare, considerare l'espressione *gratiosum lumen rationis* come una formula che, in maniera molto elegante, riassume una idea fondamentale del pensiero di Dante, che ci rivela la sua maniera di valutare e di apprezzare il ruolo e la funzione della ragione. E perciò possiamo immediatamente e senza esitazioni stabilire un legame tra questo sintagma e un passo programmatico del *Convivio*:

E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione de la ragione, de la quale, si' come di principalissima parte, tutta la nostra essenza depende¹⁰.

E ancora più esplicito è un secondo passo del *Convivio*:

E quella anima che tutte queste potenze comprende, e perfettissima di tutte l'altre, è l'anima umana, la quale con la nobilitade de la potenza ultima, cioè ragione, partecipa de la divina natura a guisa di sempiterna Intelligenza: però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosofi chiamato¹¹.

Non è necessario ricordare che i termini *ratio* e *ragione* in Dante e nella tradizione scolastica possiedono una moltitudine di significati. Si possono tuttavia riassumere i due principali, citando un breve testo di Tommaso d'Aquino, che mette in evidenza la potenza cognitiva da un lato e l'argomentazione e il concetto dall'altro:

10. DANTE, *Convivio*, III, xv, 4, p. 473. Cfr. anche DANTE, *Das Gastmahl. Drittes Buch*, übersetzt von T. Ricklin, kommentiert von F. Cheneval, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, 4/3, Meiner, Hamburg, 1998 (Philosophische Bibliothek) con un ampio commento.

11. DANTE, *Convivio*, III, ii, 14, p. 378. Si veda il commento di CHENEVAL, *Das Gastmahl, Drittes Buch*, pp. 155–157.

Bisogna però sapere che il termine “ragione” viene preso in due modi: talora infatti si dice ragione ciò che è in colui che ragiona, cioè l’atto stesso della ragione, o la facoltà che è la ragione; talora invece la ragione indica qualcosa di intenzionale, o secondo che significa la definizione della cosa, in quanto la ragione è la definizione, o in quanto si dice ragione l’argomentazione¹².

Non si può tuttavia pronunciare il nostro sintagma senza pensare al mirabile passo del quinto canto dell’*Inferno*, dove si riporta la maniera in cui Francesca s’indirizza a Dante, dicendo: «O animal grazioso e benigno»¹³. Per cogliere il senso in cui Dante usi questo aggettivo, possiamo riferirci a un passo del *Convivio*:

Necessaria è, poi che noi non potemo perfetta vita avere senza amici, sì come nell’ottavo dell’*Etica* vuole Aristotile; e la maggiore parte de l’amistadi si paiono seminare in questa etade prima, però che in essa comincia l’uomo ad essere grazioso, o vero lo contrario: la quale grazia s’acquista per soavi reggimenti, che sono dolce e cortesemente parlare, dolce e cortesemente servire e operare¹⁴.

Per quanto riguarda il *lumen rationis*, si tratta, certo, d’un termine tecnico che in poche parole possiamo definire, con Tomma-

12. TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* I, d. 33, q. 1, art. 1 ad 3, vol. 2, p. 440. Testo originale THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.* I, d. 33, q. 1, art. 1 ad 3, p. 767: «Sciendum autem est quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio».

13. DANTE, *Inferno*, V, v. 88. È così che Francesca da Rimini si rivolge a Dante. L’aggettivo *grazioso/grazioso* si incontra ancora quattro volte nella *Commedia*: *Purgatorio* VIII, v. 45; XIII, v. 91; XXVI, v. 138; *Paradiso* III, v. 41.

14. DANTE, *Convivio*, IV, xxv, 1, p. 760. Mi sembra chiaro che l’aggettivo *gratiosus* indica una qualità o una qualifica di una cosa. Nel caso presente di «*gratiosum lumen*», il termine esprime una qualità della luce. Non c’è motivo di vederci un rapporto diretto con la grazia divina; è innegabile che, per Dante, la luce della ragione sia un dono di Dio. Tuttavia, Dante vuole precisare che questa luce, in quanto tale e in quanto è dono di Dio, è benefica ed è essa che diffonde una certa grazia.

so, come ciò per cui noi discerniamo il bene dal male¹⁵ oppure ciò per cui conosciamo i principi: «per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo»¹⁶.

15. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, art. 2, p. 943a: in questo passo, Tommaso spiega che la ragione umana partecipa alla legge eterna. Questa partecipazione, che è identica alla legge eterna, è precisamente il lume naturale: «inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. [...] quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum». Si veda anche: *Super Sent.* II, d. 42, q. 1, art. 4 ad 3, p. 1062: «lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum»; *Summa theologiae*, I-II, q. 19, art. 4, p. 643a: «Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum»; *De regno ad regem Cypri*, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLII, Editio Leonina, Roma 1979, I, c. 1, p. 449b: «Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem»; *Super primam epistolam ad Corinthios*, cura R. Cai, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Marietti, Torino 1953, lect. 2, n. 592: «Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportionem membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportionem verborum vel factorum, in quibus lumen rationis resplendet». Questo lume della ragione è in relazione alla sinderesi (cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 16, art. 3, arg. 1, 2, p. 509b) ed è per esso che l'uomo somiglia a Dio: «lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei» (*Super epistolam B. Pauli ad Romanos*, c. 2, lect. 3, n. 216).

16. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, art. 1 ad 17, p. 354a: «Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodammodo, ut dictum est». Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, art. 2, resp., p. 355a: «Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho in VII Metaphysicae. Si veda anche PASSERIN D'ENTRÈVES, *Gratiosum lumen rationis*, p. 106: «l'idea che Dante sembra avere in

Possiamo concludere dunque che quando Dante evoca la «graziosa luce della ragione», intende l'attività e l'irradiamento di quella parte dell'anima umana che, secondo le sue stesse parole, «partecipa della natura divina», che rischiarà a un tempo l'agire e il pensiero dell'uomo, che illumina le cose umane.

2. Ma come si potrebbe descrivere in modo più concreto questo genere di illuminazione che emana dalla ragione? Bisogna distinguere aspetti differenti e diverse dimensioni. Un primo aspetto che vorrei sottolineare concerne i principi filosofici che costituiscono proprio la luce della ragione. Bisogna precisare che nel linguaggio filosofico di Dante *principio* o *principium* possiede essenzialmente quattro significati¹⁷. Se, come per esempio nel lungo discorso di Beatrice all'inizio del *Paradiso*¹⁸, questo termine designa Dio, in altri passi indica «li principii de le cose naturali»¹⁹ o, semplicemente, l'origine²⁰. Ma Dante conosce evidentemente il significato di proposizione prima e fondamentale, come attesta il seguente passaggio tratto dalla *Monarchia*:

Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur²¹.

mente quando fa riferimento al *lumen rationis* è sostanzialmente affine a quella di san Tommaso».

17. A tal proposito si veda l'articolo *Principio* di A. MAIERÙ, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1973, pp. 673b–677a.

18. DANTE, *Paradiso*, I, 109–114.

19. DANTE, *Convivio*, II, xiii, 17, p. 316. Dante parla qui della fisica: «Sì come ne la Scienza naturale è subietto lo corpo mobile, lo quale corpo mobile ha in sé ragione di continuità, e questa ha in sé ragione di numero infinito; e la sua considerazione principalissima è considerare li principii de le cose naturali, li quali sone tre».

20. Cfr. MAIERÙ, *Principio*, p. 676a–b.

21. DANTE, *Monarchia*, I, ii, 4, pp. 914–916. Trad. it. a fronte: «Poiché però ogni verità che non sia un principio diviene manifesta grazie alla verità di un qualche principio, di necessità in ogni indagine si richiede la nozione del principio cui poter ricorrere analiticamente per aver certezza di tutte le proposizioni successivamente assunte».

Questo passo, che ci mostra un aspetto del Dante scolastico, riassume una dottrina aristotelica²², secondo cui ogni conoscenza scientifica riposa su proposizioni prime ed evidenti:

Si igitur, scire est, ut posuimus, necesse est demonstrativam scientiam ex veris et primis immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur²³.

Come sappiamo, i tre libri della *Monarchia* sono costruiti secondo queste regole argomentative di Aristotele, poiché all'inizio di ciascuna delle parti Dante stabilisce, per cominciare, il principio sul quale riposerà l'insieme delle prove che dovranno rispondere all'interrogazione²⁴. A titolo di esempio, si può ricordare l'inizio dell'argomentazione del libro terzo:

Ad presentem questionem discutiendam, sicut in superioribus est peractum, aliquod principium est assumendum in virtute cuius aperiende veritatis argumenta formentur; nam sine prefixo principio etiam vera dicendo laborare quid prodest, cum principium solum assummendorum mediorum sit radix?²⁵

Il ricorso ai principi non si impone soltanto per il procedimento argomentativo sotto forma di prova, ma, come insegna Aristotele, l'accettazione di alcuni principi, e in particolare del principio di non

22. A proposito del rapporto tra Dante e Aristotele si veda L. MINIO-PALUELLO, *Luoghi cruciali in Dante*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993; G. SASSO, *Dante, l'Imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002.

23. ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I, 2; 71b20–24 (versio Guillelmi de Moerbeke, p. 286, lin. 23–26).

24. DANTE, *Monarchia*, I, ii, 4, p. 916: «Et quia presens tractatus est inquisitio quedam; ante omnia de principio scrupandum esse videtur in cuius virtute inferiora consistent».

25. DANTE, *Monarchia*, III, ii, 1, pp. 1222–1224. Trad. it. a fronte: «Per discutere la presente questione, così come si è fatto in precedenza, bisogna assumere un principio in virtù del quale si formino gli argomenti per rendere la verità manifesta; senza un principio prefissato, infatti, a che giova affaticarsi a dire cose pur vere, quando solo il principio è la radice dei termini medi che si devono assumere?».

contraddizione, è una condizione indispensabile per ogni discussione. Un passo interessante del quarto trattato del *Convivio* critica alcuni interlocutori che non rispettano questa base di discussione. Come Aristotele, Dante pensa che non valga la pena discutere con essi:

E di costoro dice lo Filosofo che non è da curare né d'aver con essi faccenda, dicendo nel primo della Fisica che «contra quelli che nega li principii disputare non si conviene». E di questi cotali sono molti idioti che non saperebbero l'a. b. c. e vorrebbero disputare in geometria, in astrologia e in fisica²⁶.

Nella *Questio de aqua et terra* evocherà parimenti il medesimo passo del primo libro della Fisica²⁷. È istruttivo ricordare in questo contesto, che Dante a volte oppone i principi della fede cristiana a quelli della filosofia. Possiamo, ad esempio, ricordare il XXIV canto del *Paradiso*, dove la dottrina della Trinità è indicata come *principio* della fede²⁸; e ancora più esplicito è un passo della *Monarchia* dove il filosofo distingue chiaramente un procedimento che si fonda sulla fede e un argomento di ragione:

Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur; sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est²⁹.

3. A titolo d'esempio, mi pare opportuno esporre alcuni casi in cui Dante fa riferimento a principi di ordine filosofico, esempi che mostrano in che modo la «graziosa luce della ragione» illumina il

26. DANTE, *Convivio*, IV, xv, 16, p. 680.

27. Dante si riferisce a *Physica* I, 1, 185a1-2, *Auctoritates Aristotelis*, p. 140: «Contra negantem principia alicuius scientie non <est> disputandum». Cfr. DANTE, *Questio de aqua et terra*, XI, 21, p. 708: «Et si quis hec duo principia vel alterum ipsorum, negaret, ad ipsum non esset determinatio, cum contra negantem principia alicuius scientie non sit disputandum in illa scientia, ut patet ex primo *Physicorum*».

28. DANTE, *Paradiso*, XXIV, vv. 139-147.

29. DANTE, *Monarchia*, II, x, 1, p. 1192. Trad. it. a fronte: «Fino a questo punto il proposito è reso palese da ragioni che si fondano per lo più su principi razionali; d'ora in poi però lo si dovrà nuovamente palesare coi principi della fede cristiana».

suo modo di procedere. Ciò che mi pare significativo e degno di interesse non è tanto il fatto che Dante, come tutti i suoi contemporanei universitari, si avvalga continuamente di massime filosofiche qualificate dalla loro evidenza, quanto piuttosto la “grande libertà” con cui si serve di questi principi.

Gli autori medievali hanno ereditato da Aristotele il paradigma della causalità, che, proveniente dal mondo artigiano, è stato trasposto nella filosofia della natura e nella metafisica. Tra gli *adagia* sul rapporto tra causa ed effetto, alcuni sottolineano la distanza tra i due termini. Tommaso, come rappresentate della tradizione, ha espresso la specificità di questa relazione sotto l'aspetto della distanza, dell'eccesso, del superamento³⁰.

È interessante osservare l'uso che Dante fa di questa concezione: in un primo caso, Dante fa ricorso all'adagio secondo cui l'effetto non può superare la causa in un contesto politico. Nel capitolo VI del secondo libro della *Monarchia*, egli espone in maniera articolata il progetto generale di questa parte, cioè la dimostrazione della legittimità e della supremazia dell'Impero Romano. Dante esprime questo progetto sotto forma di un sillogismo la cui prima premessa afferma che ciò che è prescritto dalla natura deve essere protetto dal diritto³¹.

La seconda premessa dice che l'Impero Romano è istituito per natura³². Quindi conclude dicendo che il dominio dell'Impero sul mondo è *de iure*. Se analizziamo la spiegazione della prima premessa, constatiamo che Dante si riferisce al nostro adagio per far comprendere che la provvidenza naturale o la natura non è inferiore alla provvidenza dell'uomo, altrimenti esisterebbe un effetto che supererebbe la causa:

30. A tal proposito si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 112, art. 1, p. 1068a: «Nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui»; *Summa theologiae*, I, q. 33, art. 1, ad 1, p. 167b: «In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem»; *Summa theologiae*, I-II, q. 66, art. 1, p. 821b: «Semper enim est potior causa suo effectui»; *Summa contra gentiles*, I, c. 43, n. 366, vol. 1, p. 54: «effectus non potest extendi ultra suam causam».

31. DANTE, *Monarchia*, II, vi, 1, p. 1130.

32. *Ibidem*, vi, 4, p. 1134

Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur: natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia, quia si deficeret, effectus superaret causam in bonitate: quod est impossibile³³.

Filosoficamente parlando, il secondo impiego dell'adagio che vorrei evocare è ancora più istruttivo. Questa volta Dante traspone il rapporto causa–effetto alla relazione che esiste tra l'uomo e il linguaggio. Nel capitolo nono del primo libro del *De vulgari eloquentia*, egli conclude che il linguaggio come effetto dell'uomo è necessariamente variabile:

Dicimus ergo quod nullus effectus superat suam causam, in quantum effectus est, quia nil potest efficere quod non est. Cum igitur omnis nostra loquela, preter illam homini primo concreatam a Deo, sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil aliud fuit quam prioris oblivio, et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal, nec durabilis nec continua esse potest, sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet³⁴.

Bisogna ricordare il contesto di questo passo per misurarne l'importanza straordinaria e la vasta portata, a un tempo storica e filosofica. Nei capitoli precedenti, Dante aveva evocato e interpretato la costruzione della torre di Babele e la confusione di lingue che ne risulta³⁵. Già il modo in cui interpreta questo episodio bibli-

33. *Ibidem*, vi, 1, pp. 1130–1132. Trad. it. a fronte: «E ciò che la natura ha ordinato, si osserva di diritto; la natura infatti nel provvedere non è inferiore al provvedere dell'uomo, perché se fosse inferiore l'effetto supererebbe in bontà la causa: ciò che è impossibile».

34. DVE I, ix, 6, pp. 1220–1222. Trad. it. a fronte: «Diciamo dunque che nessun effetto, in quanto tale, supera la propria causa, perché niente può produrre ciò che già non è. E poiché ogni nostra lingua, tranne quella creata da Dio nel primo uomo, è stata ricostruita a nostro beneplacito, dopo quella confusione che non fu altro che oblio della lingua precedente; e poiché l'uomo è un animale instabilissimo e mutevolissimo; non può essere né durevole né persistente, ma al pari delle altre cose umane, come i costumi e le abitudini, necessariamente varia con la distanza nello spazio e nel tempo».

35. Cfr. I. ROSIER-CATACH, R. IMBACH, *La Tour de Babel dans la philosophie du*

co è originale; ma ciò che egli tenta di fare nel capitolo nono è del tutto eccezionale. Il preambolo di questo capitolo ci informa che Dante è consapevole di muoversi su un terreno nuovo:

Nos autem nunc oportet quam habemus rationem periclitari, cum inquirere intendamus de hiis in quibus nullius autoritate fulcimur, hoc est de unius eiusdemque a principio ydiomatis variatione secuta³⁶.

Questo passo esplicita bene il tema: Dante, dopo la spiegazione mitica e biblica, solleva di nuovo la questione della moltiplicazione delle lingue, ma questa volta si tratta di individuare un argomento razionale, ma il poeta si trova su un terreno inesplorato, dove non esiste autorità che possa venirgli in aiuto. Dopo una analisi linguistica dell'*idioma tripharium*³⁷ egli deve trovare una ragione, un fondamento razionale delle differenze e della varietà delle lingue. Ed è a questo punto che Dante introduce l'argomentazione che abbiamo già citata. Egli introduce un'argomentazione antropologica, dicendo che l'uomo è un essere sottomesso al cambiamento, un essere storico: tutto ciò che è nostro (*alia que nostra sunt*), le cose umane, sono necessariamente sottomesse alle variazioni che provengono dal tempo e dalle distanze di luogo. Con qualche breve tratto, Dante delinea una spiegazione esclusivamente razionale di quel che il racconto biblico spiega come punizione divina.

4. Un secondo esempio è probabilmente ancora più eloquente e significativo della maniera in cui Dante si serve dei principi filosofici. Egli eredita la concezione aristotelica di natura e il paradigma teleologico ch'essa veicola. Questo paradigma implica una perfetta

langage de Dante, in P. von Moos (Hrsg.), *Zwischen Babel und Pfingsten / Entre Babel et Pentecôte*, LIT-Verlag, Zurich-Berlin 2008, pp. 183-204.

36. DVE I, ix, 1, pp. 1212-1214. Trad. it. a fronte: «Ma ora bisogna mettere alla prova la ragione che è in noi, perché intendiamo esplorare una materia nella quale non possiamo appoggiarci all'autorità di nessuno, cioè la variazione intervenuta in quello che all'inizio era solo un medesimo idioma».

37. A questo proposito si veda il commento di ROSIER-CATACH, in *De l'éloquence en vulgaire*, pp. 318-319.

adeguazione tra il fine e i mezzi per raggiungere il fine. Nell'opera di Aristotele si trovano numerose affermazioni di questa dottrina. Se ne possono citare due celebri formulazioni:

Deus et natura nihil faciunt frustra³⁸.

Natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis nec abundat in superfluis³⁹.

Dante si serve di questo principio per dimostrare due delle sue tesi più originali e più caratteristiche. Quando, nel terzo capitolo del primo libro della *Monarchia*, comincia a precisare quale sia l'azione propria dell'uomo, quella che lo distingue da tutti gli altri esseri, e cioè l'intellezione grazie all'intelletto possibile, il Fiorentino inizia questa argomentazione capitale — che culminerà nella tesi che tutti gli uomini debbono collaborare per attualizzare l'intelletto possibile — riferendosi all'idea che Dio e la natura non fanno nulla invano:

Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio: unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit⁴⁰.

In forza dell'adagio aristotelico, Dante non postula soltanto un dinamismo ontologico universale, bensì, come ho già ricordato, la necessità di una operazione propria del genere umano. Ugualmente affascinante è l'altro impiego dell'adagio che vorrei mettere in evidenza. Come è risaputo, Dante vuol mostrare all'inizio del trattato sull'eloquenza in volgare che soltanto l'uomo parla⁴¹.

38. ARISTOTELES, *De caelo* I, 4, 271a33; *Auctoritates Aristotelis*, p. 161.

39. ARISTOTELES, *De anima* III, 9, 432b21-23; *Auctoritates Aristotelis*, p. 188.

40. DANTE, *Monarchia*, I, iii, 3, p. 926.

41. Cfr. I. ROSIER-CATACH, *Solo all'uomo fu dato di parlare. Dante, gli angeli et gli animali*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 94/3 (2006), pp. 435-465; EAD., *Il n'a été qu'à l'homme donné de parler: Dante, les anges et les animaux*, in J. BIARD, F. MARIANI

Ed è ancora una volta sulla tesi che la natura e Dio non fanno nulla invano che riposa la sua argomentazione:

Hec est nostra vera prima locutio. Non dico autem “nostra”, ut et aliam sit esse locutionem quam hominis: nam eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit. Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit loqui: sed nequicquam datum fuisset eis: quod nempe facere natura aborret⁴².

Il principio d'economia — a torto chiamato rasoio di Ockham⁴³ — è direttamente legato a questa visione di un ordine naturale rigorosamente razionale. Dante, nella *Monarchia*, si serve di questo principio — espresso in *Physica* 188a17–18: «melius est ponere principia finita quam infinita»⁴⁴ — per confermare la sua tesi principale del primo libro, e cioè la necessità di una monarchia universale:

Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod aliquid fieri potest, A, et sint plura, per que similiter illud fieri potest, A et B; si ergo illud idem quod fit per A et B potest fieri per A tantum, frustra ibi assummitur B, quia ex ipsius assumptione nichil sequitur, cum prius illud idem fiebat per A solum⁴⁵.

(éds.), *Ut philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Vrin, Paris 2008, pp. 13–37.

42. DVE I, ii, 1–2, p. 1138. Trad. it. a fronte: «Questo è il nostro vero, primo linguaggio. Ma non dico “nostro” come se potesse esistere uno distinto da quello dell'uomo: infatti, fra tutti gli esseri, solo all'uomo fu dato di parlare, perché solo a lui risultò necessario. Il parlare non fu necessario agli angeli, non agli animali inferiori, anzi sarebbe stato dato loro inutilmente: cosa che la natura rifugge dal fare».

43. Su questo principio d'economia cfr. *Ockham's Razor*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, pp. 1094–1095; W. HÜBENER, *Occam's Razor Not Mysterious*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 27 (1983), pp. 73–92.

44. ARISTOTELES, *Physica*, I, 26, *Auctoritates Aristotelis*, p. 141.

45. DANTE, *Monarchia*, I, xiv, 1, p. 1024. Trad. it. a fronte: «E quel che può essere fatto da uno solo, è meglio che sia fatto da uno solo che da molti. La qual cosa si dimostra così: sia uno solo per mezzo del quale può essere fatta qualcosa, cioè A, e siano molti per mezzo dei quali similmente può essere fatta la stessa cosa, cioè A e

I passi commentati offrono degli esempi che mostrano in maniera evidente come la “graziosa luce della ragione” permetta a Dante di argomentare le sue tesi e, nel contempo, quale è il contenuto di questa luce. È opportuno considerare due dimensioni specifiche di questa ragione, la cui luce è così benefica.

5. Seguendo la tradizione aristotelica, Dante aderisce all’idea che l’uomo desideri per natura conoscere. In un libro molto bello, Paolo Falzone ha recentemente esplorato tutti gli aspetti di questa dottrina, che attraversa l’insieme delle opere filosofiche di Dante⁴⁶. Io vorrei qui insistere sull’interpretazione particolare che Dante propone della finitudine della ragione umana e sulle conseguenze che ne trae. Ho già avuto modo di determinare che la concezione di Dante si propone come terza via, tra il tomismo e l’ottimismo filosofico dei maestri delle arti. Dante può sviluppare la sua concezione grazie a una riflessione sul desiderio dell’uomo. Come molti altri prima di lui, egli si rende conto che alcuni oggetti di conoscenza sono di difficile accesso per l’uomo:

Dov’è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose affermano essere, che lo ’ntelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la prima materia: che certissimamente si veggiono e con tutta fede si credono essere, e per[ò] quello che sono intender noi non potemo se non cose negando si può apressare alla sua conoscenza, e non altrimenti⁴⁷.

Dante si trova in una vera aporia:

Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l’uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che ’l naturale desiderio sia

B; dunque se quella stessa cosa che può essere fatta per mezzo di A e B può essere fatta da A soltanto, inutilmente si ricorre a B, poiché dal suo ricorso non si ricava nulla, dal momento che la stessa cosa si otteneva prima per mezzo del solo A».

46. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio*.

47. DANTE, *Convivio*, III, xv, 6, p. 500.

a l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa⁴⁸.

La soluzione che il Fiorentino propone deve tener conto a un tempo del principio già ricordato che nessun desiderio naturale può essere vano e che le capacità dell'intelletto umano sono limitate. Se cerchiamo di ricostruire la risposta a questa difficoltà maggiore, possiamo dire che l'Alighieri individua due soluzioni. La prima risposta è sviluppata nel *Convivio* stesso e consiste nel dire che l'uomo non desidera per natura conoscere Dio e gli altri oggetti che acciecano l'intelletto. Il desiderio della ragione umana è limitato:

A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade della cosa desiderante: altrimenti andrebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto indarno, che è anche impossibile⁴⁹.

Quel che è qui eccezionale è il fatto che Dante non esiti a trarre la conclusione che, in primo luogo, l'uomo non desidera ciò che non può conoscere grazie ai suoi propri mezzi; e, in secondo luogo, che di conseguenza la filosofia prima non è la metafisica, ma la filosofia pratica:

Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose, quello [che] esso è, non sia possibile alla nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta⁵⁰.

La seconda risposta alla difficoltà posta dalla finitudine della ragione umana, Dante la formula nel capitolo terzo del primo libro della *Monarchia*, quando, come ho già detto, spiega che l'attualizzazione dell'intelletto possibile non è concepibile che da parte della

48. *Ibidem*, 7, p. 502.

49. *Ibidem*, 8, p. 502.

50. *Ibidem*, 10, p. 504.

moltitudine degli uomini e che, di conseguenza, il compito immenso della conoscenza esige la collaborazione di tutti gli uomini:

Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularem comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur⁵¹.

Si potrebbe affermare che Dante, in modo originale, pensi la doppia determinazione aristotelica dell'uomo come animale razionale e politico, in quanto propone una realizzazione piena della dimensione razionale dell'uomo in comunità. Come l'ha ben messo in evidenza Irène Rosier Catach nel suo studio sulla *civilitas*⁵², la cittadinanza universale dell'uomo comporta diverse dimensioni, ma è sicuro che Dante accetti pienamente la tesi di Remigio de' Girolami che afferma che l'appartenenza alla *civitas* è essenziale all'uomo, poiché, secondo questo domenicano fiorentino:

Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile secundum Philosophum in VIII *Ethicorum* et in I *Phisicorum*⁵³.

Quando Dante incontra nell'ottavo canto del *Paradiso* Carlo Martello, un dialogo della più alta importanza si instaura tra i due, nel corso del quale Dante ricorda il principio della provvidenza naturale che assicura tutto ciò che è necessario. E dopo questa affermazione metafisica, Carlo pone a Dante una domanda che implica non soltanto che l'uomo è un animale politico e sociale, ma che

51. DANTE, *Monarchia*, I, iii, 8, p. 934. Trad. it. a fronte: «E poiché questa potenza non può essere ridotta in atto tutta quanta in una volta ad opera di un solo uomo o di qualcuna delle comunità particolari distinte più sopra, è necessario che il genere umano sia costituito da una moltitudine, per mezzo della quale questa potenzialità sia attuata interamente».

52. Cfr. I. ROSIER-CATACH, *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 163-174.

53. REMIGIUS FLORENTINUS, *De bono communi*, c. 9; cito dalla meravigliosa edizione elettronica di E. PANELLA: www.e-theca.net/emiliopanella/. Il trattato di Remigio meriterebbe uno studio attento.

soprattutto non può realizzare la sua umanità che in una società, «se non è cittadino, non è uomo»:

E io: «Non già; ché impossibil veggio
che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi».
Ond'elli ancora: «Or di: sarebbe il peggio
Per l'omo in terra, se non fosse cive?»
«Sì, — rispuos'io — e qui ragion non cheggio»⁵⁴.

Dante non ha bisogno di formulare un'argomentazione per conoscere la risposta da dare alla domanda del principe angioino! Ma noi possiamo tirare una conclusione ulteriore a proposito della dimensione sociale della ragione. Grazie a essa, l'uomo è cosmopolita; è la ragione che fonda l'unità dell'umanità. In un passo eccezionale del trattato *De vulgari eloquentia*, passo che unisce un riferimento autobiografico con una riflessione sulla potenza liberatrice degli studi, Dante spiega che l'uomo, se ragiona, cioè se accorda agli argomenti razionali il peso che meritano, è capace di oltrepassare i particolarismi che separano gli uomini, è capace di attingere alla prospettiva universale della ragione umana:

Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor, quanquam Sarnum biberimus ante dentes et Florentiam adeo diligamus ut, quia dileximus, exilium patiamur iniuste, rationi magis quam sensui spatulas nostri iudicii podiamus⁵⁵. Et quamvis ad voluptatem no-

54. DANTE, *Paradiso*, VIII, vv. 112–117, p. 122.

55. Questo magnifico passo riunisce alcuni elementi autobiografici e il progetto culturale e intellettuale di Dante. Insiste nel contempo sulla necessità di studiare gli antichi e su quello che si potrebbe chiamare un certo razionalismo, che condivide con Tommaso d'Aquino. Questi si riferisce continuamente a una frase di Dionigi l'Areopagita che riassume il programma comune di Tommaso e di Dante: il bene dell'uomo consiste nel vivere conformemente alla sua ragione: *Summa theologiae*, I-II, q. 18, art. 5, pp. 635a–636b: «In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae»; *ibidem*, q. 55, art. 4 ad 2, p. 777b: «Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est

stram sive nostre sensualitatis quietem in terris amenior locus quam Florentia non existat, revolventes et poetarum et aliorum scriptorum volumina, quibus mundus universaliter et membratim describitur, ratiocinantesque in nobis situationes varias mundi locorum et eorum habitudinem ad utrunque polum et circulum equatorem, multas esse perpendimus firmiterque censemus et magis nobiles et magis delitiosas et regiones et urbes quam Tusciam et Florentiam, unde sumus oriundus et civis, et plerasque nationes et gentes delectabiliiori atque utiliori sermone uti quam Latinos⁵⁶.

bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod bonum animae est secundum rationem esse»; *ibidem*, q. 71, art. 2, p. 850a: «Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis»; *ibidem*, II-II, q. 47, art. 6, p. 1294a: «Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione». Si veda anche *Summa theologiae*, II-II, q. 123, art. 1; II-II, q. 141, art. 1; II-II, q. 141, art. 6; *De virtutibus*, q. 1, art. 13; q. 1, art. 13 ad 8.

56. DVE, I, vi, 3, p. 1174. Trad. it. a fronte: «Invece noi, a cui è patria il mondo come ai pesci il mare, benché abbiamo bevuto all'Arno da prima di essere svezziati, e benché amiamo Firenze al punto che, perché l'abbiamo amata, soffriamo ingiustamente l'esilio, noi poggeremo la bilancia del nostro giudizio sulla ragione piuttosto che sui sensi. E benché per il nostro piacere ovvero per la pace dei nostri sensi non esista al mondo luogo più caro di Firenze, tuttavia, leggendo e rileggendo i volumi e dei poeti e degli altri scrittori che hanno descritto il mondo nella sua interezza e nelle sue parti, e riflettendo dentro di noi sulle varie disposizioni delle località del mondo anche in rapporto all'uno e all'altro polo e al circolo equatoriale, abbiamo tratto la convinzione, e fermamente giudichiamo, che esistono molte regioni e città e più nobili e amabili della Toscana e di Firenze, di cui siamo nativi e cittadini, e che molti popoli e genti usano una lingua più bella e utile di quella degli italiani».

Filosofia dell'amore

Un dialogo fra Tommaso d'Aquino e Dante¹

Come affrontare l'opera immensa di Tommaso d'Aquino? L'importanza e la grandezza di un pensatore, di un filosofo o di un teologo, si può misurare per lo meno in due modi: si può esporre la profondità e la ricchezza del suo pensiero a partire dalla sua opera; ma si può pure apprezzarne il valore a partire dalla sua ricezione e dalla sua influenza. Se ho scelto questa seconda via, è perché mi sta particolarmente a cuore mostrare in che modo la dottrina tommasiana dell'amore sia stata accolta e interpretata dall'autore della *Divina Commedia*. Questo procedimento ha inoltre il vantaggio di fornirci un esempio di dialogo tra due grandi maestri del pensiero occidentale, dialogo intorno a una teoria, che al loro tempo come al nostro, preoccupa e ispira gli uomini.

Ma prima di giungere a questo fecondo momento dialogico converrà portare un rapido sguardo alla parte che la dottrina dell'amore ha nel pensiero di Tommaso.

1. L'amore in Tommaso

Per accostare la dottrina dell'amore di Tommaso², sarà bene riferirsi alla *Somma teologica*, la quale ci presenta il pensiero del dome-

1. Si riproduce senza modifiche sostanziali la lezione tenuta alla Biblioteca Salita dei Frati di Lugano il 16 aprile 1999, nell'ambito di un ciclo di conferenze dedicato alla filosofia di Tommaso d'Aquino. Di quell'occasione il testo mantiene pertanto l'andamento didascalico e le tracce dell'oralità. Ringrazio vivamente Silvia Maspoli che, con molta diligenza e attenzione, ha tradotto il testo francese in italiano e ha proposto parecchi miglioramenti sostanziali.

2. Cfr. ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*.

nicano nella sua forma più matura. Come sappiamo, Tommaso vi espone la fede cristiana nel suo insieme, ispirandosi al modello neoplatonico della processione e del ritorno³. Infatti, dopo aver parlato del Bene stesso, egli dapprima affronta il tema della creazione, intesa come emanazione dell'essere a partire dal primo principio⁴, per venire poi al movimento del ritorno. Tale movimento si realizza in due tappe: in quanto ritorno dell'uomo verso il Bene⁵ e in quanto redenzione dell'uomo per il tramite di Cristo.

Questa presentazione della teologia riunisce metafisica e storia della salvezza⁶ e accorda un posto importante alla morale, la quale si iscrive nel movimento del ritorno dell'uomo verso il Bene. Il fine di questo ritorno è dato: è la beatitudine che consiste nella visione di Dio⁷; l'uomo deve invece scegliere da sé la via e i mezzi per raggiungere questo fine. Nella seconda parte della *Somma teologica*, Tommaso non solo spiega quali sono i mezzi per raggiungere la beatitudine, ma sviluppa una vera e propria antropologia che illustra, fra l'altro, le azioni umane, dapprima in generale (ST I-II), poi in particolare (ST II-II):

3. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, p. 11a: «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum». Per la discussione attorno alla struttura della *Somma teologica* cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas*, Éditions universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 2002, pp. 219-223.

4. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44, p. 216a: «Post considerationem divinarum Personarum considerandum restat de processione creaturarum a Deo».

5. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, Prologus, p. 555a: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

6. Cfr. W. MERZ, *Die Architektonik der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Meiner, Hamburg 1998.

7. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, qq. 1-5.

Poiché dunque sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli atti umani, per distinguere quelli che servono a raggiungere la beatitudine da quelli che ostacolano il cammino verso di essa. E siccome gli atti e le operazioni riguardano il singolare concreto, qualsiasi scienza operativa deve completarsi nell'indagine del particolare. Quindi la morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta prima di tutto in generale, quindi in particolare⁸.

Tommaso è indotto in questo contesto a parlare delle passioni dell'anima, poiché l'uomo è un essere nel contempo corporale e razionale, e quindi un essere che possiede delle potenze appetitive. Il domenicano intende dire con questo che l'uomo non è solo un essere che conosce, ma un essere il cui rapporto con la realtà comporta pure desiderio: «le operazioni delle facoltà appetitive si compiono col tendere dell'appetente verso la cosa appetibile»⁹.

Le passioni si situano, secondo il linguaggio tecnico di Tommaso, nell'appetito sensibile¹⁰. Quanto all'amore, esso è, delle

8. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I-II, q. 6, prologo, p. 86; testo originale p. 587a-b: «Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in univerali; secundo vero in particulari».

9. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 81. art. 1, p. 389a: «Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui».

10. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 22, art. 2, pp. 657b-658a: «In nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt [...] Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit, secundum proprium modum [...] Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva». Si veda pure: *Summa theologiae*, I-II,

undici passioni analizzate da Tommaso¹¹, la fondamentale. Ricordiamo semplicemente due descrizioni dell'amore: l'amore è «il principio del movimento che tende verso il fine amato»¹²; «l'amore consiste in una trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto»¹³.

Tommaso presenta nella *Somma teologica* un magnifico trattato sull'amore. Tuttavia, appare subito in modo chiaro il luogo e il ruolo che il problema dell'amore occupa nella sintesi tommasiana: il domenicano ne parla nel quadro dell'analisi degli atti dell'uomo, più precisamente degli atti che l'uomo ha in comune con gli animali¹⁴. L'amore in quanto passione non è dunque la pietra angolare del suo sistema etico, il quale invece si basa, da un lato, sulla dottrina della beatitudine e, dall'altro, sull'insegnamento delle virtù cardinali¹⁵ e teologici (dov'è affrontata una forma soprannaturale d'amore: la carità). Dante non solo conosceva bene le questioni della *Somma teologica* consacrate all'amore, ma vi si è pure ispirato per costruire una nuova filosofia e una nuova teologia dell'amore. Apprestiamoci dunque a scoprirle, parlando dapprima del canto XXVI del *Paradiso* e affrontando in seguito i canti XVII e XVIII del *Purgatorio*, senza dimenticare di portare sempre uno sguardo attento all'influenza tommasiana¹⁶.

22, 3 (Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi) e *Quaestiones disputatae de veritate* 26, 3.

11. Si tratta delle seguenti passioni: *amor*, *odium*, *desiderium*, *fuga* (*abominatio*), *delectatio* (*gaudium*), *tristitia*, *spes*, *desperatio*, *timor*, *audacia*, *ira*. Tommaso analizza ognuna di esse nell'ampio trattato sulle passioni: *Summa theologiae*, I-II, qq. 22-48.

12. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, art. 1, p. 669b: «Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum».

13. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, art. 2, p. 670b: «Amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili».

14. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 6, prologus, p. 587a-b: «Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundum de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passionēs».

15. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, qq. 47-170.

16. Cfr. A. DI GIOVANNI, *La filosofia dell'amore nelle opere di Dante*, Edizioni Abete, Roma 1967; G. FAVATI, *La concezione filosofica e poetica dell'amore*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970, pp. 230a-236b.

2. La dottrina dell'amore secondo *Paradiso* XXVI

La *Commedia* è un'opera multiforme. Ora si presenta come un compendio di metafisica, ora assomiglia a un dialogo; a volte va letta semplicemente come uno splendido racconto, a volte come la descrizione dell'itinerario intellettuale del suo autore, un viaggio interiore assolutamente singolare. A questo proposito bisognerà senz'altro ricordare la funzione essenziale che gli esami dei canti XXIV-XXVI del *Paradiso* giocano nell'evoluzione di Dante, personaggio del poema. Al XXIV canto, egli deve rispondere all'apostolo Pietro e rendergli conto della natura della fede: l'esame si conclude con una professione di fede da parte di Dante¹⁷. Al XXV canto, l'apostolo Giacomo lo interroga sulla speranza: alla fine di questo canto appare san Giovanni e Dante è accecato¹⁸. Il XXVI canto descrive la prova, portante sull'amore, cui san Giovanni sottopone Dante. Per apprezzare correttamente le indicazioni che il testo contiene riguardo al nostro tema, bisognerà analizzare lo svolgimento di questa terza prova che leggiamo nella prima parte del canto.

L'apostolo Giovanni domanda a Dante a che cosa, in ultima analisi, aspiri la sua anima. Dapprima egli risponde, in modo breve e un poco oscuro, che la sua anima è attirata verso il bene, il quale è l'alfa e l'omega, ossia il principio e la fine, di ogni amore¹⁹. Dopo questa risposta, Giovanni esige una spiegazione più articolata. E qui converrà soffermarci con attenzione (si tratta dei versi 25-45). Prima di chiarirne il contenuto dottrinale, si dovrà ancora una volta insistere sul fatto che l'esame si trasforma in una sorta di determinazione magistrale, in cui Dante parla a nome suo consegnando al suo lettore una delle chiavi dottrinali di tutta la *Commedia*:

E io: «Per filosofici argomenti
e per autorità che quinci scende

17. DANTE, *Paradiso*, XXIV, vv. 130-154, pp. 308-309

18. DANTE, *Paradiso*, XXV, vv. 136-139, p. 319.

19. DANTE, *Paradiso*, XXVI, vv. 13-18, p. 323: «Io dissi: "Al suo piacere e tosto e tardo/ vegna remedio a li occhi, che fuor porte/ quand'elle entrò col foco ond'io sempr'ardo. // Lo ben che fa contenta questa corte/ Alfa e O è di quanta scrittura/ mi legge Amore o lievemente o forte"».

cotale amor convien che in me si 'mprenti:
ché 'l bene, in quanto ben, come s'intende,
così accende amore e tanto maggio
quanto più di bontate e in sé comprende;
dunque ala essenza ov' è tanto avvantaggio,
che ciascun ben che fuor di lei si trova
altro non è ch'un lume di suo raggio,
più che in altra convien che si mova
la mente, amando, di ciascun che cerne
lo vero in che si fonda questa prova.
Tal vero a l'intelletto mïo sterne
colui che mi dimostra il primo amore
di tutte le sustanze sempiterne.
Sternel la voce del verace autore,
che dice a Moïse, di sé parlando
"Io ti farò vedere ogne valore".
Sternilmi tu ancora, incominciando
l'alto preconio che grida l'arcano
di qui là giu sovra ogne altro bando»²⁰.

La risposta alla domanda di Giovanni (ossia, come si può spiegare che l'anima di Dante aspiri al bene assoluto), comprende due momenti: «per filosofici argomenti e per autorità».

Il breve discorso comporta, infatti, in un primo tempo (versi 28–36), un'argomentazione razionale, che Dante non esita a definire come una prova (v. 36: «il vero in che si fonda questa prova»). In un secondo tempo, tre autorità vengono a confermare il risultato del ragionamento precedente (vv. 37–45): il verbo *sternere* (ossia spiegare, chiarire) è ripetuto tre volte (*sterne*, *sternel*, *sterniti*) per qualificare il ruolo delle tre autorità invocate. Lo stesso san Giovanni, nella sua replica, similmente sottolinea il duplice procedimento: l'intelletto umano e l'autorità sono assolutamente concordi²¹. E così pure nella *Monarchia*, Dante, come vuole la migliore tradizione scolastica, ricorda questa doppia via della scoperta della verità, dicendo che «la

20. DANTE, *Paradiso*, XXVI, vv. 25–45, pp. 324–325.

21. DANTE, *Paradiso*, XXVI, vv. 46–48: «E io udi: "Per intelletto umano / e per autoritadi a lui concorde / d'i tuoi amori a Dio guarda 'l sovrano"».

verità di una questione può rendersi evidente mediante la luce della ragione umana e mediante il raggio dell'autorità divina»²².

È stato detto che l'accordo dell'autorità e della ragione fu il problema centrale di tutta la filosofia medievale. Comunque sia, Dante pretende che l'accordo della ragione e della fede caratterizzi l'insegnamento che ci consegna in questa risposta a san Giovanni. È innegabile che una tale precisazione assegna a queste parole un peso del tutto eccezionale, ma allo stesso tempo si tratta di una pretesa stupefacente, poiché Dante si attribuisce il ruolo di manifestare l'accordo della rivelazione e della ragione.

Possiamo ricostruire l'argomentazione dantesca, dicendo che essa comporta un presupposto e un ragionamento in tre tempi. "Il bene accende l'amore" è il presupposto, che, trasformato nel linguaggio più tecnico di Tommaso d'Aquino, suonerebbe così: «Amoris autem proprium obiectum est bonum»²³.

Il bene è l'oggetto proprio dell'amore: per definizione e per natura l'amore è attratto dal bene. Il linguaggio scolastico direbbe che il bene è la causa dell'amore in quanto oggetto²⁴.

Ammesso dunque questo presupposto, Dante argomenta in tre tempi. In un primo tempo afferma che un bene maggiore causa un amore maggiore (è ciò che il poeta suggerisce dicendo che l'amore è tanto più grande quanto maggiore è la bontà dell'oggetto amato). In un secondo tempo Dante sostiene che Dio è il bene più grande. Questo è il contenuto della seconda terzina: Dante afferma che l'amore (che qui designa Dio) è il bene da cui deriva ogni altro bene. È impossibile, leggendo questi versi, non pensare alla celebre pagina del *De Trinitate* (VIII, iii, 4) dove sant'Agostino

22. DANTE, *Monarchia*, II, i, 7, p. 1060: «Veritas autem questionis patere potest non solum lumine rationis humane, sed etiam radio divine auctoritatis; que duo cum simul ad unum concurrunt, celum et terram simul assentire necesse est».

23. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 27, art. 1, p. 672b.

24. *Ibidem*: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsum sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris, quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum».

sostiene che non amiamo se non il bene: noi amiamo questo bene e quest'altro bene: «Buono è questo e quello»; e dove aggiunge, riassumendo in poche parole tutta la sua metafisica: «Sopprimi il "questo" e il "quello" e contempla, se puoi, il "bene stesso": allora vedrai Dio, il quale non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è il Bene di tutti i beni»²⁵. Dante, da parte sua, allude nel nostro testo (per lo meno in modo indiretto) al "bonum omnis boni", al bene di tutti i beni; e può allora concludere — e veniamo allora al terzo momento dell'argomentazione — che Dio causa il più grande amore.

Dante formula questa sua teoria partendo dal punto di vista di quelli che amano, per giungere a dire: bisogna che lo spirito si diriga verso questo bene assoluto più che verso qualsiasi altro termine o fine. E Giovanni, nella sua replica, riassume così la quintessenza di questa dottrina: «de' tuoi amori a Dio guarda il sovrano», ossia dei tuoi amori il più alto concerne Dio. Alla luce di questa analisi, non parrà certo esagerato affermare che l'argomentazione che Dante ci presenta si avvicina a un sillogismo.

Le autorità d'Aristotele, di Mosè e di Giovanni confermano questa verità: è ciò che pretendono le tre terzine seguenti. Al verso 38 Aristotele è designato come «colui che mi dimostra», ossia come colui che dimostra il primo amore di tutte le sostanze sempiternie. Dante allude in effetti al XII libro della *Metafisica*, dove Aristotele dimostra che Dio, motore immobile, muove il mondo celeste e più particolarmente le sostanze separate, ossia le intelligenze motrici

25. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, iii, 4, pp. 271–272: «Ecce iterum vide, si potes. Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir justus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum coelum cum sole et luna et stellis suis, et boni Angeli sancta oboedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni».

delle sfere celesti; e dimostra pure che il motore immobile muove l'universo come amato²⁶.

È incontestabile che Dante si riferisce qui all'idea aristotelica del motore immobile che muove l'universo come oggetto d'amore; nella versione latina che Dante leggeva, è detto esplicitamente: «movet autem ut amatum»²⁷. Questa dottrina aristotelica è confermata da Mosé, di cui Dante cita un passaggio dell'*Esodo* (33,19), e dal prologo di Giovanni, al quale è fatto pure riferimento («Stérn-ismi tu ancora ...»), in modo che il filosofema dimostrato nella prima parte del discorso è confermato dall'autorità pagana, dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

L'amore è dunque il motore di questo movimento universale. Bisognerà ora cercare di capire meglio ciò che è l'amore secondo Dante.

3. La dottrina dell'amore secondo *Purgatorio* XVII

Nulla nella *Divina Commedia* è gratuito o casuale; il poema dantesco è un'opera in cui tutto è pensato con cura e dove l'ordine del pensiero è restituito in modo straordinario. Non è dunque sorprendente che nel XVI canto del *Purgatorio*, che si trova proprio al centro dell'opera, Dante affronti un tema fondamentale, e più precisamente tratti la questione da cui dipende il senso e la coerenza dell'intero progetto. Dante vi affronta infatti il problema della libertà. Se è vero che la *Commedia* è un'opera di filosofia morale che intende mostrare all'uomo ciò che deve fare e ciò che deve evitare, è evidente che la libertà costituisce il fondamento del poema e dell'insegnamento in esso contenuto. Nel XVI canto, Dante e Virgilio incontrano Marco Lombardo, un uomo politico del Duecento:

26. Bisognerà ricordare quanto detto da Aristotele, *Metaphysica*, XII, 7: dopo aver affermato che esiste qualche cosa che è motore senza essere mobile, egli afferma: «Movet autem sic appetibile et intelligibile; movent non mota» (recensio Guillelmi de Moerbeka, p. 256, lin. 244-245).

27. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 7, p. 257, lin. 259-260.

«Lombardo fui, e fu' chiamato Marco:
del mondo seppi, e quel valore amai
al qual ha or ciascun disteso l'arco»²⁸.

Un'osservazione incidentale di Marco sul declino morale del tempo presente, offre a Dante l'occasione per formulare un dubbio: qual è la causa dell'attuale declino del mondo?

La risposta a questa domanda consente a Marco Lombardo di sviluppare un discorso sul fondamento della condotta morale degli uomini. Con grande vigore, Marco (e beninteso con lui l'autore della *Commedia*) respinge ogni forma di determinismo, poiché la responsabilità dell'uomo sarebbe negata se questi agisse per necessità o se, nel suo operare, fosse mosso da qualcosa diverso da sé. Donde l'importante conclusione:

Però, se 'l mondo presente disvia,
in voi è la cagione, in voi si chiegia;
e io te ne sarò or vera spia²⁹.

Se non ci fosse libero arbitrio, l'uomo non sarebbe responsabile e perciò non ci sarebbe posto né per il merito né per la pena; non ci sarebbe più posto per la giustizia. Grazie alla celebre epistola dantesca a Cangrande della Scala, sappiamo che l'uomo in quanto essere morale è il soggetto della *Commedia* secondo il senso allegorico³⁰. Cogliamo quindi l'importanza di questa affermazione della libertà per la coerenza e per la struttura dell'intera opera.

Tuttavia Dante, nei due canti seguenti (*Purgatorio* XVII–XVIII), completa l'affermazione del principio della libertà quale fonte della responsabilità attraverso la sua dottrina dell'amore. È Virgilio, incarnazione della ragione umana, che si occupa di esporre in due spiegazioni assai lunghe questa fondamentale dottrina. Nel XVII

28. DANTE, *Purgatorio*, XVI, vv. 45–48, p. 202.

29. DANTE, *Purgatorio*, XVI, vv. 82–84, p. 205.

30. DANTE, *Epistola* XIII, 8, a cura di C. Villa, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014, p. 1502: «Si vero accipiat opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est».

canto Dante chiede a Virgilio di spiegargli l'«acedia», forma di tristezza che paralizza l'uomo nella sua attività spirituale e che Virgilio caratterizza a questo punto come un amore lento o rallentato³¹. Il poeta latino coglie questa occasione per dipingere un vero e proprio affresco della realtà a partire dalla nozione d'amore. In due terzine Virgilio afferma che l'amore equivale all'essere, ciò significa che ogni essere ama e dunque l'amore è universale. Ecco il testo:

«Né creator né creatura mai, —
cominciò el — figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo, e tu 'l sai.
Lo naturale è sempre senza errore,
ma l'altro puote errar per malo obietto
o per troppo o per poco di vigore»³².

Per affermare l'universalità dell'amore, Dante distingue l'amore naturale dall'amore d'animo. Questa distinzione tra amore naturale e amore spirituale (o razionale o intellettuale) permette a Dante di fondare la sua etica: l'amore spirituale può infatti errare. Ogni peccato e ogni cattiva azione è un amore che erra. Se vogliamo andare oltre, bisognerà distinguere i due aspetti che queste terzine propongono: l'universalità dell'amore e la dimensione etica dell'amore.

Uno sguardo alla filosofia di san Tommaso permetterà di comprendere meglio il primo aspetto. Ci sono più testi in cui Tommaso insiste sulla dimensione universale dell'amore. Nella *Somma teologica*, I-II, q. 26, art. 1, Tommaso spiega che conviene distinguere tre tipi d'appetito e quindi tre tipi d'amore:

Per cui secondo le differenti tendenze appetitive abbiamo differenti amori. C'è infatti un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro: e questo viene detto appetito naturale. Infatti gli esseri naturali [o fisici] tendono alle cose conformi alla loro natura non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura,

31. Cfr. DANTE, *Purgatorio*, XVII, v. 130.

32. DANTE, *Purgatorio*, XVII, vv. 91-96, pp. 217-218.

come si è spiegato nella Prima Parte. C'è poi un altro appetito che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità, e non in forza di un libero giudizio. E tale è l'appetito sensitivo dell'animale; che però nell'uomo partecipa un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. C'è infine un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente dietro un libero giudizio. E questo è l'appetito razionale o intellettuale, denominato volontà³³.

Nell'antropologia di san Tommaso (e quella di Dante è qui tomistica) l'amore è un appetito; ora, va ricordato che il domenicano distingue i poteri conoscitivi (l'intelletto e i sensi) dai poteri appetitivi. Ecco come Tommaso presenta in modo chiaro la loro differenza: «le operazioni delle facoltà conoscitive si compiono in maniera che le cose conosciute restano nel conoscente; invece le operazioni delle facoltà appetitive si compiono col tendere dell'appetente verso la cosa appetibile»³⁴. L'attività appetitiva è dunque sempre legata a un movimento. Possiamo allora distinguere tre tipi di appetiti o di amori com'è precisato nel testo che vogliamo commentare. Vi è l'amore naturale, ossia una tendenza presente in ogni essere e che lo spinge verso ciò che conviene alla sua natura. Tommaso dà come esempio di tale amore la pesantezza:

33. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I-II, q. 26, art. 1, pp. 272-273; testo originale p. 669b: «Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam [...] Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis appetitus est appetitus sensitivus in brutis; qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectualis quid dicitur voluntas».

34. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I, q. 81, art. 1, p. 910; testo originale p. 389a-b: «nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem».

Ora, in ciascuno di questi appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato. Ma nell'appetito naturale questo principio è la connaturalità del soggetto appetente con la cosa a cui tende, [connaturalità] che può essere detta amore naturale: come la connaturalità del corpo grave col centro [di gravitazione] è data dalla gravità, e può essere detta amore naturale³⁵.

Vi è poi l'amore sensibile il quale, contrariamente all'amore naturale che non include nessuna percezione, è stimolato dalla percezione dell'oggetto la quale suscita l'amore e il desiderio di possederlo. Tale appetito si trova presso gli animali come presso l'uomo. Tommaso distingue infine un terzo appetito o amore che designa come appetito razionale o intellettuale; questo amore è più complesso rispetto ai due precedenti nella misura in cui non è una semplice reazione, ma implica un giudizio libero.

A partire da questi dati, possiamo definire in modo generale l'amore come «il principio del movimento che tende verso il fine amato». Il termine principio deve essere qui inteso nel senso preciso di ciò che è all'origine, all'inizio di qualche cosa³⁶. Se paragoniamo ora le dottrine di Dante e di Tommaso, vediamo che c'è accordo tra i due per ciò che concerne l'universalità dell'amore: l'amore, per entrambi, esiste a tutti i livelli della realtà. Tuttavia Tommaso distingue tre gradi, mentre Dante non vede che due forme d'amore (naturale e spirituale). Mi sembra incontestabile che Dante abbia riunito sotto un solo termine i due primi gradi di Tommaso in ragione di un tratto comune: entrambi sono senza errore, poiché in essi la libertà non interviene. Malgrado una differenza di terminologia, la dottrina dei due pensatori è dunque paragonabile, e ciò trova conferma in un altro testo di san Tommaso, ossia nella *Somma teologica*, I, 60, 1:

35. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I-II, q. 26, art. 1, p. 273; testo originale, pp. 669b-670a: «In unquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id quod tendit, quae dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem et potest dici amor naturalis».

36. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, p. 33, art. 1, p. 167a: «principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit».

Ora, tutte le nature hanno come comune proprietà un'inclinazione, che è precisamente l'appetito o amore naturale. Tale inclinazione, tuttavia, si trova in maniere diverse nelle varie nature, in ciascuna secondo il suo modo di essere. Quindi per gli esseri dotati d'intelligenza l'inclinazione naturale si produce nella volontà, per quelli dotati di senso nell'appetito sensitivo e per le nature prive di conoscenza secondo la sola propensione della natura stessa verso qualcosa³⁷.

Avendo affermato in questo modo l'universalità dell'amore, nel solco tracciato da Tommaso (e pure da Agostino), Dante costruisce la sua etica a partire dall'amore: egli spiega, infatti, che l'amore razionale e spirituale, il quale implica giudizio e scelta, e dunque un atto della volontà dell'uomo, può errare in due modi: può sbagliarsi sia nella scelta (che è propria degli esseri dotati di intelletto e di volontà) dell'oggetto d'amore, sia per un difetto di grado o di intensità dell'amore. Dante, partendo da questa distinzione, potrà dedurre in modo assai scolastico i sette peccati capitali che strutturano, come sappiamo, tutto il Purgatorio. Questo aspetto non interessa direttamente il nostro proposito; ciò che invece importa è l'affermazione:

«Quinci comprender puoi ch'esser convene
amor sementa in voi d'ogni virtute
e d'ogne operazion che merta pene»³⁸.

Questa tesi si compone di due elementi: dapprima si pretende che l'amore è all'origine di tutte le azioni umane e in seguito si dice che l'amore costituisce il vero criterio per giudicare da un punto di

37. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I, q. 60, art. 1, p. 667; testo originale p. 283a-b: «Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura enim sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid». Cfr. anche I, q. 60, art. 1, ad 3, p. 283b: «Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae».

38. DANTE, *Purgatorio*, XVII, vv. 103-105, p. 219.

vista etico gli atti dell'uomo. Il primo elemento di questa dottrina può essere ricondotto nuovamente a una concezione tommasiana:

[...] ogni agente agisce per un fine. Ma il fine non è altro che il bene amato e desiderato da ciascuno. Quindi è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore³⁹.

Mi sembra tuttavia che l'originalità di Dante risieda nel tentativo d'erigere l'amore a criterio ultimo dell'apprezzamento degli atti umani. Bisogna ricordare che le parole che stiamo spiegando sono quelle di Virgilio e si situano dunque sul piano razionale e filosofico. Con dei prestiti diretti dal pensiero di san Tommaso, Dante sviluppa così una filosofia dell'amore, più precisamente un'etica dell'amore, che non è più quella del suo ispiratore. Dante ha semplificato (e forse pure schematizzato) il pensiero tommasiano per renderlo più atto ad essere recepito dal suo pubblico e ad essere espresso in un linguaggio poetico. L'amore secondo Dante non è solo il motore del dinamismo ontologico, ma diventa pure la chiave di volta di un'etica assolutamente coerente.

4. Amore e libertà

Il XVIII canto del *Purgatorio*, di cui tenteremo ora un'analisi, apporta due complementi essenziali alla già ricca dottrina dantesca dell'amore. Dapprima Dante ci presenta una descrizione del fenomeno dell'amore; in seguito approfondisce la spiegazione della dimensione etica dell'amore. Quando Virgilio invita Dante a rivolgere verso di lui «l'agute luci dello 'ntelletto» (vv. 16–17), comprendiamo perfettamente che l'insegnamento di Dante si situa sempre su un piano puramente razionale e filosofico. Ciò è peraltro confermato poco più oltre, al verso 46: «Quanto ragion qui vede dir ti poss'io...».

39. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I–II, q. 28, art. 6, p. 293; testo originale p. 678b: «[...] omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore».

L'amore è descritto da Dante come un movimento, più precisamente come il primo momento di un movimento causato dalla percezione di un oggetto:

Vostra apprensiva da esser verace
 tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
 sì che l'animo ad essa volger face;
 e, s'e', rivolto, inver' di lei si piega,
 quel piegare è amor, quell'è natura
 che, per piacer, di novo in voi si lega⁴⁰.

Le due terzine distinguono dapprima l'anima e un oggetto che è fuori dall'anima; «esser verace» indica infatti un *ens reale*, un oggetto. In seguito Dante evoca un processo che comporta vari momenti. In primo luogo vi è la percezione dell'oggetto (e per designare questo primo momento Dante si serve del termine scolastico *apprehensio* che può indicare nel contempo una percezione sensibile e una percezione intellettuale). Questa percezione produce poi un'intenzione (e di nuovo Dante si serve di un termine tecnico per esprimere la presenza intelligibile o per lo meno immateriale dell'oggetto nell'anima «da esser verace / tragge intenzione»). Il piacere generato dalla percezione di questo oggetto, fa nascere infine l'amore che è il tendere del soggetto verso l'oggetto: «quel piegar è amor».

Ora, l'amore nato dalla percezione si trasforma in seguito in desiderio, com'è detto esplicitamente:

così l'animo preso entra in disire,
 ch'è moto spiritale, e mai non posa
 fin che la cosa amata il fa gioire⁴¹.

Dante distingue dunque nel nostro passo la percezione, l'amore, il desiderio e la gioia. Questa analisi del movimento che va dall'oggetto al soggetto e dal soggetto all'oggetto riproduce fedelmente la dottrina tommasiana dell'amore esposta nella splendida pagina della

40. DANTE, *Purgatorio* XVIII, vv. 22–27, p. 223.

41. *Ibidem*, vv. 31–33, p. 224

Somma teologica, I-II, q. 26, art. 2, dove Tommaso spiega come l'amore nasca dalla percezione dell'oggetto, e dunque in questo senso è una passione, ossia una modificazione del soggetto da parte di un agente; ma dove afferma pure che questo movimento, che incomincia dall'oggetto, ritorna al suo punto di partenza. Possiamo parlare di un cerchio nella misura in cui il movimento parte da un punto per ritornarvi:

Allo stesso modo anche l'oggetto appetibile prima di tutto dà all'appetito una certa conformazione con se stesso, che è la compiacenza verso l'appetibile, dalla quale segue il moto verso di esso. Come infatti fa osservare Aristotele, «il moto appetitivo si sviluppa in cerchio»: poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nella sua intenzione, e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là dove ha avuto inizio. Concludendo: la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito prende il nome di amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile; da questa compiacenza segue poi un moto verso di esso, cioè il desiderio, e finalmente la quiete, cioè il gaudio⁴².

È assolutamente incontestabile che questa analisi di Tommaso abbia ispirato il XVIII canto del *Purgatorio*, poiché in essa non troviamo solo la sequenza amore–desiderio–gioia che struttura il passo del poeta, ma troviamo pure l'idea della compiacenza nell'oggetto e il termine *intentio* per caratterizzare la presenza immateriale dell'oggetto nell'anima.

Una volta di più, possiamo assistere alla genesi del testo dantesco: Dante si ispira direttamente al testo di san Tommaso ma lo

42. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, I-II, q. 26, art. 2, p. 274; testo originale p. 670a-b: «Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III De anima: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibilem, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium».

traduce in un altro linguaggio. Si tratta di una traduzione su due versanti: non solo traduce il latino in italiano, ma traduce ancora il latino scolastico in un discorso poetico che tuttavia non perde di sostanza filosofica. Ciononostante, Dante non è solo un traduttore in questo doppio senso, ma egli trasforma contemporaneamente gli elementi che riceve dalla tradizione. Dante accentua infatti molto più di Tommaso la dimensione etica dell'amore. Abbiamo già ricordato che egli considera l'amore come principio esplicativo dell'etica. Respingendo nel nostro canto una concezione erronea dell'amore, Dante introduce una nuova dimensione nella dottrina dell'amore. Bisogna notare due aspetti polemici: già al verso 18, Virgilio evoca i ciechi che si fanno duci⁴³. Un po' più tardi comprendiamo che si tratta di persone che diffondono una falsa dottrina dell'amore (verso 34): sono coloro che pretendono che ogni amore sia lodevole⁴⁴. Dante pensa qui a una concezione dell'amore che, insistendo sul carattere passionale dell'amore, esclude ogni dimensione morale: questi dicono che ogni amore è in sé degno di lode.

Dante non pensa solo ad alcuni suoi amici e contemporanei ma pure a una tappa del suo stesso itinerario intellettuale, quando cioè anch'egli concepiva l'amore come una forza irresistibile che domina interamente l'uomo. La tragica figura di Francesca da Rimini nel canto V dell'*Inferno* incarna questa dottrina del dominio della passione sulla ragione. Dal punto di vista teorico possiamo ricordare la descrizione presente nel *De amore* di Andrea Cappelano, il trattato medievale più completo su questo tema. Di grande interesse nella precisa definizione che Andrea Cappelano ci consegna nel primo capitolo del suo trattato, è innanzi tutto il fatto che egli pure insiste sulla percezione: l'amore è una passione che procede dalla visione di una persona del sesso opposto:

L'amore è una passione innata che procede per visione e per incessante pensiero di persona d'altro sesso, per cui si desidera soprat-

43. DANTE, *Purgatorio*, XVIII, vv. 16-18, p. 223: «"Drizza — disse — ver' me l'agute luci / del'intelletto, e fieti manifesto / l'error de' chiechi che se fanno duci"».

44. DANTE, *Purgatorio*, XVIII, vv. 34-36, p. 224: «"Or ti puote apparer quant' è nascosa / la veritate a la gente ch'avvera / ciascuno amore in sé laudabil cosa"».

tutto godere l'amplesso dell'altro, nell'amplesso realizzare concordemente tutti i precetti dell'amore⁴⁵.

Ma quel che più importa è che questa percezione genera un desiderio irresistibile:

Amore prende nome dal verbo amare che significa prendere o essere preso, perché chi ama è preso nelle catene del desiderio e desidera prendere l'altro al suo amo⁴⁶.

Questo secondo testo avvicina l'amore a uno stato di prigionia: preso nelle catene del desiderio, l'innamorato tenta di catturare l'amata. Virgilio (e naturalmente l'Alighieri) rifiuta qui tale concezione dell'amore-passione. Su questo punto ancora la dottrina di Dante è assai precisa poiché distingue differenti livelli: dapprima la disposizione naturale dell'uomo in quanto essere capace di amare (verso 19): l'appetito sensibile e intellettuale è orientato verso il bene e questa disposizione quasi-trascendentale condiziona il suo incontro con la realtà e spiega l'attrazione naturale dell'uomo verso il bene. A proposito di questa disposizione, Dante distingue ulteriormente l'incontro con i diversi beni che fanno nascere l'amore in modo indipendente dal libero volere dell'uomo: «poniam che di necessitate / surga ogni amor dentro a voi s'accende» (vv. 70-71); o ancora: l'«amore è di fuori a noi offerto» (v. 43); modi diversi per dire che l'amore sorge indipendentemente dalla volontà dell'uomo, ed è quindi una passione. Ma Dante introduce una terza dimensione, quella della libertà: «di ritenerlo è in voi la pode-

45. ANDREA CAPPELLANO, *De amore*, traduzione a cura di J. Insana, ES, Milano 1992 (Biblioteca dell'eros, 33), p. 14. Testo originale ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, E. Trojel (ed.), Gadian, Copenhagen 1892, capitulum I, p. 3: «Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepit compleri».

46. ANDREA CAPELLANO, *De amore*, p. 16. Testo originale ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, capitulum III, p. 9: «Dicitur autem amor ab amo verbo, quod significat capere vel capi. Nam qui amat, captus est cupidinis vinculis aliumque desiderat suo capere hamo».

state» (v. 72). Il poeta afferma che l'uomo può dominare l'amore: il verso 62 parla dell'assenso, il verso 66 dice che conviene scegliere tra gli amori buoni e i rei. Dante vuole dire che l'uomo è libero di fronte all'amore e grazie a questa libertà l'amore acquisisce una dimensione etica:

Color che ragionando andaro al fondo,
s'accorser d'esta innata libertate:
però moralità lasciàro al mondo⁴⁷.

Comprendiamo allora che l'affermazione secondo cui l'amore è la chiave di volta dell'etica dantesca presuppone un altro elemento: la libertà:

Quest'è il principio là onde si piglia
ragion di meritare in voi, secondo
che buoni e' rei amori accoglie e viglia⁴⁸.

Amore e libertà sono complementari nel pensiero di Dante e in questa complementarità risiede forse l'originalità dell'approccio dantesco all'uomo come soggetto morale. Da un lato egli sviluppa un'ampia dottrina dell'amore universale che muove ogni essere verso il bene e fonda l'ordine e l'armonia del reale, ma dall'altro lato, aderisce a un'antropologia che si organizza attorno alla libertà dell'uomo: quello che caratterizza l'uomo è la sua libertà e poiché è libero, è un essere responsabile. Attraverso questa libertà, che sorge nel cuore della dottrina dell'amore, noi ritroviamo il progetto della *Commedia*, che è un'opera di filosofia morale.

La visione dell'uomo che Dante ci offre attraverso questi canti centrali della *Commedia* è ricca e complessa. Per comprendere l'uomo bisogna considerare l'ordine dell'essere e la contingenza delle storie individuali; e tuttavia ciò che innalza l'esistenza dell'uomo alla dignità è la libertà, che conferisce all'essere umano un posto unico nella realtà: l'uomo libero è il soggetto della *Com-*

47. DANTE, *Purgatorio*, XVIII, vv. 67–69, p. 227.

48. *Ibidem*, vv. 64–66, p. 227.

media, e l'uomo libero è il destinatario della *Commedia*. Dante si rivolge infatti a esseri liberi, come ci ricordano le già citate parole di Marco Lombardo:

Però, se 'l mondo presente disvia,
in voi è la cagione, in voi si cheggi;
e io te ne sarò or vera spia⁴⁹.

49. DANTE, *Purgatorio*, XVI, vv. 82–84, p. 205.

Appunti di uno storico della filosofia sul *De vulgari eloquentia**

1. Delle quattro questioni di Dante, alle quali Adamo risponde nel canto XXVI del *Paradiso*, quella che riguarda l'origine del linguaggio è senza dubbio la più significativa. In quei versi, infatti, l'Alighieri non offre solo la versione definitiva della propria concezione del linguaggio umano; egli presenta anche alcune tesi linguistico-filosofiche che, per la loro originalità e portata, non possono lasciare indifferenti gli interpreti¹:

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsummabile
fosse la gente di Nembròt attenta:
che nullo effetto mai razionabile,
per lo piacere uman che rinovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile;
opera naturale è ch'uom favella,
ma così o così natura lascia

* Desidero ringraziare Andrea A. Robiglio per la traduzione di questo saggio.

1. Si veda il giudizio di B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazantini, Bari, Laterza, 1985, p. 194: «Dante insomma era pienamente consapevole che la sua nuova dottrina dell'origine umana del linguaggio e del mutare di esso “per lo piacere uman che rinovella”, è in aperto contrasto con l'interpretazione che teologi ed esegeti davano, a suo tempo, del racconto biblico, e che continuarono a dare per secoli anche dopo». Per quanto concerne l'edizione del *De vulgari eloquentia* (d'ora in poi DVE), utilizzo l'edizione di M. Tavoni. Si tenga ad ogni modo presente l'edizione tedesca *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, già citata nel cap. VII, nota 4.

poi fare a voi secondo che v'abbella:
 pria ch'io scendessi a l'infernale ambascia
 "T" s'appellava in terra il sommo Bene
 onde vien la letizia che mi fascia,
 e "El" si chiamò poi — e ciò convene,
 che l'uso d'i mortali è come fronda
 in ramo, che sen va e altra vene².

La domanda, alla quale Adamo qui risponde, concerne la lingua parlata dal primo uomo. Tu vuoi sapere — dice Adamo — «l'idioma ch'usai e che fei» (*Par.* XXVI, 114).

Il passo racchiude una reminiscenza biblica, laddove il discorso evoca Nimrod. Si tratta, com'è noto, di un'allusione all'edificazione della torre di Babele e alla concomitante confusione delle lingue, secondo il racconto del libro della *Genesi*.

È già la terza volta che, nella sua opera, Dante evoca il mito biblico³. Nel canto XXXI dell'*Inferno*, Dante e Virgilio incontrano il gigante Nimrod, re di Babele, che aveva verosimilmente spinto alla costruzione della torre e che perciò, nell'ambito della tradizione cristiana, simboleggia la quintessenza dell'orgoglio⁴.

2. DANTE, *Paradiso* XXVI, vv. 124–138, pp. 330–331. Per l'interpretazione del canto XXVI del *Paradiso* vanno tenuti presenti: G. GETTO, *Canto XXVI*, in *Lectura Dantis Scaligeria*, *Paradiso*, Le Monnier, Firenze 1968, pp. 932–955; A. MAZZOCCO, *Linguistic Theories in Dante and the Humanists. Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy*, Brill, Leiden 1993, pp. 159–179; P.V. MENGALDO, *Appunti sul canto XXVI del "Paradiso"*, in *Linguistica e retorica di Dante*, Nistri–Lischi, Pisa 1978, pp. 223–246; B. NARDI, *Il canto XXVI del Paradiso*, «L'Alighieri» 23 (1985), pp. 24–32; G. RATTI, *Canto XXVI*, in P. GIANNANTONIO (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana, Paradiso*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 501–519; K. STIERLE, *Canto XXVI*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), in *Lectura Dantis Turicensis*, Franco Cesati, Firenze 2002, pp. 405–418.

3. Cfr. DANTE, *Inferno*, XXXI, vv. 77–78 e *Purgatorio*, XII, vv. 34–36, pp. 158–159: «Vedeà Nembròt a piè del gran lavoro/ quadi smarrito, e reguardar le genti/ che 'n Sennahàr con lui superbi fuoro».

4. Cfr. ad esempio AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XVI, 4, pp. 504–505: «Ista civitas, quae appellata est Confusio, ipsa est Babylon, cuius mirabilem constructionem etiam gentium commendat historia. Babylon quippe interpretatur Confusio. Unde colligitur, gigantem illum Nebroth fuisse illius conditorem, quod superius breviter fuerat intimum, ubi, cum de illo Scriptura loqueretur, ait initium regni eius fuisse Babylonem, id est quae civitatum ceterarum gereret principatum, ubi esset

La gigantesca figura infernale lancia contro i due pellegrini mozziconi di parole senza senso: «Raphèl mai amècche zabì almi» (*Inferno* XXXI, 67)⁵. Virgilio, allora, chiarisce a Dante quale sia il significato di quella parlata manifestamente insignificante:

Poi disse a me: «Elli stessi s'accusa
questi è Nembrotto per lo cui mal coto
pur un linguaggio nel mondo non s'usa.
Lasciàllo stare e non parliamo a vòto:
ché così a lui ciascun linguaggio
come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto»⁶.

Nimrod simboleggia altresì una lingua che non corrisponde più alla propria funzione; il suo progetto, nel canto XXVI del *Paradiso*, viene denominato «opra inconsummabile», impresa che non può venir condotta a termine.

tamquam in metropoli habitaculum regni; quamvis perfecta non fuerit usque in tantum modum, quantum superba cogitabat impietas. Nam nimia disponebatur altitudo, quae dicta est usque in caelum, sive unius turris eius, quam praecipuam moliebantur inter alias, sive omnium turrium, quae per numerum singularem ita significatae sunt, ut dicitur miles et intelleguntur milia militum: ut rana et locusta; sic enim appellata est multitudo ranarum ac locustarum in plagis, quibus Aegyptii percussi sunt per Moysen. Quid autem factura fuerat humana et vana praesumptio, cuiuslibet et quantumlibet in caelum adversus Deum altitudinem molis extolleret, quando montes transcenderet universos, quando spatium nebulosi aeris huius evaderet?» Cfr. Gn 10,8 e 11,1-9. E naturalmente DVE I, vii, 4, pp. 1186-1188: «Presumpsit ergo in corde suo incurabilis homo, sub persuasione gigantis Nembroth, arte sua non solum superare naturam, sed etiam ipsum naturantem, qui Deus est, et cepit edificare turrim in Sennaar, que postea dicta est Babel, hoc est "confusio", per quam celum sperabat ascendere, intendens inscius non equare, sed suum superare Factorem». A proposito del gigante Nimrod, cfr. Z.G. BARAŃSKI, *La linguistica scritturale di Dante*, in *Id.*, *Sole nuovo, luce nuova. Saggi sul rinnovamento culturale di Dante*, Scriptorium, Torino 1996, pp. 119-124; A. SCHIAFFINI, *Lettura del De vulgari eloquentia di Dante*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960, pp. 78-82. Un'imprescindibile enciclopedia sul mito babelico è costituita dalla voluminosa ricerca di A. BORST, *Der Turmbau van Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 voll., Hiersemann, Stuttgart 1957-1962.

5. DANTE, *Inferno*, XXXI, vv. 67-69, p. 364: «'Raphèl mai amècche zabì almi...' / cominciò a gridar la fiera bocca / cui non si convenia più dolci salmi».

6. *Ibidem*, vv. 76-81, pp. 364-365.

Due tesi filosofiche, racchiuse nei versi prima letti, sono più importanti della reminiscenza biblica. La prima tesi definisce il linguaggio come proprietà naturale dell'essere umano, mentre la seconda consta nella dottrina antropologica della caducità e mutevolezza dell'umano operare e del fare umano (a quest'ultima Dante fa riferimento ben due volte).

In un primo momento Dante, con terminologia che ricorda la filosofia scolastica («nullo effetto mai razionabile»), biasima l'incostanza: nessun'opera della ragione umana — egli dice — riesce a essere costante. In un secondo tempo, tuttavia, verso la fine dei versi da noi citati, il poeta impiega l'immagine delle foglie che cadono e mutano. Si tratta qui di una ripresa di un brano d'Orazio⁷, che già nel *Convivio* (II, xiii, 10) Dante aveva richiamato e tradotto; la grammatica vi è paragonata alla luna: «Molti vocabuli rinasceranno che già caddero»⁸.

Da tale dottrina della caducità emerge una conseguenza di vasta portata: essa viene chiarita in relazione al nome di Dio. Secondo l'affermazione dantesca il nome originario di Dio fu "I"; solo più tardi gli uomini hanno chiamato Dio con il nome "El". Da ciò discende che la lingua adamitica non fu l'ebraico. Adamo aveva parlato un'altra lingua che, come viene precisato nel passo della *Commedia*, è ormai tutta «spenta».

7. QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Ars poetica*, in Quinti Horaci Flacci *Opera*, H.W. Garrod (ed.), E typographeo Clarendoniano, Oxonii 1901, vv. 60–61, p. 255: «Ut silvae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt; ita verborum vetus interit aetas».

8. Vale la pena rimandare al brano nella sua interezza. La luna possiede due caratteristiche (*Convivio*, II, xiii, 9, pp. 310–312): «Ché se la Luna si guarda bene, due cose si veggiono in essa proprie, che non si veggiono nell'altre stelle. L'una si è l'ombra che è in essa, la quale non è altro che raritate del suo corpo, alla quale non possono terminare li raggi del sole e ripercuotersi così come nell'altre parti; l'altra si è la variazione della sua luminositate, ché ora luce da uno lato e ora luce da un altro, secondo che lo sole la vede». Proprietà che, entrambe, qualificano anche la grammatica: «E queste due propietadi hae la Gramatica: ché per la sua infinitade li raggi della ragione in essa non si terminano, in parte spezialmente delli vocabuli; e luce or di qua or di là, in tanto [in] quanto certi vocabuli, certe declinazioni, certe costruzioni sono in uso che già non furono, e molte già furono che ancor saranno: sì come dice Orazio nel principio della Poetria, quando dice: "Molti vocabuli rinasceranno che già caddero"» (xiii, 10, p. 312). Sull'uso di questo passo oraziano, cfr. E. FERRARIO, «Come la fronda che flette la cima». *Figure virgiliane tra le Egloghe e il Paradiso di Dante (canti XXIII–XXVI)*, «Cultura neolatina» 50 (1990), pp. 75–93.

Ciò che a noi qui soprattutto interessa è il rapporto tra quanto si è appena letto e il precedente scritto dantesco dedicato all'eloquio volgare, il trattato *De vulgari eloquentia*. In questo scritto minore l'autore ha dibattuto, con precisione scolastica e rigorosa concatenazione argomentativa, proprio alcuni temi a cui abbiamo finora accennato. A questo scritto, perciò, conviene rivolgere ora la nostra attenzione.

2. Lo scritto dantesco sull'eloquio vernacolare, il *De vulgari eloquentia*, è un'opera sfaccettata, stratificata e complessa. Per questa ragione si presta a letture diverse e, com'è noto, ha offerto appiglio a interpretazioni discordanti. In questa occasione non intendo prendere posizione sulle innumerevoli questioni controverse⁹, quanto piuttosto scegliere un percorso capace di far emergere un particolare aspetto del trattato dantesco: un aspetto che, nella letteratura critica, non sempre sta in primo piano.

Intendo qui parlare della dimensione filosofica dello scritto di Dante e vorrei farlo scegliendo un punto di vista singolare. Non voglio discutere se il *De vulgari eloquentia* sia un'opera di filosofia oppure no; e nemmeno se l'Alighieri sia, oppure non sia, un "filosofo". In questa sede voglio occuparmi di qualcos'altro.

Che nel suo trattato Dante colga e utilizzi concetti e argomentazioni filosofiche è un dato di fatto che nessuno può contestare. Una volta questo sia ammesso e concesso, a me, in quanto storico della filosofia, piacerebbe investigare i seguenti punti:

- “di quali” filosofemi l'Alighieri tiene conto nel *De vulgari eloquentia*;
- “come” egli li inserisce nella propria riflessione;
- “come”, in codesto processo di ricezione e utilizzazione, le nozioni accolte vengono al tempo stesso modificate e concorrono così, a loro volta, alla trasformazione del pensiero dantesco, esercitando su di esso il proprio influsso.

9. Per uno sguardo d'insieme su questa discussione, cfr. I. PAGANI, *La teoria linguistica di Dante. De vulgari eloquentia: discussioni, scelte, proposte*, Liguori, Napoli 1982.

Zygmunt Barański, in un suo stimolante lavoro, ha cercato di mettere in evidenza gli elementi biblici del *De vulgari eloquentia*¹⁰. Il mio approccio tenta qualcosa d'analogo, ma in rapporto agli elementi filosofici. I risultati da me raggiunti — dico subito — sono assai simili a quelli del collega di Cambridge e forniscono — come spero — una conferma di quello che Barański definiva «personalissimo sincretismo dantesco»¹¹.

La strategia ermeneutica testé esplicitata — se non m'inganno — permette di tracciare un profilo più preciso del modo di lavorare dell'Alighieri e del suo stile di riflessione. Sarà questo un modo, tra i molti possibili, di rendere al grande poeta e pensatore gli onori a lui dovuti. Conviene, per ben intraprendere l'accostamento al primo libro del *De vulgari eloquentia*, ripercorrerne rapidamente l'articolazione testuale.

3. Il libro primo del *De vulgari eloquentia* è composto in maniera rigorosa. A questo proposito dò volentieri ragione a Maria Corti¹², più che al benemerito editore del trattato, Pier Vincenzo Mengaldo, il quale è convinto che nel libro si diano irrisolte tensioni quando non anche delle vere e proprie contraddizioni¹³.

Coerentemente con la mia lettura, si possono distinguere tre sezioni, il cui ritmo — come ha giudiziosamente sottolineato Mirko Tavoni — viene scandito da tre termini: *locutio*, *ydioma* e *vulgare*¹⁴.

10. BARAŃSKI, *La linguistica scritturale*, pp. 82–83.

11. *Ibidem*, p. 126.

12. M. CORTI, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993, pp. 82–84, per l'interpretazione di DVE si veda il capitolo 4, pp. 75–112.

13. Si veda la pregevole introduzione all'edizione tedesca.

14. M. TAVONI, *Contributo all'interpretazione di De vulgari eloquentia I*, 1–9, «Rivista di letteratura italiana» 5 (1987), pp. 385–453; *Ancora su "De vulgari eloquentia" I* 1–9, «Rivista di letteratura italiana» 7 (1989), pp. 468–496; *Ydioma Tripharium (Dante, De vulgari Eloquentia, I 8–9)*, in H.-J. NIEDEREHE, K. KOERNER (eds.), *History and Historiography of Linguistics (Papers from the fourth international conference on the history of the language sciences, ICHOLS IV)*, John Benjamins, Amsterdam – Philadelphia 1990, pp. 233–247. Cfr. al riguardo la discussione di P.V. MENGALDO, *Un contributo all'interpretazione di „De vulgari eloquentia” I*, i–ix, «Bel-fagor» 44/5 (1989), pp. 539–558. Per l'interpretazione complessiva del DVE cfr. inoltre: G. CESTARO, *“quanquam Sarnum biberimus ante dentes...” The Primal Scene of*

Nei primi due capitoli della prima di queste tre sezioni (DVE, I, i–ii) Dante istituisce l'opposizione tra *locutio vulgaris* e *locutio secundaria*, la seconda delle quali è contenuta nella nozione di lingua pura regolata come *grammatica* (DVE I, i, 2–4). Successivamente, sulla base del primo libro della *Politica* d'Aristotele, l'autore spiega cosa si deve intendere con l'espressione *locutio* e stabilisce che la parola è proprietà esclusiva dell'essere umano¹⁵. In tale contesto, allorquando con l'attività del parlare si intenda significare precisamente l'impiego di segni a un tempo "sensibili e razionali", Dante dimostra che, per ragioni molteplici, né gli angeli e neppure gli animali sono dotati di parola (DVE I, ii, 3–8; iii, 1–3).

Nei capitoli secondo e terzo, entrambi filosoficamente rilevanti, l'autore puntualizza un aspetto discriminante della *locutio*: essa è un atto linguistico che si indirizza ad altri. Parlare (*loqui*), di conseguenza, significa comunicare a un'altra persona i propri pensieri («nichil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum»; DVE, I, ii, 3); ciò avviene, inoltre, grazie al supporto di un segno percepibile con i sensi (*sensuale*), oltreché rispondente alla ragione (*rationale*; DVE III, 2–3).

Al termine di questi chiarimenti, Dante formula una serie di quesiti, sulla falsariga del libro della *Genesi*: Chi parlò per primo? Quali furono le sue prime parole? A chi si rivolse e in quale idioma? (DVE, I, iv–v).

4. L'ultima di queste domande fa entrare in scena il secondo termine-guida: *ydioma*. Con esso si apre la sezione seconda del primo libro, che è anche quella centrale. Qui, dal sesto al nono capitolo, viene esaminata la moltiplicazione degli *ydiomata*, che inizia con la babelica confusione delle lingue (DVE I, vi). Se nella precedente sezione il ragionamento portava sulla facoltà linguistica in generale (*locutio*), in primo piano vengono adesso le lingue attestate storicamente.

Mentre illustra con precisione la tripartizione linguistica dell'Europa (e, all'interno di questa, la triplice suddivisione delle lingue ro-

Suckling in Dante's De vulgari eloquentia, «Dante Studies» 109 (1991), pp. 119–147; L. SEBASTIO, *Per una lettura del De vulgari eloquentia*, «L'Alighieri» 22 (1981), p. 30–57; A. RAFFI, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal Convivio al De vulgari eloquentia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

15. Cfr. al riguardo l'argomentazione in DVE I, ii.

manze in italiana, spagnola e francese), Dante esibisce una geografia linguistica storicamente fondata (cfr. DVE I, viii). Non è senza importanza, da un punto di vista filosofico, che qui Dante mostri di praticare un'esegesi dei passi biblici che procede sui binari di criteri razionali; egli tenta, infatti, di organizzare secondo un ordine sistematico i contenuti della rivelazione richiamati nel corso della sua ricostruzione di storia e geografia linguistica¹⁶. Ma ancora più interessante è un ulteriore aspetto di questa seconda sezione di questo trattato.

Dopo aver descritto, in un primo momento, la moltiplicazione delle parlate in seguito a Babele da un punto di vista storico, nel nono capitolo Dante intraprende la giustificazione filosofica della necessaria moltiplicazione delle lingue. Egli lo fa riferendosi alla natura inconstante dell'uomo e basandosi sulla relatività di usi e costumi umani. Così facendo egli coglie nella sua interezza l'esistere dell'uomo, lo chiarifica e lo giustifica teoricamente¹⁷. Alla luce di una dottrina controllabile e suscettibile di ricevere fondazione razionale, l'Alighieri non solo integra ma, in un certo senso, addirittura corregge il racconto biblico della costruzione della torre di Babele. Per quel che possiamo apprezzare, egli distingue segnatamente due fasi nel fenomeno della moltiplicazione delle lingue. La prima fase è costituita dal castigo di Dio, come conseguenza della temeraria costruzione della Torre babelica. La seconda fase, invece, si coglie ragionevolmente riferendosi all'essenza dell'uomo.

Nella terza sezione del primo libro (DVE I, x–xix) Dante lungeggia in che modo le parlate vernacolari italiane abbiano avuto origine dall'*ydiuma tripharium* romano. In evidenza vi è ora il termine-guida *vulgare*. Concentrandosi infine sulla propria loquela materna, l'autore dettaglia la varietà e molteplicità dei dialetti italiani (DVE I, xi–xv). L'analisi empirica dei quattordici più importanti dialetti

16. Cfr. su questo punto BARAŃSKI, *La linguistica scritturale*, pp. 93–96.

17. DVE I, ix, 6, pp. 1120–1222: «Dicimus ergo quod nullus effectus superat suam causam in quantum effectus est, quia nichil potest efficere quod non est. Cum igitur omnis nostra loquela, preter illam homini primo concreatam a Deo, sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil fuit aliud quam prioris obliuio, et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal, nec durabilis nec continua esse potest, sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet».

della Penisola mostra molto bene che, in ultima analisi, la pluralità di dialetti finisce per pregiudicare la comunicazione intersoggettiva. Questo viaggio lungo la Penisola italiana, arricchito di numerosi esempi linguistici, porta inoltre alla luce che vi sono dei poeti (in Sicilia, a Bologna e a Firenze — tra i quali Dante annovera se stesso), che hanno praticato una lingua pura, tale da distinguersi nettamente rispetto alla lingua della strada compromessa dalla frammentazione.

La distinzione tra una lingua pura regolata artificialmente (*gramatica*) e il volgare che naturalmente viene parlato (*vulgaris locutio*) era già stata introdotta all'inizio del *De vulgari eloquentia*; ora, grazie all'analisi linguistico-geografica, l'Alighieri riesce a porre quella bipartizione in un rilievo inedito. La *gramatica* permette di venire interpretata come una misura escogitata dai sapienti per contrastare l'insidia della frammentazione e incomprensione linguistica. Nel capitolo IX viene affrontata questa tesi dell'origine della lingua, in modo da chiarire definitivamente l'origine della lingua latina come «lingua dei dotti». Tale tesi è corredata d'una attenta descrizione della natura di una tale lingua pura.

Hinc moti sunt inventores gramatice facultatis: que quidem gramatica nichil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversibus temporibus atque locis¹⁸.

In questa maniera, l'opposizione è chiara: da un lato, abbiamo una lingua pura, regolata, ma immutabile e fuori dal tempo; dall'altro, una lingua volgare vivente, ma minata dal cambiamento e dalla varietà incontrollata.

Rispetto a ciò si fa largo in Dante l'intuizione di una terza via: vale a dire di una lingua volgare capace di unire in sé il vantaggio della vitalità e della flessibilità storica e quello della strutturata regolarità propria della lingua artificiale. A sostegno di questa *via media*, troviamo argomenti in quello che è, in un'ottica filosofica, il capitolo forse più interessante dell'intero primo libro del *De vulgari*

18. DVE I, ix, 11, pp. 1228–1230. Trad. it. a fronte: «Da questo sono stati spinti coloro che hanno scoperto la facoltà della grammatica: la quale grammatica non è altro che una sorta di inalterabile identità della lingua attraverso tempi e luoghi diversi».

eloquentia. L'Alighieri avanza sulla base di due elementi: la dottrina aristotelica dell'uno, quale si rintraccia nel decimo libro della *Metafisica*¹⁹, ch'egli recupera con il soccorso di passi di Tommaso d'Aquino²⁰, e il paradigma teorico neoplatonico della *reductio ad unum*²¹. Così facendo egli rende palese che una molteplicità come quella mostrata dai dialetti italiani deve venire ricondotta all'unità, perché l'uno è insieme norma e modello dei molti.

È senza dubbio corretto dire, come ha fatto Jürgen Trabant, che Dante sogna il sogno di una lingua «al di là della frammentazione dialettale dell'Italia»²². Tuttavia il «nobile volgare» (*vulgare illustre*) appassionatamente ricercato — i cui diversi titoli sono illustrati dal poeta nei capitoli conclusivi, dal diciassettesimo fino al diciannovesimo — non tollera d'essere fatto coincidere con una nuova variante della *grammatica*, con quel tipo di lingua che — per usare le parole di Trabant — «non ha luogo, né tempo, né storia»²³. Il volgare illustre non è neppure, nel senso corrente della parola, una «lingua ideale»²⁴. Il volgare di cui Dante è alla ricerca, al quale si sono con buona approssimazione avvicinati già alcuni poeti, non fa ancora parte delle lingue effettivamente praticate e può essere apprezzato come un'idea regolativa, un ideale della ragione. Tuttavia esso possiede un luogo storicamente determinato, dal momento che non riguarda una lingua artificiale, bensì una «lingua regolata», vale a dire un volgare impiegato a più alto livello di perfezione.

19. ARISTOTELE, *Metaphysica* X, I, 1052b18–29 e 31–32.

20. Cfr. THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, X, lectio 2, n. 2 e lectio 3, n. 8. Il paradigma del ragionamento dantesco è stabilito nella *Summa contra gentiles* I, c. 28, n. 266; cfr. *infra*.

21. Si veda su questo punto il commento al capitolo xvi dell'edizione tedesca (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Über die Beredsamkeit*, pp. 142–150), dove ho cercato di ricostruire la stringente argomentazione dantesca.

22. J. TRABANT, *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*, Beck, München, 2006, p. 75: L'autore parla di una lingua «jenseits der dialektalen Zersplitterung Italiens». Del medesimo studioso si veda anche: ID., *Vom Paradies durch den dunklen Wald zum neuen Licht. Über Dantes De vulgari eloquentia*, in D. JACOB, T. KREFELD, W. OESTERREICHER (Hrsg.), *Sprache, Bewusstsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven*, Narr, Tübingen 2005, pp. 115–134.

23. TRABANT, *Europäisches Sprachdenken*, p. 58.

24. Si veda il capitolo dedicato a Dante in U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma–Bari 1993.

Filosoficamente parlando, un ulteriore aspetto è altrettanto importante. Bisogna precisare bene cosa si intende quando si parla del «sogno dell'Alighieri»²⁵. Nel sedicesimo capitolo, laddove viene documentata la necessità di un *vulgare illustre*, il talento filosofico-argomentativo raggiunge, nel *De vulgari eloquentia*, l'apice. Il modo di procedere dell'autore è assolutamente paragonabile a quello della *Monarchia*: in entrambe le opere, l'intero arsenale di concetti filosofici e derivazioni logiche è messo al servizio di una nuova problematica che, fino ad allora, non era mai stata trattata sotto quella luce. Nel caso della *Monarchia* la problematica è squisitamente politica. Il *De vulgari eloquentia* persegue anch'esso, con la sua teoria del volgare, un obiettivo al contempo culturale e politico. In entrambi i casi l'argomentazione a favore del fine stabilito, se si dà, è di tipo filosofico²⁶.

Se la lettura fin qui condotta è coerente e plausibile, il ragionamento dell'intero primo libro si lascia riassumere nella seguente formula: un percorso dall'uno ai molti e, quindi, indietro all'uno²⁷.

Al principio si dà la lingua originale data da Dio ad Adamo. La pluralità delle lingue, comparsa nella storia dell'umanità in conseguenza del peccato originale, può spiegarsi non solo nei termini di una punizione divina, ma anche, razionalmente, a partire dalla «natura dell'uomo». Gli inventori della lingua pura (*inventores grammaticae*, ix, 11) vollero vincere gli svantaggi collegati alla pluralità linguistica, sennonché la lingua o le lingue artificiali da loro esco-

25. Così si è espresso J. TRABANT. Una lettura complessiva del trattato, assolutamente meritevole di attenzione, è quella di I. ROSIER-CATACH, nell'Introduzione all'edizione francese del DVE.

26. Alcuni aspetti del ragionamento filosofico sono raccolti nell'Introduzione alla nostra edizione tedesca (*Monarchia*, Lateinisch-Deutsch, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach, C. Flüeler, Reclam, Stuttgart 1989); si veda il pregevole commento di R. KAY, *Dante's Monarchia*. Translated, with a commentary by R. Kay, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998 (Studies and Texts, 131). Sempre utile rimane il commento di B. NARDI in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, tomo II, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1979, pp. 280-503, ma soprattutto l'ampio commento in *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni con la collaborazione di D. Ellero, Salerno Editore, Roma 2013, e nell'edizione che qui seguiamo di Quaglionni.

27. Cfr. al riguardo IMBACH, ROSIER-CATACH. *De l'un au multiple*.

gitate, segnatamente il latino dei chierici, falliscono. Esse restano freddamente lontane, a causa del loro sollevarsi al di là del tempo e dello spazio concreti, dalla dinamicità della vita umana.

Dante, senza rinunciare alle esigenze di unità, abbozza perciò il progetto di un «altro viaggio» di ritorno all'uno, che consiste in una intensificazione e regolazione dell'italiano comunemente parlato.

5. L'esame di struttura e contenuto del *De vulgari eloquentia* mette in luce come Dante ne abbia tratto elementi portanti per il discorso paradisiaco di Adamo. La sua concezione, tra *De vulgari eloquentia* e *Commedia*, ha tuttavia subito un'evoluzione.

In entrambe le opere appare centrale il ruolo giocato dalla tesi dell'instabile caducità delle umane opere. Non è oneroso stabilire che le riflessioni dipanate in *De vulgari eloquentia* I, ix intorno al rapporto tra causa ed effetto, sono icasticamente riassunte nelle parole adamitiche, allorquando Adamo afferma che nessun «effetto razionabile» è durevole.

La *Commedia* porta però fino alle conseguenze estreme la concezione dell'uomo come «instabilissimum atque variabilissimum animal». Nel *De vulgari eloquentia*, alla domanda «Quale lingua parlò Adamo?», Dante rispondeva ch'egli aveva parlato ebraico. Da ciò conseguiva che Dio, al momento della creazione, avrebbe infuso in Adamo la lingua sacra ebraica²⁸. Ma se noi rileggiamo con cura le terzine del canto XXVI del *Paradiso*, ci accorgiamo subito che lì Dante, una dozzina d'anni più tardi, ha ormai mutato avviso. Non solo la lingua risulta essere una creazione dell'uomo («l'idioma ch'usai e che fei»), ma la legge della mutazione non ha risparmiato neppure il primo uomo. La lingua escogitata da Adamo si è in seguito smarrita, dal momento ch'essa era caduca come tutto ciò che è umano. La cosa, come si è visto, viene plasticamente raffigurata attraverso la storia del «nome di Dio». Nel *De vulgari eloquentia* è

28. Si veda ad esempio la formulazione di ciò in DVE I, vi, 4, laddove è questione della «certa forma locutionis a Deo cum anima prima concreata» (p. 1176); cfr. inoltre ix, 6, dove si afferma che: «Cum igitur nostra loquela, preter illam homini primo concreatam a Deo, sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil aliud fuit quam prioris oblivio» (pp. 1220-1222). Per l'identificazione con la lingua ebraica, cfr. DVE I, v, 7.

detto espressamente che la prima parola pronunciata da Adamo fu “El”, vale a dire la denominazione di Dio in ebraico. In *Paradiso* XXVI, invece, l’Alighieri scopre che, nella lingua adamitica originaria, la denominazione di Dio è “I”.

Il significato di questa evoluzione dottrinale è stato ripetutamente sottolineato dalla critica. Zygmunt Barański sintetizza l’interpretazione di molti quando scrive che: «In the *De vulgari eloquentia*, Dante undoubtedly made a major new statement in an area trodden bare by centuries of intellectual effort»²⁹.

Nei paragrafi seguenti vorrei fare un passo indietro e studiare alcuni dei concetti e dei ragionamenti filosofici che Dante cattura e utilizza già nel *De vulgari eloquentia*.

6. È evidente, per un autore che proceda con ordine, presentare il tema all’inizio di un trattato³⁰. Non ci deve quindi stupire se anche Dante, in apertura del *De vulgari eloquentia*, mette in chiaro di quale oggetto egli voglia discutere: vale a dire la *vulgaris locutio*. Anzitutto è da notare che l’autore non fa ricorso solamente alla terminologia scolastica (come suggerisce il termine *subiectum* scelto per indicare l’oggetto d’indagine), ma fa riferimento ad un importante aspetto della questione.

29. Z.G. BARAŃSKI, *Divine, Human and Animal Languages in Dante: Notes on «De vulgari eloquentia» I, i–ix and the Bible*, «Transactions of the Philological Society» 87 (1989), pp. 227–231, qui p. 228.

30. La critica delle introduzioni alla filosofia e l’analisi dei prologhi costituiscono un settore riconoscibile della Medievistica. Per una prima informazione si vedano i seguenti volumi: J. HAMESSE (éd.), *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l’Academia Belgica et l’École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M.* (Rome, 26–28 mars 1998), Brepols, Turnhout 1998. Cfr. anche: J.–D. DUBOIS, B. ROUSSEL (éds.), *Entrer en matière. Les prologues*, Cerf, Paris 1998; A. PETIT (éd.), *Prologues et épilogues dans la littérature du Moyen âge. Actes du colloque du Centre d’études médiévales et dialectales de Lille 3, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, 23–24 septembre 1999, Centre d’études médiévales et dialectales, Lille 2001*. Per una prospettiva teoretica si veda A.J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship: Scholarly Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989.

Sed quia unamquamque doctrinam oportet non probare, sed suum aperire subiectum, ut sciatur quid sit super quod illa versatur dicimus, celeriter actendentes, quod vulgarem locutionem appellamus eam quam infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus, quam sine omni regula, nutricem imitantes accipimus³¹.

Per prima cosa prestiamo attenzione al periodo iniziale. In questo passo, l'altrimenti eccellente traduzione di Mengaldo si mostra non sufficientemente precisa, perché impedisce di avvertire il background scolastico di queste righe. Mengaldo traduce *probare* e *aperire subiectum* con «dimostrare e dichiarare il fondamento», quando proprio Dante, nel secondo libro del *Convivio* insegna che «nulla scienza dimostra lo proprio subietto» (II, xiii, 3). Ora, come giustamente asseverano dotti commenti al *De vulgari eloquentia*, l'autore riprende qui una dottrina aristotelica: la dottrina della scienza³². Secondo la teoria epistemologica dello Stagirita non è compito d'una scienza dimostrare il proprio oggetto (quello che gli scolastici denominano *subiectum*). Al contrario il compito caratteristico d'una scienza è quello di illustrare le proprietà e le peculiarità del proprio oggetto.

L'Alighieri ritrova codesta dottrina epistemologica negli *Analistici secondi* (I, 9, 76a) e la applica al tema che sta trattando. La sua formulazione della sentenza direttiva è molto vicina a quella dell'Aquinata, che, ad esempio, scrive: «nulla autem scientia probat suum subiectum»³³. È a mio avviso istruttivo ricordare che precisamente

31. DVE I, i, 2, pp. 1130–1132. Trad. it. a fronte: «Ma, poiché nessuna dottrina ha l'obbligo di dimostrare l'esistenza e l'essenza del proprio soggetto, bensì quello di spiegarlo in tutti i suoi aspetti, perché si sappia che cos'è ciò di cui tratta la nostra dottrina diciamo rapidamente che chiamiamo parlar volgare quello che i bambini acquisiscono con l'uso da chi si prende cura di loro quando cominciano ad articolare le parole; ovvero, come si può dire più in breve, definiamo parlar volgare quello che assorbiamo, al di fuori di qualunque regola, imitando la nutrice».

32. Cfr. il nostro commento in DANTE ALIGHIERI, *Über die Beredsamkeit*, pp. 72–73.

33. THOMAS DE AQUINO, *In Phys.*, I, lect. 1, n. 4. Meritevole di attenzione è la formulazione del principio in AVICENNA (*Philosophia prima*, ed. S. Van Riet, Peeters, Leuven 1977, I, 1, p. 4): «Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum

la tesi testé richiamata era stata discussa, da Avicenna in poi, *massime* in connessione con la questione dell'oggetto della metafisica: Dio non può essere oggetto della metafisica, dal momento che l'esistenza divina è suscettibile di dimostrazione in sede, appunto, metafisica³⁴.

Un altro esempio di tale maniera d'impiegare con originalità, in un settore nuovo, un principio scolastico noto, lo incontriamo nel capitolo nove (I, IX, 4). Lì si tratta, com'è noto, della questione «perché la lingua fondamentale si sia differenziata in tre rami e perché ognuna di queste varietà si differenzia a sua volta al proprio interno»³⁵. Dante scova una giustificazione filosofica per questo problema linguistico teorico. Il prototipo della giustificazione dantesca va nuovamente cercato nella tradizione scolastica.

Dicimus ergo quod nullus effectus superat suam causam, in quantum effectus est, quia nil potest efficere quod non est³⁶.

Il principio qui ripreso possiede un rilievo tanto nella metafisica quanto nella fisica medievali, lo si incontra a ogni piè sospinto nella teologia e nella filosofia scolastiche. Tommaso, per esempio, afferma che «effectus non potest extendi ultra suam causam»³⁷. Ciò che a me pare interessante è il fatto che Dante metta in rapporto questo trito principio fisico-ontologico con il tema del linguaggio umano, nella misura in cui quest'ultimo è visto come un "effetto" umano.

proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae [...] quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti». Cfr. inoltre AVERROES, *Analytica posteriora*, I, comm. 70.

34. Per la discussione sull'oggetto della metafisica nel Medioevo cfr. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?: die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven 1998.

35. DVE I, ix, 4, p. 1218: «Quare autem tripharie principalius variatum sit, investigemus; et quare quelibet istarum variationum in se ipsa variatur».

36. DVE I, ix, 6, p. 1220. Trad. it. a fronte: «Diciamo dunque che nessun effetto, in quanto tale, supera la propria causa, perché niente può tradurre ciò che già non è».

37. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 43, n. 366, ma si veda anche: *Summa theologiae*, I-II, q. 112, art. 1, p. 1068a: «nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui»; *Summa theologiae*, I-II, q. 66, art. 1, p. 821b: «Semper enim est potior causa suo effectui».

L'uomo è un essere finito, sottoposto al cambiamento, sicché tutto ciò ch'egli produce e realizza partecipa di questa sua natura fluttuante. Grazie al principio scolastico appena menzionato, Dante può chiarire perché la molteplicità delle lingue non è l'effetto di una mera casualità, ma corrisponde all'organizzazione del reale e riflette l'essenza dell'uomo.

Un istruttivo testo parallelo nel *Convivio* (II, iv, 14) documenta che l'autore del *De vulgari eloquentia* ha colto il principio scolastico intimamente affratellato con un plesso metafisico più vasto. Il passo parallelo del *Convivio* tratta delle sostanze separate:

L'altra ragione si è che nullo effetto è maggiore della cagione, poi che la cagione non può dare quello che non ha; onde, con ciò sia cosa che lo divino intelletto sia cagione di tutto, massimamente dello 'ntelletto umano, [manifesto è] che l'umano quello non superchia, ma da esso è improporzionalmente superchiato³⁸.

Nella *Monarchia* (II, vi, 1), invece, Dante adopera la medesima sentenza, secondo cui «l'effetto non può superare sua causa» in un contesto politico³⁹.

7. Vi è un terzo esempio che sembra ancora più chiarificatore del modo di lavorare e di pensare di Dante, che si permette un atteggiamento molto libero e spregiudicato nei confronti dei principi filosofici. L'esempio offre anche utili spunti in vista della comprensione del pensiero dell'Alighieri.

Nel capitolo secondo del nostro trattato l'autore dimostra che all'uomo soltanto è data la parola. L'argomento fondativo dell'intera catena logica recita come segue:

Hec est nostra vera prima locutio. Non dico autem "nostra" ut et aliam sit esse locutionem quam hominis: nam eorum que sunt om-

38. DANTE, *Convivio*, II, iv, 14, p. 248.

39. DANTE, *Monarchia*, II, vi, 1, p. 1130-1132: «Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur: natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia, quia si deficeret, effectus superaret causam in bonitate: quod est impossibile».

nium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit. Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit loqui, sed nequicquam datum fuisset eis: quod nempe facere natura aborret⁴⁰.

«Quod nempe facere natura aborret». Questa sentenza, una versione libera di una massima aristotelica, qui regge sulle proprie spalle il peso dell'intero ragionamento: «natura nihil facit frustra», come si può leggere nel terzo libro del *De anima* (III, 9, 432b21–23). La natura non compie nulla invano e lo Stagirita rinterza: in natura non manca mai il necessario e non vi si trova nulla di superfluo⁴¹.

L'Alighieri ha interpretato in senso teologico, come razionalità comune della realtà, la comprensione della “natura” propria d'Aristotele. Nella realtà ogni cosa possiede il proprio luogo e la propria funzione, perché la fonte intelligente di questa realtà è Dio.

Nella *Monarchia* codesta visione del mondo viene ripetutamente orchestrata, come quando Dante afferma senza mezzi termini: «Propter quod sciendum primo quod “Deus et natura nil otiosum facit”»⁴². Anche in questo caso, con la giustificazione che «ciò che è superfluo dispiace a Dio»⁴³, viene escluso tutto ciò che è superfluo. Strettamente connesso è il principio di economia, che Dante più volte lascia penetrare nel suo argomentare e che è racchiuso anche nel nostro testo: la natura evita quanto non è necessario. La versione del principio d'economia nella *Monarchia*⁴⁴ corrisponde all'espressione del principio di rilevanza «Dio e la natura non vengono meno in quel che è necessario»⁴⁵.

40. DVE I, ii, 1–2, p. 1138. Trad. it. a fronte: «Questo è il nostro vero, primo linguaggio. Ma non dico “nostro” come se potesse esistere uno distinto da quello dell'uomo: infatti, fra tutti gli esseri solo all'uomo fu dato di parlare, perché solo a lui risultò necessario. Il parlare non fu necessario agli angeli, non agli animali inferiori, anzi sarebbe stato dato loro inutilmente: cosa che la natura rifugge dal fare».

41. Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, n. 168, p. 188: «natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis».

42. DANTE, *Monarchia*, I, iii, 3, p. 926.

43. DANTE, *Monarchia*, I, xiv, 2, p. 1024: «omne superfluum Deo et nature displicet».

44. DANTE, *Monarchia*, I, xiv, 1, p. 1024: «Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura».

45. DANTE, *Monarchia*, I, x, 1, p. 972: «Et ubicumque potest esse litigium, ibi

Entrambe i risvolti ricompaiono nei versi dell'ottavo canto del *Paradiso* (VIII, 113–114), laddove Dante si intrattiene con Carlo Martello: «E io: “Non già; ché impossibil veggio / che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi”». L'Alighieri intende qui dire: «vedo bene che è impossibile che la natura stanchi, cioè venga meno al suo compito, in ciò che deve essere necessariamente»⁴⁶. Nella *Questio de aqua et terra* l'autore ha mirabilmente riassunto il tutto:

quia quod potest fieri per unum, melius est quod fiat per unum quam per plura <...> cum Deus et natura sempre faciat et velit quod melius est, ut patet per Philosophum «primo» *De celo et mundo*, et secundo *De generatione animalium*⁴⁷.

Tale concezione ottimistica della realtà, fiduciosa nelle capacità della ragione⁴⁸, è all'opera nel secondo capitolo del DVE., Dante cerca di chiarire una tesi d'ampio respiro, secondo cui soltanto l'uomo è un essere capace di parlare. La filosofia dantesca si caratterizza sia per lo sfondo metafisico — una fondamentale e imperturbabile fiducia nell'ordine razionale del mondo — sia per le sue inedite conseguenze antropologiche.

Quanto appena detto ci guida a un livello ulteriore del nostro

debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo: quod est impossibile, cum Deus et natura in necessariis non deficiat».

46. Così parafrasa il passo CHIAVACCI LEONARDI, *Commedia*, pp. 231–232.

47. DANTE, *Questio de aqua et terra*, XIII, 28, p. 714. Dante non rimanda qui al luogo richiamato del *De anima*, bensì a *De caelo* I, 4, 271a33 e *De generatione animalium* II, 1, 731b14–15. Che Dio sia il nemico di ogni male è anche espresso in *Inferno* II, 16 («avversario d'ogne malo»), cfr. al riguardo anche Ps 5, 5–7. Il principio epistemologico e ontologico d'economia, noto come “rasoio di Ockham”, affonda le proprie radici in Aristotele: *De partibus animalium* III, 4, 665b e *Physica* I, 4, 188a17–18. Cfr. in special modo *Auctoritates Aristotelis*, *Physica*, n. 26, p. 141: «Melius est ponere principia finita quam infinita, ex quo habetur quod peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora».

48. Sebbene l'interpretazione del passo presenti indubbie difficoltà, è lecito richiamare l'attenzione sulla sorprendente espressione del DVE I, xviii, 5: «gratosum lumen rationis». Per il contesto che qui entra in gioco cfr. E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico*; G. VINAY, *Il “gratosum lumen rationis”*. Per il sintagma *lumen rationis* si veda *Monarchia* II, i, 7; III, iii, 4 e 8. Si veda altresì il saggio VII di questo volume dedicato al «gratosum lumen rationis».

trattato, che fa convergere quest'ultimo con la teologia e la filosofia della Scuola. Conviene ricordare che il problema del rapporto tra *auctoritas* e *ratio* è stato discusso in sede teologica, a partire da Agostino, per tutto l'arco del Medioevo. Nel trattato Dante imprime il proprio sigillo alla problematica del rapporto tra tradizione e ragione. Nel far ciò egli piega ancora una volta questa relazione ai fini del proprio discorso. All'inizio del *De vulgari eloquentia*, egli accenna alla novità del proprio progetto e dice apertamente che, prima di lui, nessuno ha trattato il tema che egli studia:

Cum neminem ante nos de vulgaris eloquentie doctrina quicquam inveniamus tractasse⁴⁹.

Che peso si debba dare a un'affermazione del genere, nel quadro della scienza dell'epoca in cui Dante visse, viene esplicitato all'inizio del nono capitolo, per mezzo d'un cenno al contrasto tra *ratio* e *auctoritas*, vale a dire facendo ricorso al linguaggio delle facoltà universitarie di teologia e filosofia⁵⁰.

Nos autem nunc oportet quam habemus rationem periclitari cum inquirere intendamus de hiis in quibus nullius auctoritate fulcimur⁵¹.

Quest'ultima frase è di grande portata. Dante non solo è consapevole di non poter contare su alcuna autorità, ma medita su questa situazione e l'accoglie come una sfida per l'indagine razionale e per la ricerca indipendente.

Il trattato sull'eloquenza volgare è, per la ragione umana, un viag-

49. DVE I, i, 1, p. 1126. Trad. it. a fronte: «Poiché non ci risulta che nessuno prima di noi abbia minimamente coltivato la dottrina dell'eloquenza volgare».

50. L'esame del concetto di *auctoritas* da parte di Dante si incontra in *Convivio* IV, vi. Si tengano altresì presenti le felici esplorazioni di A.R. ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, specialmente le pp. 130–174.

51. DVE I, ix 1, p. 1212. Trad. it. a fronte: «Ma ora bisogna mettere alla prova la ragione che è in noi, perché intendiamo esplorare una materia nella quale non possiamo appoggiarci all'autorità di nessuno».

gio in un paese ancora sconosciuto; si tratta di un'impresa che ricorda l'impressionante immagine utilizzata da Dante nel secondo canto del *Paradiso* (II, 7): «L'acqua ch'io prendo già mai non si corse»⁵². Dante naviga su acque che nessuno aveva fino ad allora attraversato. È del resto impossibile non gettare un ponte tra la magnanima affermazione «nunc habemus rationem periclitari» e il sintagma «intemptate veritates», che incontriamo all'inizio della *Monarchia*⁵³.

Se cerchiamo di dischiudere il senso dell'esordio del capitolo nono, è opportuno meditare un po' più da vicino l'uso del termine *ratio* nel *De vulgari eloquentia*. In molte occorrenze l'espressione viene impiegata come sinonimo di argomento ovvero di fondamento, per esempio quando essa schiude il capitolo diciottesimo con l'affermazione: «neque sine ratione [...] decusamus»⁵⁴.

Altrove a essere indicata, con *ratio*, è la facoltà conoscitiva dell'uomo, come quando Dante, nel quarto capitolo, stabilisce che è impossibile per l'intelligenza pensare che Adamo, come prima parola in assoluto, abbia pronunciato qualcosa di diverso dalla parola "El" (Dio)⁵⁵. Paragonabile con quanto è stato appena detto è il biasimo verso coloro che sono convinti che il loro borgo natìo sia il posto più raffinato e che la più bella di tutte le lingue sia la loro lingua materna. Questa convinzione viene ascritta a una *obscena ratio*⁵⁶.

52. Cfr. al riguardo lo studio citato di ASCOLI, segnatamente il capitolo 7.

53. DANTE, *Monarchia*, I, i, 3, p. 902: «Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ostendere veritates». Le righe conclusive del primo capitolo del libro I sono anch'esse degne di nota: (I, i, 6, p. 910): «Arduum quidem opus et ultra vires aggredior, non tam de propria virtute confidens, quam de lumine Largitoris illius, qui dat omnibus affluenter et non impropere».

54. DVE I, xviii, 1, p. 1344; parimenti, in questa stessa accezione, la ritroviamo in DVE I, v, 1, p. 1164 («opinantes autem non sine ratione»); IX, 5, p. 1220 («una eademque ratione patet»); XI, 2, p. 1238 («rationabiliter insipientibus»).

55. DVE I, iv, 4, pp. 1158–1160: «Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit viro sane mentis in promptu esse non titubo ipsum fuisse quod Deus est, scilicet "El", vel per modum interrogantionis vel per modum responsionis. Absurdum atque rationi videtur orrificum ante Deum ab homine quicquam nominatum fuisse».

56. DVE I, vi, 2, pp. 1172–1174: «In hoc, sicut etiam in multis aliis, Petramala civitas amplissima est, et patria maiori patri filiorum Adam. Nam quicumque tam obscene rationis est ut locum sue nationis delitiosissimum credat esse sub sole,

Questi cenni al rapporto tra *ratio* ed *auctoritas* ci aiutano a cogliere meglio un aspetto importante del trattato. Mi riferisco al tipo di esegesi biblica praticata dall'Alighieri, segnatamente nei capitoli quarto e quinto. In questa parte del testo vengono sollevate le seguenti questioni: chi fu l'uomo che per primo parlò e con chi parlò?

Nell'esame della prima di queste domande, Dante ripensa al racconto del libro della *Genesi*, secondo cui Eva avrebbe parlato per prima. Egli tuttavia respinge, su questo punto, la lettera biblica e propone una soluzione «più ragionevole» in confronto a quella scritturistica:

Sed quanquam mulier in scripturis prius inveniatur locuta, rationalius tamen est ut hominem prius locutum fuisse credamus [...] Rationabiliter ergo credimus ipsi Ade prius datum fuisse loqui⁵⁷.

Ciò che qui merita attenzione è meno il tono misogino del brano, quanto il gesto ermeneutico piuttosto spavaldo: correggere razionalmente quanto viene narrato nella Sacra Scrittura. La medesima tendenza, o meglio un medesimo impegno, lo constatiamo nella risposta alla seconda domanda, vale a dire: cosa disse l'uomo quando parlò per la prima volta? Secondo un criterio razionale (*rationabile est*) la prima parola sarebbe stata "El" (Signore)⁵⁸.

8. Sulla via che stiamo cercando di percorrere in questo nostro approccio al *De vulgari eloquentia*, il capitolo sedicesimo del primo libro rappresenta senz'altro il caso più interessante. Qui l'argomentazione dantesca raggiunge il punto più alto dell'intero libro primo. L'autore giunge a mostrare, al termine dell'analisi dettagliata di quattordici dialetti italiani, ch'egli ha ancora bisogno di un volgare illustre perché nessuna delle altre parlate è corrisponde alle aspettative. Ma il capitolo sedici è, ancor più, un pezzo di bravura del Dante pensa-

hic etiam pre cunctis proprium vulgare licetur, idest maternam locutionem, et per consequens credit ipsum fuisse illud fuit Ade».

57. DVE I, iv, 3, p. 1156. Trad. it. a fronte: «Ma, benché nel testo si trovi a parlare prima la donna, tuttavia è più conforme a ragione credere che abbia parlato per primo l'uomo [...] Noi crediamo dunque, secondo ragione, che il parlare sia stato dato per primo a lui, Adamo, dall'Essere che poco prima l'aveva plasmato».

58. Cfr. al riguardo DVE I, iv, 4-6.

tore, il quale pesca elementi dalla tradizione scolastica e li immette, in modo nuovo, in un contesto inedito, traendone così gran frutto.

Qui egli si riferisce a un argomento che ha radici aristoteliche e neoplatoniche, ma che era già stato elaborato dall'Aquinate. Il punto di partenza del ragionamento è offerto dalla tesi aristotelica, per cui deve darsi un "primo" per tutto ciò che viene incluso in un "genere"; tale "primo" elemento costituisce la misura e la forma di tutto il "genere". Questa tesi viene esplicitamente articolata al principio del decimo libro della *Metafisica* e Tommaso, commentandolo, ne ha ben sviluppato il punto. In alcuni luoghi della sua opera l'Aquinate ha ripreso sinteticamente la quintessenza della dottrina. Propongo qui, come esempio, uno di questi riassunti tomistici, tratto dal primo libro della *Summa contra gentiles*:

In ogni genere di cose c'è una realtà perfettissima sulla quale vengono misurati tutti gli esemplari di questo genere: poiché in base ad essa ogni cosa risulta più o meno perfetta, avvicinandosi di più o di meno alla misura del suo genere. Il bianco, p. es., si dice che è misura di tutti i colori, e tra gli uomini la misura è l'uomo virtuoso. Ora, misura di tutti gli enti non può essere che Dio, il quale è il suo proprio essere. Perciò a lui non può mancare nessuna delle perfezioni che spettano alle varie cose: altrimenti egli non sarebbe la loro comune misura⁵⁹.

Sono tre i momenti da distinguere nel sintetico brano testé riportato.

In primo luogo, la tesi per cui in ogni genere si dà un principio che conferisce al genere la norma.

In secondo luogo, l'impiego di due esempi: del bianco, quale

59. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, I, c. 28, vol. I, n. 5, p. 161. Testo originale, THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 28, n. 266, vol. 2, p. 41: «In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mesurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura».

principio dei colori, e dell'uomo virtuoso, quale principio del genere umano.

Il terzo ed ultimo momento, infine, consta nell'affermazione di Dio quale misura di tutti gli enti.

In questo testo l'Uno, che è la misura di tutti i numeri, non viene menzionato. In Aristotele, però, si trattava dell'esempio centrale. Anche senza l'esplicita menzione, non è tuttavia arduo scorgere l'idea. Il paradigma argomentativo qui adottato è possibile designarlo come modello della *reductio ad unum*, in quanto riconduzione, in ciascun genere, a una misura prima. Dante ne fa uso per risolvere il problema che lo inquieta, vale a dire quello della molteplicità e varietà dei dialetti italiani. È degno di nota ch'egli cominci il suo rigoroso sillogismo al principio del capitolo e dica di sentire il bisogno di un piano razionalmente più ferrato:

Postquam venati saltus et pasqua sumus Ytalie, nec pantheram
quam sequimur adinvenimus, ut ipsam reperire possimus rationa-
bilis investigemus de illa ut, solerti studio, redolentem ubique et
necubi apparentem nostris penitus irretiamus tenticulis⁶⁰.

Il piano così annunciato, ammirabile per la chiarezza, consiste — se non erro — in sette tappe distinte.

Dante comincia — *primo gradu* — con la formulazione della tesi aristotelico-tomistica per cui, in ogni genere, si dà un principio, che costituisce la misura di tutto ciò ch'è compreso nel genere.

In un secondo momento, Dante fornisce due casi esemplari: il colore bianco e l'Uno: «nell'ambito dei numeri tutti si misurano in base all'unità [...] nella sfera dei colori, li misuriamo tutti sul bianco»⁶¹.

60. DVE I, xvi, 1, pp. 1324–1326. Trad. it. a fronte: «Dopo aver battuto boschi e pascoli d'Italia, e non aver trovato la pantera a cui diamo la caccia, per poterla individuare indaghiamo su di essa con procedimento più fondato sulla ragione, in modo da prenderla, con studio ingegnoso, stretta nella nostra rete, lei che sparge il suo profumo dovunque e non si mostra in nessun luogo».

61. DVE I, xvi, 2, pp. 1326–1328: «sicut in numero cuncta mensurantur uno, et plura vel pauciora dicuntur secundum quod distant ab uno vel ei propinquant, et sicut in coloribus omnes albo mensurantur; nam visibiles magis et minus dicuntur secundum quod accedunt vel recedunt ab albo».

Egli si ricorda quindi — è il terzo momento — che il concetto di *mensura* trae origine dalla nozione di quantità, ma egli lo applica anche alle altre categorie. In ogni categoria vi è un primo, un principio, che Dante designa come ciò che è il più semplice (*simplicissimum*)⁶².

Ora, compiendo il passo successivo — il quarto —, Dante pone che ciò che vale nel caso delle categorie ontologiche ha valore anche nel caso dell'azione dell'uomo⁶³.

Attraverso questi primi quattro momenti si prepara il terreno per l'applicazione alla problematica della lingua che Dante sta esplorando. Poco prima, del resto, si era mostrato a chiare lettere che la lingua è, per l'appunto, un'azione (*actio*) umana.

Il passo ulteriore — si tratta del quinto momento — è di particolare interesse, poiché Dante crede di poter sceverare tre piani distinti in rapporto dell'uomo che agisce: l'uomo è, in quanto tale, un individuo; tuttavia quest'individuo appartiene alla comunità politica — Dante ci dice ch'egli è un cittadino (*civis*) —; e, per finire, l'uomo appartiene anche a una comunità di lingua e di cultura: «in quanto operiamo come uomini dell'Italia»⁶⁴.

Ora, se abbiamo tenuto a mente quanto abbiamo sviluppato in precedenza, vi è una conseguenza che segue spontaneamente: anche nel caso dei tre piani dell'essere umano deve darsi un primo. Ciò vale, comprensibilmente, anche per quanto concerne il linguaggio e la lingua italiana: «ci sono alcuni *simplicissimi* tratti, di abitudini e di modi di vestire e di lingua»⁶⁵.

Prima di identificare, in chiusura, codesta lingua "italiana" con il volgare illustre, Dante introduce ancora un elemento ulteriore,

62. DVE I, xvi, 2, pp. 1328–1330: «Et quemadmodum de hiis dicimus que quantitatem et qualitatem ostendunt, de predicamentorum quolibet, etiam de substantia, posse dici putamus: scilicet ut unumquodque mensurabile sit, secundum quod in genere est, illo quod simplicissimum est in ipso genere».

63. DVE I, xvi, 3.

64. DVE I, xvi, 3: in base a ciò vanno distinti tra loro *homo*, *civis* e *homo latinus*.

65. DVE I, xvi, 3, pp. 1330–1332: «Nam, in quantum simpliciter ut homines agimus, virtutem habemus, ut generaliter illam intelligamus: nam secundum ipsam bonum et malum hominem iudicamus. In quantum ut *homines cives* agimus, habemus legem, secundum quam dicitur *civis bonus et malus*. In quantum ut *homines latini* agimus, quedam habemus *simplicissima* signa et morum et habituum et locutionis, quibus latine actiones ponderantur et mensurantur» (corsivi miei).

ch'egli prende di nuovo a prestito dal campo della metafisica. Si tratta del sesto momento del suo serrato procedimento argomentativo. Come già Tommaso nel testo prima letto, Dante ricorda che Dio è la misura di tutte le cose: tutti gli enti ne partecipano, ancorché secondo modalità differenziate. Questa più o meno intensa partecipazione al divino è inoltre messa in relazione con l'immagine della caccia e della pantera, all'inseguimento della quale Dante, all'inizio del capitolo, ha paragonato la ricerca del volgare illustre⁶⁶. Questi due tasselli — la partecipazione degli enti a Dio e il diffondersi dell'odore della fiera — permettono all'autore di spiegare esattamente che ciò che si attende, ciò che è principio e misura nel "genere" della lingua, non può appartenere a nessuna città particolare, ma solo a tutte le città in guisa comune: «nullius civitatis Ytalie propria sunt, et in omnibus comunia sunt»⁶⁷ (DVE I, xvi, 4).

A questo punto la catena del ragionamento può chiudersi, con lo stabilire che deve darsi un volgare illustre, che può venire definito come ciò «che è di ogni città e non sembra appartenere a nessuna, e in base al quale tutti i volgari municipali degli Italiani vengono misurati»⁶⁸.

È bello poter apprezzare come del materiale filosofico grezzo si trasformi nel quadro dell'argomentazione dantesca e, d'altra parte, come questi tessuti filosofici strutturino e guidino il ragionare del poeta. L'Alighieri cerca nella tradizione dei modelli argomentativi che, applicati al problema da lui inizialmente posto, gli permettono di trovare una soluzione e conducono a esiti originali e innovativi.

9. Avviandomi ora verso la conclusione di queste pagine, vorrei ancora mostrare in che modo e con l'ausilio di quali espedienti

66. DVE I, xvi, 5, p. 1334: «Potest tamen magis in una quam in alia redolere, sicut *simplicissima* substantiarum, que Deus est, in homine magis redolet quam in bruto, in animali quam in planta; in hac quam in minera, in hac quam in elemento, in igne quam in terra; et *simplicissima* quantitas, quod est unum, in impari numero redolet magis quam in pari; et *simplicissimus* color, qui albus est, magis in citrino quam in viride redolet» (corsivi miei).

67. DVE I, xvi, 4, p. 1334.

68. DVE I, xvi, 6, p. 1336: «Itaque, adepti quod querebamus, dicimus illustre, cardinale, aulicum et curiale vulgare in Latio quod omnis latie civitatis est et nullius esse videtur, et quo municipalia vulgaria omnia Latinorum mensurantur et ponderantur, et comparantur».

concettuali tradizionali Dante dà vita a una filosofia dell'uomo e del linguaggio degna di nota.

Come si è detto, Dante vuole dimostrare la tesi secondo cui, tra tutti gli esseri all'uomo soltanto è concessa la parola: «soli homini datum est loqui» (DVE I, ii, 1). La sequenza dimostrativa fa leva su tre presupposti.

Il primo consta in una concezione gerarchica della realtà, in grazia della quale l'uomo trova la propria collocazione a metà strada tra gli angeli — pure sostanze spirituali — e le bestie. Nella *Monarchia* questo stato di cose viene plasticamente espresso con l'immagine dell'orizzonte: l'uomo è, per così dire, l'orizzonte tra il mondo inferiore e quello superiore⁶⁹.

Il secondo presupposto va ricercato nella concezione dantesca dell'ordine cosmico. L'Alighieri finisce con dire che, nel ben ordinato universo creato da Dio, ogni cosa ha un posto stabilito e possiede un compito a essa intrinseco nel quadro della finalità cosmica. Un pensiero del genere è riassunto nell'affermazione per cui la natura non produce nulla invano.

Come terzo presupposto, infine, bisogna citare l'opinione dantesca intorno al linguaggio. Quest'opinione si fa esplicita nel momento in cui sostiene che, quando parliamo, è perché desideriamo «estrinsecare agli altri ciò che la nostra mente concepisce»⁷⁰. Una comprensione siffatta del linguaggio, la quale stabilisce in primo luogo la «relazione ad altri», ai destinatari della parola, detiene un significato fondamentale per l'Alighieri. Originariamente l'idea rimonta a Platone e, nel Duecento, è largamente diffusa; il poeta riprende da Tommaso d'Aquino, verosimilmente, tale concezione⁷¹.

69. DANTE, *Monarchia*, III, xvi, 3, pp. 1392-1394: «Ad huius autem intelligentiam sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a philosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emiseriorum».

70. DVE I, ii, 3, p. 1139: «Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nichil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum».

71. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 107, art. 1, p. 499b: «Nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare». Cfr. anche *Quaestiones disputatae de veritate* q. 9, art. 4. Questa concezione del linguaggio rimanda del resto a Platone: *Timaeus*, 47C (edd. P.J. Jensen, J.H. Wasink, Leiden, London, 1975, p. 44): «propterea sermonis est ordinata communicatio, ut praesto

Sulla scorta del triplice presupposto appena ricordato, si compie il ragionamento dantesco, che si scandisce, a sua volta, in due tappe. Dapprima viene messo in luce che per l'angelo e l'animale il linguaggio non è necessario; successivamente si dimostra che esso è invece necessario per gli uomini. In contrasto con la maggior parte della tradizione teologica, Dante sostiene che non è opportuno postulare una lingua angelica⁷². Per la comunicazione dei pensieri tra angeli è sufficiente l'intelletto o anche solo la contemplazione dei pensieri nella mente di Dio. La peculiarità della tesi dantesca si manifesta quando la si metta a confronto con le argomentazioni dei teologi a favore d'una "lingua degli angeli". Secondo l'opinione di Tommaso o di Bonaventura è sufficiente che si dia un atto di volontà, perché avvenga la comunicazione di un angelo con un'altra pura sostanza intellettuale. Tommaso denomina "lingua degli angeli" codesta volontà di comunicare pensieri⁷³. Dante, che in questo frangente non

forent mutuae voluntatis indicia». In maniera analoga l'Alighieri descrive la funzione del linguaggio parlato in *Convivio* I, v, 12, p. 132: «lo sermone, lo quale è ordinato a manifestare lo concetto umano».

72. Per ciò che segue si veda I. ROSIER-CATACH, "Solo all'uomo fu dato di parlare".

73. Si tenga presente il seguente fondamentale testo dell'Aquinate, *Summa theologiae*, I, q. 107, art. 1, p. 499a-b: «Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suaoperationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare». Cfr. anche *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 9, art. 4, e lo studio già citato di ROSIER-CATACH. Sul linguaggio degli angeli cfr. A. TABARRONI, *Il linguaggio degli angeli*, «Prometeo» 3 (1985), pp. 88-93; C. PANACCIO, *Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind*, in C. MARMO (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics*

si cura troppo degli aspetti connessi con l'atto di volontà, non nega affatto la possibilità d'una comunicazione degli angeli, ma si rifiuta di denominare "lingua" (*locutio*) tale trasmissione di pensieri; alla parola, infatti, secondo Dante, appartiene necessariamente uno o più segni percepibili con i sensi. Gli angeli, che non usano segni sensibili, si vedono precluso l'uso della parola.

Nel caso degli animali le cose stanno diversamente⁷⁴. Siccome le bestie di una determinata specie hanno azioni e reazioni identiche e predeterminate, attraverso l'identità della specie è garantita l'intesa minimale. La parola è, per gli animali, superflua.

Ora, se né bestie né angeli hanno bisogno di ricorrere al linguaggio, come si spiega che, nel caso dell'uomo, la lingua sia necessaria? La corporeità ostacola la trasparenza intellettuale, che nel caso degli angeli è garantita in partenza. Le azioni e reazioni degli uomini, d'altro canto, non sono puramente istintive, come invece nel caso degli animali, bensì dipendono dalla ragione: «Homo [...] ratione movetur».

Ciò vuol dire che l'azione umana consta d'un gioco vicendevole di intelletto e volontà e presuppone la libertà, cosicché l'uomo non può prevedere né indovinare i pensieri di un altro uomo. La libertà, da un lato, e la corporeità, dall'altro, rendono il linguaggio necessario agli uomini per comunicare tra di loro. Dalla posizione mediana dell'uomo tra angelo e bestia, dalla sua tipicità di *animal rationale*, Dante trae la propria comprensione del linguaggio come segno razionale percepibile sensibilmente: «rationale signum et sensuale»⁷⁵.

and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century), Brepols, Turnhout 1997, pp. 125–147.

74. Z.G. BARAŃSKI, *Divine, Human and Animal Languages in Dante*. Sul problema del linguaggio degli animali cfr. U. ECO, R. LAMBERTINI, C. MARMO, A. TABARRONI, *On Animal Language in the Medieval Classification of Signs*, in U. ECO, C. MARMO (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins, Amsterdam 1989, pp. 3–41; I.M. RESNICK, K.F. KITCHELL Jr., *Albert the Great on the 'Language' of Animals*, «The American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996), pp. 41–61.

75. Cfr. DVE I, iii, 2, p. 1150: «Oportuit ergo genus humanum ad comunicandum inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere; quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale,

Dante recupera dalla tradizione precedente la duplice vocazione del linguaggio come segno sensibile capace di comunicare i pensieri di un individuo a un altro. A ciò egli accorpa, dandola per scontata, la teoria agostiniana del segno. Non mancano però, in Dante, accenti originali e prima impensati. La lingua umana non è soltanto — come appare in Tommaso e sovente nella tradizione medievale — una forma di comunicazione imperfetta a paragone con la comunicazione dei puri spiriti. Al contrario, la “lingua umana” viene interpretata positivamente, come la possibilità commisurata e appropriata di comunicare. Il parlare è, perciò, l’«atto *nobile* del genere umano»⁷⁶.

Parlare fu il primo atto compiuto da Adamo dopo esser stato creato da Dio e l’Alighieri non si stanca di sottolineare che il linguaggio è espressione e consumazione della razionalità dell’uomo. In questo senso recita il seguente passo del terzo libro del *Convivio*:

Onde è da sapere che solamente l’uomo intra gli animali parla, e ha reggimenti e atti che si dicono razionali però che solo elli ha in sé ragione⁷⁷.

Non è sorprendente che Adamo si sia compiaciuto della realizzazione del suo primo atto linguistico, così come l’uomo in generale trova gratificazione nel compimento dei propri atti, allorquando questi ultimi corrispondano all’ordine della natura:

Et ideo divinitus in nobis esse credendum est quod in actu nostro-
rum effectuum ordinato letamur⁷⁸.

Stiamo sfiorando una nota particolarmente profonda del trattato. La gioia attinente al compimento dell’atto è addirittura

sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset.

76. DVE I, iv, 3, p. 1158: «tam egregius actus humani generis».

77. DANTE, *Convivio*, III, vii, 8, p. 426.

78. DVE I, v, 2, p. 1168. Trad. it. a fronte: «E perciò dobbiamo credere che sia per volere divino che gioiamo dell’ordinato esercizio delle nostre facoltà».

ra maggiore, se le corrisponde una replica da parte di altri. La comunicazione umana raggiunge, insomma, la propria pienezza quando al parlare corrisponde l'ascolto. Dante lo ha dichiarato in una frase magnifica:

Nam in homine sentire humanius credimus quam sentire, dummodo sentiatur et sentiat tanquam homo⁷⁹.

Quest'affermazione del *De vulgari eloquentia*, riferita a tutti gli atti percettivi e ricettivi, rimanda con caratteristica efficacia ad un passo della *Vita Nova*, laddove Dante scorgeva la donna gentile. Colà leggiamo infatti:

Onde io, accorgendomi del mio travagliare, levai li occhi per vedere se altri mi vedesse. Allora vidi una gentile donna giovane e bella molto, la quale da una finestra mi riguardava sì pietosamente, quanto a la vista, che tutta la pietà pareva in lei accolta⁸⁰.

Nel caso della *Vita Nova* è l'essere visto che dona consolazione. La gioia dell'essere ascoltato, nel caso della lingua, è tuttavia ancor più notevole, perché i segni linguistici — come proprio Dante sottolinea — sono l'espressione di pensieri. Di conseguenza, il piacere che si prova quando qualcuno ci ascolta è al tempo stesso una gioia spirituale che accompagna, nelle parole del *De vulgari eloquentia*, l'«amicabile commertium»⁸¹, cioè il rapporto amichevole tra gli uomini.

Al termine di queste riflessioni non posso dare torto all'Alighieri. Che qualcuno ci capisca, quando parliamo o scriviamo, è effettivamente qualcosa che appartiene alle meraviglie dell'esistenza.

79. DVE I, v, 1, p. 1166. Testo it. a fronte: «Infatti riteniamo che nell'uomo il farsi sentire sia atto più umano del sentire, purché si faccia sentire e senta in quanto uomo».

80. DANTE, *Vita Nuova*, 24, 2 (xxxv, 2), p. 1022.

81. DVE I, ii, 5, p. 1144: «inter ea [scilicet animalia] vero que diversarum sunt specierum non solum non necessaria fuit locutio, sed prorsus dampnosa fuisset, cum nullum amicabile commertium fuisset in illis».

Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*

Lo studio della filosofia reca con sé, nei momenti migliori, un riflesso di quella “felicità mentale” della quale Dante Alighieri aveva pur ragionato, sulla falsariga di Alberto Magno e di qualche altro scolastico parigino del suo tempo¹. È questo uno dei punti di contatto possibili tra l’esperienza sua e la nostra, e non è il solo. Sennonché il riscontro di aspetti di “attualità”, negli scritti di un autore del passato, si accompagna sempre ad un certo disagio, che è la spia d’una difficoltà ermeneutica. Tale disagio ha pervaso anche me, quando decisi di ragionare sull’attualità del pensiero politico di Dante.

L’*attualità*, anzitutto, è un concetto dialettico, che non può venir circoscritto senza l’aiuto di ciò che “attuale” non è più (o non è ancora). Il richiamo al tempo presente, che sta qui davanti e dentro di noi, sposta d’un passo ma non risolve il problema. Il tempo presente infatti, come ebbe a notare Ernst Bloch, è sempre percorso da altri “tempi”, da fili di non-contemporaneità che ne colorano la trama; esso non si trova mai allo stato puro. Joseph Roth, da parte sua, notava volentieri il paradosso del giornalista: di colui, cioè, che non occupandosi d’altro che dell’attualità, arriva sempre in ritardo a capire le cose. L’esperto d’attualità, ci spiega Roth, è in realtà il cronista del “poco fa”, di ciò che è appena trascorso, che non riesce

* Andrea A. Robiglio, con il quale ho discusso di questi temi, ha curato la versione italiana del testo.

1. Almeno il nome di Maria Corti, qui, deve essere ricordato, per il contributo da lei recato agli studi danteschi. Si tenga presente M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell’invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino 2003.

mai ad arrivare in tempo a cogliere l'adesso, ciò che davvero "è". L'adesso che è raggiungibile, semmai, da chi non si occupa d'attualità, da chi è eremita e profeta.

Profeta chi scrive non lo è certo. Tuttavia, chi si occupa di filosofia, ad una cert'ora, è portato a chiedere (e a chiedersi) se i testi ch'egli studia in una prospettiva rigorosamente storica abbiano qualche cosa da dire all'uomo di oggi oppure no. Ho così riflettuto anch'io sullo statuto privilegiato del ricercatore ed al nesso che pur lega tra loro l'inattualità dello studio "archeologico" e i molteplici risvolti della memoria contemporanea.

Da una quindicina d'anni, mi occupo di Dante Alighieri, soprattutto degli aspetti politici e sociali del suo pensiero². A suo tempo, tradussi la *Monarchia* in tedesco e dirigo l'edizione tedesca degli scritti filosofici dell'Alighieri³. Ebbene, qual è il valore sociale di questa impresa? Qual è il suo significato filosofico, se ne possiede uno, per i lettori di oggi? Più in particolare mi sono posto le due domande seguenti: Quale frutto può venire al lettore d'oggi dal trattato dantesco sulla *Monarchia*? Quali insegnamenti possono derivare dalla lettura degli altri scritti politici dell'Alighieri? Si tratta, almeno a prima vista, di questioni non solo sensate, ma ineludibili.

Ponderando ora, meno sbrigativamente, questa mia esigenza "attualizzante", sono portato a vederne alcune implicazioni che ne denunciano il carattere ingenuo e, perfino, la potenziale pericolosità. Per rendersi conto di quest'ultimo aspetto è sufficiente studiare la ricezione della *Monarchia* nel corso dei secoli. Mi limito, in questa sede, a due tra i molti esempi che potrebbero venir addotti.

Due esempi di attualizzazione del pensiero politico di Dante

È noto che l'*editio princeps* dell'opera di Dante reca la data 1559. Essa venne stampata a Basilea per i tipi di Johannes Oporinus. Un

2. Mi permetto di rimandare il lettore italiano al mio: R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, Edizione italiana a cura di P. Porro, Marietti, Genova-Milano 2003 (Collana di Saggistica, 88).

3. Per un rapido profilo di alcuni miei lavori danteschi cfr. A.A. ROBIGLIO, Rec. a IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, «L'Alighieri» 23 (2004), pp. 141-145; p. 141 n.

mele prima aveva già visto la luce, sempre nella protestante Basilea, una traduzione tedesca del trattato, condotta da Johannes Herold⁴.

La prefazione alla traduzione è significativa e merita attenzione. Herold è cosciente d'introdurre la propria versione in un preciso contesto politico-religioso; egli sa ch'essa assumerà il valore di manifesto contro il papato romano, a favore dell'impero e, in ultima analisi, a sostegno della Riforma. È un dato di fatto che, da alcuni anni ormai, Matthias Flacius Illyricus e Paolo Vergerio avevano presentato lo scritto dantesco nei termini di arma efficacissima contro la Chiesa di Roma. L'opera dell'Alighieri compare nel *Catalogus testium veritatis* del 1556 e Vergerio così ne riassume il programma: «Confeci catalogum omnium eorum qui ante Dominum Martinum Lutherum piae memoriae contra papam eiusque errores scripserunt». In taluni ambienti riformati, dunque, Dante è percepito come un precursore di Lutero. Per gli uomini di cui s'è appena detto, il trattato redatto intorno al 1316/1317 possiede ancora nel 1560 una grande attualità, che ne autorizza l'uso polemico nel conflitto politico del tempo.

Un secondo esempio è altrettanto eloquente. Il 28 gennaio 1934 l'ambasciatore tedesco in Italia, Ulrich von Hassell, parlò alla Casa di Dante a Roma⁵. Alla conferenza, che portava il titolo "Dante ed il tempo presente", presenziò il Capo di Stato italiano, Benito Mussolini. Il testo della conferenza fu stampato a più riprese, con titoli diversi: *Dante attuale* o *Il significato del pensiero politico di Dante oggi*. Vi si sostiene l'esistenza d'una tradizione ininterrotta che dall'Alighieri giunge a Mussolini; il relatore pretende inoltre che la sottomissione

4. Si veda l'eccellente studio di F. CHENEVAL, *Die Rezeption der 'Monarchia' Dantes bis zur 'Editio Princeps' im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, W. Fink, München 1995, da cui ricavo le citazioni che seguono.

5. La figura di Ulrich von Hassell, d'altra parte, non è inquadrabile tout-court nel nazismo (egli fu un oppositore del regime, che pagò con la propria vita). Galeazzo Ciano, che lo conobbe, ebbe a scrivere nel suo *Diario*: «Von Hassell conosce troppo bene Dante. Io diffido degli stranieri che conoscono Dante». Traggo le citazioni da un pregevole studio di L. SCORRANO, *Il Dante "fascista"*, «Deutsches Dante Jahrbuch» 75 (2000), pp. 85–123. Cfr. inoltre M. RODDEWIG, *La mimesi interpretativa di Dante nel '900 fra Destra e Sinistra*, «Testo» 22 (1991), pp. 23–40 e, soprattutto, C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, «Rivista Storica Italiana» 78 (1966), pp. 544–583 (ora in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 255–303).

al *Führer* traduca una disposizione spirituale che può venir qualificata come “dantesca” («Die Unterordnung unter den Führer ist jener Geist, den man geradezu als Dante verwandt bezeichnen kann»). Nel cuore dell'Europa, prosegue l'oratore, la Germania e l'Italia sono guidate da due uomini impavidi capaci di realizzare le idee politiche dell'Alighieri.

Si tratta, senza dubbio, di una manipolazione dottrinale dell'Alighieri. Ma è opportuno segnalare che nell'Italia fascista non furono soltanto i piccoli funzionari di partito e gli uomini politici ad abusare delle pagine dantesche. Anche gli studiosi e gli accademici si lasciarono influenzare e, talvolta, si fecero schermo del nome dell'Alighieri per propagandare discutibili concezioni politiche. Si potrebbe citare il nome del professor Arrigo Solmi, che fu anche, per un certo tempo, ministro di Mussolini. Da parte mia, mi limito a citare la seguente affermazione di Emilio Bodrero: «Solo oggi noi possiamo comprendere Dante Italiano e Imperiale, perché tale è il Fascismo di Benito Mussolini, Italiano e Imperiale; solo oggi possiamo riconoscere in Dante il profeta del nostro destino»⁶.

Ho ricordato questi poco onorevoli episodi della storia di Dante per suggerire i rischi della “attualizzazione” del pensiero d'un autore del passato. La circospezione non è mai troppa. L'esempio del Dante filo-luterano e di quello filo-fascista ci devono stimolare alla critica vigile. Come ammonì efficacemente Carlo Dionisotti: «Ogni cedimento al compromesso e alla riserva mentale inevitabilmente si risolve in una perdita di interesse e di mordente della ricerca, che in tanto è nobile e necessaria in quanto obbliga l'uomo a scegliere tra i plurali e diversi sentimenti che lo sollecitano»⁷.

La distanza storica

Dagli esempi addotti è inoltre lecito trarre un ragguaglio di metodo, che vorrei compendiare in tre avvertimenti. 1) Bisogna anzitutto rispettare la “distanza storica”. È necessario riconoscere che il contesto storico di Dante e il nostro differiscono *toto caelo* e che le domande

6. SCORRANO, *Il Dante “fascista”*, p. 101.

7. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, p. 294.

alle quali rispose il filosofo fiorentino non sono le stesse alle quali debbono rispondere i pensatori di oggi. L'impegno del ricercatore, una volta presa coscienza di questo iato, deve volgersi alla comprensione delle questioni dell'autore "nel passato". Studiare il pensiero politico di Dante, dunque, significa studiare la *sua* dottrina, ampliando la nostra comprensione sino a raggiungerla. 2) Il rispetto per la diversità di un altro presente (che per noi è passato) dovrebbe evitare di caricare di valore normativo i concetti politici elaborati nel passato, in contesti eterogenei rispetto al nostro. La ricognizione di ciò ch'è avvenuto e di ciò che è stato pensato, in altre parole, non autorizza a trarre delle conclusioni immediate sul dover essere attuale. 3) La distanza storica e il rispetto devono impedire che si pieghi la riflessione d'un autore al servizio d'un progetto politico presente, quasi a cercarvi la legittimazione teorica di un'azione politica attuale.

Non è implausibile, perciò, pensare che lo storico autentico sia condannato a cercare, attraverso una disposizione scientifica prioritariamente "descrittiva", il passato "in quanto passato e per se stesso", mosso da una curiosità storica disinteressata.

Detto questo, credo si debba abbandonare ogni velleità attualizzante in riferimento al pensiero politico dell'Alighieri. Denunciarne la "inattualità", d'altra parte, non chiude la partita. È infatti ancora possibile trarne profitto, perché è nella sua inattualità che — a mio vedere — risiede l'importanza di Dante e dunque il suo significato per la riflessione politica in quanto tale.

Mi spiego meglio. Lo studio del passato non ci offre ricette o soluzioni per ciò che dobbiamo fare qui e adesso; nondimeno quello studio amplia il nostro orizzonte presente, giacché, ricordando ciò che è stato pensato, esso rivela ciò che è possibile pensare, arricchisce il regno delle possibilità. La conoscenza di Dante e dell'opera sua, rivelandoci risposte a domande per noi inedite e sorprendenti (e sorprendenti proprio perché non sono quelle proprie alla nostra epoca), svela nuovi aspetti di ciò che può essere problematizzato. Quanto per noi è fuori questione, accettato come pacifico o addirittura mai avvertito, viene risvegliato da domande intempestive, inattese e differenti: le domande di Dante.

In questo senso, non credo di esagerare insistendo sul fatto che la storiografia filosofica costituisca un esercizio di ascesi, poiché

senza sosta spinge al distacco da se stessi, a liberarsi dalle certezze irriflesse e dalle convinzioni passivamente subite rinsaldando, allo stesso tempo, i propri legami con la tradizione.

Coerentemente alle disposizioni ermeneutiche testé esplicitate, passo ora ad esaminare quattro punti del pensiero di Dante: 1) il fine dell'ordinamento politico, 2) la questione del governo migliore, 3) il ruolo dell'impero romano e, infine, 4) la separazione tra la sfera religiosa e quella politica.

Prima idea: l'ordinamento politico ed il suo fine

Dante, all'inizio della *Monarchia*, precisa che: «in operabilibus principium et causa omnium sit ultimus finis»⁸. Ed è logico, del resto, che la riflessione sul politico s'impervi anzitutto sulla finalità delle istituzioni e della prassi politica, se vuole fondare sistematicamente i propri assunti. Ora, in una prospettiva agostiniana sembrerebbe incontestabile che la ragion d'essere della realtà politica sia, in ultima istanza, la *pace*. Secondo l'antropologia sviluppata dal vescovo di Ippona, nel libro XIX del *De Civitate Dei*, prima ancora d'essere definito come un animale sociale, l'uomo è l'essere che aspira alla pace. Agostino pensa che ogni essere ne sia alla ricerca: «Chiunque abbia una certa esperienza ed osservi la natura umana — egli scrive —, riconoscerà come faccio io che, così come ogni creatura desidera la felicità, non ve ne è alcuna che non ami la pace (*nemo est qui pacem habere nolit*)»⁹. Interessa osservare che anche il frate Remigio de' Girolami, professore di filosofia e teologia nello *studium* domenicano di Santa Maria Novella, già discepolo di Tommaso d'Aquino e “maestro” di Dante, fa ricorso ai principi agostiniani, confortandoli con l'autorità di Aristotele e di Cicerone. Nel contesto della tempestosa vita politica di Firenze, nel 1304, Remigio costruisce

8. Cfr. DANTE, *Monarchia*, I, ii, 7, p. 920. Trad. it. a fronte: «nelle azioni pratiche principio e causa di tutto è il fine ultimo».

9. AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, xii, 1, p. 960; testo originale AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX, xii, 1, p. 675, 1-3: «Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit».

una dottrina fondata sulla nozione di pace. Nel trattato eponimo, *De bono pacis*, egli insegna che: «Summum bonum multitudinis et finis eius est pax»¹⁰.

Ben differente è invece il modo di procedere della *Monarchia*. Dante ritiene che la pace universale debba essere un mezzo e non invece il fine ultimo delle istituzioni politiche e dell'azione civile. La specificità di questa visione appare chiaramente nel celebre capitolo terzo del primo libro. L'argomentazione poggia su un certo numero di postulati filosofici, di matrice aristotelica o, più genericamente, scolastica; ma nella maglia di codeste tesi tradizionali, Dante introduce una nuova idea dotata di sorprendente originalità.

Esaminiamo dapprima i presupposti del brano. Anzitutto si osserva una gerarchia ontologica che, partendo dai quattro elementi, giunge sino alle sostanze separate (e a Dio), passando per i minerali, i vegetali, gli animali e l'uomo. Codesta *scala naturae* si articola poi nella triade neoplatonica di essere, vivere e comprendere (*esse, vivere, intelligere*). Accanto a questa scala degli esseri, Dante aggiunge una struttura graduale dei tipi di comunità umana secondo l'esempio aristotelico: la casa o famiglia, il borgo e la città. L'Alighieri, come già aveva fatto Tommaso d'Aquino prima di lui, compie un passo in più rispetto ad Aristotele e inserisce un gradino ulteriore: il regno, il quale racchiude in sé molte città.

In seguito, compare un'altra dottrina, accettata dall'Autore senza discutere. Si tratta della teleologia universale riassumibile nell'adagio: tutto ciò che agisce lo fa in vista d'un fine. A ciò si combina poi l'idea che ciascuna specie possiede un'operazione caratteristica, che ne costituisce, per l'appunto, la specificità.

Per avere il quadro completo si deve tener presente un ultimo elemento. Lo si potrebbe chiamare principio del dinamismo ontologico. Esso afferma che la perfezione di un essere risiede nella sua attività, ossia, per dirla con Sartre, l'«existence précède l'essence», e, per dirla con Dante, l'essenza esiste in vista dell'operazione e non viceversa.

In questa articolazione concettuale Dante impianta un'idea insolita: non si limita a ragionare dell'uomo come individuo di una

10. REMIGIUS FLORENTINUS, *De bono pacis*, in E. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune*, «Memorie domenicane» 16 (1985), pp. 169-170.

specie (quella umana), ma parla del genere umano nella sua totalità. Leggiamo infatti espressioni come: «la totalità del genere umano» o «dell'intero genere umano». Forte di questa nuova entità, che non è tanto l'insieme di tutti gli uomini, quanto una vera e propria "comunità globale", Dante guarda al di là della comunità del regno, verso un orizzonte vastissimo che riunisca l'insieme degli uomini¹¹.

Ora, tenendo conto dei presupposti che Dante ha mostrato di condividere, una domanda nasce logicamente. Qual è l'atto "specifico" del genere umano preso nel suo insieme? L'autore non elude la questione. Anzi è lui stesso a porla esplicitamente, lasciando intendere che codesta "azione specifica" propria al genere umano costituisce, allo stesso tempo, il fine dell'umanità. Per individuare la risposta Dante procede per eliminazione. Alla fine, l'azione che è propria all'intero genere umano consiste «nell'essere capace di apprendere per mezzo dell'intelletto possibile» («esse apprehensivum per intellectum possibilem»)¹². Una conclusione di questo tenore meriterebbe, ben inteso, un ricco commento. Ne considero qui solo due aspetti.

Il primo elemento che mi preme sottolineare è rappresentato dal carattere collettivo dell'operazione di apprendimento. Come Dante ribadisce, si tratta d'una operazione che coinvolge tutti gli uomini presi insieme, dal momento che l'attualizzazione dell'intelletto possibile (capace di tutto conoscere) non può venir certo realizzata da un solo uomo e neppure da una delle comunità classiche: la famiglia, il borgo o la città. Per raggiungere l'obiettivo, per conoscere cioè tutto quanto è conoscibile, si richiede la partecipazione simultanea e la collaborazione di tutti gli uomini¹³.

11. Sul concetto dantesco di *civilitas* e sull'idea di *conversatio civilis*, cfr. rispettivamente: B. NARDI, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, «Giornale storico della letteratura italiana» 39 (1921), vol. 78, pp. 1-52 (poi in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 215-275); A.A. ROBIGLIO, *Between Language and Likemindedness: Some Aspects of the Concept of "conversatio civilis" from Aquinas to Guazzo*, in L. NAUTA (ed.), *Language and Cultural Change: Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages and the Renaissance*, Peeters, Leuven 2006, pp. 113-131. Si veda anche L. MINIO-PALUELLO, *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi. Con un inedito su Boezio e la bibliografia delle opere*, a cura di F. Santi, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 58-67.

12. Cfr. DANTE, *Monarchia*, I, iii, 6-7, pp. 928-934.

13. *Ibidem*, I, iii, 8, pp. 934-936.

Dante salda tra loro due motivi aristotelici: la tesi della natura sociale dell'uomo (il quale ha bisogno dei suoi simili per sopravvivere, per crescere, per vivere pienamente) e quella secondo cui, nel mondo sublunare, le imperfezioni e le deficienze dei singoli individui sono supplite dalla specie in quanto tale. Con una sola mossa la teoria aristotelica dell'intelletto s'arricchisce d'una dimensione sociale e, d'altro canto, alla natura sociale (o politica) dell'uomo viene conferita una dimensione marcatamente intellettuale¹⁴.

Quest'ultima conseguenza è gravida di corollari circa la finalità dell'ordinamento politico. L'attualizzazione dell'intelletto, infatti, si rivela essere il fine del genere umano. Inoltre, l'identificazione dello scopo dell'intera civiltà umana (*finis totius humane civilitatis*) spiega in che senso la pace non possa che rappresentare un momento strumentale in vista del fine:

patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est [...] liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur¹⁵.

Si presti attenzione al vocabolario impiegato: «per adempiere al suo compito che è quasi *divino*».

La singolare tesi dantesca mette in allerta il lettore sensibile ai motivi filosofici, facendogli percepire con chiarezza due problemi rilevanti di filosofia politica. In primo luogo, ponendo un'operazione propria dell'umanità, l'autore ipostatizza in certa misura quest'ultima, trasformando una generalizzazione concettuale in una entità politica vera e propria: l'umanità assume i tratti della comunità politica globale. Una tale realizzazione solleva il problema dell'unità del genere

14. Per un'analisi di questo aspetto cfr. J.-B. BRENET, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 98 (2006) pp. 467-487.

15. DANTE, *Monarchia*, I, iv, 2, p. 940-942. Trad. it. a fronte: «è evidente che il genere umano nella quiete e tranquillità della pace si trova nella migliore e più libera condizione per adempiere al suo compito, che è quasi divino [...]. Di qui è manifesto che la pace universale è il più grande dei beni che sono ordinati alla nostra beatitudine».

umano e delle conseguenze civili di questa misteriosa realtà. Qual ne deve essere, infatti, la definizione e come codesta unità va concepita?

In secondo luogo, la definizione finalistica dell'ordinamento politico è legata a filo doppio con una peculiare concezione antropologica. L'uomo, come si è visto, è determinato da due dimensioni connesse tra loro: la socialità e l'intellettualità ossia la sua "fioritura" conoscitiva. Nel momento in cui Dante pretende che ogni struttura e azione politica debba assecondare tale concezione dell'uomo, egli può lasciarci sconcertati. Ma, nello stesso tempo, ci rende attenti a certe implicazioni del discorso sul politico.

Seconda idea: la questione del tipo migliore di governo

Nel primo libro della *Monarchia* l'autore affronta la questione della necessità d'una monarchia universale e solleva un problema tradizionale, vale a dire quello del miglior tipo di governo. Sennonché, ponendo la vecchia questione nel nuovo paesaggio della sua concezione universalistica della monarchia, Dante risemantizza i termini della problematica.

Egli avanza ben dodici argomenti, uno diverso dall'altro, per sostenere la propria tesi, ricavandoli dalla metafisica, dalla logica, dal diritto, così come dagli esempi forniti dall'esperienza. Nell'ordito delle molteplici ragioni, tuttavia, quando si scruta il concetto preciso di monarchia che Dante intende sostenere, si scopre preponderante un movimento complessivo di *reductio ad unum*. Come aveva insegnato Tommaso d'Aquino, ogni pluralità deriva da un'unità: «Omnis enim multitudo derivatur ab uno»¹⁶. L'Aquinate, che qui Dante segue, insiste sull'analogia, da un lato, con il governo dell'anima sul corpo e, dall'altro, con il governo di Dio sul mondo. Dio è, nell'universo, come il re nel suo regno, dal momento che la norma del regno ha il proprio modello nel creato: «Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est»¹⁷.

La funzione regale, insomma, è comparabile a quella divina e a quella psichica. Gli argomenti danteschi manifestano anch'essi una

16. THOMAS DE AQUINO, *De regno*, I, c. 2, p. 451.

17. *Ibidem*, I, c. 14.

tendenza comparativa, non priva di ingenuità, che talora sorvola sulle specificità di singole realtà (e tralascia di avvertire ciò che le rende per altri versi incomparabili).

Incontriamo nondimeno un capitolo che accende l'interesse, nella misura in cui insiste su quanto deborda la mera giustificazione del governo unico di uno solo. Mi riferisco al capitolo dodicesimo del primo libro, laddove Dante esordisce con le seguenti parole: «Et humanum genus potissime liberum optime se habet»¹⁸. Il ragionamento, qui, è teso a dimostrare che il genere umano «existens sub Monarcha est potissime liberum»¹⁹.

Di questo capitolo ricco di spunti, terrei a richiamare due cose: il criterio universale per stabilire il miglior tipo di regime politico e una soluzione concreta che si sforza di applicare questo criterio per identificare il regime storico che meglio ne ottempera le esigenze.

Riguardo al primo aspetto, come ho già detto, Dante formula la regola per cui il regime politico eccellente è quello che meglio rispetta la libertà dei cittadini. «Perciò se le cose stanno così, chi negherà che il genere umano si trovi nella condizione migliore quando può avvalersi al massimo di questo principio basilare», cioè della "libertà"? Del resto, i governi apprezzabili, continua Dante, «hanno come mira la libertà, cioè che gli uomini siano tali in virtù di se stessi». Il criterio per cui la forma migliore di governo è quella che favorisce la maggior auto-realizzazione sta alla base della stessa idea dantesca di "libertà", giacché, come afferma Beatrice nel canto quinto del *Paradiso*, si tratta del massimo dono elargito da Dio alla natura umana: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua boutade / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, fu della volontà la libertate»²⁰.

È agevole inoltre precisare l'essenza di codesta libertà, perché è Dante medesimo a fornircene la chiave quando dice che libero è colui che è causa di sé («è libero l'essere il quale dipende da se stesso e non da altri»). Egli spiega a un dipresso che per "libertà" deve in-

18. DANTE, *Monarchia*, I, xii, 1, p. 1002. Trad. it. a fronte: «E il genere umano si trova nel suo stato migliore quando gode della massima libertà».

19. *Ibidem*, I, xii, 8, p. 1010. Trad. it. a fronte: «gode del massimo grado della libertà quando è sottoposto al Monarca».

20. Cfr. DANTE, *Paradiso*, V, vv. 19–22, p. 83.

tendersi: «un giudizio libero della volontà»; vale a dire un giudizio affrancato dal desiderio, emancipatosi cioè dall'appetito sensibile, libero dagli offuscamenti della carne, in grado di perseguire il cammino suggerito dalla ragione.

Dante tratta qui della libertà etica, che rende l'uomo capace di fare il bene o il male; la medesima di cui ragiona lo scontroso Marco Lombardo quando, nel canto sedicesimo del *Purgatorio* (nel mezzo del cammin della *Commedia*), ricorda che gli uomini sono degli esseri responsabili: «Però, se 'l mondo presente disvia, / in voi è la cagione, in voi si cheggia»²¹.

Sullo sfondo di questo principio, definitore dell'ottimo reggimento politico, si staglia la proposta concreta dell'Autore. Dante sostiene che la "monarchia", concepita certo alla sua maniera, realizza pienamente le esigenze della libertà. Questa affermazione implica che il legislatore, dunque il monarca, resti al servizio dei cittadini per favorirne la libera espansione e non viceversa. Il regime ottimo è quello che custodisce nel modo più efficace la libertà dell'uomo, alimentandola continuamente.

Terza idea: la missione dell'impero di Roma

Al centro del secondo libro della *Monarchia* si dibatte una questione apparentemente lontanissima dall'odierna attualità politica. Ci si rende conto, lì meglio che altrove, d'avere a che fare con un testo che porta la data del quattordicesimo secolo. Il problema, infatti, viene formulato nel modo seguente: «hoc est utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem»²².

La medesima problematica aveva a suo tempo animato, in guisa esemplare, il quinto libro della *Città di Dio*. All'inizio del Trecento, tuttavia, il dibattito si era riaperto e la questione aveva nuovamente assunto pertinenza e vigore. Arrigo VII di Lussemburgo, eletto imperatore nel 1308 e incoronato nel 1312, reclamava per sé la signoria

21. DANTE, *Purgatorio*, XVI, vv. 82-83, p. 205.

22. DANTE, *Monarchia*, II, ii, I, p. 1062. Trad. it. a fronte: «vale a dire, se il popolo romano si sia arrogato di diritto la dignità dell'Impero».

universale, il *dominium mundi*. La tenacia e la chiarezza di una simile rivendicazione non avevano precedenti. Tale pretesa imperiale aveva perciò suscitato una disputa animosa, nella quale era coinvolta la corte angioina di Napoli: il sovrano Roberto e i suoi consiglieri più stretti, tra i quali il celebre giurista Bartolomeo di Capua.

È degno di nota che, proprio in quella temperie, un documento della cancelleria napoletana risalente al 1313 (dunque a poco tempo prima della morte d'Arrigo VII) evoca il problema della violenza grazie alla quale i Romani avrebbero conquistato il mondo e fondato l'impero. «Se facciamo caso ai primi passi dell'istituzione imperiale — recita il dispaccio — consta che lo stesso potere imperiale fu accaparrato con la violenza e con il sopruso»²³. Di conseguenza, la galleria degli imperatori romani assume i tratti d'un memoriale penoso. Il documento, quindi, ribadisce il principio teorico secondo cui ogni acquisto violento è contro natura e non può aver vita lunga: «Quod igitur violenter quesitum est, non est durabile neque permanens, quia est contra naturam».

Una rivendicazione di tal fatta poteva reclamare l'autorità di Agostino. Sennonché, la continuazione del trattato tommasiano *De regimine principum* composta dal domenicano Tolomeo da Lucina mostra come fosse parimenti convincente richiamarsi al vescovo d'Ippona per sostenere l'esatto contrario²⁴. Il carattere provviden-

23. Su codesta teoria anti-imperiale, elaborata dalla giurisprudenza del Regno di Sicilia, ha attirato l'attenzione il Monti. Cfr. G.M. MONTI, *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli, i loro vicariati imperiali e Bartolomeo di Capua*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Arrigo Solmi*, vol. II, Giuffrè, Milano 1941, pp. 13-54. I documenti a cui faccio riferimento sono quelli editi da Jakob Schwalm nel 1911, apparsi nei MGH, Legum sectio IV. *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, t. IV, Appendice VII: *Memorialia et disquisitiones...*, pp. 1369 ss.): «Si referamus nos ad initium institutionis imperatoris eiusdem, constat quod ipsum imperium fuit acquisitum viribus et occupacione». La datazione della seconda *Petitio Regis Roberti*, alla luce delle ricerche del sullodato Monti deve essere corretta: non «post 1313. Aug. 24», bensì in un lasso di tempo compreso tra il 12 giugno 1313 ed il 24 agosto 1313. Lettura sempre valida rimane quella del libro di F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Le Monnier, Firenze 1945, specialmente le pp. 116-118, 135-137, 140-149.

24. Su questi aspetti, rimangono fondamentali le ricerche di C.T. DAVIS, *Dante's Italy and other essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984, trad. it. di R. Librandi, *L'Italia di Dante*, il Mulino, Bologna 1988.

ziale di quello stesso impero romano è in questo caso corroborato dalle seguenti parole: «Dal momento che gli imperatori romani furono maggiormente solleciti verso le suddette cose, Dio ispirò loro il buon governo, come mostra Agostino ne *La Città di Dio*»²⁵. Tolomeo, a sostegno di quest'idea, ricorda l'amore dei sovrani di Roma per la loro patria, il loro zelo per la giustizia, la loro benignità.

Confrontata con questi testi, quello di Tolomeo da un lato e quello dei partigiani del re Roberto dall'altro, l'argomentazione di Dante mi pare maggiormente approfondita. Il trattato dantesco, che certamente è posteriore agli scritti suddetti, rivela una più marcata originalità. Siamo colpiti, di primo acchito, da un esordio autobiografico:

Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar²⁶.

Uno studio serrato del soggetto spinse in seguito Dante a mutare le proprie convinzioni. In conformità con il principio che regge il secondo libro della *Monarchia*, l'Autore finiva per ammettere che non solo l'impero romano era stato voluto da Dio, ma esso era anche e soprattutto un impero di diritto, pienamente giustificato nella legalità.

L'Alighieri intende spiegare la cosa anche con argomenti che presuppongono la fede cristiana e ciò arricchisce la sua trattazione. Senza voler togliere alle giustificazioni tratte dalla Sacra Scrittura la loro innegabile pertinenza, preferisco qui sottolineare l'altra faccia del ragionamento del filosofo fiorentino. Due punti, su tutti, vanno evidenziati.

25. THOLOMAEUS DE FIADONIS (LUCENSIS), *Continuatio S. Thomae De regno*, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* VII, curante R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, III, c. 4, p. 555: «Et quia inter omnes reges et principes mundi romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, ut probat Augustinus in libro de civitate Dei».

26. DANTE, *Monarchia*, II, i, 2, p. 1054. Trad. it. a fronte: «Anch'io una volta mi stupivo che il popolo romano avesse dominato il mondo intero senza alcuna resistenza, poiché pensavo, restando solo ad una visione superficiale, che esso avesse prevalso non col diritto, ma soltanto con la violenza delle armi».

In primo luogo occorre non dimenticare che Dante insiste sul carattere naturale dell'impero romano; proprio quell'aspetto che veniva messo in questione dal documento di Roberto d'Angiò. Il capitolo sesto si organizza attorno alla massima: «Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur»²⁷. Ora, la natura, il diritto positivo e la volontà divina, nella dottrina dantesca, tendono a coincidere.

Il secondo punto è più radicale. Si tratta della ragione fondamentale, dal punto di vista filosofico, dell'esemplarità dell'impero romano. Il paradigma non è fornito dalla sua costituzione, dalla vastità del territorio, dall'efficienza dell'amministrazione o dalla sua potenza, bensì da una sorta di principio di legittimità. Le affermazioni a questo proposito, segnatamente nel capitolo V, meritano riguardo.

Quando Dante scrive che colui che ha di mira il bene comune rispetta lo stesso fine del diritto, egli vuole mettere in chiaro che è impossibile perseguire il bene comune e, al contempo, violare la legalità. «Quicumque finem iuris intendit — dunque il *bonum commune* — cum iure graditur»²⁸. Quest'ultima proposizione è, agli occhi di Dante, un principio strutturale, una necessità logica. Tra un obiettivo buono e la violazione del diritto nel corso della sua realizzazione vi è, di conseguenza, contraddizione, sempre e comunque, sicché i due termini non possono mai darsi insieme.

È importante esaminare a fondo il valore paradigmatico dell'*imperium romanum* e la conseguente dottrina della sua esemplarità. L'impero di Roma è senza dubbio, per Dante, una realtà storica; ed è anche una realizzazione provvidenziale indispensabile per l'evento soprannaturale dell'Incarnazione. Ma esso è inoltre una realtà ideale: ossia la perfetta realizzazione dello stato di diritto, che è a sua volta l'immagine della ragione nella sua piena trasparenza.

L'idea di impero e quella di ragione universale sono solidali tra loro. Ne deriva che la comunità dell'impero, per sua natura, dovrà essere cosmopolita; essere degli «animali razionali» è il solo titolo richiesto per divenirne cittadini. Quanto ho cercato testé di spiegare, Dante lo ha icasticamente raccolto in una sola frase del *De*

27. *Ibidem*, II, vi, 1, p. 1130. Trad. it. a fronte: «E ciò che la natura ha ordinato, si osserva di diritto».

28. *Ibidem*, II, v, 19, p. 1122. Trad. it. a fronte: «chiunque persegue il fine del diritto procede col diritto».

vulgari eloquentia, al capitolo VI: «Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor, [...] rationi magis quam sensui spatulas nostri iudicii podiamus»²⁹.

Questa fiducia nell'universalità della ragione fa problema per il lettore di oggi; non diversamente dalla formulazione, che dall'altra discende, dell'esistenza di un unico diritto universale. La voce dell'Alighieri contraddice certe esitazioni contemporanee. Chiama in giudizio, forse, le violazioni di diritti alle quali noi assistiamo. Così facendo, in ogni caso, invita ancora alla riflessione su questi temi.

Quarta idea: la separazione tra politica e religione

Dal punto di vista strettamente storiografico, la risposta di Dante alla terza questione resta senza dubbio quella più rilevante e, allo stesso tempo, quella maggiormente gravida di futuro. Egli sa bene, del resto, che il suo ragionamento suonerà provocatorio e susciterà delle reazioni violente. Lui stesso fa riferimento ad un grande litigio.

La posta in gioco è nientemeno che il senso d'un dibattito secolare: quello, ben noto, tra il papa e l'imperatore. Dante non è certo il primo a difendere l'indipendenza del potere temporale; ma nessun autore prima di lui l'aveva difesa in modo altrettanto sistematico. La struttura argomentativa della *Monarchia* è mirabile. Nel libro terzo, in un primo momento, egli confuta la pertinenza delle giustificazioni bibliche, storiche e razionali dei suoi avversari. Al termine di questa *pars destruens*, Dante si impegna poi a dimostrare l'incompatibilità di fondo tra il potere temporale e la Chiesa, la quale deve seguire la vita di Gesù Cristo. Questi, rinterza l'Alighieri, deve rappresentare il modello della Chiesa militante, l'*ydea et exemplar militantis Ecclesiae*.

Si badi che, al momento d'affermare che la *vita Christi* è la forma della Chiesa, Dante cita un brano del *Testamento* di Francesco d'Assisi. L'ecclesiologia dantesca, del resto, è in qualche modo "francescana": essa immagina una Chiesa che, nuda, segua il nudo Cristo.

29. DVE, I, vi, 3, p. 1174. Trad. it. a fronte: «Invece noi, a cui è patria il mondo come ai pesci il mare, [...] noi pogeremo la bilancia del nostro giudizio sulla ragione piuttosto che sui sensi».

Dal punto di vista filosofico, l'ultimo dei ben dodici argomenti che costituiscono il terzo libro della *Monarchia* merita una pausa di riflessione. Vi è presentata la tesi celebre e, direi, famigerata, del duplice fine ultimo: i *duo ultima*! Senza pretendere di riesaminare il tessuto argomentativo di questo capitolo del capolavoro filosofico di Dante, mi soffermo su due aspetti capitali.

Per prima cosa mi preme evidenziare come Dante, mostrando l'indipendenza del piano politico da quello ecclesiastico-religioso, pone le basi di una dottrina della separazione tra Stato e Chiesa, a sua volta presupposto d'una laicizzazione della sfera politica. Codesta "laicità" è non solo compatibile, ma addirittura solidale con una religiosità intimamente e profondamente vissuta. Ora, la radicalità di questa separazione dalla sfera politica non è per nulla abbandonata nell'opera maggiore di Dante, la *Commedia*. Si tratta d'una coerenza di fondo che, oggi più che mai, affascina il sottoscritto.

Il secondo aspetto, invece, si radica nella distinzione tra ragione e fede. L'ordine politico è giustificato dai *philosophica documenta*, non dalla fede. Noi riconosciamo qui l'universalismo della ragione e la sua valenza politica. È la ragione che dona unità al genere umano. Su di essa, dunque, è opportuno costruire la politica, muovendo da ciò che ogni uomo può comprendere, ammettere e riconoscere. Ed ecco che si ritorna al più volte citato cosmopolitismo.

La fede, al contrario della ragione, non è condivisa da tutti gli uomini. Essa è piuttosto un elemento di distinzione tra questi ultimi. La concezione dantesca sconfessa la tesi agostiniana sostenuta da Egidio Romano. Questi, nell'influente *De protestate ecclesiastica*, riprendeva alla lettera il *De Civitate Dei* agostiniano e scriveva che non è possibile la vera giustizia in uno Stato in cui Cristo non sia il capo ed il punto di riferimento: «la vera giustizia è solo in quello stato, se pure si può chiamare così, fondato e retto da Cristo»³⁰. Dante capovolge il ragionamento di Egidio. Per stabilire un ordinamento di diritto, giusto e buono, la fede cristiana non è per lui una condizione necessaria.

Ora, le due alternative visioni del politico che ho appena delineate non rivestono solo un interesse storico-archeologico. Esse

30. AGOSTINO, *La città di Dio*, II, xxi, p. 157; testo originale AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, II, xxi, p. 55, lin. 116–117: «vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est».

interpellano, che lo si voglia o no, la nostra problematizzazione dei temi politico-religiosi. Oggi più che mai, la relazione tra religione e politica si trova al centro di dibattiti e discussioni. Come concepire — ci si chiede ad esempio — la sfera religiosa in un mondo “multiculturale”? Come far sì che l’indipendenza non si trasformi in oppressione ed il rispetto non porti con sé un confuso sincretismo?

Conclusiones

Al termine di questo ragionamento, mi piace tornare al punto dal quale siamo partiti. Il pur rapido approccio al trattato dantesco rivela fino a che punto la lettura “storica” d’un antico testo possa risultare filosoficamente stimolante e feconda. Sarebbe allora riduttivo dire che la lettura dello storico si limita a descrivere ciò che è avvenuto o quanto è stato pensato. La storiografia non è aneddotica. Ma sarebbe eccessivo o fuorviante ritenere che, per altro verso, da tale lettura possa venir prescritto ciò che deve avvenire oggi e quanto oggi deve venir pensato.

Come ho cercato di dire all’inizio, il passato, “ciò che è stato”, offre un modello per ciò che può essere, perché — come dicevano gli scolastici — da “ciò che è” è legittimo trarre delle indicazioni su “ciò che *può* essere” («ab esse ad posse datur illatio»). Quanto è stato pensato, cioè, offre delle possibilità inedite al pensiero, nella misura in cui presenta temi lontani o diversi che tollerano d’essere messi ancora in questione.

La realtà che ci consta e la cornice concettuale dei nostri attuali pensieri perdono così un po’ della loro solida esclusività. La funzione critica della storia della filosofia, pertanto, non cessa d’essere stimolatrice e creatrice. Essa contribuisce a uno dei compiti ineludibili della riflessione sul politico, così ben definito da un mio compatriota scomparso qualche anno fa, Friedrich Dürrenmatt: «non bisogna mai cessare di rappresentarsi il mondo come se fosse il più razionale possibile»³¹.

L’inattualità delle idee dantesche può anch’essa, come spero d’aver suggerito, contribuire a questo attualissimo e mai concluso compito.

31. F. DÜRRENMATT, *Philosophie und Naturwissenschaft. Essays und Reden*, Diogenes, Zürich 1985⁶, p. 13: «Man darf nie aufhören, sich die Welt vorzustellen, wie sie am vernünftigsten wäre».

Bibliografia

Fonti

Autori

AELREDUS RIEVALLENSIS:

Speculum caritatis, in *Opera omnia*, A. Hoste, C.H. Talbot (edd.), Brepols, Turnhout 1971 (CCCM 1). Trad. it.: ALREDO DI RIEVAULX, *Lo specchio della carità*, a cura di D. Pezzini, Edizioni Paoline, Milano 1999.

ALBERTUS MAGNUS:

Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei, D. Siedler (ed.), Aschendorff, Münster 1978 (*Opera omnia* 24, 1).

ANDREAS CAPELLANUS:

De amore, E. Trojel (ed.), Gadian, Copenhagen 1892.

ANSELMUS CANTUARIENSIS

Monologion, F.S. Schmitt (ed.), in *Opera omnia* I, Nelson, Edinburgh 1946.

Proslogion, F.S. Schmitt (ed.), in *Opera omnia* I, Nelson, Edinburgh 1946.
Trad. it. ANSELMO, *Proslogion*, a cura di I. Sciuto, con testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1996.

ARISTOTELES:

Analytica posteriora, versio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus* IV 1-4, L. Minio Paluello, R.G. God (edd.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968.

De anima, in *Auctoritates Aristotelis*, J. Hamesse (ed.), CETEDOC, Louvain-la-Neuve-Paris 1974 (Philosophes médiévaux, 17), (6) pp. 174-194.

De caelo et mundo, in *Auctoritates Aristotelis* (3) pp. 159-166.

Ethica Nicomachea, in *Aristoteles Latinus* XXVI 1-3, R.A. Gauthier (ed.), Leiden-Bruxelles 1972.

Metaphysica, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus* XXV 3-2, G. Vuillemin-Diem (ed.), Brill, Leiden 1995.

Peri Hermeneias, translatio Boethii, in *Aristoteles Latinus* II 1-2, ed. G. Verbeke, rev. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1965.

Physica, in *Auctoritates Aristotelis* (2) pp. 139-158.

Physica, translatio vetus, in *Aristoteles Latinus* VII 1, F. Bossier, J. Brams (edd.), Brill, Leiden-New York 1990.

Rhetorica, translatio anonyma sive vetus et translatio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus* XXXI 1-2, ed. B. Schneider, Brill, Leiden 1978.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS:

Confessionum libri tredecim, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27). Trad. it. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, a cura di G. Reale, testo latino a fronte dell'edizione di M. Skutella, Bompiani, Milano 2012.

Contra Cresconium grammaticum Donatistam, M. Petsching (ed.), Vindobonae-Lipsiae 1909 (CSEL 52). Trad. it. SANT'AGOSTINO, *Contro Cresconio grammatico donatista*, in *Polemica con i Donatisti*, traduzione a cura di E. Cavallari, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 2002 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere polemiche 16/1).

Contra Gaudentium Donatistarum episcopum, M. Petsching (ed.), Tempus-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1910 (CSEL 53). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Contro Gaudenzio vescovo donatista*, in *Polemica con i Donatisti*, traduzione a cura di E. Cavallari con testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 2000 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere polemiche 16/2).

De civitate Dei libri I-X, libri XI-XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47); *De civitate Dei* libri XI-XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48). Trad. it.: SANT'AGO-

STINO, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2010 (Il pensiero occidentale).

De doctrina christiana I, xxvii, 28, J. Martin (ed.), Brepols, Turnhout 1962 (CCSL 32); *De doctrina christiana, La doctrine chrétienne*, texte critique du CCL revue et corrigé, intr. et trad. de M. Moureau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997 (Bibliothèque Augustinienne II/2); Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, testo latino a fronte, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1994.

De libero arbitrio, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Tutti i dialoghi*, intr. trad. e note a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2008 (Il pensiero occidentale).

De Trinitate libri quindecim, libri I–XII, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50); *De Trinitate libri quindecim, libri XIII–XV*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50/A). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *La trinità*, intr. e note al testo latino di G. Catapano; traduzione, note e apparati di B. Cillerai, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2002 (Il pensiero occidentale).

De vera religione, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 1962 (CCSL 32). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *La vera religione*, a cura di A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere filosofico-dogmatiche 6/1), pp. 1–157.

Enarrationes in Psalmos I–L, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 38); *Enarrationes in Psalmos* LI–C, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 39, 2); *Enarrationes in Psalmos* CI–CXXXIX, E. Dekkers, J. Fraipont (edd.), Brepols, Turnhout 1956 (CCSL 40). Trad. it.: Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi* (1–50), testo dell'edizione maurina ripresa dal Corpus christianorum, intr. di A. Corticelli, trad. di R. Minuti, testo latino a fronte, Città nuova, Roma 1967 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 25); *Esposizioni sui Salmi* (51–85), testo latino dall'edizione maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus christianorum; trad., rev. e note illustrative a cura di V. Tarulli, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1970 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 26); *Esposizioni sui Salmi* (86–120), testo latino dall'edizione maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum; trad., rev. e note illustrative a cura di T. Mariucci e V. Tarulli, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1976 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 27/1).

Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, I. Divijak (ed.), Hoelder-Pinkler-Tempsky, Wien 1971 (CSEL 84). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Commento di alcune questioni tratte dalla lettera ai Romani*, in *Agostino interprete di Paolo*, intr., trad. e note a cura di M.G. Mara, Edizioni Paoline, Milano 1993 (Lettture cristiane del primo millennio).

In Iohannis evangelium tractatus, R. Willems (ed.), Brepols, Turnhout 1954 (1990²) (CCSL 36). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*, a cura di A. Vita, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1968 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 24).

Quaestiones evangeliorum. Quaestiones XVI in Matthaeum, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1980 (CCSL 44B). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Questioni sui Vangeli*, a cura di D. Gentili, V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1997 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere esegetiche 10/2).

Sermones de vetero Testamento (1-50), C. Lambot (ed.), Brepols, Turnhout 1961 (CCSL 41). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Discorsi sul Vecchio Testamento I* (1-50), traduzione e note a cura di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1979 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 29).

Sermones de novo testamento, sermo 150, in H.R. Drobner, *Augustinus von Hippo, Predigten zur Apostelgeschichte* (Sermones 148-150), Peter Lang, Frankfurt a. M. 2012; J. ELFASSI, *Le sermon 150 de saint Augustin. Édition critique et tentative de datation*, «Revue des études augustiniennes» 45 (1999), pp. 21-50. Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Discorsi sul Nuovo Testamento III/1* (117-150), a cura di M. Recchia, Città Nuova, Roma 1990 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 31/1).

Sermones de tempore, sermo 223A, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, G. Morin (ed.), Tipografia Vaticana, Roma 1930 (Miscellanea Agostiniana, 1). Trad. it.: SANT'AGOSTINO, *Discorsi sui tempi liturgici IV/1* (184-229), a cura di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, testo latino a fronte, Città Nuova, Roma 1984 (Nuova Biblioteca Agostiniana. Discorsi 32/1).

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS:

De consideratione, in *S. Bernardi Opera III*, J. Leclercq, H.M. Rochais (edd.), Editiones Cistercienses, Roma 1963. Trad. it.: *La considerazione a Eugenio Papa*, in *Opere di San Bernardo I. Trattati*, Scriptorium Claraevallense-Fondazione di studi cistercensi, Milano 1984.

Liber de diligendo deo. Sul dovere di amare Dio, in *Opere di San Bernardo I. Trattati*, Scriptorium Claraevallense – Fondazione di studi cistercensi, Milano 1984, pp. 219–230.

Sermones de diversis, in *S. Bernardi Opera VI, 1*, J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais (edd.), Editiones Cistercienses, Roma 1970.

Sermoni sul Cantico dei Cantici, traduzione e note di C. Stercal, Scriptorium Claraevallense – Fondazione di studi cistercensi, Milano 2006–2008 (2 voll.).

BOETHIUS:

Consolatio philosophiae, ed. C. Moreschini, K.G. Saur Verlag, München–Leipzig 2000.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO:

Itinerarium mentis in Deum. Itinerario della mente in Dio, in *Opere di San Bonaventura V / 1. Opuscoli teologici*, a cura di L. Mauro, trad. it. di S. Martignoni, L. Mauro, O. Todisco, G. Zaggia, Città Nuova, Roma 1993.

Sermo “Vnus est magister noster Christus”, in *Le Christ Maître. Édition, traduction et commentaire du sermon universitaire «Vnus est magister noster Christus»* par G. Madec, Vrin, Paris 1990 (Bibliothèque des textes philosophiques).

CAESARIUS VON HEISTERBACH:

Dialogus miraculorum, Dialog über die Wunder, N. Nösges, H. Schneider (edd.), Brepols, Turnhout 2009 (Fontes Christiani).

CICERO (MARCUS TULLIUS):

De officiis, H. Gunermann (ed.), Reclam, Stuttgart 1976 (seconda edizione rivista 2003).

Tusculanarum disputationum libri quinque, recognovit et explanavit R. Kühner, Hannover 1874.

DANTE ALIGHIERI:

Commedia, revisione del testo e commento di G. Inglese, Carocci, Roma 2016². Trad. ted.: DANTE ALIGHIERI, *Commedia in deutscher Prosa*, hrsg. von K. Flasch, Fischer, Frankfurt 2011.

Convivio, a cura di G. Fioravanti, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014 (I Meridiani). Trad. ted.: *Das Gastmahl*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 4: *Das Gastmahl I–IV*, übersetzt von T. Ricklin; kommentiert von F. Cheneval, R. Imbach und T. Ricklin, 4 Bände, Meiner, Hamburg 1996–2004.

De vulgari eloquentia, a cura di M. Tavoni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* I, Mondadori, Milano 2011 (I Meridiani). Trad. ted.: *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 3, übersetzt von F. Cheneval, mit einer Einleitung von R. Imbach und I. Rosier-Catach und einem Kommentar von R. Imbach und T. Suarez-Nani, Meiner Hamburg 2007.

Epistola XIII, a cura di C. Villa, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014.

Epistola nuncupatoria ad Canem Grandem de la Scala: trad. ted. *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, Band 1, Übersetzung und Einleitung von T. Ricklin, Vorwort von R. Imbach, Meiner, Hamburg 1993.

Monarchia, a cura di D. Quaglioni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* II, Mondadori, Milano 2014 (I Meridiani). Trad. ingl.: *Dante's Monarchia*. Translated, with a commentary by R. Kay, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998 (Studies and Texts, 131). Trad. ted.: *Monarchia*, Lateinisch–Deutsch, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach, C. Flüeler, Reclam, Stuttgart 1989.

Questio de aqua et terra, a cura di M. Rinaldi, in DANTE ALIGHIERI, *Le opere*, vol. V: *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, Salerno Editrice, Roma 2016.

Vita Nova, a cura di G. Gorni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere* I, Mondadori, Milano 2011 (I Meridiani).

ECHARDUS MAGISTER:

Opere latine

Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, K. Christ, J. Koch (edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1953 (Lateinische Werke = LW 3). Trad. it.: *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani, Milano 2017.

Expositio libri Exodi, H. Fischer, J. Koch, K. Weiss (edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1992 (Lateinische Werke = LW 2). Trad. it.: *Commento all'Esodo*, a cura di M. Vannini, Città Nuova, Roma 2004.

Liber parabolarum Genesis, K. Weiss, A. Zimmermann (edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1988 (Lateinische Werke = LW 1/1). Trad. it.: *Il libro delle parabole della Genesi*, M. Vannini (a cura di), Morcelliana, Brescia 2011.

Prologus generalis in opus tripartitum, Kohlhammer, Stuttgart 2015 (Lateinische Werke = LW 1/2).

Sermones, E. Benz, B. Decker, J. Koch (edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1987 (Lateinische Werke = LW 4). Trad. it.: *I sermoni latini*, a cura di M. Vannini, Roma, Città Nuova 1989.

Opere tedesche

Das Buch der göttlichen Tröstung, J. Quint (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1963 (Deutsche Werke = DW 5). Trad. it.: *Il libro della consolazione divina*, in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982.

Predigten, J. Quint, G. Steer (edd.), Kohlhammer, Stuttgart 1958–2003 (Deutsche Werke = DW 1–4). Trad. it. parziale MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
— *Meister Eckhart Werke* (= EW). *Predigten* 1–65. Texte und Übersetzungen I, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., 1993.

Sermoni, in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982.

FRANCISCUS PETRARCHA:

De sui ipsius et multorum ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri, a cura di E. Fenzi, testo latino a fronte, Mursia, Milano 1999.

De vita solitaria I, K.A.E. Enenkel (ed.), Brill, Leiden 1990.

Le familiari, intr. trad. e note di U. Dotti, Argalia, Urbino 1974.

Secretum, a cura di E. Fenzi, testo latino a fronte, Mursia, Milano 1992.

GIORDANO BRUNO:

De gli eroici furori, appresso Antonio Baio Parigi, 1585, in *Dialogi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000 (I Meridiani).

Trad. ted.: *Von den heroischen Leidenschaften*. Übersetzt und herausgegeben von C. Bacmeister. Mit einer Einleitung von F. Fellmann, Meiner, Hamburg 1989.

GREGORIUS I PAPA:

Homiliae in euangelia, R. Étaix (ed.), Brepols, Turnhout 1999 (CCSL 141).

GUIDO DE COLUMNIS:

Historia destructionis Troiae, N.E. Griffin (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1936.

GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO:

De natura et dignitate amoris, P. Verdeyen (ed.), Brepols, Turnhout 2003 (CCCM 88). Trad. it.: *Natura e valore dell'amore*, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La contemplazione di Dio. Natura e valore dell'amore. Preghiere meditate. Opere* / 3, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998 (Fonti cristiane per il terzo millennio 17).

Expositio super Cantica Canticorum, P. Verdeyen (ed.), Brepols, Turnhout 1997 (CCCM 87). Trad. it: GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici, Opere* / 4, a cura di M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2002.

HORATIUS FLACCUS (QUINTUS):

Ars poetica, in Quinti Horaci Flacci *Opera*, H.W. Garrod (ed.), E typographeo Clarendoniano, Oxonii 1901.

IOHANNES BOCCACCIUS:

Decameron. Nuova edizione rivista e aggiornata, a cura di V. Branca, vol. II, Einaudi, Torino 1980 (Nuova universale Einaudi 169).

IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA:

Periphyseon [De diuisione naturae], É. Jeaneau (ed.), Brepols, Turnhout 1996–2000, 5 voll. (CCCM 161–165).

MACROBIUS (AMBROSIUS AURELIUS THEODOSIUS):

Commento al Sogno di Scipione, a cura di M. Neri, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007.

MONTAIGNE (MICHEL DE):

Les Essais, éd. par J. Balsamo, Gallimard, Paris 2007. Trad. it.: *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1996.

NICOLAUS CUSANUS:

De venatione sapientiae, in NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia* 12, ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et I.G. Senger, Meiner, Hamburg 1982.

Sermones IV / I (1435–1463), in NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia* 19–I, W.A. Euler, K. Reinhardt (edd.), Meiner, Hamburg 1996.

ORIGENES ALEXANDRINUS:

In Canticum Canticorum, in *Origenes Werke VIII*, W.A. Baehrens (ed.), Hinrich, Leipzig 1925 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 33). Trad. it.: ORIGENE, *Commento al Cantico dei cantici*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 1976. Trad. ted.: ORIGENES, *Der Kommentar zum Hohelied*. Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst und H. Strutwolf, de Gruyter–Herder, Berlin–Freiburg i. Br. 2016.

OVIDIUS (PUBLIUS NASO):

Metamorphoses, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.J. Tarrant, Clarendon, Oxford 2004 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

PETRUS ABaelARDUS ET HELOISSA:

ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, Einaudi, Torino 1979.

PETRUS DAMIANI:

Lettere (113–150), a cura di N. D'Acunto, L. Saraceno, in *Opere di Pier Damiani* 1/6, Città Nuova, Roma 2018.

PLATO:

Phaedo, in PLATONE, *Opere complete*. Vol. 1: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Laterza, Roma–Bari 1993 (Biblioteca universale Laterza 26).

Symposium, in PLATONE, *Opere complete*. Vol. 3: *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Theaetetus, in PLATONE, *Opere complete*. Vol. 2: *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Laterza, Roma-Bari 1991, tr. it. di L. Minio-Paluello (Biblioteca universale Laterza 27).

Timaeus, P.J. Jensen, J.H. Wasink (edd.), Leiden, London, 1975.

PLOTINUS:

Enneades. Enneadi, a cura di G. Faggin, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1992.

RAIMUNDUS LULLUS:

De venatione medii inter subiectum et praedicatum, in RAIMUNDUS LULLUS, *Opera*. Reprint of the Strasbourg 1651 Edition, A. Bonner (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1996 (*Clavis Pansophiae*, 2/1), pp. 162-165.

De venatione substantiae et accidentis, in RAIMUNDUS LULLUS, *Opera Latina*, tomus XII, A. Madre (ed.), Brepols, Turnhout 1998 (CCCM 114).

REMIGIUS FLORENTINUS:

De bono communi, edizione elettronica a cura di E. PANELLA: www.e-theca.net/emiliopanella/.

De bono pacis, in E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune*, «Memorie domenicane» 16 (1985), pp. 169-183.

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE

Benjamin minor, in *Les douze patriarches ou Benjamin minor*, J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux, J. Longère (éds.), Cerf, Paris 1997 (*Sources chrétiennes*, 419). Trad. it.: RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione. Beniamino minore*, a cura di C. Nardini, Nardini Editore, Firenze 1991 (Biblioteca mistica, 3).

SENECA (LUCIUS AENNEUS):

Naturales quaestiones, Übersetzt und herausgegeben von O. und E. Schönberger, Reclam, Stuttgart 1998.

STEPHANUS DE BORBONE:

Tractatus de diversis materiis predicabilibus, Liber IV, ed. A. Lecoy de la Marche, Société de l'Histoire de France, Paris 1877.

TERTULLIANUS (QUINTUS SEPTIMUS FLORENS):

Ad nationes, A. Reifferscheid, G. Wissowa (edd.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1890 (CSEL 20).

THOMAS DE AQUINO:

Contra impugnantes Dei cultum et religionem, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLI A, Editio Leonina, Roma 1970, pp. 51–166.

De regno ad regem Cypri, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLII, Editio Leonina, Roma 1979, pp. 449–471.

In Isaiam prophetam, *In tres Psalmos David*, in *Boetium de Hebdomadibus Expositiones*, cura et studio Petri Antonii Uccelli, Romae 1880.

In Psalmos David expositio, ed. L. Vivès, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XVIII, Paris 1876.

In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, edd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Torino–Roma 1971.

Liber de Veritate Catholice Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles, cura et studio fr. Ceslai Pera O.P., Marietti, Torino–Roma 1961 (3 voll.). Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *La somma contro i Gentili*, a cura di T.S. CENTI, ESD, Bologna 2000–2001 (3 voll.).

Prologhi ai commenti aristotelici, a cura di F. Cheneval, R. Imbach, edizione italiana a cura di M. Costigliolo, Il melangolo, Genova 2003.

Quaestiones disputatae de veritate, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XXII, Editio Leonina, Roma 1975. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2005. Trad. fr.: THOMAS D'AQUIN, *Le maître. Questions disputées sur la vérité*. Intr. de R. Imbach. Texte latin de l'édition Léonine, traduit et annoté par B. Jollès, Vrin, Paris 2016. Trad. ted.: Über den Lehrer, De magistro. *Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI. Summa theologiae, pars I, quaestio 117, articulus 1*, hrsg. von G. Jüssen, G. Krieger, J.H.J. Schneider, Meiner, Hamburg 1988.

Scriptum super libros Sententiarum I–II, P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Paris 1929. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* I, a cura di R. Coggi, ESD, Bologna 2001 (2 voll.).

Sententia libri de anima, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLV/1, Editio Leonina–Vrin, Roma–Paris 1984.

Sententia libri Ethicorum, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLVII 1–2, Editio Leonina, Roma 1969.

Sententia libri Politicorum, cura et studio fratrum praedicatorum, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLVIII, Editio Leonina, Roma 1971.

Sermo Puer Iesus, in *Sermones*, edidit L.J. Bataillon († 2009), editionem absoluerunt G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* XLIV, Editio Leonina, Roma–Paris 2014, pp. 103–112. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *I sermoni (Sermones) e Le due lezioni inaugurali (Principia)*, a cura di C. Pandolfi e P.G.M. Carbone, ESD, Bologna 2003.

Summa theologiae, Edizioni Paoline, Roma 1988. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, traduzione italiana a cura di T.S. Centi con testo latino a fronte, ESD, Bologna 2014.

Super epistolam ad Hebraeos lectura, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2, Marietti, Torino 1953, pp. 335–506.

Super epistolam B. Pauli ad Romanos, cura Raphaelis Cai, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Marietti, Torino 1953, pp. 5–230. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Corpus Paulinum*, I *Lettera ai Romani*, a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2005.

Super Evangelium S. Ioannis Lectura, cura Raphaelis Cai, Marietti, Torino 1952 (Editio V revisa). Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a cura di T.S. Centi, testo originale a fronte, Città Nuova, Roma 1990 (3 voll.).

Super primam epistolam B. Pauli ad Corinthios, cura Raphaelis Cai, in THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, Marietti, Torino 1953, pp. 231–301, 323–435.

THOLOMAEUS DE FIADONIS (LUCENSIS):

Continuatio S. Thomae De regno, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia* VII, curante R. Busa, Frommann–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1980.

Testi

- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvant. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele; rec. et apparatus instr. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983³.
- Die Gänslin*, in *Novellistik des Mittelalters*, K. Grubmüller (hg., übersetzt und kommentiert), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1996, pp. 648–665, 1237–1250.
- Gesta Romanorum: De statu mundi actuali*, Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Ms. Lat. fol. 140.
- Il Novellino*, A. Conte (a cura di), presentazione di C. Segre, Salerno Editrice, Roma 2001.
- Septuaginta, id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs, R. Hanhart (edd.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.
- Vita sanctorum Barlaam eremitae et Iosephat Indiae regis*, auctore sancto Joanne Damasceno, interprete Jacobo Billio Prunaeo, PL 73, coll. 443–604.

Studi

- AMERINI F. (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries in the Gospel of John (II–XIV Centuries)*, Aschendorff, Münster 2011 (Archa Verbi Subsidia 11).
- ARMOUR P., *Brunetto Latini*, in R. LANSING (ed.), *The Dante Encyclopedia*, Garland, New York–London 2000, 127a–129b.
- *Dante's Brunetto: The Paternal Paterine?*, «Italian Studies» 38 (1983), pp. 1–38.
- ASCOLI R.A., *Dante and the Making of a Modern Author*, University Press, Cambridge 2008.
- ASTELL A.W., *The Song of Songs in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca 1995.
- BALADIER C., *Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et delectatio morosa*, Cerf, Paris 1999.
- BARAŃSKI Z.G., *Divine, Human and Animal Languages in Dante: Notes on «De vulgari eloquentia» l, i–ix and the Bible*, «Transactions of the Philological Society» 87 (1989), pp. 227–231.

- *La linguistica scritturale di Dante*, in ID, *Sole nuovo, luce nuova. Saggi sul rinnovamento culturale di Dante*, Scriptorium, Torino 1996, pp. 119–124.
- BECCARISI A., *Eckhart's Latin Works*, in J.M. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden 2013, pp. 85–124.
- BEIERWALTES W., *Denken des Einen. Studien zur platonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985.
- “*Deus est esse—esse est Deus*”. *Die onto-logische Grundfrage als aristotelisch—neuplatonische Denkfigur*, in ID., *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt 1972.
- *Das Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985.
- BERROUARD M.F., *Introduction in Homélie sur l'Évangile de saint Jean I–XVI*, trad., intr. et notes par M.F. Berrouard, DDB, Paris 1969, pp. 9–121.
- BERTRAM G.W. (Hrsg.), *Philosophische Gedankenexperimente. Ein Lese- und Studienbuch*, Reclam, Stuttgart 2012.
- BLOCH E., *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994 (3 voll.).
- BLUMENBERG H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.
- *La caduta del protofilosofo o La comicità della teoria pura*, Pratiche, Parma 1983.
- *Paradigmen einer Metaphorologie*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 6 (1960), pp. 7–142.
- BOCHET I., *Le firmament de l'écriture? L'herméneutique augustinienne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.
- BÖHME H., *Berg*, in *Wörterbuch philosophischer Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, pp. 49a–63b.
- BOITANI P., *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, il Mulino, Bologna 1992.
- *L'ombra d'Ulisse. Figure di un mito*, il Mulino, Bologna 1992.
- BOMBASSARO L.C., *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Lang, Frankfurt a. M. 2002.
- BORDT M., *Aristoteles Metaphysik XII*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006 (Werkinterpretationen).

- BOSSUYT P., RADERMAKERS J., *Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes* (Ac 17, 16–34), «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995), pp. 19–43.
- BRAAKHUIS H.A.G., KNEEPKENS C.H.J.M. (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2003.
- BRENET J.-B., *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 98 (2006) pp. 467–487.
- BRUNGS A., *Die passiones animae* (S.th. I–II, qq. 22–48), in A. SPEER (Hrsg.), *Thomas von Aquin: "Summa Theologiae". Werkinterpretationen*, de Gruyter, Berlin 2005, pp. 198–222.
- *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Hallescher Verlag, Halle 2002.
- BÜTTGEN P. et al. (éds.), *Les Grecs, les Arabes et nous: enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, Paris 2009.
- CAMUS A., *Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano 1980.
- CARRON D., *Le héros de la liberté: les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante*, Paris–Sorbonne 2010 (disponible in formato digitale all'URL www.zora.uzh.ch).
- CASTEIGT J., *Le commentaire du prologue de l'Évangile de Jean: la relecture par Albert le Grand d'un récit de Genèse*, in C. MAZELLIER–LAJARRIGE et al. (éds.), *Récits de genèse: avatars des commencements*, PUB, Bordeaux 2012 (Imaginaires et écritures), pp. 105–130.
- *D'Albert le Grand à Maître Eckhart: transformation du genre du commentaire exégétique à propos des versets Jn 1, 6–8*, in D. JAMES–RAOUL (éd.), *Les genres littéraires en question au Moyen Âge*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac 2011, pp. 77–102.
- *Quelques propositions synthétiques pour une lecture des interprétations albertienne et eckhartienne de Jn 1, 6–8*, in F. AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries in the Gospel of John (II–XIV Centuries)*, Aschendorff, Münster 2011 (Archa Verbi Subsidia 11), pp. 159–176.
- CESTARO G., “*quanquam Sarnum biberimus ante dentes...*” *The Primal Scene of Suckling in Dante's De vulgari eloquentia*, «Dante Studies» 109 (1991), pp. 119–147.
- CHENEVAL F., *Einleitung*, in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Erstes Buch*, übersetzt von T. Ricklin, eingeleitet und kommentiert von F. Cheneval, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, 4/1, Meiner, Hamburg 1996, pp. XI–CV.

- *Die Rezeption der 'Monarchia' Dantes bis zur 'Editio Princeps' im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, W. Fink, München 1995.
- CHIAVACCI LEONARDI A.M., *Dante. Commedia*, Mondadori, Milano 1991–1997 (3 voll.).
- CHRÉTIEN J.-L., *Symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des cantiques*, PUF, Paris 2011.
- COMEAU M., *Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile*, Beauchesne, Paris 1930.
- CONSOLI D., RONCONI A., *Virgilio Marone, Publio*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. 5, Roma 1970, pp. 1030–1044.
- CORTI M., *La "favola" di Ulisse: invenzione dantesca*, in Id., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993, pp. 113–145.
- *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino 2003.
- COURCELLE P., *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris 1974–1975 (3 voll.).
- *Les "Confessions" de s. Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Études augustiniennes, Paris 1963.
- *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1943.
- *Recherches sur les "Confessions" de s. Augustin*, E. de Boccard, Paris 19682.
- CROUZEL H., *Introduction*, in *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Texte de la version latine de Rufin. Intr., trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret, 2 vol., Paris 1991 (Sources chrétiennes, 375 / 376).
- CURTIS E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- DAUPHINAS M., LEVERING M., *Reading John with Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005.
- DAVID-MÉNARD M., IOGNA-PRAT D., LUCKEN C., *L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, Êrôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*, «Médiévales» 40 (2001), pp. 137–157.
- DAVIS C.T., *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, PA 1984 (The Middle Ages series), pp. 166–197.

- DE CAPITANI F., *La figura di Giovanni nel pensiero dell'Agostino laico*, in F. AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries in the Gospel of John (II–XIV Centuries)*, Aschendorff, Münster 2011 (Archa Verbi Subsidia 11), pp. 47–70.
- DÉCHANET J.-M., “*Amor ipse intellectus est*”: la doctrine de l’amour–intellection chez Guillaume de Saint–Thierry, «*Revue du Moyen Âge Latin*» 1 (1945), pp. 349–374.
- DELESALLE J., *Amour et connaissance. Super Cantica Canticorum de Guillaume de Saint–Thierry*, «*Collectanea Cisterciensia*» 49 (1987), pp. 339–346.
- DELFGAAUW P., *La nature et les degrés de l’amour selon s. Bernard*, «*Analecta sacri ordinis cisterciensis*» 9 (1953), pp. 234–252.
- DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma–Bari 2011.
- DI GIOVANNI A., *La filosofia dell’amore nelle opere di Dante*, Edizioni Abete, Roma 1967.
- DI PINO G., *Il «proemio» e l’introduzione alla IV giornata*, in *La polemica del Boccaccio*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 209–220.
- DIBELIUS M., *Paulus auf dem Areopag*, Carl Winter, Heidelberg 1939.
- DINZELBACHER P., *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, «*Saeculum*» 32 (1981), pp. 185–208.
- DIONISOTTI C., *Varia fortuna di Dante*, «*Rivista Storica Italiana*» 78 (1966), pp. 544–583 (apparso anche in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 255–303).
- DROBNER H.R., *Augustinus von Hippo, Predigten zur Apostelgeschichte* (Sermones 148–150), Peter Lang, Frankfurt a. M. 2012.
- DUBOIS D., ROUSSEL B. (éds.), *Entrer en matière. Les prologues*, Cerf, Paris 1998.
- DUCLOW D.F., *Meister Eckhart’s Latin Biblical Exegesis*, in J.M. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden 2013, pp. 321–336.
- DUPONT J., *Le discours à l’Aréopagite (ac 17–22–31). Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, in Id., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Cerf, Paris 1984, pp. 380–423.
- ECO U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma–Bari 1993.

- *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997.
- *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985.
- ECO U., LAMBERTINI R., MARMO C., TABARRONI A., *On Animal Language in the Medieval Classification of Signs*, in U. ECO, C. MARMO (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins, Amsterdam 1989, pp. 3–41.
- ELFASSI J., *Le sermon 150 de saint Augustin. Edition critique et tentative de datation*, «Revue des études augustinienes» 45 (1999), pp. 21–50.
- ERCOLE F., *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano 1927–1928 (2 voll.).
- ENDERS M., KÜHN R., *Im Anfang war der Logos... Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg i. Br. 2011.
- FALZONE P., *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna 2010.
- *Filosofia e teologia nel canto XXV del Purgatorio*, «Bollettino di Italianistica», n.s., III (2006), pp. 41–72.
- FAVATI G., *La concezione filosofica e poetica dell'amore*, in *Enciclopedia Dante-sca*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970, pp. 230a–236b.
- FENZI E., *Petrarca*, il Mulino, Bologna 2008.
- FERRARIO E., «Come la fronda che flette la cima». *Figure virgiliane tra le Egloghe e il Paradiso di Dante (canti XXIII–XXVI)*, «Cultura neolatina» 50 (1990), pp. 75–93.
- FICHTE J.G., *Introduzione alla vita beata*, a cura di F. Gozzi, F. Buzzi, San Paolo, Milano 2004.
- FLASCH K., *Attributionsatheismus in Boccaccios Decameron VI,9: Guido Cavalcanti*, in F. NIEWÖHNER, O. PLUTA (Hrsg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden 1999, pp. 115–127.
- *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart 1980.
- *Die Intention Meister Eckharts*, in H. RÖTTGES (Hrsg.), *Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks*, Hain, Meisenheim am Glan 1974.
- *Einladung Dante zu lesen*, Fischer, Frankfurt 2011.
- *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945–1966*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2017.
- *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Beck, München 2010.
- *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, pp. 603–623.

- *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron. Neu übersetzt und erklärt*, Dieterich, Mainz 1992.
- *Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron*, Beck, München 2002.
- FLORES D.E., *The Perfective Word: The Teaching of Saint Thomas Aquinas in the Prologue «Super Psalmos» on the Character of Scriptural Discourse and Its Proper Exposition*, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, Roma 2000.
- FOLLIET G., *La spolitatio Aegyptiorum (Exode 3: 21–23; 11: 2–3; 12: 35–36): Les interprétations de cette image chez les pères et autres écrivains ecclésiastiques*, «Traditio» 57 (2002), pp. 1–48.
- FOSTER K., *The Two Dantes (I): Limbo an Implicit Faith*, in ID., *The Two Dantes and Other Studies*, Darton, Longman & Todd, London 1977, pp. 156–189.
- FRANK M., *Die unendliche Fahrt. Ein Motiv und sein Text*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.
- *Meer*, in R. KONERSMANN (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014, pp. 240b–252b.
- GEIGER L.–B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal–Paris 1952.
- GETTO G., *Canto XXVI*, in *Lectura Dantis Scaliera, Paradiso*, Le Monnier, Firenze 1968, pp. 932–955.
- GILSON É., *La philosophie chrétienne*, in ID., *Le philosophe et la théologie*, Vrin, Paris 2005, pp. 157–178.
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969.
- *La théologie mystique de s. Bernard*, Vrin, Paris 1934.
- GOETHE W., *Tutte le poesie*, vol. I, tomo II, a cura di R. Fertonani, E. Ganni, testo a fronte, trad. it di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989.
- GOBRY I., *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer*, François-Xavier de Guibert, Paris 1998.
- GROH D., GROH R., *Petrarca und der Mont Ventoux*, in *Die Aussenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, pp. 17–82.

- GRUBER T., *A tribus barattatoribus deceptus. The Formula of the Three Impostors Travelling the Medieval Mediterranean*, in A. MUSCO, G. MUSOTTO (eds.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, IV European Congress of Medieval Studies, F.I.D.E.M., 23–27 june 2009, Palermo (Italy), Officina di Studi Medievali, Palermo 2014, pp. 671–684.
- *Les Trois imposteurs “pré-modernes” et leur intérêt pour les modernistes. Quelques propositions*, «La Lettre clandestine» 24 (2016), pp. 35–48.
- GUGLIELMETTI R.E. (a cura di), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo: atti del Convegno internazionale dell’Università degli studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)*, Gargnano sul Garda, 22–24 maggio 2006, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.
- HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Études augustinienes, Paris 1968.
- HAMESSE J. (éd.), *Les prologues médiévaux*. Actes du Colloque international organisé par l’Academia Belgica et l’École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26–28 mars 1998), Brepols, Turnhout 1998.
- HARF-LANCNER L. (éd.), *Ovide métamorphosé: les lecteurs médiévaux d’Ovide*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2009.
- HEIDEGGER M., *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.
- HELL L., *Wort vom Wort. Augustinus, Thomas von Aquin und Calvin als Leser des Johannesprologs*, in G. KRUCK (Hrsg.), *Der Johannesprolog*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 131–153.
- HENRY P., *Plotin et l’Occident*, Peeters, Leuven 1934 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 15).
- HOENEN M.J.F.M., *Transzendenz der Einheit. Thomas von Aquin über Liebe und Freundschaft*, in C. DIETL, D. HELSCHINGER (Hrsg.), *Ars und scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*, Francke, Tübingen–Basel 2002, pp. 125–137.
- HÖNIG C., *Die Lebensfahrt auf dem Meer der Welt. Der Topos. Texte und Interpretation*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000.
- HÜBENER W., *Occam’s Razor Not Mysterious*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 27 (1983), pp. 73–92.
- HUMBRECHT T.–D., *Theologie négative et noms divins chez Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 2006.

- ILIE A., *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. Br. 1975.
- IMBACH R., *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, présentation et commentaires par R. Imbach et I. Atucha, Seuil, Paris 2006.
- Rec. a: F. MARIANI ZINI, *L'économie des passions. Essai sur le Décaméron de Boccace*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012, «Les études philosophiques» 106 (2013), pp. 434–438.
 - *Dante, la filosofia e i laici*, Edizione italiana a cura di P. Porro, Marietti, Genova–Milano 2003 (Collana di Saggistica, 88).
 - *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1976.
 - *Einige vorläufige Bemerkungen zur Jagd als Bild der Philosophie*, in D. DAPHINOFF (Hrsg.), *Der Wald. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1993, pp. 86–100.
 - *Einleitung*, in DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl. Viertes Buch*, übersetzt von T. Ricklin, eingeleitet und kommentiert von R. Imbach in Zusammenarbeit mit R. Béhar und T. Ricklin, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, 4/4, Meiner, Hamburg 2004, pp. XI–LXIV.
 - *Einleitung: Ein anderer Dante?*, in DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke in einem Band*, übersetzt von T. Ricklin, D. Perler und F. Cheneval; herausgegeben und mit einer neuen Einleitung von R. Imbach, Meiner, Hamburg 2015, pp. VII–XXXVIII.
 - *Experiens Ulixes. Hinweise zur Figur des Odysseus im Denken der Patristik, des Mittelalters und bei Dante*, in G. FUCHS (Hrsg.), *Lange Irrfahrt – grosse Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Knecht, Frankfurt a. M. 1994, pp. 59–80.
 - *Introduction*, in THOMAS D'AQUIN, *Le maître. Questions disputées sur la vérité*. Intr. de R. Imbach. Texte latin de l'édition Léonine, traduit et annoté par B. Jollès, Vrin, Paris 2016, pp. 7–99.
 - *Introduction*, in THOMAS D'AQUIN, BOËCE DE DACIE, *Sur le bonheur*, textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Vrin, Paris 2005, pp. 7–41.
 - *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* Grüner, Amsterdam 1989, (Bochumer Studien zur Philosophie, 14).
 - *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure*, in *Théo-*

- logie et philosophie en prédication d'Origène à Thomas d'Aquin*, quaderno monografico della «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97 (2013), pp. 367–396.
- *Notule sur quelques réminiscences da la théologie scolastique chez Montaigne*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud, J.-L. Marion, PUF, Paris 2004, pp. 91–106.
 - *Odysseus im Mittelalter. Ein paar Hinweise*, in B. MOJSISCH, O. PLUTA (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für Kurt Flasch*, Grüner, Amsterdam 1991, I, pp. 409–435.
 - *Prédicateur philosophe – philosophe prédicateur. Observations sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Erasme et Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 98 (2014), pp. 413–441.
 - *Quelques observations sur la réception du Livre XII de la "Métaphysique" chez Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 99 (2015), pp. 377–407.
 - *Qui suis-je réellement? Notes marginales à quelques pages de Jorge Luis Borges*, in B. DELAURENTI, B. DUFAL, P. NAGY (éds.), *L'historien et les fantômes. Lectures (autour) de l'œuvre d'Alain Boureau*, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 180–199.
 - Rec. a: J. LE RIDER, *Fritz Mauthner. Scepticisme, linguistique et modernité. Une biographie intellectuelle*, Paris 2012, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 96 (2012), pp. 391–395.
 - *Selbsterkenntnis und Dialog: Aspekte des philosophischen Denkens im 12. Jahrhundert*, in HAUBRICKS W. u.a. (Hrsg.), *Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998*, Schmidt, Berlin 2000 (Wolfram-Studien 16), pp. 11–28.
 - *Si tu ne te connais pas, sors. Ct 1, 7*, in C. CHALIER, J.-L. CHRÉTIEN, R. IMBACH, D. MILLET-GÉRARD (éds.), *Le lumineux abîme du Cantique des cantiques*, Parole et Silence, Paris 2008, pp. 75–98.
 - *Virtus illitterata. Il significato filosofico della critica della Scolastica nel De suis ipsius et multorum ignorantia di Petrarca*, in R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG, *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016, pp. 115–128.
 - *Vorbild reiner Liebe oder Exempel der Weisheit? Zwei neue Deutungen des Griseldastoffes und ihre philosophischen Hintergründe*, «Orientierung» 67 (2003), pp. 210–212.
- IMBACH R., KÖNIG-PRALONG C., *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Carocci, Roma 2016.

- IMBACH R., MASPOLI S., *Philosophische Lehrgespräche in Dantes "Commedia"*, in K. JACOBI (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Narr, Tübingen 1999, pp. 296–299.
- IMBACH R., ROSIER-CATACH I., *De l'un au multiple, du multiple à l'un. Une clef d'interprétation pour le «De vulgari eloquentia»*, in *Mélanges de l'École française de Rome* = «Moyen Age» 117 (2005), pp. 509–529.
- *La Tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante*, in P. VON MOOS (Hrsg.), *Zwischen Babel und Pfingsten/ Entre Babel et Pentecôte*, LIT-Verlag, Zürich–Berlin 2008, pp. 183–204.
- JAEGER C.S., *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
- JANSEN L., *Was hat der inkarnierte Logos mit Aristoteles zu tun?*, «Theologie und Philosophie» 75 (2000), pp. 89–99.
- JÓNSSON E.M., *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Les Belles Lettres, Paris 2004.
- KANT I., *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage (1793), hrsg. von K. Vorländer, Meiner, Hamburg 1978.
- KERN U., *Gottes Sein ist mein Leben, Philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, de Gruyter, Berlin 2003.
- KITCHELL K.F. JR., I.M. RESNICK, *Albert the Great on the 'Language' of Animals*, «The American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996), pp. 41–61.
- KONERSMANN R., *Vorwort. Figuratives Wissen*, in Id. (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014.
- *Die Philosophen und das Meer*, «Akzente» 50 (2003), pp. 218–233.
- KUHN H., *Liebe – Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975.
- KUHN K., *Spiegel*, in *Wörterbuch philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, pp. 380a–393a.
- LAUNAY M. DE, *L'évènement du texte. Lectures philosophiques de la Bible*, Hermann, Paris 2015.
- *Lecture philosophiques de la Bible. Babel et logos*, Hermann, Paris 2007.
- LE BRUN J., *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Paris 2002.
- LE RIDER J., *Fritz Mauthner. Scepticisme, linguistique et modernité. Une biographie intellectuelle*, Paris 2012.

- LESCH W., *Philosophie als Odyssee. Profile und Funktionen einer Denkfigur bei Levinas, Horkheimer, Adorno und Bloch*, in G. FUCHS (Hrsg.), *Lange Irrfahrt – grosse Heimkehr. Odysseus als Archetyp – zur Aktualität des Mythos*, Knecht, Frankfurt a. M. 1994, pp. 157–188.
- LEVINAS E., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Karl Alber, Freiburg i. B., 1983.
- LEY H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, II/2, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1971.
- LÖSER F., *Meister Eckhart und seine Schüler*, in A. SPEER, T. JESCHKE (Hrsg.), *Schüler und Meister*, de Gruyter, Berlin–Boston 2016 (*Miscellanea Mediaevalia* 39), pp. 255–276.
- LÖTSCHER H., *Lesen statt Klettern*, Diogenes, Zürich 2003.
- LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I, Aubier, Paris 1959.
- MAIERÙ A., *Principio in Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1973, pp. 673b–677a.
- MANN N., *Pétrarque*, Actes Sud, Arles 1989.
- MARIANI ZINI F., *L'économie des passions. Essai sur le Décaméron de Boccace*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012.
- MAUTHNER F., *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, I–IV, Stuttgart–Berlin 1920–1923.
- MAZZOCCO A., *Linguistic Theories in Dante and the Humanists. Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy*, Brill, Leiden 1993.
- MAZZONI F., *Canto XI dell'Inferno* (Lectura Dantis Neapolitana), Loffredo, Napoli 1985, pp. 167–209.
- *Saggio di un nuovo commento alla Commedia: il canto IV dell'Inferno*, «Studi danteschi» 42 (1965), pp. 29–206.
- MC EVOY J.J., *Freundschaft und Liebe* (S. T. I–II, qq. 26–28 und II–II, qq. 23–46), in A. SPEER (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, de Gruyter, Berlin 2005, pp. 298–321.
- MENGALDO P.V., *Appunti sul canto XXVI del "Paradiso"*, in Id., *Linguistica e retorica di Dante*, Nistri–Lischi, Pisa 1978, pp. 223–246.
- *Un contributo all'interpretazione di De vulgari eloquentia I, i–ix*, «Belfagor» 44/5 (1989), pp. 539–558.

- MERZ W., *Die Architektur der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Meiner, Hamburg 1998.
- MICHAJLOWITSCH LOTMAN J., *Il viaggio d'Ulisse nella «Divina Commedia» di Dante*, in *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 81-102.
- MICHEL E., *Nullus potest amare aliquid incognitum: ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg 1979.
- MIETH D., *Meister Eckhart. Mystik als Lebenskunst*, Patmos, Düsseldorf 2004.
- MINIO-PALUELLO L., *Luoghi cruciali in Dante*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993.
- MINNIS A.J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989.
- MOJSISCH B., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983.
- MONTI G.M., *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli, i loro vicariati imperiali e Bartolomeo di Capua*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Arrigo Solmi*, vol. II, Giuffrè, Milano 1941, pp. 13-54.
- MOORE E., *Studies in Dante: First Series*, Clarendon Press, Oxford 1896.
- MOOS P. VON, *Abaelard und Heloise*, in G. MELVILLE (Hrsg.), *Gesammelte Studien zum Mittelalter I. Abaelard und Heloise*, LIT Verlag, Münster 2005.
- *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in G. MELVILLE, M. SCHÜRER (Hrsg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, LIT Verlag, Münster 2002, pp. 563-617.
- *Cornelia und Heloise*, «Viator» 6 (1975), pp. 87-116.
- *Die Bekehrung Heloisas*, «Mittelateinisches Jahrbuch» 11 (1976), pp. 95-125.
- *Geschichte als Topos. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johannis von Salisbury*, Olms, Hildesheim 1988.
- *Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes*, in R. LOUIS, J. JOLIVET (éds.), *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*, Éditions du CNRS, Paris 1975, pp. 425-468.
- *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse?*, Fink, München 1974.

- *Post festum. Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?*, in *Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980, pp. 75–100.
- NARDI B., *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazzantini, Laterza, Bari, 1985.
- *Il canto XXVI del Paradiso*, «L'Alighieri» 23 (1985), pp. 24–32.
- *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del "Paradiso"*, in *Id.*, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 3–39.
- *La tragedia d'Ulisse*, in *Id.*, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma–Bari 1985, pp. 132–133.
- NEUMEISTER S., *Adam – Odysseus – Dante: Noch einmal zu Inferno XXVI*, in G. Staccioli, I. Osols–Wehden (Hrsg.), *Come l'uom s'eterna. Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Kunstgeschichte Italiens und der Romania, Festschrift für Erich Loos*, Arno Spitz, Berlin 1994, pp. 200–218.
- NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, 125, in *Opere di Nietzsche*, vol. V/2, a cura di G. Colli, M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1991.
- NORDEN E., *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Teubner, Leipzig–Berlin 1913.
- NYGREN A., *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1955².
- O'CONNELL R.J., *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, Fordham University Press, New York 1996.
- O'MEARA J., *La jeunesse de saint Augustin*, Ed. Universitaires–Le Cerf, Fribourg–Paris 1988.
- *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany N.Y. 1982.
- *The Young Augustine*, Longmans, London 1954.
- OHLY F., *Hohelied–Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Steiner, Wiesbaden 1958.
- OESTERREICH P.L., *Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft*, «Theologie und Philosophie» 66 (1991), pp. 90–97.
- PADOAN G., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna 1977.
- PAGANI I., *La teoria linguistica di Dante. De vulgari eloquentia: discussioni, scelte, proposte*, Liguori, Napoli 1982.

- PANACCIO C., *Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind*, in C. MARMO (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)*, Brepols, Turnhout 1997, pp. 125–147.
- PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino 1955, pp. 97–113.
- PÉPIN J., *The Platonic and Christian Ulysses*, in D. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany N.Y. 1982, pp. 3–18.
- PERILLO G., *La nozione di "Verbum" nell'esegesi a In principio erat Verbum nella Lectura super Johannem di Tommaso d'Aquino*, in F. AMERINI (ed.), *In principio erat Verbum. Philosophy and Theology in the Commentaries in the Gospel of John (II–XIV Centuries)*, Aschendorff, Münster 2011 (*Archa Verbi Subsidia* 11), pp. 177–197.
- *Teologia del Verbum. La «Lectura super Ioannis Evangelium» di Tommaso d'Aquino*, Luciano, Napoli 2003.
- PETIT A. (éd.), *Prologues et épilogues dans la littérature du Moyen âge. Actes du colloque du Centre d'études médiévales et dialectales de Lille 3, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, 23–24 septembre 1999*, Centre d'études médiévales et dialectales, Lille 2001.
- PICONE M., ZIMMERMANN B. (Hrsg.), *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, M & P, Stuttgart 1994.
- PLUTA O., *Atheismus im Mittelalter*, in K. KAHNERT, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Umbrüche: Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit*, FS Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag, Grüner, Amsterdam 2001, pp. 113–130.
- *'Deus est mortuus'. Nietzsches Parole 'Gott ist tot!' in einer Geschichte der Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts*, in F. NIEWÖHNER, O. PLUTA (Hrsg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Harrasowitz, Wiesbaden 1999, pp. 129–146.
- POHLENZ M., *Paulus und die Stoa*, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» 41 (1949), pp. 69–104.
- PORRO P., *Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata. Della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 (2012), pp. 389–406.
- *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

- RAFFI A., *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal Convivio al De vulgari eloquentia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- RATI G., *Canto XXVI*, in P. GIANNANTONIO (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana, Paradiso*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 501–519.
- RICKLIN T. (éd.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Vrin, Paris 2006.
- *Il "nobile castello" dantesco e le riappropriazioni delle tradizioni filosofiche antiche*, in A. PALAZZO (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Trento, 27–29 settembre 2010, FIDEM, Porto 2011* (Textes et Études du Moyen Âge, 61) pp. 279–306.
- *Théologie et Philosophie du Convivio de Dante Alighieri*, in J.-L. SOLÈRE, Z. KALUZA (éds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002 (Textes et traditions 3), pp. 129–150.
- RITTER J., *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustin*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1937.
- ROBIGLIO A.A., *Between Language and Likemindedness: Some Aspects of the Concept of "conversatio civilis" from Aquinas to Guazzo*, in L. NAUTA (ed.), *Language and Cultural Change: Aspects of the Study and Use of Language in the Later Middle Ages and the Renaissance*, Peeters, Leuven 2006, pp. 1–20.
- *Rec. a: R. Imbach, Dante, la filosofia e i laici, «L'Alighieri» 23 (2004)*, pp. 141–145.
- RODDEWIG M., *La mimesi interpretativa di Dante nel '900 fra Destra e Sinistra, «Testo» 22 (1991)*, pp. 23–40.
- ROHLING D., *Omne scibile est discibile. Eine Untersuchung zur Struktur und Genese des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 77), Aschendorff, Münster 2012.
- ROSIER-CATACH I., *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 163–174.
- *Il n'a été qu'à l'homme donné de parler: Dante, les anges et les animaux*, in J. BIARD, F. MARIANI (éds.), *Ut philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Vrin, Paris 2008, pp. 13–37.

- *Introduction*, in *De l'éloquence en langue vulgaire*, Intr. et appareil critique par I. Rosier-Catach, traduction française par A. Grondeux, R. Imbach et I. Rosier-Catach, Fayard, Paris 2011, pp. 9–64.
- *Solo all'uomo fu dato di parlare. Dante, gli angeli et gli animali*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 94/3 (2006), pp. 435–465.
- ROUGEMONT D. de, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939.
- ROUSSEAU J.-J., *Giulia o la Nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, trad. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1998.
- ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Vrin, Paris 1933 (reimpr. Paris 1981).
- RUH K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1, Beck, München 1990.
- RUSSO R., *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura "Unus est magister vester Christus" con una nuova edizione critica e traduzione italiana*, Grottaferrata, Roma 1982 (Spicilegium Bonaventurianum 22).
- RYAN T.F., *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2000.
- SASSO G., *Dante, l'Imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002.
- *Ulisse e il desiderio. Il canto XXVI dell'Inferno*, Viella, Roma 2011.
- SCHIAFFINI A., *Lettura del De vulgari eloquentia di Dante*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960.
- SCHLEUSENER-EICHHOLZ G., *Das Auge im Mittelalter*, Fink, München 1985 (2 voll.).
- SCHWARTZ Y., *Meister Eckharts Schriftauslegung als Maimonidisches Projekt*, in G.K. HASSELHOFF (Hrsg.), *Moses Maimonides*, Ergon, Würzburg 2004, pp. 173–208.
- *Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism*, in J.M. HACKETT (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden 2012, pp. 389–414.
- SCORRANO L., *Il Dante "fascista"*, «Deutsches Dante Jahrbuch» 75 (2000), pp. 85–123.
- SCOTT J.A., *Aristotle*, in R. LANSING (ed.), *The Dante Encyclopedia*, Garland, New York 2000, pp. 61b–65a.
- *Perché Dante*, Aracne, Roma 2010.

- *L'Ulisse dantesco*, in Id., *Dante magnanimo. Studi sulla Commedia*, Olschki, Firenze 1977, pp. 117–193.
- SEBASTIO L., *Per una lettura del De vulgari eloquentia*, «L'Alighieri» 22 (1981), p. 30–57.
- SECKLER M., «*Philosophia ancilla theologiae*». Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, «Theologische Quartalschrift» 171 (1991), pp. 161–187.
- SFEZ J., *Introduction*, in *La chasse de la sagesse et autres oeuvres de philosophie tardive*, Les Belles Lettres, Paris 2017, pp. 109–126.
- SOLIGNAC A., *Les Confessions*, Desclée de Brouwer, Paris 1962.
- SOLMI A., *Il pensiero politico di Dante: studi storici*, La Voce, Firenze 1922.
- SPEER A., *Einleitung*, in *Bonaventura, Quaestiones disputatae de scientia Christi/ Vom Wissen Christi*, übers., komm. und eing. von A. Speer, Meiner, Hamburg 1992, pp. XI–L.
- *Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter*, «Tijdschrift voor Filosofie» 62 (2000), pp. 3–25.
- STABILE G., *Navigazione celeste e simbolismo lunare in "Paradiso" II*, «Studi medievali» 30 (1980), pp. 97–140.
- STANFORD B.W., *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Blackwell, Oxford 1968².
- STEEL C., *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie*, in J. AERTSEN, M. PICKAVÉ (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 2012, pp. 115–137.
- STEENBERGHEN F. VAN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Thomas d'Aquin*, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1980, pp. 274–281.
- STEGEMANN E.W., *Paulus, die antike Philosophie und Immanuel Kant*, in C. STRECKER, J. VALENTIN (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart 2013, pp. 30–47.
- *Paulus und Sokrates*, in K. PESTALOZZI (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1999, pp. 115–131.
- *Paulus, Sokrates und Seneca*, in R. FABER, B. NAUMANN (Hrsg.), *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, pp. 77–96.

- STIERLE K., *Canto XXVI*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Franco Cesati, Firenze 2002, pp. 405–418.
- *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, Hanser, München 2003.
- STURLESE L., *Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des Opus tripartitum*, in Id., *Homo divinus: philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 95–106.
- TABARRONI A., *Il linguaggio degli angeli*, «Prometeo» 3 (1985), pp. 88–93.
- TAVONI M., *Ancora su De vulgari eloquentia I 1–9*, «Rivista di letteratura italiana», 7 (1989), pp. 468–496.
- *Contributo all'interpretazione di De vulgari eloquentia I, 1–9*, «Rivista di letteratura italiana», 5 (1987), pp. 385–453.
- *Ydioma Tripharium (Dante, De vulgari Eloquentia, I 8–9)*, in H.-J. NIEDEREHE, K. KOERNER (eds.), *History and Historiography of Linguistics (Papers from the fourth international conference on the history of the language sciences, ICHOLS IV)*, John Benjamins, Amsterdam – Philadelphia 1990, pp. 233–247.
- THEILER W., *Porphyrios und Augustin* = *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft* 10/I, Niemeyer, Halle (Saale) 1933.
- THEISSEN J., «Sie heissen Gänse?» *Zum Programm des Decameron*, «Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 66 (1992), pp. 613–640.
- TILLIETTE X., *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur 1993.
- *Les philosophes lisent la Bible*, Cerf, Paris 2001.
- TORRELL J.-P., *Initiation à saint Thomas*, Éditions universitaires–Cerf, Fribourg–Paris 2002.
- TRABANT J., *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*, Beck, München, 2006.
- *Vom Paradies durch den dunklen Wald zum neuen Licht. Über Dantes De vulgari eloquentia*, in D. JACOB, T. KREFELD, W. OESTERREICHER (Hrsg.), *Sprache, Bewusstsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven*, Narr, Tübingen 2005, pp. 115–134.
- VANNIER M.-A., *Augustin et l'Évangile de saint Jean*, in *Saint Augustin et la Bible: actes du colloque de l'Université Paul Verlaine – Metz (7–8 avril 2005)*, Lang, Bern 2008 (*Recherches en littérature et spiritualité*, 15) pp. 215–222.

- *Creatio, conversio, formatio chez s. Augustin*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1991.
- VASOLI C., *Il canto II del Paradiso*, in A. MELLONE (a cura di), *I primi undici canti del Paradiso*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 25–51.
- VERDEYEN P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.
- VINAY G., *Crisi tra Monarchia e Commedia? Il «Gratiosum lumen rationis» (Vulg. Eloq. I, 18, 5)*, «Giornale storico della letteratura italiana» 133 (1956), pp. 149–155.
- WACKERNAGEL W., *Imagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1991 (Études de Philosophie Médiévale, 68).
- WEHLE W., *Rückkehr nach Eden: über Dantes Wissenschaft vom Glück in der Commedia*, «Deutsches Dante-Jahrbuch» 78 (2003), pp. 13–66.
- WEIDNER D., *Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800*, Lang, Bern 2006.
- WEISS R. DE, *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève 1977 (thèse).
- WELTECKE D., *L'athéisme et le doute au Moyen Âge: un problème controversé*, «Revue de l'histoire des religions» 232 (2013), pp. 330–361.
- *Der Narr spricht: Es ist kein Gott. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Campus, Frankfurt 2010.
- WILDE M., *Das neue Bild vom Gottesbild, Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 2000.
- WITTGENSTEIN L., *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980.
- ZIMMERMANN A., *Ontologie oder Metaphysik?: die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven 1998.
- ZUM BRUNN É., *L'exégèse augustinienne de "Sum qui sum" et la métaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'être: exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11–24*, Etudes augustinienes, Paris 1978, pp. 141–164.

Indice dei nomi

- Abraham, 30, 31n, 113–114n, 338
- Acteon, 21–24
- Adam, 30, 34n, 37n, 40, 261–262, 264, 271–273, 280n–281, 289, 334
- Adorno, T., 9, 31n, 331
- Aelredus Rievallensis, 126–127, 309
- Aertsen, J., 31n, 338
- Aiax, 40n
- Albertus Magnus, 103–104, 138n, 163, 288n, 291, 309, 323
- Alici, L., 134n, 311
- Ambrosius Mediolanensis, 88, 92
- Amelius (Amerius), 137
- Amerini, F., 130n, 132n, 138n, 149n, 321, 323, 325, 335
- Andreas Capellanus, 256–257n, 309
- Anselmus Cantuariensis, 99–106, 109, 309
- Aristoteles, 15n, 17, 36, 44n, 53–54, 68, 96, 104, 106, 110–111, 118, 120, 129, 138n, 145n–147n, 153n, 167, 174, 190, 199n–205, 208, 215, 226–228, 230–233, 235, 246–247, 255, 267, 270, 274, 277–278n, 282–283, 296–297, 299, 309–310, 319, 322–323, 331, 337
- Armour, P., 200n, 321
- Ascoli, R.A., 279n–280n, 321
- Astell, A.W., 183n, 321
- Atucha, I., 173n, 235n, 329, 336
- Augustinus Hipponensis, 9, 12, 15, 24–25, 31n, 34n, 49, 62–65, 69, 80n, 85–89n, 94, 98–100, 102–103, 108n, 111–114, 129–139n, 141–142n, 148, 151, 162–167, 169, 173, 177–178, 184–186, 190, 245–246n, 252, 262n, 279, 287n, 289, 296, 303–304, 307, 310–312, 322, 324–326, 330, 334, 339–340
- Averroes, 202, 212n, 275n, 299n, 323
- Avicenna, 104, 106–107, 109, 114, 116, 118, 199n, 274n–275
- Azzetta, L., 40, 314
- Bacmeister, C., 23n, 316
- Baehrens, W.A., 90n, 317
- Baglio, M., 40, 314

- Baladier, C., 180n, 321, 324
 Balsamo, J., 26n, 317
 Barański, Z., 263n, 266, 268n, 273, 288n, 321
 Bartholomaeus de Capua, 303
 Bataillon, L.J., 120n, 320
 Beatrice, 37, 71, 197, 206, 210–213, 216, 225, 301
 Beccarisi, A., 149n, 322
 Béhar, R., 201n, 329
 Beierwaltes, W., 21n, 23, 31n, 111n–112, 322
 Bellini, P., 113n, 312
 Beniamin, 68
 Benz, E., 118n, 315
 Berceville, G., 120n, 320
 Bernardus Claraevallensis, 10, 24n, 27, 71, 91n–96, 173n, 180, 183–184n, 187–188, 196, 312–313, 325, 327, 329
 Berrouard, M.F., 131n, 322
 Bertram, G.W., 18n, 322
 Biard, J., 231n, 336
 Billy, Jacques de (Jacobus Billius), 321
 Bloch, E., 31n, 35, 291, 322
 Blumenberg, H., 17n, 46n, 54n–55, 322, 326
 Boccaccio, Giovanni, 28–29, 56–58, 60, 125n, 173n, 229n, 316, 325–326, 329, 332
 Bochet, I., 131n, 311, 322
 Bodei, R., 35n, 322
 Bodrero, E., 294
 Boethius, 105, 107–108n, 146n, 165n–167, 204, 298n, 313
 Boethius de Dacia, 42n, 122, 329
 Böhme, H., 24n, 322
 Boitani, P., 35n, 322
 Bombassaro, L.C., 21n, 322
 Bonaventura de Balneoregio, 62–63, 69, 103–104, 109, 163–164n, 198, 287, 313, 329, 337
 Bonner, A., 19n, 318
 Bordt, M., 174n, 322
 Borelli, A., 77n, 323
 Borges, L., 9, 47, 330
 Borgo, M., 120n, 320
 Borret, M., 92n, 324
 Bossier, F., 205n, 310
 Bossuyt, P., 80n, 323
 Boureau, A., 47, 330
 Braakhuis, H.A.G., 147n, 323
 Brams, J., 205n, 310
 Branca, V., 28n–29n, 316
 Brenet, J.–B., 299n, 323
 Brentari, C., 11
 Brésard, L., 92n, 324
 Brungs, A., 179n, 323
 Busa, R., 304n, 320
 Büttgen, P., 180, 232
 Buzzi, F., 130n, 326
 Caesarius Heisterbacensis, 55n, 125n, 313
 Cai, R., 83n, 138n, 224n, 320
 Calma, D., 235, 336
 Cain, 211–212

- Calvino, Giovanni, 138n, 328
- Camus, A., 77, 323
- Cangrande della Scala, 216n, 248, 314
- Cappelletti Truci, N., 184n, 317
- Carbone, G.M., 120n, 320
- Carolus Martellus (rex), 44, 235, 278
- Carraud, V., 48n, 330
- Carron, D., 45n, 323
- Cassiodorus, 133n, 324
- Casteigt, J., 138n, 149n, 158n, 323
- Catapano, G., 99n, 311
- Cathala, M.R., 167n, 319
- Cato Uticensis Marcus Porcius, 38, 45, 76, 323
- Cavalcanti, Guido, 125n, 291n, 324, 326
- Cavallari, E., 87n, 310
- Centi, T.S., 32n, 115n, 141n, 319–320
- Cestaro, G., 266n, 323
- Chalier, C., 90n, 330
- Châtillon, J., 68n, 318
- Cheneval, F., 36n, 43n, 145n, 197n, 203n, 206n, 220n, 222n, 293n, 314, 319, 323, 329
- Chiavacci Leonardi, A.M., 200n, 207n, 278n, 324
- Chiesa, P., 271n
- Chrétien, J.–L., 90n, 183n, 324, 330
- Christ, K., 184n, 314
- Ciano, G., 293n
- Cicero Marcus Tullius, 10, 26n, 46, 49n, 53–55, 100, 171n, 200, 208, 296, 313
- Ciliberto, M., 21n, 315
- Cillerai, B., 311
- Clemens Alexandrinus, 88, 92
- Coggi, R., 116n, 320
- Colli, G., 67n, 334
- Colomba, C., 11
- Colombo, Cristoforo, 35
- Comeau, M., 131n, 324
- Consoli, D., 207n, 324
- Conte, A., 55n, 321
- Corti, M., 35–36, 266n, 291n, 324
- Corticelli, A., 311
- Costa, I., 120n, 320
- Costigliolo, M., 145n, 319
- Courcelle, P., 24n, 70n, 91n–92n, 94n, 133n, 137n, 324
- Cresconius grammaticus, 87n, 310
- Crouzel, H., 92n, 324
- Cruciani, F., 113n, 312
- Curtius, E.R., 18, 324
- D'Acunto, N., 47n, 317
- Dante Alighieri, 9–13, 21n, 30, 32–45, 71–77, 173–177, 180, 195–197, 200–217, 219–236, 239, 242–259, 261–308, 313–314, 321–327, 329, 331–340
- Daphinoff, D., 19n, 329
- Dauphinas, M., 138n, 324
- Daur, K.D., 99n, 311
- David-Ménard, M., 180n, 324
- Davis, C.T., 200n, 300n, 324
- De Capitani, F., 132n, 325
- Déchanet, J.–M., 181n, 325

- Decker, B., 118n, 315
 Dekkers, E., 98n–99n, 112n, 311
 Delaurenti, B., 47n, 330
 Delesalle, J., 181n, 325
 Delfgaauw, P., 188n, 325
 Descartes, René, 62–63, 325
 Dibelius, M., 82, 325
 Dietl, C., 177n, 328
 Di Giovanni, A., 242n, 325
 Di Pino, G., 57n, 325
 Dinzelbacher, P., 180n, 325
 Diomedes, 36
 Dionisotti, C., 293n–294n, 325
 Dionysius pseudo Areopagita,
 84n, 114, 116, 178–179n, 190n,
 236n–237n
 Divijak, I., 86n, 312
 Dombart, B., 31n, 100n, 310
 Dotti, U., 24n, 315
 Drobner, H.R., 85n, 312, 325
 Dubois, J.–D., 273n, 325
 Duccio di Bonavia, 75
 Duchet–Suchaux, M., 68n, 318
 Duclow, D.F., 149n, 325
 Dufal, B., 47n, 330
 Dupont, J., 80n, 325
 Dürrenmatt, F., 308
 Echardus Magister, 10, 12, 65–67,
 116–118, 129–131, 138–139,
 149–160, 162–171, 173–174, 179,
 184, 191–195, 314–315, 322–323,
 325–326, 331–333, 337, 339–340
 Eco, U. 17n, 28n, 268n, 288n, 325–
 325
 Elfassi, J., 85n, 312, 326
 Enders, M., 129n–131n, 138n, 326
 Enenkel, K.A.E., 25n, 315
 Erasmus Roterodamus, 80n, 330
 Erb, W., 12
 Ercole, F., 221n, 326
 Étaix, R., 180n, 316
 Eugenius III papa, 27n, 93, 97, 312
 Euler, W.A., 165n, 317
 Eusebius Caesariensis, 137
 Faber, R., 80n, 338
 Faggini, G., 31n, 318
 Falzone, P., 42n, 233n, 326
 Favati, G., 242n, 326
 Fellmann, F., 23, 316
 Fénelon, François, 191n
 Fenzi, E., 24n, 26n–27n, 315, 326
 Ferrario, E., 264n, 326
 Fertonani, R., 65n, 327
 Fichte, J.G., 130–131, 326
 Fioravanti, G., 32n, 203n, 314
 Fiorentino, F., 106n, 319
 Fischer, B., 30n, 321
 Fischer, H., 66n, 315
 Fischer, N., 12n
 Flasch, K., 17n, 19n, 32n, 37,
 56n, 71n, 122n, 125n, 133n,
 137n, 149n–150, 154n, 175n,
 187n–188n, 192, 203n, 313, 326,
 330, 335
 Flores, D.E., 105n, 327
 Flüeler, C., 187n, 271n, 314
 Folliet, G., 88n, 327

- Foster, K., 202n, 327
- Fouche, I., 42n, 329
- Fraipont, J., 98n–99n, 112n, 311
- Francesca da Rimini, 223, 256
- Franciscus Assisiensis, 306
- Frank, M., 30n, 327
- Fridericus II (imperator), 121, 124
- Fuchs, G., 31n, 329, 331
- Fürst, A., 91n, 317
- Ganni, E., 65n, 327
- Garavini, F., 26n, 317
- Garrod, H.W., 264n, 316
- Gaudentius episcopus, 87n, 310
- Gauthier, R.A., 190n, 310
- Geiger, L.–B., 177n, 189n, 327
- Gentili, D., 312
- Getto, G., 262n, 327
- Giannantonio, P., 262, 336
- Gilson, É., 110–111, 114, 119, 186n, 188n, 327
- Giordano Bruno, 21–23, 315–316, 322
- Glorie, F., 182n, 311
- Gobry, I., 181n, 327
- God, R.G., 309
- Goethe, W., 65n, 327
- Gorni, G., 76n, 314
- Gozzi, F., 130n, 326
- Gramsci, A., 11
- Green, W.M., 99n, 311
- Gregorius I papa, 180, 316
- Gregorius IX papa, 121n
- Gribomont, I., 30n, 321
- Griffin, N.E., 40n, 316
- Groh, D., 24n, 327
- Groh, R., 24n, 327
- Grondeux, A., 219n, 337
- Gruber, T., 121n, 328
- Grubmüller, K., 57n, 321
- Guazzo, S., 298n, 336
- Guglielmetti, R.E., 183n, 328
- Guido de Columnis, 40n, 316
- Guillelmus de Moerbeke, 17n, 106n, 204n, 226n, 247n, 309–310
- Guillelmus de Ockham, 232, 278n, 328
- Guillelmus de Sancto Theodorico, 93–94, 173, 178, 180–183, 316, 325, 327, 340
- Gunermann, H., 208n, 313
- Güntert, G., 262n, 339
- Hackett, J.M.G., 117n, 149n, 322, 325, 337
- Hadot, P., 113, 328
- Hamesse, J., 205n, 273n, 310, 328
- Hanhart, R., 110n, 321
- Harf–Lancner, L., 21n, 328
- Hassell, U. von, 293
- Hasselhoff, G.K., 117n, 337
- Haubricks, W., 24n, 330
- Hegel, G.W.F., 116, 130n
- Heidegger, M., 45–46, 328
- Hell, L., 138n, 328
- Heloissa, 182–185, 317, 333–334
- Helschinger, D., 177n, 328

- Henricus Suso, 124–125n, 154n, 339
 Henry, P., 133, 328
 Herold, J., 293
 Hoenen, M.J.F.M., 177n, 328
 Hönig, C., 30n, 328
 Horatius Quintus Flaccus, 40n, 264, 316
 Horkheimer, M., 31n, 331
 Hoste, A., 126n, 309
 Hübener, W., 232n, 328
 Humbrecht, T.-D., 115n, 328
 Iacob, 67, 113
 Iacobus (apostolus), 213–214, 243
 Iesus, 10, 70, 79n, 82, 87, 89n, 93, 98, 120–121n, 133, 135–136, 139n, 153, 159, 162–163, 167, 197–198, 221, 240, 306–307, 339
 Ilien, A., 177n, 239n, 329
 Imbach, R., 19n, 24n, 31n, 36n, 42n–43n, 47n–48n, 56n, 90n, 92n, 96n, 118n, 145n, 173n, 187n, 198n, 200n–201n, 203n–204n, 207n, 211n–213n, 216n, 219n–220n, 229n, 235n, 271n, 292n, 314, 319, 329–331, 336, 337
 Inglese, G., 34n, 37n–38n, 40n, 43n, 200n, 313
 Insana, J., 257n
 Iogna-Prat, D., 178n, 324
 Iohannes Damascenus, 114–115n, 240n, 321
 Iohannes (evangelista), 12, 129–132n, 134n–139, 141n, 144–149, 151–153, 156n–157n, 159n, 162–168n, 170n, 184n, 194n, 213–215, 242–247, 312, 314, 320, 322–323, 325–326, 328, 335
 Iohannes Sarisberiensis, 18n
 Iohannes Scottus Eriugena, 130n–131, 165n, 316
 Ioseph, 67–68
 Isaac, 113
 Isidorus Hispalensis, 40n
 Jacob, D., 270n, 339
 Jacobi, K., 207n, 331
 Jaeger, C.S., 180n, 331
 James–Raoul, D., 138n, 323
 Jansen, L., 138, 331
 Jeaneau, É., 165n, 316
 Jensen, P.J., 286n, 318
 Jeschke, T., 12n, 170n, 332
 Iohannes Oporinus, 292
 Jolivet, J., 284n, 333
 Jollès, B., 198n, 319, 329
 Jónsson, E.M., 28n, 331
 Jüssen, G., 199n, 319
 Kahnert, K., 122n, 313, 335
 Kalb, A., 31n, 100n, 310
 Kaluza, Z., 203n, 336
 Kant, I., 64, 80n, 120, 331
 Kay, R., 271n, 314
 Kern, U., 167n, 331
 Kitchell, K.F., 288n, 331
 Klibansky, R., 20n, 317
 Kneepkens, C.H.J.M., 147n, 323
 Koch, J., 66n, 118n, 182n, 314–315
 Koerner, K., 266n, 339
 Konersmann, R., 17n, 30n, 327, 331

- König–Pralong, C., 96n, 200n, 235n, 330, 336
- Krefeld, T., 270n, 339
- Krieger, G., 199n, 319
- Kruck, G., 138n, 328
- Krupa, P., 120n
- Kuhn, H., 173n, 331
- Kuhn, K., 28n–29n, 331
- Kühn, R., 129n–130n, 326
- Kühner, R., 26n, 313
- La Fontaine, Jean de, 58n
- Lacan, J., 187n, 331
- Lambertini, R., 288n, 326
- Lambot, C., 113n, 312
- Landucci, S., 62n, 325
- Lansing, R., 200n–201n, 321
- Largier, N., 149n, 160n, 192n
- Latini, Brunetto, 30, 34n, 40n, 200–201, 321
- Launay, M. de, 79n, 331
- Le Brun, J., 187n, 191n, 331
- Le Rider, J., 121n, 330–331
- Lecoy de la Marche, A., 125n, 319
- Leclercq, J., 27n, 178n, 312–313
- Lesch, W., 31n, 332
- Lessing, G.E., 129
- Levering, M., 138n, 324
- Levinas, E., 30–31n, 331–332
- Ley, H., 122, 332
- Liebrucks, B., 150n, 326
- Longère, J., 68n, 318
- Loos, E., 34n, 334
- Löser, F., 170n, 332
- Lötscher, H., 75n, 332
- Louis, R., 184n, 333
- Lubac, H. de, 90n, 332
- Lucas (evangelista), 15n, 80–83
- Lucken, C., 180n, 324
- Lutero, Martin, 293
- Macrobius Ambrosius Aurelius Theodosius, 92, 133n, 316, 324
- Madec, G., 198n, 311, 313
- Madre, A., 19n, 318
- Magnien, M., 26n
- Magnien–Simonin, C., 26n
- Maierù, A., 225n, 332
- Maimonides, 106, 109, 114, 116–118, 337
- Mandonnet, P., 16n, 320
- Mann, N., 24n, 332
- Mara, M.G., 86n, 312
- Marco Lombardo, 195, 247–248, 259, 302
- Mariani Zini, F., 56n, 231n, 329, 332, 336
- Marion, J.–L., 48n, 330
- Mariucci, T., 111n, 311
- Marmo, C., 287n–288n, 326, 335
- Martianus Capella, 40n
- Martignoni, S., 62n, 313
- Martin, J., 185n, 311
- Martin, M., 123
- Masini, F., 67n, 334
- Maspoli, S., 11, 207n, 211n–213n, 239n, 331
- Matthaeus (evangelista), 312

- Matthias Flacius Illyricus, 293
- Mauro, L., 62n, 313
- Mauthner, F., 121–122, 330–332
- Mazellier–Lajarrige, C., 138n, 323
- Mazzantini, P., 261n, 334
- Mazzocco, A., 262n, 332
- Mazzoni, F., 201n, 207n, 332
- McEvoy, J.J., 177n, 332
- Mellone, A., 211n, 340
- Melville, G., 184n, 333
- Mengaldo, P.V., 221n, 262n, 265, 274, 332
- Merz, W., 240n, 333
- Michailowitsch Lotman, J., 35n, 333
- Michel, E., 182n, 333
- Mieth, D., 191, 333
- Millais, M., 120n
- Millet–Gérard, D., 90n, 330
- Minio–Paluello, L., 45n, 106n, 146n, 226n, 298n, 309–310, 318, 333
- Minnis, A.J., 267n, 333
- Minuti, R., 311
- Mojšiš, B., 32n, 122n, 129, 152n, 157n, 330, 333, 335
- Mondin, B., 83n, 320
- Montaigne, Michel de, 15, 26n, 48–52, 59, 317, 330
- Monti, G.M., 303n, 333
- Montinari, M., 67n, 334
- Moore, E., 201n, 333
- Moos, P. von, 18n, 184n, 230n, 331, 333
- Moreschini, C., 167n, 313
- Morin, G., 113n, 312
- Mountain, W.J., 182n, 311
- Moureau, M., 311
- Moyses, 110, 113, 117n, 153, 162, 215, 246–247, 263n
- Musco, A., 121n, 328
- Musotto, G., 121n, 328
- Mussolini, B., 293–294
- Mutzenbecher, A., 15n, 312
- Nadaï, J.–C., 120n
- Nagy, P., 47n, 330
- Nardi, B., 34–35n, 211n, 261n–262n, 271n, 288n, 334
- Nardini, C., 67n, 318
- Naumann, B., 80n, 338
- Nauta, L., 298n, 336
- Neri, M., 92n, 316
- Neumeister, S., 34, 37n, 40, 334
- Nicolaus Cusanus, 19, 131, 164, 317, 326
- Niederehe, H.–J., 266n, 339
- Nietzsche, F., 67, 121–122, 334
- Niewöhner, F., 122n, 335
- Nimrod, 262–263
- Norden, E., 82, 334
- Nösges, N., 313
- Novellino, 55, 58, 321
- Nygren, A., 175n, 334
- O’Connell, R.J., 167n, 334
- O’Meara, D., 31n, 133n, 334–335
- Odysseus, 30–33, 35–45, 59–60, 64, 71, 322, 324, 329–331, 333–335, 338

- Oesterreich, P.L., 177n, 334
- Oesterreicher, W., 270n, 339
- Ohly, F., 183n, 334
- Oliva, A., 11, 120n, 219n, 320
- Origenes, 88, 90–92, 97, 198n, 317
- Orosius Paulus, 40n
- Osols–Wehden, I., 34n, 334
- Othlo Sancti Emmerammi Ratisponensis, 124–125n
- Ovidius Publius Naso, 21, 39–40n, 317, 328, 335
- Padoan, G., 40n, 334
- Pagani, I., 264n, 334
- Pajda, Z., 120n
- Palazzo, A., 201n, 336
- Panaccio, C., 287n, 335
- Pandolfi, C., 120n, 320
- Panella, E., 235n, 297n, 318
- Pangallo, M., 178n
- Pascal, B., 114
- Passerin d'Entrèves, A., 22, 224n, 278n, 335
- Paulus (apostolus), 37, 80–88, 93, 135, 216, 224n, 312, 320, 323, 325, 330, 338
- Paulus Diaconus, 45n, 323
- Pépin, J., 31n, 335
- Pera, C., 61n, 319
- Perillo, G., 138n, 141n, 335
- Perler, D., 43n, 197n, 329
- Pestalozzi, K., 80n, 338
- Petit, A., 273n, 335
- Petoletti, M., 40, 314
- Petrarca, Francesco, 24–29, 54–55, 59, 70, 96–97, 232n, 315, 327, 330, 332, 339
- Petrus Abaelardus, 184n–186n, 317, 333–334
- Petrus (apostolus), 213–214, 243
- Petrus Berchorius, 21n
- Petrus Damiani, 47–48, 317
- Petrus Lombardus, 116n, 164, 166, 223n
- Petsching, M., 87n, 310
- Pezzini, D., 126n, 309
- Philo Alexandrinus, 110
- Pickavé, M., 31n, 338
- Picone, M., 21n, 262n, 335, 339
- Pieretti, A., 62n, 311
- Pizzani, U., 53n
- Plato, 15–16, 18–19, 21n, 26, 29n, 31n, 45–46, 49, 53–54, 63n–65, 68, 81, 88–89, 94, 110–113, 118, 131, 133–134, 136–137, 141–142, 151, 158–159, 174, 187n–188, 194, 199n, 240, 270, 282, 286, 297, 317–318, 322, 331, 334–335
- Plotinus, 31, 64–65n, 94, 133, 137, 318, 328
- Pluta, O., 32n, 97, 122–123, 326, 330, 335
- Pohlenz, M., 82, 335
- Porphyrius, 113, 133–136, 328, 339
- Porro, P., 141n, 203n, 292n, 329, 335
- Proclus, 154
- Pulcini, E., 61n, 337
- Quaglioni, D., 205n, 271n, 314

- Quint, J., 155n, 192n, 315
 Radermakers, J., 80n, 322
 Raffi, A., 267n, 336
 Rahlfs, A., 110n, 321
 Raimundus Lullus, 19, 318
 Ranchetti, M., 16n, 340
 Rati, G., 262n, 336
 Reale, G., 132n, 310
 Recchia, M., 312
 Reifferscheid, A., 46n, 319
 Reinhardt, K., 165n, 317
 Remigius Florentinus, 235, 296, 318
 Resnick, I.M., 288n, 311
 Richardus de Sancto Victore, 24, 67–70, 318
 Ricklin, T., 18n, 36n, 43n, 197n, 201n–202n, 216n, 222n, 314, 323, 329, 336
 Rinaldi, M., 40n, 314
 Ritter, J., 133n, 336
 Robertus Siciliae (rex), 303–305
 Robiglio, A.A., 11, 261n, 291n–292n, 298n, 336
 Rochais, H., 27n, 180n, 312–313
 Roddewig, M., 293n, 336
 Rohling, D., 199n, 336
 Ronconi, A., 207n, 324
 Rosier–Catach, I., 219n–220n, 229n–231n, 235n, 271n, 287n, 314, 331, 336–337
 Röttges, H., 150n, 326
 Rougemont, D. de, 175n, 337
 Rousseau, J.–J., 61, 337
 Roussel, B., 273n, 325
 Rousselot, P., 177n, 187n, 337
 Roth, J., 291n
 Ruh, K., 178n, 181–182n, 337
 Ruphinus, 90, 92n, 324
 Russo, R., 198n, 337
 Ryan, T.F., 105n, 337
 Sabunde, Raimondo, 48
 Salomon, 43–44, 91–92
 Saraceno, L., 47n, 317
 Sasso, G., 35n, 226n, 337
 Schiaffini, A., 263n, 337
 Schleusener–Eichholz, G., 182n, 337
 Schmitt, F.S., 100n, 309
 Schneider, B., 17n, 310
 Schneider, H., 313
 Schneider, J.H.J., 199n, 319
 Schönberger, E., 28n, 318
 Schönberger, O., 28n, 318
 Schürer, M., 184n, 333
 Schwalm, J., 303n
 Schwartz, Y., 117n, 337
 Sciuto, I., 100n, 309
 Scorrano, L., 293n–294n, 337
 Scott, J.A., 37n, 43n, 201n, 337
 Sebastio, L., 267n, 338
 Seckler, M., 48n, 338
 Segre, C., 55n, 321
 Seneca Lucius Aenneus, 10, 28n, 40n, 80n, 171n, 318, 338
 Senger, I.G., 20n, 317
 Sfez, J., 19n, 338

- Siedler, D., 104n, 309
- Sigerus de Brabantia, 42, 122
- Simke, H., 90n
- Simonetti, M., 89n, 91n, 311, 317
- Skutella, M., 132n, 310
- Socrates, 24n, 26n, 46, 49n, 63, 70, 80–81, 91n, 171, 338
- Solère, J.–L., 203n, 336
- Solignac, A., 133n, 338
- Solmi, A., 221, 291, 303n, 338
- Sparks, H.F.D., 30n, 321
- Speer, A., 12, 170n, 177n, 179n, 198n, 323, 332, 338
- Spiazzi, R.M., 167n, 319
- Spinelli, M., 94n, 178n, 316
- Stabile, G., 211n, 338
- Staccioli, G., 34n, 334
- Stanford, W.B., 31n, 39n, 338
- Steel, C., 31n, 338
- Steer, G., 315
- Stegemann, E.W., 80n, 338
- Stephanus de Borbone, 125n, 319
- Stercal, C., 95n, 313
- Stierle, K., 24n, 41n, 43, 262n, 339
- Stolz, M., 11
- Strecker, C., 80n, 338
- Strutwolf, H., 91n, 317
- Sturlese, L., 154n, 160n, 315, 339
- Suarez–Nani, T., 197n, 220n, 314
- Tabarroni, A., 271n, 287n–288n, 309, 326, 339
- Talbot, C.H., 126n, 180n, 313
- Tarrant, R.J., 317
- Tarulli, V., 98n, 111n, 113n, 311–312
- Tavoni, M., 219n–220n, 261n, 266, 314, 339
- Tertullianus, Quintus Settimus Florens, 46, 319
- Thales, 45–49, 51
- Theiler, W., 133, 339
- Theissen, J., 57n, 339
- Thiele, W., 30n, 321
- Tholomaeus de Fiadonis (Lucensis), 303–304, 320
- Thomas de Aquino, 9–10, 12, 15n–16n, 32, 42–43, 61, 76–77n, 80n, 83–85, 105–109, 111, 114–116, 118–121, 124, 126–127, 129–130n, 138–139, 141n–151, 154, 162–163, 167n, 176–182n, 189–190, 193, 197n–199n, 201, 210, 212–213n, 220n–225n, 228n, 236n, 239–242, 245, 249–256, 270, 274n–275, 282, 285–287, 289, 296–297, 300, 303–304n, 319–320, 323–324, 327–330, 332–339
- Thomas Scotus, 124
- Tilliette, X., 79n, 339
- Todisco, O., 62n, 313
- Torrell, J.–P., 240n, 339
- Trabant, J., 270, 339
- Trojel, E., 257n, 309
- Uccelli, P.A., 105n, 319
- Valentin, J., 80n, 338
- Van Riet, S., 274n
- Vannier, M.–A., 131n, 167n, 339
- Vannini, M., 66n, 118n, 149n, 153n, 155n, 158n, 314–315

- Van Steenberghen, F., 141n, 338
 Vasoli, C., 211n, 340
 Verbeke, G., 146n, 310
 Verdeyen, P., 178n, 181n–182n, 316, 340
 Vergerio, Pietro Paolo, 293
 Vergilius Publius Maro, 33, 38–39, 42, 71, 73–77, 175–176, 201, 206–210, 217, 247–249, 253, 256–257, 262–263, 324
 Verheijen, L., 25n, 310
 Victorinus Gaius Marius, 112, 137, 328
 Villa, C., 248n, 314
 Vinay, G., 221n, 278n, 340
 Vita, A., 134n, 312
 Vitiello, V., 45n, 328
 Vivès, L., 221n, 319
 Vorländer, K., 120n, 331
 Vuillemin–Diem, G., 106n, 310
 Wackernagel, W., 160n, 340
 Wasink, J.H., 286n, 318
 Weber, R., 30n, 321
 Wehle, W., 175n, 340
 Weidner, D., 130n, 340
 Weiss, R. de, 189n, 340
 Weiss, K., 66n, 315
 Weltecke, D., 123–125, 340
 Wilde, M., 160n, 340
 Willems, R., 312
 Wissowa, G., 46n, 319
 Wittgenstein, L., 16, 45, 60, 217n, 270n, 340
 Xenophon, 81
 Zaggia, G., 62n, 313
 Zavattero, I., 11, 235n, 336
 Zimmermann, A., 275n, 340
 Zimmermann, B., 21n, 335
 Zum Brunn, É., 111n, 340

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine

Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300–1330 ca.)

ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

10. Ruedi Imbach

Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale

ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 356 pagine, 21 euro

Finito di stampare nel mese di luglio del 2019
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale»
di Canterano (RM)