

RUEDI IMBACH\*  
Parigi

## RITRATTO DI UN FILOSOFO: DANTE ALIGHIERI

**RIASSUNTO** – Il presente contributo esamina gli snodi essenziali del pensiero etico, linguistico e politico dell'Alighieri, inquadrandolo in una prospettiva storico-filosofica. L'immagine di Dante filosofo che qui si intende offrire, tratteggiata tenendo conto di tutta la sua produzione letteraria, si fonda tanto sulla concezione dantesca di filosofia, quanto sulle posizioni che egli adotta in merito alla questione del linguaggio, alla dottrina dell'amore, alla responsabilità morale, alla riflessione sul governo e sulla felicità, al valore supremo della libertà.

**PAROLE-CHIAVE:** Dante; Dante filosofo; Dante e la filosofia del linguaggio; Dante e l'etica; Dante e la filosofia politica

**ABSTRACT** – By delving into Dante Alighieri's *oeuvre*, the present contribution investigates the principal aspects of his ethical, linguistic, and political thought. By adopting a historical-philosophical perspective, the portrait of Dante the philosopher that this essay provides is rooted in his conception of philosophy, as well as on the ideas he expresses on language, love, moral responsibility, governance, happiness and human freedom.

**KEYWORDS:** Dante; Dante the philosopher; Dante and Philosophy of Language; Dante and Ethics; Dante and Philosophy of Politics

\* ✉ [ruedi.imbach@unifr.ch](mailto:ruedi.imbach@unifr.ch);  <https://orcid.org/0000-0002-6745-5769>

“Riguarda bene omai sì com’io vado  
per questo loco al vero che disiri,  
sì che poi sappi sol tener lo guado”  
(*Par.* II 124-126)<sup>1</sup>

Per cominciare, dovrebbe essere brevemente spiegato il titolo di questo saggio. Un ritratto è il tentativo di qualcuno di rappresentare un’altra persona. Implica lo sguardo di qualcuno su un’altra persona e tale sguardo implica necessariamente anche una certa prospettiva. In questo caso è uno storico della filosofia che guarda un autore che è considerato dai più come un poeta. Ma io voglio guardare il poeta in quanto filosofo. Nel caso di Dante ciò potrebbe forse sorprendere, poiché egli è considerato soprattutto uno dei più importanti poeti della letteratura mondiale. Dal momento che è necessario giustificare questo approccio restrittivo, potrei sottolineare che la mia prospettiva può essere intesa in un duplice modo. Un primo significato si riferisce al punto di vista della persona che crea il ritratto: potremmo dire allora che il ritrattista rappresenta il soggetto del ritratto nei termini della filosofia. Si tratta quindi di un approccio filosofico all’opera di Dante. Ma possiamo anche riferirci a colui di cui viene fatto il ritratto, e ciò significa che sto ritraendo un autore che ha considerato e compreso sé stesso anche come filosofo.

Intendo qui riferirmi a entrambi questi significati. Vorrei provare a guardare a Dante nel contesto della storia della filosofia, tentativo particolarmente importante in quanto Dante stesso si è, almeno a volte, inteso come filosofo. Una prova evidente si trova nel suo ultimo scritto, la *Questio*, discussa nel 1320 poco prima della sua morte. In questa opera Dante si descrive come «inter vere philosophantes minimus», il più piccolo tra coloro che esercitano veramente la filosofia (il più piccolo tra i cultori della vera filosofia).<sup>2</sup> Sono convinto che tale approccio sia fruttuoso, probabilmente non tanto per lo studio di Dante ma soprattutto per la storia della filosofia, che scopre così un aspetto meno conosciuto del pensiero filosofico medievale. Il taglio di questo mio contributo è divulgativo, e queste pagine sono anche un tentativo di riassumere il senso della mia ricerca dantesca.

### 1. *La concezione della filosofia in Dante*

Dante conclude la canzone commentata nel secondo trattato del *Convivio* con l’osservazione che pochi saranno coloro in grado di comprendere correttamente il pensiero che racchiude nei suoi

<sup>1</sup> Cito le opere di Dante nelle seguenti edizioni: DANTE ALIGHIERI, *Opere*, a cura di M. Santagata, I: *Rime*, a cura di C. Giunta; *Vita nova*, a cura di G. Gorni; *De vulgari eloquentia*, a cura di M. Tavoni; II: *Convivio*, a cura di C. Giunta e G. Fioravanti; *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni; *Epistole*, a cura di C. Villa; *Egloge*, a cura di G. Albanese, Milano, Mondadori, 2011-14; ID., *Commedia*, a cura di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016. Una prima versione di questo testo è stata pubblicata per la prima volta in tedesco (*Porträt des Dichters als Philosoph: eine Betrachtung des philosophischen Denkens von Dante Alighieri*, Basel, Schwabe, 2020); la versione italiana è stata ulteriormente rielaborata, completata e corretta. Ringrazio sentitamente Paola Allegretti per la proposta e la realizzazione di questa traduzione del testo originale tedesco.

<sup>2</sup> *Questio de aqua et terra*, a cura di M. Rinaldi, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante. Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti e M. Rinaldi, introduzione di A. Mazzucchi, V, Roma, Salerno, 2016, p. 694: «Universis et singulis presentes litteras inspecturis Dantes Alagherii de Florentia, inter vere philosophantes minimus, in Eo salutem qui est principium veritatis et lumen».

versi: «Canzone, io credo che saranno radi / color che tua ragione intendan bene». Questa canzone, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, tratta notoriamente di un amore passato e di un nuovo amore. Nel suo commento Dante spiega che dopo la morte di Beatrice ha incontrato lo sguardo di un'altra donna e che nella canzone è descritto lo scontro («battaglia» *Conv.* II 2,3) tra il pensiero della nuova e il ricordo della donna precedente. Nel prosieguito del commento il lettore capisce che la «donna gentile» (*Conv.* II 2,1), la donna cortese il cui amore soppianta quello per Beatrice, è identificata con la filosofia. Il tema centrale del secondo trattato del *Convivio* è così dichiarato: il cammino di Dante nella filosofia è descritto come l'amore per una donna che trionfa su ogni altra dopo una lotta interiore. Dante ha cura che il lettore segua le tappe di un processo presentato e ordinato in modo cronologico: precisamente 1168 giorni dopo la morte di Beatrice, l'8 giugno 1290,<sup>3</sup> è accaduto che questa «donna gentile» per la prima volta apparve «agli occhi miei e prese luogo alcuno nella mia mente» (*Conv.* II 2,1).

È evidente che gli eventi raccontati nel *Convivio* non possono essere compresi senza la *Vita nova*, e dunque anche che ciò che è raccontato nella *Vita nova* influisce in modo voluto sulla struttura del racconto del *Convivio*. La morte di Beatrice, come racconta la *Vita nova*, ha precipitato Dante in un profondo abbattimento («terribile sbigottimento» *VN* 24,1). E a questo punto succede qualcosa di straordinario (*VN* 24,2): «Onde io, accorgendomi del mio travagliare, levai gli occhi per vedere se altri mi vedesse». La giusta comprensione di questo passo richiede la nostra più grande attenzione. Il «vedere» di Dante contiene immediatamente anche la rivelazione della possibilità di essere visto. Già Aristotele ha sottolineato la preminenza del vedere tra le sensazioni, e su questo punto è stato seguito dalla maggior parte dei pensatori medievali. Il testo di Dante sottolinea l'importanza dell'essere visto. Il vedere pone una relazione tra il soggetto che vede e il suo oggetto, l'essere visto è quindi la risposta al vedere e nella situazione descritta da Dante lo sguardo dell'altra è la ricompensa consolatoria, in un senso profondo, del vedere.

Nel *Convivio* gli eventi raccontati nella *Vita nova* vengono dotati di significato. Anche qui il punto di partenza è la morte di Beatrice (*Conv.* II 12,1):

E però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu perduto lo primo diletto della mia anima, dello quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva.

Come nella *Vita nova*, è una donna gentile che gli procura un insperato conforto: si tratta della filosofia, incontrata nella lettura del *De consolatione Philosophiae* di Boezio e del trattato sull'amicizia di Cicerone (*Conv.* II 12,5):

E sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori della 'ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta; non forse senza divino imperio, io, che cercava di consolarme, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri.

Dante capisce che la filosofia è una «somma cosa» (*Conv.* II 12,5), e rappresentandosela come una donna si innamora della «bellissima e nobilissima Filosofia» (*Conv.* II 12,9).

In questo punto del racconto, in cui Dante vuole che il lettore capisca come egli è arrivato alla filosofia, il lettore si trova davanti a una notevole differenza rispetto alla *Vita nova*. Dopo l'episodio confortante della donna gentile, nella *Vita nova* Dante ritorna a Beatrice, mentre nel *Convivio*

<sup>3</sup> Rimando al commento di Fioravanti su questo argomento, in *Convivio* cit., pp. 222-223.

racconta di aver iniziato ad andare dove la filosofia si dimostrava (*Conv.* II 12,7). Si è dunque consacrato allo studio della filosofia. Gli specialisti discutono da sempre sul significato esatto di questa affermazione. Ciò che qui interessa noi è constatare che in questo racconto autobiografico l'amore per la filosofia rimpiazza quello per Beatrice dopo un'intensa lotta interiore, descritta in dettaglio, e procura a Dante soddisfazioni intellettuali insperate, che gli fanno dimenticare la perdita della prima gioia della sua anima. La filosofia si presenta a lui dapprima come consolatrice, ma non rimane limitata a questo ruolo. Gli si rivela per sé stessa, e viene apprezzata per la sua propria bellezza.

Non è dunque sorprendente che nel *Convivio* l'interpretazione della canzone, che rimanda ad eventi del passato e li spiega e interpreta nel commento, diventi una vera introduzione alla filosofia, che, come vogliono le regole medievali di questo genere, si distingue in tre parti principali: una *diffinitio philosophie*, una *commendatio philosophie* e una *divisio philosophie*. Dante sviluppa i primi due punti di questo programma nel terzo libro, mentre consacra una parte importante del secondo alla divisione della scienza, come gli è consentito dall'interpretazione allegorica dell'incipit della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*. Il termine «ciel», come si apprende nel capitolo tredici, significa scienza,<sup>4</sup> e questa identificazione conduce Dante a proporre una classificazione delle scienze in cui egli sviluppa una dettagliata corrispondenza tra la volta celeste e le sue sfere e le scienze. Come Thomas Ricklin ha mostrato nel suo commento esaustivo e ricco, esistono certo dei modelli per questo tentativo di utilizzare l'edificio dell'universo come chiave di una classificazione delle scienze.<sup>5</sup> Tuttavia questa parte del trattato di Dante offre un esempio istruttivo della particolarità e dell'originalità della sua concezione della filosofia, alla quale qui posso solo accennare.

Il filo conduttore è fornito a Dante dalla visione tradizionale dell'universo: secondo questa concezione i sette cieli planetari sono seguiti dal cielo delle stelle fisse, dal cielo cristallino e dall'Empireo, che costituiscono i dieci cieli la cui corrispondenza con le scienze è descritta riassuntivamente da Dante in questi termini (*Conv.* II 13,8):

Alli sette primi rispondono le sette scienze del trivio e del quadrivio, cioè Gramatica, Dialetica, Rettorica, Arismetica, Musica, Geometria e Astrologia. All'ottava spera, cioè alla stellata, risponde la scienza naturale, che Fisica si chiama, e la prima scienza, che si chiama Metafisica; alla nona spera risponde la Scienza morale; ed al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata.

Non mi è qui possibile presentare tutti gli aspetti significativi del modo in cui Dante sviluppa questa suddivisione delle scienze. Seleziono solo quattro punti che mi sembrano particolarmente rilevanti.

---

<sup>4</sup> *Conv.* II 13,2: «Dico che per cielo io intendo la scienza e per cieli le scienze».

<sup>5</sup> DANTE ALIGHIERI, *Das Gastmahl*, a cura di Th. Ricklin, Hamburg, Meiner, 1996 («Dante, Philosophische Werke», 4/II).

## 2. Dante e le scienze

### 2.1 Grammatica

Il cielo della Luna corrisponde alla grammatica. Secondo le regole metodologiche che si è dato, Dante menziona le due caratteristiche di questo cielo che presentano una similitudine con la grammatica. Sulla Luna, dice Dante, a differenza che sulle altre stelle non solo rileviamo delle macchie, ma anche delle fasi (*Conv.* II 13,10):

E queste due propietadi ha 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.

Queste frasi sulla variabilità delle lingue non rivelano solamente l'interesse di Dante per il fenomeno del linguaggio, ma anche la sua sensibilità spiccatissima nei riguardi della finitudine e della storicità dell'uomo. Dante ha riflettuto su questo argomento più di qualsiasi altro filosofo del Medioevo, come conferma il discorso di Adamo in *Par.* XXVI, che pone l'accento tanto sull'uomo come inventore del linguaggio che sulla necessaria variabilità delle lingue.

Nel trattato latino *De vulgari eloquentia*, consacrato esclusivamente al problema linguistico, è esaminato in dettaglio il problema dell'evoluzione linguistica post-babelica, e il filosofo italiano non interpreta la moltiplicazione delle lingue solo come una punizione divina, come era d'uso, ma ne cerca una spiegazione razionale, della quale trova una motivazione specifica nella natura umana (*Dve* I 9,6):

Cum igitur omnis nostra loquela, [...], sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil fuit aliud 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 oportet.

Dante fornisce qui una interpretazione innovativa della tesi comune a tutti i filosofi a partire da Aristotele secondo la quale il linguaggio umano è stato inventato «ad placitum» (*Dve* I 3,3). La sua interpretazione è importante e significativa perché testimonia una sensibilità particolare al mutamento storico e inoltre fornisce a questa fattualità una valenza positiva.

### 2.2 Logica

La logica (la dialettica) può essere comparata al cielo di Mercurio. Dante era affascinato dalla logica, e in questo luogo del *Convivio* ricorda sia la *Logica vetus* sia la *Logica nova*. La replica di un diavolo in un celebre luogo dell'*Inferno* potrebbe leggersi come un avvertimento di Dante al suo lettore «forse / tu non pensavi che io loico fossi» (*Inf.* XXVII 122-123). L'importanza che egli accorda alla logica potrebbe essere confermata in centinaia di luoghi delle sue opere, ma il caso più notevole è la *Monarchia*. L'utilizzo della logica è particolarmente fondamentale nel terzo libro, in cui Dante respinge gli argomenti biblici in favore della pienezza dell'autorità pontificale (*plenitudo potestatis*) dimostrando gli errori logici delle argomentazioni dei suoi avversari. Si ricordi il celebre argomento del potere universale di legare e di sciogliere sulla base di *Mt.* 16,9 «quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis; et quodcumque solveris super terram erit solutum et in celis», discusso nel capitolo otto. Secondo gli avversari di Dante questa frase biblica significa che il papa può fissare e disfare le leggi e i decreti del governo temporale. In una prima tappa della confutazione Dante trasforma l'argomentazione avversaria in un sillogismo e in una seconda tappa dimostra che

in questo dibattito tutto dipende dall'interpretazione logicamente corretta del termine universale «omne» (*Mon.* III 8,4 «hoc signum universale 'omne'»). Segue quindi una breve digressione nella quale Dante discute la *distributio terminorum*, cioè la quantificazione universale sulla base del manuale di logica di Pietro Hispano. Riassume questa dottrina e la applica al suo problema, con il risultato che una interpretazione logicamente corretta della citazione biblica non consente in alcun modo l'interpretazione a favore del potere temporale del papa.

Un altro esempio è probabilmente ancora più sorprendente. Nella prima parte del canto XXVI del *Paradiso* ha luogo l'ultima fase dell'esame teologico di Dante. Dopo che gli apostoli Pietro e Giacomo l'hanno interrogato su fede e speranza (*Par.* XXV-XXVI), Giovanni lo esamina a sua volta sulla carità. Dante risponde alla questione che gli è posta con un breve discorso che è tra i passi più importanti della *Commedia*, perché egli sviluppa qui la tesi che Dio in quanto Bene supremo è la causa dell'amore più grande. Se si leggono attentamente questi versi che a parere di Dante esprimono l'accordo tra fede e ragione (*Par.* XXVI 25-27 e 45-48), si constata che le terzine obbediscono a una specifica forma di dimostrazione logica, che si appoggia prima sull'autorità di Aristotele (*Par.* XXVI 37-39) e poi di Mosè e dello stesso Giovanni (*Par.* XXVI 40-45). L'argomentazione inizia chiarendo la relazione tra l'amore e il bene (*Par.* XXVI 28-30). In secondo luogo si pone che Dio (indicato con il termine di «essenza») è la causa fondante di ogni bene nella realtà (*Par.* XXVI 31-33). Al terzo punto si deduce che per questo motivo lo spirito si dirige verso Dio per amore (*Par.* XXVI 34-36). Se si traducono queste tre tappe nel linguaggio tecnico della Scolastica l'argomento diventa comparabile a un sillogismo, e diventa evidente quanto il modo di espressione poetica sia qui legato alle procedure della prova logica della Scolastica (il bene causa amore, Dio è la causa di ogni bene, Dio è la causa dell'amore).

### 2.3 *Aritmetica*

Le considerazioni sull'aritmetica, che può essere comparata al cielo del Sole, confermano una volta di più la considerazione che Dante ha per questo astro che è ricordato anche nell'ultimo verso della *Commedia* «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Par.* XXXIII 145). Nel passo del *Convivio* dove parla dell'aritmetica Dante sottolinea che l'aritmetica illumina tutte le altre scienze, allo stesso modo con cui il Sole illumina tutte le altre stelle (*Conv.* II 13,15). Il fatto che egli si sia soffermato sulla questione dell'irradiazione del sole e che voglia che essa sia ben compresa è attestato anche in un passo posteriore della *Monarchia*, in cui Dante si riferisce all'interpretazione allegorica di sole e luna in pro del potere temporale del papa. Dante riassume gli argomenti dei suoi oppositori in questo modo (*Mon.* III 4,3):

Deinde arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine.

La critica estremamente dettagliata di questo argomento consiste principalmente in una critica degli abusi dell'interpretazione allegorica, e termina con un'osservazione che potremmo definire l'affermazione dell'indipendenza della luna. Non solamente la luna è ontologicamente indipendente dal sole, ma neanche il suo movimento dipende da quello del sole. Ma soprattutto la luna «habet aliquam lucem ex se» (*Mon.* III 4,18), possiede essa stessa una qualche luce. Se Dante utilizza qui una spiegazione cosmologica contestabile per combattere la teoria ierocratica, nondimeno ciò conferma un suo interesse specifico per l'astronomia. Ciò è macroscopicamente confermato dalla spiegazione che Beatrice fornisce delle macchie lunari (*Par.* II 46-105), in cui ella contesta le precedenti affermazioni di Dante al riguardo. Ma ciò che conta di più è che Dante pone l'astronomia al culmine

delle scienze nel *Convivio*, quando afferma che come Saturno è il pianeta più alto e lontano di tutti, così l'astronomia occupa il primo posto tra le scienze liberali. Per giustificare questa preminenza Dante si riferisce ad Aristotele, secondo il quale il rango di una scienza dipende dalla nobiltà del suo oggetto e dal grado della sua certezza. Dal momento che l'astronomia si occupa dei movimenti più eccellenti, il primo rango le compete di diritto anche perché i suoi principi scientifici sono i più certi (*Conv.* II 13,28-30).

#### 2.4 *Fisica, metafisica, filosofia morale e teologia*

Un ultimo aspetto della classificazione dantesca delle discipline merita adesso la nostra attenzione. Le tre sfere celesti superiori sono comparate alla fisica, alla metafisica, alla filosofia morale e alla teologia. La fisica e la metafisica vengono legate al cielo delle stelle fisse, mentre la filosofia morale è da Dante paragonata al cielo cristallino (*Conv.* II 13,14). Per valutare a pieno il significato di questa classificazione bisogna ricordare che il cielo cristallino ordina tutti i movimenti celesti, cioè è il responsabile ultimo dell'insieme del divenire e della corruzione nel mondo sublunare che dipende dai movimenti dei cieli. Un arresto del «primo mobile» avrebbe conseguenze incalcolabili (*Conv.* II 14,17):

E da vero non sarebbe quaggiù generazione né vita d'animale o di pianta; notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento delli altri sarebbe indarno.

Si capisce così la portata del legame tra il cielo cristallino e la filosofia morale: questa è spostata al posto principale di prima filosofia, nel posto della metafisica. Dante dà una spiegazione che chiarisce bene le conseguenze decisive di questa primazia della filosofia pratica sulla teoretica (*Conv.* II 14,18):

E non altrimenti, cessando la morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbe generazione né vita di felicità, e indarno sarebbero scritte e per antico trovate.

Senza la filosofia morale, tutta la filosofia sarebbe stata inventata invano. Se si tiene conto che nell'accezione di Dante 'filosofia morale' non comprende solo la filosofia politica ma completa la filosofia pratica, diventa evidente che qui Dante opera un cambiamento radicale nella concezione della filosofia, la cui quintessenza è espressa dalla frase «la moralità è bellezza della Filosofia» (*Conv.* III 15,11). Dobbiamo prendere atto che secondo il filosofo italiano non è la metafisica che occupa il posto più alto come coronamento della filosofia teorica, ma è la filosofia pratica. Non è esagerato dire che qui troviamo una concezione della netta superiorità della ragione pratica come si ritroverà poi in Kant. Questa primazia della filosofia pratica vale anche per la *Commedia* e per la sua interpretazione. È una constatazione importante che è confermata dal dialogo tra Beatrice e Virgilio all'inizio del poema. Nel canto II di *Inferno* Dante esprime i suoi dubbi e si domanda se è adatto per il viaggio che lo attende: egli osserva infatti «io non Enea io non Paulo sono» (*Inf.* II 31). Per dargli coraggio in questo momento di esitazione, Virgilio gli racconta che egli stesso si è stupito della missione affidatagli da Beatrice, e le ha domandato come mai non avesse esitato a scendere fino nel Limbo «qua giuso in questo centro / dell'ampio loco ove tornar tu ardi» (*Inf.* II 83-84). La risposta di Beatrice contiene, in un certo senso, la massima etica fondamentale di tutto il poema (*Inf.* II 85-90):

“Da che tu vuo’ saper cotanto a dentro,  
 dirotti brieve-mente” – mi rispuose –  
 “perch’io non temo di venir qua entro.  
 Temer si dèe di sole quelle cose  
 c’hanno potenza di fare altrui male;  
 dell’altre no, che non son paurose”.

Si potrebbe concludere che la missione della «donna gentile» celeste (*Inf.* II 94) è gravida di conseguenze ermeneutiche: la *Commedia* completa, continua e perfeziona con un orientamento teologico una convinzione che Dante dimostra già nel *Convivio*. L’etica è la prima filosofia ed è anche il fine della teologia.

### 3. *Filosofia del linguaggio*

Per introdurre questo tema vorrei riflettere su un passo della terza cantica della *Commedia*, e con il suo aiuto vorrei delineare in maniera più precisa questo aspetto della filosofia di Dante (*Par.* XXVI 124-138):

La lingua ch’io parlai fu tutta spenta  
 innanzi che all’ovra inconsumabile  
 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  
 poi fare a voi secondo che v’abbella:  
 pria ch’io scendessi al’infernale ambascia  
 “I” 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 vene.

Secondo l’immaginazione poetica di Dante, queste terzine dal canto XXVI di *Paradiso* sono le parole che Adamo rivolge a Dante, dopo che egli ha sostenuto nei tre canti precedenti una specie di esame dottorale davanti ai tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni. Grazie al successo di questo esame sulla Fede, sulla Speranza e sulla Carità, Dante ha ottenuto in una maniera totalmente originale la dignità di *magister* in teologia. Nella seconda parte di *Par.* XXVI Dante incontra il capostipite della razza umana e se ne rallegra molto perché vuole porre quattro domande all’antenato. Una di queste domande riguarda la lingua parlata dal primo uomo: Adamo, che legge queste domande non proferite dal protagonista nella mente di Dio, afferma che Dante vuol sapere «e l’idioma ch’usai e che fei» (*Par.* XXVI 114).

Questo luogo che vorrei spiegare non è solamente un brillante esempio della celebre e profonda affermazione di Erich Auerbach che la poesia della *Commedia* è «eminentemente filosofica»,<sup>6</sup> ma ci può anche servire da punto di partenza per cercare di avvicinarci alla filosofia del linguaggio di Dante.

Queste terzine contengono una reminiscenza biblica con l'esplicito rimando a Nembrot (*Par.* XXVI 126): è un'allusione all'edificazione della Torre di Babele raccontata nel *Genesis* (10,9-10) e alla conseguente confusione delle lingue. È precisamente la terza e ultima volta che Dante evoca questo mito biblico nel suo poema. Nel canto XXXI dell'*Inferno* Virgilio e Dante incontrano Nimrod, il re di Babilonia (*Gn.* 10,8-9 e 11,1-9) che avrebbe intrapreso la costruzione della Torre e che per questo nella tradizione cristiana è assunto a simbolo della superbia. Il personaggio gigantesco urla ai due pellegrini dei frammenti di un linguaggio incomprensibile e sprovvisto di senso: «Raphèl mai amècche zabi almi» (*Inf.* XXXI 67). Virgilio spiega a Dante il significato di questo linguaggio evidentemente sprovvisto di senso (*Inf.* XXXI 76-81):

Poi disse a me: “Elli stesso 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:  
che così è a lui ciascun linguaggio  
come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto”.

Nimrod rappresenta dunque una lingua che non assolve alla sua funzione, e nelle parole di Adamo il suo progetto è definito un'opera incompiuta «ovra inconsummabile» (*Par.* XXVI 125).

Più importanti però di questa allusione biblica sono le due tesi filosofiche contenute in queste terzine di *Par.* XXVI. Si tratta da una parte della tesi che il linguaggio è naturale per l'uomo, e dall'altra della dottrina antropologica del carattere transitorio e mutevole delle attività e delle opere umane, alle quali si fa un doppio rimando. Prima di tutto Dante fa riferimento alla impermanenza con una terminologia prossima alla filosofia scolastica quando dice che nessun «effetto [...] razionabile» (*Par.* XXVI 127), cioè nessuna opera della ragione umana, è permanente, e poi quando l'argomentazione è conclusa con l'immagine delle foglie che cadono e si avvicinano sul ramo (*Par.* XXVI 137-138). Questa seconda immagine deriva da un celebre luogo di Orazio<sup>7</sup> che Dante già traduce nel *Convivio*, dove dice che «molti vocabuli rinasciranno che già caddero» (*Conv.* II 13,10). Da questa dottrina dell'effimero e della caducità deriva una conseguenza significativa, che Adamo qui illustra con il nome di Dio: secondo Dante il primo nome di Dio è stato «I», e solo più tardi gli uomini hanno chiamato Dio «El». Ne risulta che la lingua parlata da Adamo non sia stata l'ebraico, ma un'altra lingua che, come è detto esplicitamente, è più tardi scomparsa. Vedremo più avanti che cosa implicano queste dichiarazioni. Ciò che adesso ci interessa particolarmente è il rapporto di queste terzine con il primo scritto di Dante sulla lingua vernacolare, il *De vulgari eloquentia*. In questo trattato infatti tutti gli argomenti qui allusi sono esaminati e discussi in un quadro di ricerca scientifica.

<sup>6</sup> E. AUERBACH, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin, de Gruyter, 2001, p. 194.

<sup>7</sup> Cfr. ORAZIO, *Ars poetica* 60-61 e 70-71: «Ut silvae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt; ita verborum vetus interit aetas [...] que nunc sunt in honore vocabula, si volet usus».

3.1 «*Homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal*» (“*Dve*” I 9,6)

Leggendo il discorso di Adamo abbiamo incontrato la dottrina della caducità e della transitorietà delle opere umane. Come ho già detto, è nel *De vulgari eloquentia* che Dante esprime questa dottrina cercando di giustificarla con una argomentazione filosofica. Questa giustificazione offre anche un esempio palese di una applicazione originale di un principio della Scolastica a un argomento del tutto nuovo, una procedura che illustra bene questa particolarità del metodo di lavoro di Dante e che Zygmunt Barański ha a ragione definito come una forma tutta personale di sincretismo.<sup>8</sup> Nel capitolo nono del primo libro del *De vulgari eloquentia* bisogna spiegare come mai l’idioma primo abbia subito una variazione tripartita «quare autem tripharie principalius variatum sit» (*Dve* I 9,4). Per questo problema di storia della lingua Dante trova una giustificazione filosofica il cui modello va cercato nella tradizione scolastica: «Dicimus ergo quod nullus effectus superat sua causam» (*Dve* I 9,6).<sup>9</sup> Dante fa qui riferimento a un principio che si trova regolarmente nella teologia e nella filosofia scolastiche e che è valido sia nella metafisica sia nella fisica. Tommaso d’Aquino per esempio dice: «Effectus non potest extendi ultra suam causam».<sup>10</sup> Ciò che mi sembra interessante è il fatto che qui Dante applica questo principio fisico e ontologico generale alla lingua dell’uomo, interpretata come qualcosa prodotto dall’uomo. L’uomo è un essere finito e soggetto al cambiamento: è per questa ragione che ciò che egli realizza e produce è mutevole. È facile vedere che il discorso di Adamo riprende questa dimostrazione in forma implicita e riassunta dalla rima quando leggiamo che «nullo effetto mai razionabile» (*Par.* XXVI 127) «sempre fu durabile» (*Par.* XXVI 129).

Con l’aiuto di questo principio scolastico nel *De vulgari eloquentia* Dante dimostra che la moltiplicazione delle lingue non è un prodotto del caso, ma corrisponde a una certa strutturazione della realtà e in più riflette la natura dell’uomo (*Dve* I 9,6):

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 oportet.

Sebbene queste riflessioni meritino un commento dettagliato, mi limiterò a un paio di considerazioni. L’uomo è descritto qui come un essere sottoposto alla mutazione temporale. La formulazione latina è estremamente potente: «Instabilissimum atque variabilissimum animal». Mi sembra che in questo luogo Dante non attribuisca un valore negativo a questa considerazione generale. Nella tradizione occidentale di ispirazione greco-cristiana c’è una valorizzazione fissa dell’immutabilità che suppone che meno una cosa è mutevole, più è perfetta e nobile. Quando Dante parla delle cose «que nostra sunt», cioè i costumi, le mentalità e tutto ciò che l’uomo produce come di cose che devono cambiare nel tempo, egli non si accoda al corrivo lamento sulla transitorietà, ma

<sup>8</sup> Cfr. Z. G. BARAŃSKI, *Dante poeta e lector: poesia e riflessione tecnica*, «Critica del testo», XIII, 2010, pp. 81-110.

<sup>9</sup> Cfr. in particolare *Conv.* II 4,14, *Mon.* II 6,1 e *Mon.* III 13,6.

<sup>10</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra gentiles*, Editio Leonina, XIII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1918, I, caput 43, n. 366.

pone un principio sul quale impostare la sua riflessione. Pensa che non bisogna stupirsi del fatto che a Pavia si parli alla sua epoca una lingua incomprensibile per gli antichi abitanti (*Dve* I 9,7). Questa constatazione gli permette anche di spiegare razionalmente il mito biblico della confusione delle lingue a Babilonia: la moltiplicazione delle lingue non ha bisogno di un intervento divino, ma deriva dalla conformazione dell'uomo. Nel principio di questo paragrafo del *De vulgari eloquentia* Dante si esprime chiaramente a questo proposito: dal momento che vuole spiegare l'origine di tante lingue, egli inizia un campo di studi ancora inesplorato e per il quale non ci sono *auctoritates* disponibili. E bisogna dunque mettere alla prova la ragione «oportet quam habemus rationem periclitari» (*Dve* II 9,1).

Inoltre nel discorso di Adamo nella *Commedia* Dante porta questo ragionamento fino in fondo. Alla domanda di quale lingua Adamo parlasse, la risposta del *De vulgari eloquentia* è che si trattava della lingua ebraica che Dio aveva impiantato in lui al momento della creazione. Una lettura attenta della *Commedia* dimostra che Dante ha modificato questo pensiero. In effetti, forse dodici anni dopo il trattato sulla lingua Dante ritiene non solo che la lingua è una creazione dell'uomo («l'idioma ch'usai e che fei» *Par.* XXVI 114), ma che Adamo ha inventato una lingua che in seguito è scomparsa («La lingua ch'io parlai fu tutta spenta» *Par.* XXVI 124). Essa era effimera, come è effimero tutto ciò che è umano (*Par.* XVI 79-80). Ciò è illustrato con il nome di Dio. Nel *De vulgari eloquentia* è affermato chiaramente che la prima parola pronunciata da Adamo sia stata El, cioè il nome di Dio in ebraico (*Dve* I 4,4). Nel *Paradiso* XXVI Dante inventa una differente parola, I, che significava Dio nella lingua di Adamo.

### 3.2 «Soli homini datum est loqui» («Dve» I 2,1)

Come abbiamo già detto, Dante vuole provare la tesi che tra tutti gli esseri solo l'uomo possiede la lingua (*Dve* I 2,1). Occorre quindi passare brevemente in rassegna la dimostrazione di Dante (*Dve* I 2 e 3), che si basa su tre premesse.

La prima di queste premesse consiste in una concezione gerarchica della realtà, secondo la quale l'uomo si trova in una posizione mediana tra l'angelo, che è sostanza puramente spirituale, e l'animale. Nel capitolo finale della *Monarchia* questa situazione è espressa con l'immagine dell'orizzonte: l'uomo è l'orizzonte tra il mondo superiore e il mondo inferiore (*Mon.* III 16,3).<sup>11</sup>

Il secondo presupposto è la concezione dell'ordine cosmico: bisogna partire dal principio che in un universo ordinato ogni cosa occupa il posto che le compete e compie l'attività che le incombe secondo la finalità dell'insieme. L'idea che la natura non fa niente invano domina la seguente argomentazione (*Dve* I 2,1-2):

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 abhorret.

---

<sup>11</sup> *Mon.* III 16,3: «Ad huius autem intelligentiam sciendum est, quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium; propter quod recte a philosophis assimilatur orizonti, qui est medium duorum emisuperiorum». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, caput 68, n. 1453: «Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeum et incorporeum»; cfr. anche *ivi*, IV, caput 55, n. 3936.

La formula «quod nempe facere natura abhorret» è una libera rielaborazione del principio aristotelico su cui si basa tutta l'argomentazione: «natura nihil facit frustra» (*De anima* III 9 432b21-23). In questo luogo lo Stagirita afferma che nella natura non manca niente di necessario e non si produce niente di superfluo.<sup>12</sup> Dante interpreta la concezione aristotelica della natura nel senso di una perfetta razionalità della realtà nella dimensione teologica ed interpreta Dio come la fonte razionale di questa realtà in cui ogni cosa possiede il suo posto e la sua funzione. In questa visione Dante integra più volte il principio di economia (implicito anche nella citazione precedente), chiamato anche il rasoio di Occam, quando afferma che la natura evita ciò che non è necessario. Questo principio è all'opera anche in *Par.* VIII, quando Dante incontra Carlo Martello (*Par.* VIII 113-114): «E io: “Non già che impossibil veggio / che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi”». Questa concezione, allo stesso tempo razionale e ottimistica della realtà, è all'opera quando Dante, in *Dve* I 2, cerca di dimostrare la tesi secondo la quale solo l'uomo è un essere capace di parlare. Tanto il sottinteso metafisico – la fiducia basilare e incrollabile nell'ordine razionale del reale – che le conseguenze antropologiche che ne discendono caratterizzano in profondità il pensiero di Dante e quindi la sua filosofia.

La terza premessa rimanda alla concezione che Dante ha del linguaggio (*Dve* I 2,3):

Si enim perspicater consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nihil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum.

Per Dante è fondamentale questa interpretazione del linguaggio, che pone l'accento sull'altro come destinatario «aliis». La sua origine risale a Platone ed è stata molto diffusa nel secolo XIII. Probabilmente Dante la ricava direttamente da Tommaso d'Aquino. Bisogna comunque ricordare che questa concezione della funzione del linguaggio presuppone il “triangolo semantico” delineato da Aristotele in un celebre passo che può essere considerato il pilastro di tutta la riflessione medievale sul linguaggio: il linguaggio è l'espressione del pensiero che a sua volta riproduce la realtà secondo un modo specifico. Cito qui questo testo aristotelico, che è stato storicamente fondamentale:<sup>13</sup>

Or dunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni i medesimi; tuttavia suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti.

Bisogna poi ricordare la concezione, anch'essa di tradizione aristotelica, secondo la quale il linguaggio umano si basa su una convenzione «ad placitum» (*Dve* I 3,3):

Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est, in quantum sonus est; rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum.

<sup>12</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, Editio Leonina, XLVIII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971, A 78b.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, 1, 16a, trad. it. a cura di M. Gigante, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di M. Gigante, I, Bari, Laterza, 1984, p. 57.

È decisiva questa opposizione tra i concetti comuni a tutti gli uomini (descritti qui come esperienze dell'anima) e i segni linguistici che si fondano su una convenzione. Come abbiamo visto, Dante pone l'accento su una procedura di imposizione dei nomi secondo la quale un concetto mentale è associato a un segno, ma nella prospettiva di una vicenda storica. È infatti molto istruttivo osservare il modo in cui i pensatori medievali coniugano il racconto biblico con la tradizione filosofica classica. Ma non mi posso soffermare su questa problematica.

Sulla scorta di queste premesse la riflessione di Dante si sviluppa in due tappe: in primo luogo egli dimostra che il linguaggio non è necessario per gli angeli e per gli animali (*Dve* I 2), poi dimostra che il linguaggio è indispensabile per gli uomini (*Dve* I 3). Dante si oppone ad una parte considerevole della tradizione teologica quando afferma che non è opportuno postulare un linguaggio per gli angeli. Per la comunicazione dei loro pensieri è sufficiente il loro intelletto o la visione dei pensieri degli altri nell'intelletto divino.

Certamente Dante non nega in nessun modo la possibilità di una comunicazione tra gli angeli, ma rifiuta di definire questa trasmissione dei pensieri un linguaggio («locutio»), perché secondo lui parlare implica necessariamente un segno percepibile dai sensi. Dante impiega dunque il termine 'linguaggio' solo per questa comunicazione attraverso segni che siano percettibili con i sensi («sensuale») e comprensibili per la ragione («rationale»). Egli giustifica questa duplice natura del segno linguistico nel modo seguente (*Dve* I 3,1-2):

Cum igitur homo, non nature instinctu, sed ratione moveatur, et ipsa ratio vel circa discretionem vel circa iudicium vel circa electionem diversificetur in singulis, adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere, per proprios actus vel passiones, ut brutum animal, neminem alium intelligere oppinamur. Nec per spiritualem speculationem, ut angelum, alterum alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalis corporis humanus spiritus sit obtectus. Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas 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, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere, nec in rationem deponere potuisset.

Per gli animali la situazione è differente. Gli animali della stessa specie hanno azioni e reazioni identiche e determinate, in modo tale che questa stessa identità garantisce una minima comunicazione. Se dunque gli animali come gli angeli non hanno bisogno del linguaggio, come dimostrare la necessità del linguaggio per gli esseri umani? La condizione corporea impedisce la trasparenza intellettuale che è presupposta per gli angeli. D'altra parte le azioni e le reazioni umane non sono puramente istintive come negli animali, ma dipendono dalla ragione. L'affermazione «homo [...] ratione moveatur» comporta che l'azione umana implica una interazione tra conoscenza e volontà. Inoltre ciò presuppone la libertà, e dunque un uomo non può né prevedere né indovinare i pensieri di un altro uomo. Da una parte la libertà, dall'altra la corporeità determinano la necessità del linguaggio per la comunicazione tra gli uomini. Dalla collocazione dell'uomo tra l'angelo e l'animale, dalla sua posizione di animale razionale deriva la concezione dantesca del linguaggio come comunicazione e scambio del pensiero attraverso segni sensibili e razionali: «Rationale signum et sensuale».

Dante riprende dalla tradizione questa doppia definizione del linguaggio come segno sensibile capace di trasmettere il pensiero da un uomo a un altro uomo, e dunque presuppone così la concezione agostiniana del segno. Insieme al triangolo semantico ricordato più sopra, questa concezione agostiniana del segno è in qualche modo il secondo pilastro su cui si basa la teoria medievale del linguaggio. Mi permetto di riassumere brevemente questa teoria. Il segno è qualcosa di sensibile

che rinvia a qualcos'altro: segno è ciò che si mostra ai sensi e nello stesso tempo mostra qualcosa all'anima: «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit».<sup>14</sup> Nonostante questi chiari riferimenti alla tradizione, a mio parere Dante sviluppa qui una dottrina originale e indipendente.

Il linguaggio degli uomini non è semplicemente, come sembra essere il caso in Tommaso e nella tradizione, una forma di comunicazione più imperfetta rispetto alla trasparenza dei puri spiriti, ma è una forma di comunicazione interpretata positivamente come totalmente appropriata e specifica per l'uomo. La parola è un atto magnifico del genere umano: «Tam egregius actus» humani generis» (*Dve* I 3,3). È il primo atto compiuto da Adamo dopo la sua creazione, e Dante sottolinea sempre che il linguaggio è l'espressione e la perfezione della razionalità umana, come nel seguente passo del *Convivio* (*Conv.* III 7,9):

Onde è da sapere che solamente l'uomo intra li animali parla, ed ha reggimenti e atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione.

Perciò è sorprendente che Adamo si sia rallegrato realizzando il suo primo atto di parola, nello stesso modo in cui gli uomini si rallegrano quando compiono i loro atti conformi all'ordine della natura (*Dve* I 5,2):

[...] licet Deus sciret, ymo presciret (quod idem est quantum ad Deum) absque locutione conceptum primi loquentis, voluit tamen et ipsum loqui, ut in explicatione tante dotis gloriaretur ipse qui gratis dotaverat. Et ideo divinitus in nobis esse credendum est quod in actu nostrorum affectuum ordinato letamur.

Questa realizzazione gioiosa di sé, di cui l'uomo è capace, è voluta da Dio. Tuttavia, e qui tocchiamo un aspetto particolarmente profondo del pensiero di Dante, questa gioia della realizzazione di un atto è ancora più grande quando è accompagnata dalla risposta di un altro. La comunicazione umana raggiunge la sua perfezione quando all'atto di parlare corrisponde l'atto di ascoltare e di essere ascoltati. Dante ha espresso quest'idea in una frase estremamente singolare in cui egli utilizza il termine latino «sentire» che comprende tutte le sensazioni, e dunque anche la vista e l'udito (*Dve* I 5,1): «Nam in homine sentiri humanius credimus quam sentire, dummodo sentitur et sentat tanquam homo».

Non è semplice afferrare tutta la ricca complessità di questo enunciato. Un passaggio della *Vita nova*, la prima opera di Dante, può fornire qualche indicazione per comprenderlo. Dopo la morte di Beatrice, Dante erra disperato per Firenze (*VN* 24, 1-2):

Poi per alquanto tempo, con ciò fosse cosa che io fosse in parte ne la quale mi ricordava del passato tempo, molto stava pensoso, e con dolorosi pensamenti, tanto che mi faceano parere de fore una vista di terribile sbigottimento. Onde io, accorgendomi del mio travagliare, levai li occhi per vedere se altri mi vedesse. Allora vidi una gentil 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 accolta.

Dante si preoccupa di vedere se è visto da qualcuno. Ma è evidente che il fatto di essere visto lo conforta, e conferma che il fatto di essere percepito è più umanamente significativo del semplice

---

<sup>14</sup> AUGUSTINUS, *De dialectica*, V, a cura di B. D. Jackson, Dordrecht, Reidel, 1975, p. 86.

fatto del percepire. La gioia di essere ascoltato nel caso della parola è ancora più notevole perché, come Dante sottolinea, i segni linguistici sono espressione del pensiero e quindi la gioia di sapere che qualcuno ci ascolta è anche una gioia di tipo spirituale che accompagna quanto Dante chiama «amicabile commercium». Il fatto che qualcuno ci comprenda quando parliamo fa senza dubbio parte delle gioie dell'esistenza. Infatti l'uomo per il fatto di essere capace di parlare è orientato alla comunicazione e il fatto di essere percepito e inteso deve essere qualificato come più umano rispetto alla semplice percezione attiva.<sup>15</sup>

Fin qui si sono presi in considerazione alcuni passi esplicitamente filosofici nelle opere di Dante. Vorrei ora occuparmi di due esempi che mostrano il ruolo della filosofia nella elaborazione e nella creazione della *Commedia*.

#### 4. Alcuni aspetti della presenza della filosofia nella "Commedia"

##### 4.1 "Inferno" XI

Il canto XI di *Inferno* ha una funzione eccezionale nella costruzione dell'*Inferno*, perché spiega il significato morale della topografia e della struttura di questo regno. Dante rivela qui la chiave etica della comprensione dell'inferno, nella misura in cui esso costituisce un libro della sua opera e rappresenta un luogo simbolico. Al centro del canto si trova un dialogo didattico tra Virgilio e Dante, che vorrei esaminare da vicino. Vorrei prima di tutto esaminare lo svolgimento di questa conversazione. La puzza del luogo dove sono arrivati è tale che Virgilio e Dante debbono fermarsi per abituarsi a sostenerne l'odore. È in questo modo che inizia la conversazione.

- Virgilio espone le ragioni della sosta (*Inf.* XI 10-12);
- Virgilio propone un argomento di discussione (*Inf.* XI 3-15);
- Virgilio spiega il basso inferno (*Inf.* XI 15-66);
- Dante approva e chiede una spiegazione ulteriore (*Inf.* XI 67-75);
- Virgilio spiega la struttura dell'inferno (*Inf.* XI 76-90);
- Dante ringrazia e esprime nuovi dubbi (*Inf.* XI 91-96);
- Virgilio spiega la natura dell'usura (*Inf.* XI 97-115).

Lo svolgimento del dialogo è chiaramente indicato dal testo. Si può parlare di un atto comunicativo i cui ruoli sono ben definiti. Dante è colui che interroga, suscita la discussione e la anima con domande supplementari, loda e ringrazia il «maestro» (*Inf.* XI 13, 67, 104), come qui Virgilio è ripetutamente chiamato. Il contenuto di questa conversazione è ben pensato ed è strutturato in maniera precisa: comincia con la spiegazione del significato morale e topografico del luogo dove stanno per entrare, continua con un'interpretazione globale dell'inferno come del luogo delle

---

<sup>15</sup> A questo proposito si legga il seguente passo di TOMMASO D'AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, Editio Leonina, XLII, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1979, caput 1, p. 450a: «Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia expriment mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon ait: *melius est esse duos quam unum; habent enim emolumentum mutuae societatis*».

conseguenze delle cattive azioni, e termina con la discussione di un problema particolare che riguarda il basso inferno (l'usura).

Per quello che riguarda l'argomentazione dottrinale basti rilevare i seguenti punti. Conformemente al carattere simbolico del suo personaggio, Virgilio fornisce qui una spiegazione esclusivamente filosofica delle cattive azioni e delle loro punizioni; Dante dà di ciò una conferma esplicita «E io: «Maestro, assai chiara procede / a tua ragion, e assai ben distingue» (*Inf.* XI 67-68), ancora più chiara nei versi dove è impiegata l'immagine del sole che guarisce la cecità (*Inf.* XI 91-93):

“O sol che sani ogni vista turbata,  
tu mi contenti sì, quando tu solvi,  
che, non men che saver, dubbiar m'aggrata”.

Il contenuto filosofico di questo canto è poi confermato dalle fonti e dalle citazioni esplicite e implicite delle spiegazioni di Virgilio. La spiegazione del basso inferno è derivata (ma senza riferimento esplicito) da una distinzione di Cicerone in cui si distinguono due tipi di «ingiuria» «aut vi aut fraude» (*De officiis* I, 13). Questa distinzione è ripresa nei vv. 22-24 ed è largamente ampliata per comprendere tutto un sistema di cattive azioni sulla base della violenza o della frode. Tutta la seconda parte della conversazione si basa invece su una classificazione dell'*Etica nicomachea* ricordata qui da Virgilio come «la tua Etica» (*Inf.* XI 80): «Circa mores fugiendorum tres sunt species, malicia, incontinenza et bestialitas». <sup>16</sup> Dante sviluppa questo concetto nel seguente modo (*Inf.* XI 79-83):

“Non ti rimembra di quelle parole  
con le quai la tua Etica pertratta  
le tre disposizion' che 'l ciel non vole:  
incontenenza, malizia e la matta  
bestilitade? E come incontenenza  
men Dio offende e men biasim' accatta?”.

Virgilio spiega tutta la struttura dell'*Inferno* su questa base filosofica. Per quello che riguarda la terza parte della conversazione, la condanna dell'usura, essa riposa su un principio aristotelico «ars imitatur naturam» (*Phys.* II, II, 194a), e sull'interpretazione aristotelica dell'usura, cui l'argomentazione dà uno sviluppo totalmente autonomo. E questo libro di Aristotele è anch'esso menzionato esplicitamente «la tua Fisica» (*Inf.* XI 101). Siamo dunque in presenza di una argomentazione didattica specificamente filosofica, con un'attribuzione precisa dei ruoli, che giuoca una funzione di spicco nell'intera *Commedia*, in cui la tradizione filosofica è utilizzata per strutturare la prima parte dell'opera e in modo totalmente originale. Mi sembra un dato che dimostra bene a che punto la creazione poetica è direttamente guidata dal pensiero filosofico.

#### 4.2 “Purgatorio” XVI-XVIII: la dottrina dell'amore

Niente nella *Commedia* è gratuito o fortuito. È un'opera rigorosamente pensata e il cui risultato riflette a meraviglia la forza di questo pensiero. Non è dunque sorprendente che il canto XVI del *Purgatorio*, che si trova al centro del poema, contenga un tema capitale, da cui dipende lo stesso senso dell'opera. Dante vi tratta il tema della libertà. Se è vero che la *Commedia* è un'opera di filosofia

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VII, 1, 1145a16.

morale che intende mostrare ciò che l'uomo deve fare e ciò che deve evitare, è evidente che il concetto di libertà costituisce il fondamento dell'impresa e dell'insegnamento che essa offre. In questo canto Dante incontra Marco Lombardo, un uomo di corte del secolo XIII (*Purg.* XVI 46-48):

“Lombardo fui e fu' chiamato Marco;  
del mondo seppi, e quel valore amai  
al quale ha or ciascun disteso l'arco”.

Questa notazione incidentale sul declino morale dell'epoca contemporanea consente a Dante di formulare un dubbio: qual è la causa di questo declino? Perché «lo mondo» (*Purg.* XVI 58) va «or» (*Purg.* XVI 48) così male?

La risposta a questa domanda permette a Marco di sviluppare un discorso sui fondamenti del comportamento morale degli uomini. Con un notevole rigore Marco rigetta ogni forma di determinismo, perché la responsabilità umana sarebbe esclusa se egli agisse per necessità o se fosse mosso da altri. Da qui una conclusione importante (*Purg.* XVI 82-84):

“Però, se 'l mondo presente disvia,  
in voi è la cagione, in voi si cheggia;  
e io te ne sarò or vera spia”.

Se non si desse il libero arbitrio l'uomo non sarebbe responsabile e quindi non ci sarebbe posto né per il merito né per la pena, e neanche posto per la giustizia. In base all'*Epistola* XIII il soggetto in senso allegorico della *Commedia* è l'uomo in quanto essere morale (*Ep.* XIII 7,20):<sup>17</sup>

Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus [...]

È evidente quindi l'importanza di questa argomentata affermazione della libertà per la coerenza e per la struttura di tutta l'opera. Tuttavia Dante completa nei due canti che seguono l'affermazione di questo principio della libertà, fonte della responsabilità, con la dottrina dell'amore. Virgilio, incarnazione della ragione umana, si incarica di esporre in due lunghe spiegazioni questa dottrina, veramente fondamentale. Nel canto XVII Dante domanda a Virgilio di parlargli dell'acedia, questa forma di tristezza che paralizza l'attività spirituale dell'uomo e che Virgilio caratterizza qui come amore lento o rallentato. Il poeta latino afferra il destro per dipingere un vero affresco del reale a partire dalla nozione dell'amore (*Purg.* XVII 91-93):

“Né creator né creatura mai,” –  
cominciò el – “figliuol, fu senza amore,  
o naturale o d'animo: e tu 'l sai”.

<sup>17</sup> *Epistola XIII*, a cura di L. Azzetta, in *Nuova edizione commentata delle Opere di Dante. Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra* cit., p. 346.

In due terzine Virgilio afferma che l'amore è convertibile con l'essere, il che significa che ogni essere ama e dunque che l'amore è universale. Egli precisa (*Purg.* XVII 94-96):

“Lo natural è sempre senza errore,  
ma l'altro puote errar per mal obietto  
o per troppo o per poco di vigore”.

Per poter affermare l'universalità dell'amore Dante distingue l'amore «naturale» (*Purg.* XVII 93 e 94) dall'amore di ragione, «d'animo» (*Purg.* XVII 93). Questa distinzione tra un amore naturale e uno spirituale, o razionale, o intellettuale permette a Dante di sviluppare una sua etica. Infatti l'amore spirituale può errare. Ogni peccato e ogni atto attivo è un amore che si sbaglia. Se vogliamo andare più lontano conviene distinguere i due aspetti che Dante qui evidenzia, cioè l'universalità dell'amore e la dimensione etica dell'amore.

Per il primo aspetto uno sguardo alla filosofia di Tommaso d'Aquino ci permetterà di comprendere meglio la posizione di Dante. In molti suoi testi Tommaso insiste sulla dimensione universale dell'amore e spiega che esistono tre tipi di appetiti, e di conseguenza tre tipi di amore.<sup>18</sup> Nell'antropologia di Tommaso (e Dante per questo aspetto della sua dottrina è tomista), l'amore va compreso come un appetito. E per comprendere il senso di questa affermazione bisogna distinguere i poteri apprensivi (intelletto e senso) dai poteri appetitivi. Tommaso spiega la loro differenza:<sup>19</sup>

*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.*

L'attività appetitiva è dunque sempre legata a un movimento. È poi possibile, come abbiamo già detto, distinguere tre tipi di appetito o di amore. Per amore naturale bisogna intendere la tendenza dell'essere verso ciò che conviene alla sua natura. Tommaso dà l'esempio della pesantezza: la connaturalità tra un corpo pesante e il luogo che gli conviene in ragione della sua pesantezza si può chiamare amore naturale.<sup>20</sup> L'amore sensibile di cui parla Tommaso in questo testo, a differenza dell'amore naturale, è stimolato dalla percezione dell'oggetto sensibile che lo suscita. Questo appetito sensibile si trova presso gli animali e presso l'uomo. La percezione di un oggetto fa nascere l'amore di questo oggetto e il desiderio di possederlo.

Tommaso distingue un terzo amore o appetito, che è più complesso dei due precedenti nella misura in cui non è una semplice reazione a uno stimolo sensibile, ma implica un libero atto di giudizio. A partire da questi dati Tommaso definisce l'amore il principio del movimento che tende

<sup>18</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 26, art. 1.

<sup>19</sup> *Ivi* I, q. 81, art. 1.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi* I-II, q. 26, art. 1: «In unoquoque 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 in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis».

verso il fine amato «principium motus tendentis in finem amatum».<sup>21</sup> Il termine ‘principio’ deve essere qui inteso nel senso preciso di ciò che è all’origine, al cominciamento di qualcosa.

Se ora paragoniamo le dottrine di Dante e quelle di Tommaso possiamo notare una concordanza sulla universalità dell’amore. L’amore esiste a tutti i livelli della realtà. Tuttavia Tommaso distingue tre gradi, mentre Dante ne numera due (naturale e spirituale). Mi sembra incontestabile che Dante abbia riunito sotto un solo termine i primi due gradi di Tommaso a partire da un tratto comune. Nei due casi l’errore è impossibile perché non è in gioco la libertà. Nonostante una differenza di terminologia, la dottrina dei due autori è paragonabile, come conferma un altro testo di Tommaso.<sup>22</sup>

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 autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid.

Avendo dunque affermato l’universalità dell’amore sulle orme di Tommaso (e anche di sant’Agostino), Dante costruisce la sua etica a partire dall’amore: spiega infatti che l’amore razionale o spirituale che presuppone una scelta, cioè un atto della volontà, può errare in due modi, sia sbagliandosi nella scelta dell’oggetto, sia per un difetto del grado o dell’intensità dell’amore.

A partire da questa distinzione Dante deduce in modo molto scolastico i sette peccati capitali che strutturano la montagna del purgatorio. Importante è l’affermazione (*Purg.* XVII 103-105):

“Quinci comprender puoi ch’esser convene  
amor sementa in voi d’ogni vertute  
e d’ogne operazion che merta pene”.

Questa tesi implica due elementi: in primo luogo Dante pretende che l’amore sia all’origine di ogni azione umana, e poi afferma che l’amore costituisce il vero criterio per giudicare gli atti dell’uomo da un punto di vista etico. Il primo elemento di questa dottrina si può ricondurre a una concezione di Tommaso:<sup>23</sup>

Respondeo dicendum quod 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.

Mi sembra tuttavia che l’originalità di Dante risieda nel tentativo di erigere l’amore come criterio ultimo della valutazione delle azioni umane. Bisogna ricordare che questa dottrina enunciata

<sup>21</sup> *Ivi* I-II, q. 26, art. 1.

<sup>22</sup> *Ivi* I, q. 60, art. 1. Cfr. anche *ivi* I, q. 60, art. 1, ad 3: «Ad tertium dicendum quod, 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. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae».

<sup>23</sup> *Ivi* I-II, q. 28, art. 6.

da Virgilio si colloca su un piano strettamente razionale e filosofico: con dei prestiti diretti dal pensiero di Tommaso d'Aquino, Dante sviluppa qui una filosofia dell'amore, più precisamente una etica dell'amore, che non è più quella del suo ispiratore. Dante semplifica la dottrina tomista per renderla idonea a essere compresa dal suo pubblico e a essere espressa in un linguaggio poetico. L'amore per Dante non è solamente il motore della dinamica ontologica, ma è la chiave di volta di una etica molto coerente.

Il canto XVIII del *Purgatorio* fornisce due precisazioni essenziali alla già ricca dottrina dell'amore. Prima di tutto Dante offre una descrizione del fenomeno dell'amore. Poi approfondisce la spiegazione della dimensione etica dell'amore. Quando Virgilio, all'inizio del canto, invita Dante a focalizzarsi con gli occhi dell'intelletto («Drizza», disse, «ver' me l'agute luci / de lo 'ntelletto») (*Purg.* XVIII 16-17), si comprende bene che l'insegnamento proposto si colloca su un piano razionale e filosofico. Come è confermato anche più avanti: ««Quanto ragion qui vede, / dir ti poss'io»» (*Purg.* XVIII 46-47).

L'amore è descritto da Dante come un movimento, più esattamente come il primo momento di un movimento che è causato dalla percezione di un oggetto (*Purg.* XVIII 22-27):

«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 piegar è amor, quell'è natura  
che, per piacer, di novo in voi si lega».

Queste due terzine distinguono prima di tutto tra un'anima e un oggetto al di fuori dell'anima: «esser verace» (*Purg.* XVIII 22) equivale a *ens reale*. Poi Dante evoca un processo che prevede più momenti. Per designare il primo momento, la percezione dell'oggetto, egli utilizza il termine scolastico di *apprehensio*, che può riferirsi sia a una percezione sensibile, sia a una comprensione intellettuale. Questa comprensione provoca una intenzione; ancora una volta Dante si serve di un termine tecnico per esprimere la presenza intelligibile o per lo meno immateriale dell'oggetto nell'anima: «tragge intenzione» (*Purg.* XVIII 23). Il piacere generato dalla apprensione di questo oggetto produce l'amore, che è la tendenza del soggetto verso l'oggetto. Ora, l'amore nato dalla apprensione dell'oggetto si trasforma in seguito nel desiderio, «così l'animo prisò entra in disire» (*Purg.* XVIII 31), che diviene gioia quando l'anima si unisce all'oggetto che ama.

Dante distingue dunque chiaramente in questo passo la percezione, l'amore, il desiderio e la gioia. Questa analisi del movimento che va dall'oggetto al soggetto e dal soggetto verso l'oggetto riproduce abbastanza fedelmente la teoria dell'amore di Tommaso.<sup>24</sup> Tommaso spiega infatti che

---

<sup>24</sup> Cfr. *ivi* I-II, q. 26, art. 2: «Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patientem, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. 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.

l'amore nasce dalla percezione dell'oggetto, e dunque in questo senso è una passione, cioè una modificazione del soggetto da parte di un agente, ma che questo movimento che parte dall'oggetto ritorna al suo punto di partenza. Si può dunque parlare di un cerchio nella misura in cui il movimento parte da un punto per ritornarvi.

È incontestabile che questa analisi di Tommaso abbia direttamente ispirato il canto XVIII del *Purgatorio*, perché qui non si ritrova solamente la sequenza amore-desiderio-gioia in forma di struttura argomentativa, ma si ritrovano anche il termine 'piacere' nell'oggetto e il termine 'intenzione' (*Purg.* XVIII 23) per indicare la presenza immateriale dell'oggetto nell'anima.

Ancora una volta si assiste quasi alla genesi del testo di Dante: egli si ispira direttamente al testo di Tommaso, ma lo traduce in un altro linguaggio. È una traduzione in senso duplice. Non solamente Dante traduce il latino della Scolastica in lingua volgare, ma traduce il linguaggio scolastico in una movenza poetica, in una struttura di rime. In questo processo di trasformazione non si perde niente della sostanza filosofica.

Bisogna però rilevare che in questo discorso Dante introduce due momenti polemici, già all'inizio del canto con le parole di Virgilio che parlano dei ciechi che si fanno guida degli altri («“fieti manifesto / l'error de' ciechi che si fanno duci”» *Purg.* XVIII 17-18). Più avanti diviene evidente che si tratta di persone che divulgano una idea errata dell'amore: sono coloro che pretendono che ogni amore sia lodevole (*Purg.* XVIII 34-36):

“Or ti puote apparer quant'è nascosa  
la veritate ala gente ch'avvera  
ciascuno amore in sé laudabil cosa”.

Dante ha qui di mira una concezione dell'amore che insiste sul suo carattere passionale e ne esclude ogni dimensione morale: costoro sostengono infatti che ogni amore è un valore (*Purg.* XVIII 36). Probabilmente Dante non contesta solamente alcuni suoi amici e contemporanei, ma anche riflette su una tappa del suo proprio itinerario quando afferma che l'amore è una forza irresistibile che domina totalmente l'uomo. Questa dottrina della passione che domina la ragione è incarnata nella *Commedia* dalla figura tragica di Francesca da Rimini (*Inf.* V).

Da un punto di vista teorico si può ricordare qui la descrizione dell'amore come passione nel *De amore* di Andrea Cappellano. Anche egli insiste sul dato iniziale della percezione: l'amore è una passione che è generata dalla visione di qualcuno di un altro sesso.<sup>25</sup> Ma il dato importante è che questa apprensione produce un desiderio irresistibile: «super omnia cupit», dice l'autore e avvicina

---

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate».

<sup>25</sup> Cfr. ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, I, caput 1, a cura di E. Trojel, in *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, a cura di R. Imbach e I. Atucha, Paris, Seuil, 2006, p. 162: «Amor est passio quaedam innata procedens visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri».

l'amore a una condizione di prigionia; prigioniero delle catene del desiderio, l'amante cerca di imprigionare l'amata.<sup>26</sup>

Nel *Purgatorio* Virgilio (cioè Dante) rigetta questa concezione dell'amore passione. Anche a questo riguardo la dottrina di Dante è estremamente precisa, perché distingue differenti livelli: prima di tutto, la disposizione naturale dell'uomo che è un essere capace di amare (*Purg.* XVIII 19). Gli appetiti, sensibile e intellettuale, sono orientati verso il bene, e questa descrizione quasi trascendentale dell'incontro con la realtà (*Purg.* XVIII 29-31) dichiara che per natura l'uomo è attirato dal bene. A partire da questa disposizione bisogna distinguere l'incontro con differenti beni, incontro che fa nascere l'amore, la cui origine non dipende dalla libera volontà dell'uomo (*Purg.* XVIII 70-72):

“Onde, pognam che di necessitate  
surga ogni amor che dentro a voi s'accende,  
di ritenerlo è in voi la podestate”.

Dante insiste dunque sul fatto che l'amore nasce indipendentemente dalla volontà dell'uomo. In questo senso è tecnicamente una passione. Nonostante ciò, Dante introduce una terza dimensione, quella della libertà (*Purg.* XVIII 63, 66, 72, 73-75). Dante sostiene che l'uomo è libero davanti all'amore e che grazie a questa libertà l'amore acquista una dimensione etica (*Purg.* XVIII 67-69):

“Color che ragionando andaro al fondo  
s'accorser d'essa innata libertate:  
però moralità lasciaro al mondo”.

È quindi chiaro che l'amore è la chiave di volta di un'etica che presuppone la libertà (*Purg.* XVIII 64-66):

“Quest'è il principio là onde si piglia  
ragion di meritare in voi, secondo  
che i buoni e ' rei amori accoglie e viglia”.

Nel pensiero di Dante amore e libertà sono dunque complementari, e in questa complementarità risiede forse una certa originalità del suo approccio dell'uomo come soggetto morale. Da una parte infatti egli sviluppa una grande dottrina dell'amore universale che muove ogni cosa verso il bene e che fonda l'ordine e l'armonia della realtà. Ma dall'altra Dante aderisce a una antropologia che si organizza a partire dalla libertà dell'uomo: ciò che caratterizza l'uomo è la libertà, e dal momento che l'uomo è libero, egli è responsabile. È in questa libertà, che nasce nel cuore della dottrina dell'amore, che si fonda il progetto della *Commedia* come opera di filosofia morale. In questi canti centrali Dante propone una visione dell'uomo ricca e complessa. Per comprendere l'uomo bisogna tener conto di che cosa si è dato nell'ordine dell'essere e della contingenza di ogni storia individuale; ma ciò che eleva l'esistenza umana al livello della dignità dell'uomo è la libertà. La libertà conferisce

---

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, III, cit., p. 168: «Dicitur autem amor ab amo verbo, quod significat capere vel capi. Nam qui amat, captus est cupidinis vinculis aliumque desiderat suo caper hamo».

all'uomo un posto unico nella realtà: l'uomo libero è il soggetto, l'oggetto e il destinatario della *Commedia*.

##### 5. *La dimensione politica della teoria dell'intelletto. Una fondazione della teoria politica*

Con la sua maggiore opera filosofica, la *Monarchia*, redatta in parallelo con il *Paradiso*, Dante intende apportare il proprio contributo personale e significativo alla riflessione e alla realtà politica. Questo scritto che, a mio parere, è uno dei trattati più importanti della filosofia politica medievale, inizia infatti con una argomentazione fondamentale, il cui potenziale filosofico è inestimabile.

È difficile datare con precisione la redazione della *Monarchia*, ma è probabile che abbia coinciso con la campagna italiana di Arrigo VII (1310-13). L'opera si apre con uno studio sulla finalità della comunità universale della specie umana: «*finis universalis civilitatis humani generis*» (*Mon.* I 2,8). Questa argomentazione conduce alla presa di coscienza che esista una attività specifica dell'insieme degli uomini (*Mon.* I 3,4):

Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest.

Dante arriva a questa conclusione paragonando l'uomo agli angeli e agli animali, e intende in questo modo che l'attività specifica dell'uomo è la conoscenza attraverso l'intelletto possibile «*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*» (*Mon.* I 4,1). L'uomo è dunque interpretato come un essere capace di conoscere (*intelligere*). Anche Tommaso d'Aquino, seguendo la tradizione aristotelica, ha inteso la ragione umana come la facoltà capace di comprendere tutto. Egli ha però cercato di dimostrare che la realizzazione completa di questa facoltà non può essere conseguita che dopo la morte, nell'aldilà e per grazia divina. Alcuni filosofi contemporanei di Tommaso, che professavano la filosofia, ritenevano invece che l'esistenza filosofica potesse già condurre a questa realizzazione e interpretavano la possibilità di una teoria della felicità immaginata da Aristotele come un ideale cui aspirare sulla terra. Dante, da parte sua, riteneva che solo l'umanità intera potesse conseguire la completa realizzazione, l'attualizzazione della conoscenza di tutto ciò che è conoscibile. In poche frasi egli elabora una teoria dell'intelletto notevole e originale, che mette l'accento sulla dimensione sociale della ragione umana. Se solo l'insieme degli uomini è capace di conoscere tutto ciò che è conoscibile, questo significa che l'intelletto individuale forma una comunità con gli altri intelletti e in una certa misura ne dipende. La particolarità specifica dell'approccio di Dante consiste nel fatto che egli sviluppa questa tesi della realizzazione collettiva della ragione umana in un contesto politico, cioè in un testo consacrato alla riflessione sul miglior ordine politico possibile; infatti la determinazione del fine della specie umana deve consentire la risposta all'interrogativo se una monarchia universale sia necessaria al bene dell'umanità.

Prima di esaminare questo aspetto più in dettaglio, conviene sottolineare che la concezione dantesca della finalità della specie umana è una notevole interpretazione della doppia definizione aristotelica dell'uomo come animale politico o sociale e come animale razionale. Già in Aristotele la definizione dell'uomo come *zoon politikon* è legata alla presa di coscienza del fatto che l'uomo ha bisogno dell'aiuto degli altri. Nel *Convivio* Dante ricorda questo aspetto della dottrina di Aristotele (*Conv.* IV 4,1):

Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità della umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè alla vita felice, alla quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno,

con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, alle quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale.

Dante ha associato questa idea all'altra celebre e importante tesi dell'uomo come animale razionale, cercando di provare che la realizzazione della capacità della conoscenza è il fine della specie umana. Questa originale sintesi, che considera la conoscenza di tutto ciò che è conoscibile come compito della totalità degli uomini, dipende dalla convinzione dantesca che la filosofia sia qualcosa che riguarda tutti gli uomini. Il *Convivio* si apre ispirandosi all'inizio della *Metafisica* di Aristotele con la frase «Tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere» (*Conv.* I 1,1), e Dante spiega in dettaglio il motivo per cui ha scelto la lingua vernacolare per scrivere la parte esplicativa della sua opera. Concepisce infatti il *Convivio* come una nuova luce per coloro che non appartengono alla comunità dei sapienti, dei letterati e dei dottori (*Conv.* I 1,13):

Ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile nella umana fame rimaso, e ad una mensa colli altri simili impediti s'assetti; e alli loro piedi si pongano tutti quelli che per pigrizia si sono stati, ché non sono degni di più alto sedere: e quelli e questi prendano la mia vivanda col pane che la farà loro e gustare e patire.

Dante vuole preparare un banchetto per tutti coloro, uomini e donne, che per differenti ragioni non hanno la possibilità di assaporare il «pane delli angeli» (*Conv.* I 1,6), distribuito specialmente nelle università. La concezione che Dante ha di una filosofia per gli illetterati, per i laici, la cui importanza nella storia dell'educazione non deve essere sottostimata, comporta dunque alcune conseguenze sulle sue idee politiche, sulla sua interpretazione della società e del diritto, che adesso vorrei esaminare in maniera più approfondita.

A questo punto è utile considerare la straordinaria costruzione della *Monarchia*. È un'opera dal rigore impressionante e di una struttura esemplare. Come si sa, l'opera si suddivide in tre libri, il primo e il terzo di sedici capitoli, mentre il centrale ne ha undici: il sesto capitolo del libro secondo si trova alla metà esatta dell'opera. Tratta dell'impero romano, e Dante vuole dimostrare che è stato naturalmente destinato a governare sulla terra intera. Tutto il secondo libro è destinato alla legittimazione dell'impero romano sul mondo, e Dante vuole dimostrare che questo impero ha dominato il mondo con pieno diritto («iure») e in conformità con la Provvidenza divina. Dante ritiene che all'epoca di Augusto la specie umana vivesse nella calma di una pace generale. Egli vuole indagare la possibilità teorica e la necessità di un ordinamento politico che deve permettere la realizzazione del fine ultimo della specie umana, possibile solo se gli uomini vivono in pace (*Mon.* I 4,2):

Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud «Minuisti eum paulominus ab angelis», liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur.

Lo scopo del libro di Dante è dimostrare quali sono le condizioni per una pace universale. In un primo tempo dimostra che la monarchia universale è il regime politico che realizza al meglio la giustizia e la libertà. Poi Dante vuole dimostrare che l'impero romano ha realizzato al meglio questo progetto. Nel terzo libro del trattato Dante esamina in dettaglio se l'autorità dell'imperatore dipende da quella del papa, e qui egli perora chiaramente che l'ordine politico sia separato da quello ecclesiastico. Per comprendere questa tesi bisogna ricordare che la dottrina teocratica della chiesa cattolica medievale stabilisce che il papa possiede la *plenitudo potestatis* – che significa che ogni potere e

autorità politica, *dominium*, sulla terra dipende dal papa – ed è stata concepita e formulata dai professori di diritto canonico. La formulazione più potente di questa dottrina si trova nella bolla *Unam sanctam* di papa Bonifacio VIII, pubblicata nel 1302. Come si sa, la bolla termina con l'affermazione che la sottomissione di ogni creatura umana è indispensabile per la salvezza. Non è certo un piccolo paradosso che il postulato di una separazione netta tra l'ordine religioso ed ecclesiastico e l'ordine politico sia nato in opposizione a questa dottrina bonifaciana.

L'importanza storica e teorica di questa disputa, che a prima vista sembrerebbe teologica o ecclesiologica, è evidente non solo nella risposta di Dante, quando afferma che chiaramente che l'autorità politica non può dipendere in nessun modo dalla Chiesa e dal suo capo, ma soprattutto nelle sue argomentazioni a favore della tesi che l'ordine politico, con tutto ciò che comporta, non è solamente indipendente dalla fede e dal potere della Chiesa, ma deve esserlo.

Molti sono gli argomenti di Dante, ma soprattutto uno è significativo: la donazione di Costantino al papa delle insegne imperiali non è messa in dubbio nella sua autenticità storica, ma è dimostrata illegittima (*Mon.* III 10,7-8):

Preterea, sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est [...] Imperii vero fundamentum ius humanum est. Modo dico quod, sicut Ecclesie fundamento suo contrariari non licet, [...], sic et Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere. Sed contra ius humanum esset, si se ipsum Imperium destrueret: ergo Imperio se ipsum destruere non licet.

In questo passo viene formulata una tesi decisiva: la Chiesa e l'Impero, cioè l'ordine politico, possiedono ciascuno un proprio fondamento, ciò che significa che il fondamento della Chiesa è totalmente differente e indipendente da quello dell'Impero, «*imperii fundamentum ius humanum est*». Se si considera poi che il diritto umano è fondato sulla ragione, è evidente la portata di questa affermazione. Nella *Monarchia* Dante spiega come interpreta il diritto (*Mon.* II 5,1-2, Quaglion pp. 1102-1107):

Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit – nam illa *Digestorum* descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo –; si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet societatis finis est comune sotorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens. Propter quod bene Tullius in *Prima rethorica*: semper – inquit – ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt.

Per comprendere questo testo bisogna ricordare come nel *Digesto*, cioè nella seconda parte della raccolta giustiniana del diritto romano, viene definito il diritto: «il diritto è l'arte del bene e del giusto». Dante sottolinea che non si tratta di una definizione in senso proprio perché una definizione dovrebbe includere l'essenza di qualcosa. Per questa ragione egli precisa l'essenza del diritto e definisce il diritto come una relazione, un rapporto tra un uomo e un altro uomo. Ancor più egli prende in conto la finalità quando afferma che si tratta del bene comune dei concittadini. Ne deriva che le leggi sono il mezzo per conseguire questo fine: le leggi debbono infatti unire gli uomini in vista dell'utilità comune (*Mon.* II 5,3):

Quod si ad utilitatem eorum qui sunt sub lege leges directe non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt: leges enim oportet homines devincire ad invicem propter comunem utilitatem. Propter quod bene Seneca de lege cum in libro *De quatuor virtutibus*, «legem vinculum» dicat «humane societatis».

Inoltre: la buona relazione tra gli uomini è la giustizia, che essa stessa è definita dal diritto romano come la virtù che attribuisce a ciascuno ciò che gli compete. Ciò che è determinante, a mio modo di vedere, è che il diritto umano è il fondamento dell'ordine politico. Su questa base si può concludere che il sovrano secolare non può dipendere dal papa, cioè che fundamentalmente l'ordine statale è totalmente indipendente dalla Chiesa e dalla sua autorità, tanto nella sua essenza che nella sua pratica.

Abbiamo già ricordato che il terzo libro della *Monarchia* è dedicato alla dimostrazione di questa indipendenza. Prima di tutto vengono confutati gli argomenti biblici, storici e teologici messi avanti dagli oppositori, poi l'indipendenza è dimostrata da ragioni positive. L'argomento qui decisivo presuppone una distinzione chiara tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Dante paragona l'uomo all'orizzonte che separa il cielo dalla terra. È l'unico essere che si trovi alla frontiera tra il mondo corruttibile e la realtà incorruttibile, e da ciò deriva che egli è orientato verso due fini (*Mon.* III 16,7-8):

Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et caritatem.

Questa argomentazione, che parla di una doppia felicità per l'uomo, presuppone la teoria tomista della *beatitudo*, ma la modifica o la corregge. Tommaso aveva tentato di conciliare la concezione aristotelica della felicità filosofica con la dottrina cristiana della vita eterna. Secondo il domenicano la felicità immaginata da Aristotele, che consiste nella conoscenza perfetta del supremo oggetto della conoscenza, non può essere conseguita che nella visione beatifica dopo la morte, con l'aiuto di Dio. L'originalità di Dante è che non solo egli vuole distinguere tra la felicità accessibile al filosofo e la beatitudine dell'aldilà, ma che egli elimina la subordinazione di una felicità all'altra: la felicità che si può ottenere attraverso la filosofia non è sottordinata alla felicità teologico-religiosa. La dottrina filosofica e le virtù insegnate da Aristotele, la giustizia, il coraggio, la moderazione e la prudenza, conducono alla felicità di questo mondo; la fede e le virtù teologali, con l'aiuto di Dio, appartengono alla felicità nell'aldilà.

Questa teoria di una doppia felicità elaborata da Dante è importante per due motivi. Da una parte essa riprende lo svincolamento o l'emancipazione della filosofia dalla teologia rivendicati e praticati da un gruppo di filosofi del secolo XIII. Dall'altra parte, ed è qui l'originalità di Dante, egli deduce da questa autonomia teorica nel campo del sapere e del pensiero una conseguenza politica, concludendo che l'autorità dei dirigenti politici e temporali non dipende minimamente dal potere della Chiesa e del papa. Ciò è motivato dal fatto che l'ordine politico è fondato sul diritto umano. Certamente questo diritto è fondato anch'esso nel pensiero divino, ma esso è comprensibile dalla *ratio* umana. E questo è decisivo. Per questo motivo il diritto è comune a tutti gli uomini ed è indipendente dalle opposizioni religiose.

La critica di Dante della realtà sociale e politica del suo tempo trova il suo fondamento in questa visione teorica. Marco Lombardo ricorda nel canto XVI del *Purgatorio* che «se 'l mondo presente disvia» (*Purg.* XVI 82), la ragione va cercata dalla parte degli uomini ed è legata al non rispetto delle leggi (*Purg.* XVI 97). La sua diagnosi è tuttavia particolarmente rivelatrice. La ragione

dell'infelicità sociale e politica (*Purg.* XVI 104) è dovuta alla confusione tra l'ambito secolare e l'ambito religioso (*Purg.* XVI 105-112):

“Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,  
 due soli aver, che l'una e l'altra strada  
 facien vedere, e del mondo e di Deo.  
 L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada  
 col pastorale: e l'un con l'altro insieme,  
 per viva forza, mal convien che vada,  
 però che, giunti, l'un l'altro non teme”.

La metafora dei due soli è sorprendente e poco corrente. Nella tradizione ecclesiastica non è raro che il rapporto tra il papa e l'imperatore sia comparato a quello tra il sole e la luna, supponendo che la luna riceva la sua luce dal sole. Dante contesta questa idea nella *Monarchia* (*Mon.* III 4). Marco Lombardo parla di due soli e designa così, senza nessun dubbio, il potere secolare e il potere ecclesiastico. Con questa immagine egli esclude ogni subordinazione. Sfortunatamente la Chiesa ha usurpato il potere temporale, in modo che un sole ha spento l'altro (*Purg.* XVI 127-129):

“Di' oggimai che la Chiesa di Roma,  
 per confondere in sé due reggimenti,  
 cade nel fango e sé brutta e la soma”.

Un altro luogo della *Commedia* può aiutare a completare l'idea critica della Chiesa che ha Dante e la concezione che sottintende. È un passo del *Paradiso*: Dante ha sostenuto con successo l'esame sulla fede e sta per entrare nell'Empireo. In questa situazione solenne e sublime, Pietro prende la parola e pronuncia un'amara invettiva contro i propri successori. Comincia dicendo che il suo successore ha fatto della sua tomba una cloaca di sangue (*Par.* XVII 22-27). Ma queste accuse non bastano, e prosegue (*Par.* XXVII 40-57):

“Non fu la sposa di Cristo allevata  
 del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,  
 per esser ad acquisto d'oro usata:  
 ma per acquisto d'esto viver lieto  
 e Sisto e Pio e Calisto e Urbano  
 sparser lo sangue dopo molto fleto.  
 Non fu nostra intenzion ch'a destra mano  
 d'i nostri successor' parte sedesse,  
 parte dall'altra, del popol cristiano;  
 né che le chiavi che mi fuor concesse  
 divenisser signaculo in vessillo  
 che contra battezzati combattesse;  
 né ch'io fossi figura di sigillo  
 ai privilegi venduti e mendaci  
 ond'io sovente arrosso e disfavillo.  
 In vesta di pastor' lupi rapaci  
 si veggion di qua sù per tutti i paschi:  
 o difesa di Dio, perché pur giaci?”.

In questo passo Pietro descrive una storia della decadenza della Chiesa perché parla dell'ottimo inizio e di una fine terribile, che coincide con il presente. Non solo il presente del Trecento, ma anche quello della scrittura della cantica: è l'unico luogo della *Commedia* in cui i due tempi sono messi in parallelo. Causa di questa decadenza di cui sono responsabili i pontefici è la sete d'oro e di denaro: per questo egli adopera l'immagine dei «lupi rapaci» (*Par.* XXVII 55), immagine presa dal *Vangelo di Matteo* in cui si parla dei falsi profeti («Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces» *Mt.* 7,15). Ma in queste parole troviamo un nuovo pensiero. La condotta irresponsabile dei pontefici conduce a una divisione del popolo cristiano. Come già Beatrice alla fine del *Purgatorio* (*Purg.* XXXIII 52-54), qui anche Pietro alla fine del suo discorso dà al poeta la missione di annunciare agli uomini ciò che ha udito (*Par.* XXVII 64-66):

“E tu, figliuol, che per lo mortal pondo  
ancor giù tornerai, apri la bocca  
e non asconder quel ch'io non ascondo”.

La critica di Dante nei confronti della Chiesa è così legittimata in un modo specifico: Beatrice e poi Pietro investono Dante di una missione profetica che riguarda sia la riforma della Chiesa sia la riforma della politica. Sulla base della separazione tra la spada e il pastorale, questa riforma sogna una restaurazione dell'Impero.

Questo progetto, anche se lo collochiamo nel contesto specifico del viaggio di Arrigo VII a Roma, mi sembra sorprendente e ci troviamo qui di fronte a quanto Walter Ullmann definirebbe una «teoria discendente del potere»: <sup>27</sup> qualche anno dopo Dante, Marsilio da Padova ha sviluppato nel *Defensor pacis* (1324) un modello politico che corrisponde meglio alle nostre idee democratiche.

In conclusione vorrei attirare l'attenzione su un aspetto della teoria imperiale di Dante che mi sembra ancora degno di riflessione. Dante risponde alla questione posta nel primo libro, sulla necessità di una monarchia universale, con dodici argomenti. Sono convinto che questa questione precisa, che è storicamente determinata, possa essere interpretata come una ricerca della migliore forma di governo politico. In questa analisi bisogna distinguere tra la questione quale è posta, la risposta che viene fornita e gli argomenti proposti in favore di questa risposta. Per illustrare il mio proposito si potrebbe citare il decimo argomento, che fornisce anche un'idea dello stile argomentativo di Dante. Il decimo argomento si riferisce a quello che si chiama principio di economia, anche noto come rasoio di Occam: non bisogna moltiplicare inutilmente gli enti. Nelle parole di Dante (*Mon.* I 14,1): «Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura». Per valutare la procedura di Dante conosciamo sia la questione sia la soluzione, perché è la monarchia universale che egli propone quando pensa alla migliore forma di governo. Possiamo però interrogarci anche sul valore dell'argomento utilizzato, e riconoscere che l'argomento del principio di economia ha valore ed è vero indipendentemente dalle conclusioni che Dante ne deriva. Questa analisi differenziata mi sembra particolarmente pertinente e stimolante per valutare le dimostrazioni di Dante. L'ottavo argomento si basa sull'affermazione che è nella più grande libertà possibile che il genere umano trova la sua condizione migliore (*Mon.* I 12,1): «Et humanum genus potissime liberum optime se habet».

---

<sup>27</sup> Cfr. W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961, pp. 231-235.

Indipendentemente dalla conclusione che Dante ne deriva, l'idea che la migliore organizzazione statale debba essere ricercata tenendo conto di questo principio merita di essere meditata profondamente. Osserviamo il modo in cui Dante procede (*Mon.* I 12,6-7):

Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum sicut inmissum a Domino immediate iam dixi , quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii. Quod si ita est, quis erit qui humanum genus optime se habere non dicat, cum potissime hoc principium possit uti?

Dante ne deduce che la migliore organizzazione politica è quella che accorda la più grande libertà agli uomini, perché secondo lui le forme giuste di governo hanno come scopo la libertà dei cittadini. Chi oserebbe pretendere il contrario, si chiede Dante. Con i suoi scritti egli ha tentato di alimentare questa sublime concezione del pensiero politico.