

DANTE E LA FILOSOFIA

Luciano Cova

Testo dell'intervento tenuto alla Tavola Rotonda
"Eredità e creatività nella Commedia di Dante"
organizzata il 2 dicembre 2015
dall'Università della Terza Età di Trieste
nella Sala Auditorium del Museo Revoltella di Trieste

Dante, oltre che poeta, è filosofo: su questo sono tutti d'accordo. Ma che tipo di filosofo? A questo proposito si sono svolte vivaci discussioni nel secolo scorso.

Per alcuni, come padre Mandonnet, Dante segue la filosofia del domenicano Tommaso d'Aquino. Étienne Gilson, da parte sua, sottolinea la dimensione religiosa nel pensiero dantesco e individua anche altre influenze: la scuola francescana e in particolare Bonaventura da Bagnoregio. Per altri ancora, come Bruno Nardi, forti furono i debiti nei confronti di Alberto Magno (l'altro grande maestro domenicano del secolo XIII) e dell'averroismo latino.

Negli ultimi decenni si insiste sulla novità dell'impostazione di fondo, in base alla quale Dante rielabora in maniera originale una grande quantità di influssi altrui. Un programma, questo, esplicitamente annunciato da Dante stesso all'inizio del *De vulgari eloquentia*: recepire il meglio di ciò che gli altri forniscono mescolandolo con l'acqua del suo ingegno.

Ciò che contraddistingue Dante (e che intendo qui enucleare), più che le singole dottrine, è proprio l'atteggiamento di fondo, che Ruedi Imbach nel suo libro *Dante, la filosofia e i laici* (ediz. Marietti, Genova-Milano 2003) individua così: Dante è un filosofo laico che si rivolge a un pubblico di laici. È con questa finalità che legge e rielabora una grande quantità di fonti filosofiche e teologiche (anche a lui contemporanee), di cui venne a conoscenza soprattutto «ne le scuole de li religiosi», come dice nel *Convivio* (II, 12.7), frequentando da esterno a Firenze la scuola dei domenicani (S. Maria Novella) e quella dei francescani (Santa Croce). Dante comunque non diventò mai 'maestro' di alcuna disciplina, non conseguì quel titolo di *magister artium* che veniva assegnato al termine del percorso di studi presso una Facoltà delle Arti.

L'Alighieri si inserisce così in un ampio movimento culturale attivo a Firenze e a Bologna tra Due e Trecento (basti pensare a figure quali Brunetto Latini e Guido Cavalcanti). Uno degli obiettivi di questo movimento era quello di volgarizzare il sapere anche attraverso traduzioni e florilegi (ad esempio, l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, tradotta dal medico bolognese Taddeo Alderotti).

Il punto centrale per Dante è rivendicare il diritto di tutti alla filosofia. Un intento fortemente innovativo, se si pensa che nel Medioevo dominava una cultura clericale, nel senso letterale del termine e cioè fatta da chierici o da monaci, che nella loro lingua (il latino) si consideravano i depositari del sapere, in contrapposizione ai laici, i *non litterati*, cui si doveva destinare un cibo intellettualmente più grossolano: «Il frumento è il nutrimento spirituale che viene offerto ai chierici e ai religiosi – scrive Alberto Magno nel *Commento al profeta Gioele* (cap. 11) –. Ma l'orzo, rozzo e pungente, designa la dottrina grossolana che suggerisce similitudini corporee; deve essere distribuito ai laici come il foraggio al bestiame».

Dante scrive il *Convivio* in volgare e lo rivolge da laico a laici per coinvolgerli nella sapienza:

Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti (*Conv.* I, 1.1).

Questo amore della sapienza è, appunto, filosofia. Il passo citato è quello con cui inizia la *Metafisica* del pensatore greco che nel Due-Trecento veniva considerato il filosofo per eccellenza («maestro di color che sanno» lo chiama Dante in *Inferno* IV, 121): *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei, Omnes homines natura scire desiderant*. «Tutti» gli uomini per natura desiderano sapere (donne comprese: «non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati»: *Conv.* I, 9.5). Dante forse è il primo a prendere sul serio il quantificatore «tutti»: non genericamente «l'uomo», con implicita riduzione ai dotti come referenti. E nella *Monarchia*, per giustificare la necessità di una monarchia universale, Dante interpreta in modo assolutamente innovativo la teoria aristotelica dell'intelletto possibile, intendendolo come intelletto collettivo: non il singolo, ma solo la totalità degli uomini può conoscere quanto è conoscibile dall'uomo (*Mon.* I, 3.4).

Filosofia, dunque, come amore del sapere: ma di quale sapere? Un sapere puramente speculativo o rivolto piuttosto al bene e alla felicità degli uomini? Nella *Commedia* (*Inf.* XXVI, 118-120), Ulisse dice ai compagni di viaggio:

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.

Seguire «virtù e canoscenza». Non è certo casuale l'ordine con cui sono indicati i due fini propri della natura umana. In realtà è una costante nell'opera dantesca anteporre la filosofia morale alla filosofia teoretica, effetto anche questo del cambiamento di destinatario: una cultura nuova destinata ai laici. È questa la «luce nuova» di cui parla nel *Convivio*, il pane intellettuale offerto a tutti: «Questo sarà luce nuova, sole nuovo, il quale surgerà ove l'usato tramonterà; e darà luce a coloro che sono in tenebre e oscurità» (I, 13.12). E la regina delle scienze, la filosofia prima, sarà proprio l'etica, che tratta del bene dell'uomo e di come condurre una vita umana conforme alle virtù morali e intellettuali (aristotelicamente intelletto, scienza, sapienza) che portano alla felicità: «La moralitade è bellezza della filosofia» (*Conv.* III, 15.11).

In *Conv.* II, 14 Dante propone una gerarchia delle scienze, facendola metaforicamente corrispondere alla gerarchia cosmica. Le prime sette sfere celesti, in conformità al sistema aristotelico-tolemaico (partendo dal basso Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno), corrispondono alle sette arti liberali della tradizione medievale (trivio e quadrivio). L'ottavo cielo (quello delle stelle fisse) corrisponde alla fisica e alla metafisica (scienze che hanno a che fare con le sostanze immateriali, come i cieli corporei ma incorruttibili). Il primo cielo invece (quello cristallino o Primo Mobile) «ha comparazione assai manifesta – dice Dante – a la Morale Filosofia». Il pensiero

di Dante presenta così una netta rottura con la tradizione aristotelica, che considerava regina delle scienze la metafisica, scienza speculativa per eccellenza.

Con tutto ciò d'altra parte è perfettamente coerente l'antropologia politica che Dante presenta nella *Monarchia* e nella *Commedia*. È evidente la valenza laica nell'idea che il potere politico gode di assoluta indipendenza rispetto alle gerarchie ecclesiastiche, in quanto l'autorità civile ha un proprio fine e deriva direttamente da Dio. Dante polemizza fortemente con le pretese da parte del Papa, sostenute dai teologi curialisti, di una *plenitudo potestatis* (cioè di una giurisdizione universale cui anche i principi secolari dovrebbero sottomettersi): si pensi in particolare alla Bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII.

Decisivo qui, ancora una volta, è un quesito etico - antropologico: qual è il fine ultimo dell'uomo? Certo, nella parte più moderata del pensiero ierocratico si ammetteva una relativa autonomia del potere secolare: un fine secondario, quello di un'ordinata convivenza nella città terrena, subordinato però all'unico fine supremo che è quello soprannaturale e ultraterreno (si veda soprattutto Tommaso d'Aquino, che parallelamente sostiene una relativa autonomia della filosofia rispetto alla teologia). Dante ammette invece *duo ultima*, due fini distinti e di per sé autosufficienti: la felicità di questa vita, di cui ci parla Aristotele nell'*Etica nicomachea*, e la felicità ultramondana, che Cristo ci ha annunciato. Una posizione scandalosa della quale subirà le conseguenze con la condanna ecclesiastica: la *Monarchia* fu infatti pubblicamente bruciata a Bologna già nel 1329, per ordine del cardinale Bertrando del Poggetto.

Se il bene, cioè il fine dell'uomo consiste nella felicità (Aristotele, *Etica nicomachea*), nella prospettiva della *Monarchia* la felicità temporale, raggiungibile in questo mondo operando secondo le virtù morali e quelle intellettuali, costituisce per l'uomo un fine ultimo non meno della beatitudine eterna, che le virtù teologiche permettono di conseguire nella vita ultramondana. Per conseguire il primo fine sarebbe sufficiente l'uso della ragione e l'insegnamento dei filosofi, per raggiungere il secondo basterebbe la rivelazione dataci dallo Spirito Santo attraverso i profeti, la sacra Scrittura, Cristo e i suoi discepoli, se la cupidigia che obnubila l'umanità non rendesse necessaria la presenza di due guide, rispettivamente l'Imperatore e il Sommo Pontefice. È chiarissimo il passo di *Monarchia* III, 15, che riporto qui in traduzione italiana:

Se pertanto l'uomo è qualcosa di mezzo tra gli esseri corruttibili e quelli incorruttibili, deve necessariamente partecipare della natura di ambedue, dato che ogni essere intermedio partecipa della natura degli estremi. E siccome ogni natura è ordinata ad un suo fine ultimo, ne consegue che il fine dell'uomo è duplice, cosicché egli, come è l'unico tra tutti gli esseri a partecipare dell'incorruttibilità e della corruttibilità, così è l'unico fra tutti ad essere ordinato a due fini ultimi, ad uno in quanto è corruttibile, all'altro in quanto è incorruttibile. L'ineffabile Provvidenza ha posto dunque innanzi all'uomo due fini cui tendere: la felicità di questa vita, che consiste nell'esplicazione della propria specifica facoltà, ed è simboleggiata nel paradiso terrestre, e la felicità della vita eterna, che consiste nel godimento della visione di Dio, e costituisce il paradiso celeste; ad essa quella facoltà specifica dell'uomo non può elevarsi senza il soccorso della luce divina. A queste [due] beatitudini, come a [due] fini diversi, occorre giungere con mezzi diversi. Alla prima infatti perveniamo per mezzo degli insegnamenti filosofici, purché li mettiamo in pratica operando secondo le virtù morali e intellettuali; alla seconda invece perveniamo per

mezzo degli insegnamenti divini che trascendono la ragione umana, purché li seguiamo operando secondo le virtù teologiche della fede, della speranza e della carità. Sebbene quel fine e quei mezzi [naturali] ci siano stati additati dalla ragione umana, quale si è manifestata a noi compiutamente attraverso i filosofi, e sebbene quel fine e quei mezzi [soprannaturali] ci siano stati indicati dallo Spirito Santo, che ci ha rivelato la verità soprannaturale a noi necessaria attraverso i profeti, gli scrittori ispirati, Gesù Cristo, figlio di Dio a lui coeterno, ed i suoi discepoli, tuttavia la cupidigia umana indurrebbe a dimenticarli, se gli uomini, come cavalli spinti dalla loro bestialità a percorrere vie traverse, non fossero tratti sulla retta strada «con la briglia e con il freno». Per questo l'uomo ebbe bisogno di una duplice guida, in corrispondenza del duplice fine, cioè del Sommo Pontefice, per condurre il genere umano alla vita eterna mediante la dottrina rivelata, e dell'Imperatore, per dirigere il genere umano alla felicità terrena attraverso gli insegnamenti della filosofia.

Si noti però che, proprio separando nettamente questi due piani, Dante non parla più semplicemente da cittadino e da filosofo morale, bensì anche da credente e da teologo, come ben si vede in tutto il suo viaggio descritto nella *Commedia*, da lui chiamata «poema sacro» (*Par. XXV, 1*).

Anche questo, se vogliamo, esprime comunque una rivendicazione laica (tutt'altro che accettabile per l'istituzione dei chierici): pur senza tonsura e senza scuola, Dante fa teologia e si serve delle sacre Scritture all'interno del proprio discorso, un discorso che nella *Commedia* si fa addirittura profetico. Dante, né monaco né chierico, si sente profeta per elezione divina e, tra l'altro, esalta per il suo spirito profetico l'abate Gioacchino da Fiore: lo colloca in Paradiso (*Par. XII, 140-141*), nonostante le condanne ecclesiastiche che avevano colpito alcune sue dottrine e soprattutto il movimento spirituale che a lui si ispirava, rivolto a un'età dello Spirito priva di gerarchie ecclesiastiche.

Proprio avendo riconosciuto un'assoluta autonomia all'autorità terrena, come credente Dante può rivendicare una radicale riforma della Chiesa che la depuri da ogni interesse mondano, dal desiderio di potenza e di possesso, per il quale, come dice (*Par. XXVII, 140-141*), «in terra non c'è chi governa» e «si svia l'umana famiglia».

C'è dunque un ordine dato da Dio che tutti devono rispettare. E ciò non vale soltanto nell'organizzazione della società, ma vale anche su di un piano conoscitivo, quello della ricerca filosofica. Nella *Commedia* troviamo infatti la condanna di chi voglia portare la ricerca razionale oltre i suoi limiti naturali, pretendendo di giungere con le proprie forze lì dove solo la rivelazione divina ci può condurre. Nell'itinerario dantesco della mente a Dio, Virgilio (che rappresenta la filosofia) come guida è solamente una prima tappa, cui devono seguire Beatrice (la teologia) e san Bernardo (la mistica, l'uscita da sé della mente nella folgorazione divina).

Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanzia in tre persone.
State contente umane genti al quia,
che se potuto aveste veder tutto

mestier non era parturir Maria (*Purg.*
III, 34-39)

Senza cioè la luce della rivelazione che Dio ci ha donato con l'incarnazione del Verbo, non possiamo penetrare l'intimo mistero della Trinità divina. Notevole, qui, l'uso dell'epistemologia di Aristotele (*Analitici secondi*): si ferma al *quia* (*to hoti* in greco) chi conosce soltanto il fatto o si limita a risalire dagli effetti alla causa, limitandosi a coglierla dal di fuori, mentre solo chi conosce l'intima essenza della causa possiede la scienza del perché, il *propter quid* (*to dioti*).

Tutto questo si trova rappresentato nella *Commedia* da due figure emblematicamente opposte: Ulisse e Sigieri.

Ulisse trova la morte, come punizione divina, quando vuole spingersi al di là del consentito: non ai imiti del mondo, bensì oltre, verso l'ignoto del mondo inesplorato. Ciò simboleggia appunto il lanciarsi in quella «infinita via» senza un aiuto soprannaturale. Si noti comunque l'ambivalenza presente nel discorso di Ulisse: rimane giustissimo per Dante l'anelito all'indagine razionale: «l'ardore [...] a divenir del mondo esperto e de li vizi umani e del valore» (*Inf.* XXVI, 97-99), «Fatti non foste a viver come bruti...», ma ciò che porta gli uomini alla rovina è l'eccesso, l'*hybris* (volendo usare il celebre topos della tragedia greca) di essere non solo più che bruti ma addirittura più che uomini.

Sigieri di Brabante collocato tra i beati (*Par.* X, 133-138) è invece l'esempio del filosofo che dedica la vita alla ricerca razionale, conscio dei propri limiti ma deciso anche a far rispettare il proprio ambito disciplinare dalle pretese di quei teologi che non sopportano una ricerca razionale indipendente (gli «invidiosi veri» che sillogizzò), ma vorrebbero assorbirla nel loro ambito o almeno controllarla e guidarla.

Dante approva così quel nuovo costume intellettuale che si era affermato nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi a metà del secolo XIII. Lì, dopo 700 anni, cioè dalla chiusura da parte di Giustiniano della scuola di Atene, si era costituita nuovamente una scuola filosofica non guidata da teologi! Operazione di valenza laica, certamente, anche se gli «artisti» parigini erano chierici pure loro, come i maestri della Facoltà regina (la Teologia o Sacra pagina).

Non pochi critici hanno espresso a questo proposito un certo stupore: come?, viene collocato tra i beati proprio il massimo rappresentante di quell'averroismo latino (o, come ormai si preferisce dire, aristotelismo radicale o eterodosso) che era stato condannato dall'autorità ecclesiastica, nel 1270 e nel 1277, per mano del vescovo di Parigi Stefano Tempier!

Eppure è così: proprio nella *Commedia* (dove pure è preponderante l'anelito a trascendere il piano della conoscenza e della felicità puramente naturali) Dante rimane coerente nell'esaltare quella «eterna luce», come la chiama in *Par.* X, 136. Sigieri di Brabante raffigura la luce della ragione umana che molti vorrebbero ingabbiare, ma la cui libertà Dante fa assurgere alle altezze del Paradiso rivendicandola quaggiù per tutti: per i *magistri* universitari ma anche per chi come lui, e come tanti, non si è addottorato in alcuna scuola.