

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	59 (2012)
Heft:	(2)
Artikel:	"Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata" : l'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco
Autor:	Porro, Pasquale
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760579

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PASQUALE PORRO

«Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata»

L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel *Convivio dantesco*

*A Ruedi Imbach,
maestro e amico prezioso*

1. Tra i tanti meriti di Ruedi Imbach c'è anche quello di aver messo nel giusto rilievo l'importanza che Dante attribuisce al quantificatore ‚tutti‘ nel riproporre, all'inizio del proprio *Convivio*, nulla di meno che l'*incipit* della *Metafisica* aristotelica: „tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere“ (*Conv.*, I, i, 1).¹ „La célèbre sentence sur laquelle s'ouvre la *Méta-physique*“ – sottolinea ulteriormente Imbach in *La dimension politique de l'intellect humain chez Dante* – „trouve [...] une interprétation nouvelle, comme en témoigne le début du *Convivio*. Dante comprend la philosophie elle-même comme une nourriture destinée à des milliers d'hommes, comme une lumière nouvelle éclairant ceux précisément qui ne font pas partie de la communauté des savants et des doctes“.² Vorrei qui provare a seguire la traccia di questa indicazione, accogliendo l'invito a prendere sul serio il modo in cui Dante ha sentito il dovere di attribuire un valore performativo, se non prescrittivo, all'affermazione aristotelica, assumendosi il compito di *divulgare* (in volgare, per l'appunto) alcuni contenuti essenziali del sapere filosofico. Certo, il fatto di richiamare l'esordio della *Metafisica* aristotelica in sede proemiale è tutt'altro che isolato nella produzione coeva a Dante, ed è sufficiente rivolgere lo sguardo al materiale raccolto da Gianfranco Fioravanti e Sonia Gentili a questo proposito per rendersene conto: per non citare che un solo esempio, riportato da en-

¹ Cf. IMBACH, Ruedi: *Dante et la philosophie*, in: DERS.: *Dante, la philosophie et les laïcs*. Paris: Cerf 1996, 135: „À ma connaissance, Dante est le seul exégète médiéval de cet exorde de la *Méta-physique* qui se soit soucié de bien comprendre la signification du quantificateur ‚tous‘ par lequel débute l'ouvrage du Stagirite“ [trad. it. *Dante e la filosofia*, in DERS.: *Dante, la filosofia e i laici*. Ediz. ital. a cura di PORRO, Pasquale. Milano: Marietti 2003, 137]. Per quanto riguarda il testo del *Convivio*, faccio riferimento, qui come in seguito, all'edizione nazionale: DANTE ALIGHIERI: *Convivio* (= Le Opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana 3), a cura di BRAMBILLA AGENO, Franca. Firenze: Le Lettere 1995.

² IMBACH, Ruedi: *La dimension politique de l'intellect humain chez Dante*, in: DERS.: *Dante, la philosophie et les laïcs*, 189 [trad. it. *La dimensione politica dell'intelletto umano in Dante*, in DERS.: *Dante, la filosofia e i laici*, 166].

trambi, le *Quaestiones disputatae super III De anima* di Graziadio da Ascoli.³ E tuttavia la stessa Sonia Gentili, che tanto insiste sul ruolo quasi formulare di questo „*topos* retorico esordiale“,⁴ come lo definisce, riconosce altresì che Dante „ne trae una personale conclusione“: il tema dell’impedito alla scienza „genera ,misericordia‘ per coloro che in questo stato si trovano“, e tale misericordia „è a sua volta ,madre di beneficio“ – un beneficio che „coincide, nel caso specifico, con l’atto divulgativo concretizzato nel *Convivio*“.⁵ Il desiderio di conoscenza si lega così, fin dalla presentazione del progetto del *Convivio*, al dovere di diffondere la conoscenza stessa.

Questo nesso, che come detto è di per sé particolarmente innovativo, mi sembra tuttavia attraversato da una tensione sotterranea, quella che si viene a creare, come spero di poter mostrare, tra l’universalità e la naturalità del desiderio di conoscenza – le due caratteristiche evocate congiuntamente dalla citazione aristotelica. Si potrebbe in effetti osservare che anche nei confronti di questa beatitudine terrena o salvezza intramondana molti sono i chiamati, e pochi gli eletti: perché per quanto *tutti* e *per natura* desiderino conoscere, pochi riescono poi a compiere „la giornata“ (come si dice in *Convivio*, IV, xiii, 7), ovvero pochi riescono a conquistare la suprema felicità in cui consiste il compimento di tale desiderio naturale:

„Manifestamente adunque può vedere chi bene considera, che pochi rimangono quelli che all’abito da tutti desiderato possano pervenire, e innumerabili quasi sono li ’mpediti che di questo cibo sempre vivono affamati“ (*Conv.*, I, i, 6).

Questo scarto o discrepanza lascia insinuare il dubbio che la natura sia orientata in questo caso verso qualcosa che dovrebbe corrispondere all’essenza specifica di ogni uomo, ma che resta di fatto precluso alla maggior parte degli individui. Ma può essere o chiamarsi ‚naturale‘ ciò che non raggiunge il proprio fine *hōs ep̄i tō pol̄y, ut in pluribus*, nella maggior parte dei casi? Si può veramente chiamare ‚naturale‘ ciò che spinge, come recitano le prime linee del *Convivio*, verso qualcosa che si rivela poi fin troppo spesso irraggiungibile? È questa la difficoltà che mi sembra emergere dal

³ Cf. GENTILI, Sonia: *Il fondamento aristotelico del programma divulgativo dantesco: Conv. I*, in: PICONE, Michelangelo/CACHEY, Theodore J. Jr./MESIRCA, Margherita (Hgg.): *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*. Firenze: Franco Cesati 2004, 179, n. 1; GENTILI, Sonia: *L’uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*. Roma: Carocci – Università degli Studi di Roma La Sapienza 2005, 133–134; FIORAVANTI, Gianfranco: *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, in: BIANCHI, Luca/CRISCIANI, Chiara (Hgg.): *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*. Tavarnuzze (Firenze): Sismel–Edizioni del Galluzzo [in corso di pubblicazione]. Sulla presenza dell’*incipit* aristotelico in alcuni sermoni anonimi della prima metà del XIV secolo si veda anche FIORAVANTI, Gianfranco: „*Sermones* in lode della filosofia e della logica, in: BUZZETTI, Dino/FERRIANI, Maurizio/TABARRONI, Andrea (Hgg.): *L’insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*. Bologna: Istituto per la storia dell’Università 1992, 165–185.

⁴ GENTILI: *L’uomo aristotelico*, 134.

⁵ GENTILI: *L’uomo aristotelico*, 143.

progetto stesso del *Convivio*, e che vorrei appunto provare a considerare, esaminando dapprima il modo in cui Dante imposta la questione degli impedimenti o limiti che si oppongono al desiderio universale/naturale di conoscenza, e aggiungendo poi, nelle conclusioni, qualche osservazione intorno a ciò che da questa tensione è forse possibile ricavare intorno all'annosa questione del rapporto di Dante con il cosiddetto ‚averroismo‘.

2. Si potrebbe preliminarmente osservare che i limiti che impediscono o circoscrivono l'appagamento universale del desiderio di conoscere sono, nel *Convivio*, di due tipi: alcuni sono *soggettivi*, nel senso moderno del termine, riguardano cioè gli individui che desiderano o dovrebbero desiderare la conoscenza; altri sono *oggettivi*, nel senso che riguardano la natura stessa di ciò che può o deve essere conosciuto. Dante si sofferma sui limiti soggettivi subito dopo l'esordio così esplicitamente aristotelico che abbiamo considerato finora. Anche questa non è una novità in senso assoluto, o una peculiarità esclusivamente dantesca, dal momento che il tema compare tanto nella produzione dei teologi quanto in quella degli *artistae*. Sarà tuttavia sufficiente mettere rapidamente a confronto l'approccio dantesco con tre degli esempi più noti che è possibile produrre in proposito – tratti rispettivamente uno dall'ambito teologico (la *Summa contra Gentiles* di Tommaso) e due da quello medico-filosofico (la *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia, riedita con passione e perizia da Irene Zavattero, e il *De summo bono* di Boezio di Dacia) – per cogliere già forse qualche differenza significativa.

Com'è ben noto, i limiti principali che impediscono a molti o alla maggior parte degli uomini di acquisire un abito propriamente scientifico, in modo da rispondere al loro fine essenziale e specifico, sono per Dante di quattro tipi, due intrinseci e due estrinseci:

„Veramente da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che dentro all'uomo e di fuori da esso lui rimovono dall'abito di scienza. Dentro dall'uomo possono essere due difetti e impedi[men]ti: l'uno dalla parte del corpo, l'altro dalla parte dell'anima. Dalla parte del corpo è quando le parti sono indebitamente disposte, sì che nulla ricevere può, sì come sono sordi e muti e loro simili. Dalla parte dell'anima è quando la malizia vince in essa, sì che si fa seguitatrice di viziose diletazioni, nelle quali riceve tanto inganno che per quelle ogni cosa tiene a vile. Di fuori dall'uomo possono essere similemente due cagioni intese, l'una delle quali è induttrice di necessitate, l'altra di pigrizia. La prima è la cura familiare e civile, la quale convienevolmente a sé tiene degli uomini lo maggior numero, sì che in ozio di speculazione essere non possono. L'altra è lo difetto del luogo dove la persona è nata e nutrita, che tal ora sarà da ogni studio non solamente privato, ma da gente studiosa lontano“ (*Conv.*, I, i, 2-4).

Tali limiti hanno per Dante una precisa valenza assiologica:

„Le due di queste cagioni, cioè la prima dalla parte [di dentro e la prima dalla parte] di fuori, non sono da vituperare, ma da scusare e di perdono degne; le due altre, avegna che l'una più, sono degne di biasimo e d'abominazione“ (*Conv.*, I, i, 5).

Sono dunque da scusare i difetti corporei e gli impegni dettati dalla cura famigliare e civile; non sono scusabili, ma degni di riprovazione, la pigrizia che fa sì che non si cerchino luoghi provvisti di studio e gente studiosa, e la malizia che distoglie l'anima da ciò che invece essa dovrebbe naturalmente perseguire. Questa griglia assiologica serve a Dante per identificare con precisione anche i destinatari dell'opera, ovvero del proprio progetto di divulgazione: in primo luogo i laici distolti dall'attività contemplativa a causa degli impegni famigliari e civili, e in modo subordinato e secondario i „pigri“.

Proviamo ora a considerare il luogo della *Summa contra Gentiles* che viene spesso evocato come fonte più immediata di questa distinzione dantesca, e cioè il c. 4 del I libro. È superfluo sottolineare come il contesto e lo scopo siano in questo caso evidentemente assai diversi: dopo aver distinto due diverse serie di verità, Tommaso non intende spiegare, *in negativo*, come mai alcuni *non* arrivino al possesso della conoscenza e della felicità che da essa consegue, ma, *in positivo*, come mai anche ciò che è raggiungibile con la sola ragione venga presentato dal cristianesimo come oggetto di fede; il problema, quindi, è quello di spiegare come mai ciò che può essere conosciuto debba essere anche creduto. Tommaso fornisce a questo riguardo tre ragioni principali; se infatti tali verità fossero affidate alla sola indagine razionale:

a) solo pochi uomini potrebbero raggiungere la conoscenza di Dio, dal momento che la gran parte dell'umanità non avrebbe i mezzi per pervenirvi scientificamente;⁶

⁶ THOMAS DE AQUINO: *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Textus Leoninus diligenter recognitus, cura et studio P. MARC, coadiuv. C. PERA et P. CARAMELLO. Taurini-Romae: Marietti 1961-1967, I, c. 4: „Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberri potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset“. Il rimando a questo capitolo della *Contra Gentiles* (insieme a quello all'*Exp. in Metaph.* dello stesso Tommaso, I, lect. 1, 4) si ritrova, per non citare che due esempi classici, nel commento di Busnelli e Vandelli e in quello di Vasoli e De Robertis. Come giustamente rilevato ancora da Imbach, Tommaso potrebbe aver tenuto anche in considerazione gli impedimenti (citati esplicitamente nel *Super Boetium De Trinitate*, q. III, art. 1) elencati da Mosè Maimonide – a proposito della „scienza divina“ – nel c. 34 della Prima Parte della *Guida dei perplessi*: 1. la difficoltà della cosa in sé; 2. la pochezza di tutte le menti umane ai loro inizi; 3. la lunghezza degli studi preliminari; 4. le predisposizioni naturali e il carattere, da correggere preliminarmente attraverso le virtù etiche; 5. il fatto di doversi occupare delle necessità del corpo, che rappresenta la „prima perfezione“, unito al fatto di doversi occupare della moglie e dei figli. Cf. MOSÈ MAIMONIDE: *La guida dei perplessi*. A cura di ZONTA, Mauro. Torino: Utet 2003,

b) quei pochi che sarebbero in grado di giungervi, vi arriverebbero a loro volta dopo molto tempo e con grande fatica, dal momento che la conoscenza razionale delle realtà divine presuppone (tra l'altro) un lunghissimo tirocinio filosofico;⁷

c) in terzo luogo, molte delle verità raggiunte non sarebbero del tutto immuni dal dubbio, data la debolezza della ragione umana, che si lascia spesso condizionare dall'immaginazione e cade così nella falsità e nell'errore.⁸

È la prima motivazione quella che qui maggiormente ci interessa: a sostegno di essa, Tommaso adduce ulteriormente tre motivi:

„A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad predictae veritatis inquisitionem perveniri

144–151; IMBACH, Ruedi: *Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, in: *Collectanea Franciscana* 60 (1990) 99–115, poi anche in: DERS.: *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1996, 333–349 (in part. 339–340).

⁷ THOMAS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, I, c. 4: „Secundum inconveniens est quod illi qui ad predictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praee exiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII *Physic*. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret“.

⁸ THOMAS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, I, c. 4: „Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis homini bus exhiberi“.

potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum".⁹

Le differenze rispetto alla successiva esposizione dantesca possono essere colte con relativa facilità: innanzi tutto, i limiti per Tommaso non sono quattro, come per Dante, ma tre; in secondo luogo, ciò che Tommaso non menziona è per altro proprio la causa che per Dante è più riprovevole (il predominio delle passioni); infine, la pigrizia è intesa da Tommaso in riferimento all'applicazione di ciascuno allo studio, e non al fatto di non volersi spostare, qualora nella propria città manchino le istituzioni o le persone che rendano possibili lo studio. Veramente in comune sono dunque solo i riferimenti alla complessione corporea e alla cura delle cose famigliari e civili. Ma soprattutto, non si può fare a meno di sottolineare come per Tommaso i limiti si riferiscano alla possibilità di praticare una sorta di tirocinio filosofico per giungere alla conoscenza di Dio, mentre Dante intende porre in evidenza i limiti che impediscono agli uomini di realizzare la propria essenza. E che non si tratti affatto della stessa cosa, a dispetto delle apparenze, è confermato in modo palese dal fatto che Tommaso chiude le sue osservazioni intorno agli impedimenti facendo riferimento al *desiderio naturale* di conoscere Dio, che è invece proprio ciò che il Dante del *Convivio*, com'è noto e come avremo modo di ricordare ancora tra poco, nega. Gli impedimenti a cui fa riferimento Tommaso non sono così ostacoli inaggirabili: essi presuppongono piuttosto il fatto che il desiderio *naturale* di conoscenza sia destinato a essere appagato *soprannaturalmente*, mentre Dante parla della felicità conseguibile in questo mondo.

E questo ci riporterebbe immediatamente, piuttosto, in direzione degli *artistae*. Il tema dei limiti della conoscenza, come già si diceva, è ben presente ad esempio in Giacomo da Pistoia:

„Ad perveniendum igitur ad nobilissimum intelligere speculando prius oportet amovere impedimenta quae retrahunt hominem a veritatis speculatione, secundo gradatim procedere secundum ordinem speculabilium“.¹⁰

Tali *impedimenta* sono per Giacomo principalmente due: l'*affectio et passio appetitus sensitivi*, ovvero le passioni dell'anima (e in particolare quelle collegate all'amore, all'ira e all'avarizia) e l'*infirmitas et disgressio corporis*.¹¹ Ugualmente, anche Boezio di Dacia sottolinea esplicitamente il ruolo negativo delle passioni e soprattutto quello dell'*inordinata concupiscentia*.

⁹ THOMAS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, I, c. 4.

¹⁰ IACOBUS DE PISTORIO: *Quaestio de felicitate*, in: ZAVATTERO, Irene: *La „Quaestio de felicitate“ di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo*, in: BETTETINI, Maria/PAPARELLA, Francesco D. (Hgg.): *Le felicità nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve: FIDEM 2005, 402–403, ll. 217–220.

¹¹ IACOBUS DE PISTORIO: *Quaestio de felicitate*, 403, ll. 222–224.

tia.¹² Si tratta dunque di limiti intrinseci: al contrario di Dante e Tommaso, non sono invece menzionati gli impedimenti estrinseci (anche se è vero che Giacomo dichiara di citare solo alcuni degli impedimenti effettivi: *Impedientia autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse precipua*).¹³ L'insistenza sui limiti fisici, dato anche il tenore complessivo della *Quaestio* di Giacomo, non desta alcuna sorpresa: d'altra parte, come mostrato da Luca Bianchi, si tratta di un luogo che ricorre frequentemente nei testi degli *artistae*, in riferimento soprattutto agli *orbatii* di Eustrazio.¹⁴ È invece degno di nota il fatto che gli *artistae* sembrano prestare meno attenzione ai fattori esterni: essi non risultano del tutto taciuti o trascurati, ma vengono ridotti principalmente o all'eccessiva indigenza o all'azione negativa dei condizionamenti sociali (ovvero, per usare le parole dello stesso Luca Bianchi, al „peso dei pregiudizi assorbiti durante l'infanzia e consolidati dalla *consuetudo*“).¹⁵ Ad esempio, Sigieri di Brabante (in un frammento della *reportatio* di Monaco relativo al II libro della *Metafisica*) concede che coloro che „non dant se inquisitioni veritatis, quia occupati sunt in quaerendo necessaria ad vitam [...] non sunt vituperandi“.¹⁶ Ma in generale, per continuare a citare ciò che molto efficacemente scriveva Bianchi, il „destino del *vulgaris* non suscitava apprensioni“, anzi „nemmeno diveniva quel problema teorico che parrebbe ovvio a noi: imbarazzati dalla proposta di un obiettivo dato per universale e ‚naturale‘ pur sapendolo concretamente irraggiungibile ai più, sorpresi dall'equivalenza fra filosofo e uomo, che mentre le proponeva un'ideale ‚divinizzazione‘, relegava l'umanità reale, nella sua stragrande maggioranza, ad un livello subumano“.¹⁷ L'ascesi filosofica, a differenza del tirocinio filosofico-teologico richiamato da Tommaso, non sembra così per gli *artistae* ammettere l'interferenza di cause esterne – o come anche si potrebbe dire: i teologi si mostrano più indulgenti e comprensivi dei ‚filosofi‘, e non potrebbe essere diversamente, per non compromettere fin dal principio la pretesa all'universalità della fede cattolica...

¹² BOETHIUS DACUS: *De summo bono* (= Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Boethii Daci Opera 6/2). Ed. GREEN-PEDERSEN, Niels Jørgen. Hauniae [København]: G.E.C. Gad 1976, 373, ll. 106–112.

¹³ IACOBUS DE PISTORIO: *Quaestio de felicitate*, 403, ll. 222–223.

¹⁴ BIANCHI, Luca: *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, in: DERS.: *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento* (= Subsidia Mediaevalia Patavina 5). Padova: Il Poligrafo 2003, 46–47 e soprattutto n. 16.

¹⁵ BIANCHI, Luca: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (= Quodlibet 6). Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1990, 156.

¹⁶ SIGERUS DE BRABANTIA: *In II Metaph. (fragmenta) [Clm 9559]*. Ed. DUNPHY, William, in: *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1981, 419, ll. 63–65.

¹⁷ BIANCHI: *Il vescovo e i filosofi*, 156–157.

Ora, sono proprio questi limiti esterni – gli impedimenti cioè forse meno chiamati in causa dagli *artistae* – quelli che Dante intende rimuovere. Già qui si manifesta, come credo, uno scarto rispetto alla produzione che secondo l'opinione corrente avrebbe prevalentemente ispirato il progetto del *Convivio* – uno scarto che non mi sembra essere stato notato a sufficienza, ad eccezione di Cheneval nel suo commento alla traduzione tedesca dell'opera.¹⁸ La vera peculiarità dell'approccio dantesco sta dunque nel fatto che, dopo aver richiamato il desiderio universale di conoscenza, Dante sposta immediatamente l'attenzione sulle condizioni effettive di accesso al sapere filosofico, individuando i limiti interni e soprattutto esterni che impediscono di fatto a tutti gli uomini di poter perseguire tale fine, e ancor più decidendo di contribuire in prima persona alla rimozione di alcuni di questi limiti attraverso l'elaborazione di un trattato di divulgazione filosofica in lingua volgare. La stessa idea di divulgazione si oppone del resto intrinsecamente a ogni forma di elitarismo filosofico. Se insomma, secondo la celebre tesi di Wieland,¹⁹ il vero evento che segna la riflessione etica nella seconda metà del XIII secolo è l'abolizione dell'originaria differenza aristotelica tra ‚filosofo‘ e ‚uomo‘ – evento che Wieland riconduceva agli *artistae* e in particolare a Boezio di Dacia –, il discriminio tra Dante e molti dei suoi contemporanei passa attraverso la determinazione del modo in cui si può o deve intendere questa nuova identificazione tra ‚uomo‘ e ‚filosofo‘: come espulsione dei non-filosofi dall'ambito ristretto della vera umanità, così come sembrano suggerire alcuni *artistae*, oppure – in direzione esattamente opposta – come il tentativo di riportare il più possibile dell'umanità alla mensa dei filosofi. Se insomma i cosiddetti ‚averroisti latini‘, o per meglio dire quelli che per un certo periodo sono stati chiamati ‚averroisti latini‘, scelgono dichiaratamente la prima strada o non si pongono affatto il problema, Dante tenta invece di intraprendere la seconda. E già questo –

¹⁸ Cf. DANTE ALIGHIERI: *Das Gastmahl. Erstes Buch*, übersetzt v. RICKLIN, Thomas, eingeleitet und kommentiert von CHENEVAL, Francis (= Philosophische Bibliothek 466). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1996, 80–81: „Im Gegensatz zu Thomas von Aquino oder Johannes von Jandun, die die höchste Glückseligkeit entweder erst in einem Leben nach dem Tode oder in einer elitären Gruppe von Philosophen verwirklicht sehen, und für die die einführenden Überlegungen zur Verhinderung der Wissenschaft weiter keine wissenschaftliche Bedeutung haben, sondern dazu dienen mögen, ihren Status als Kleriker oder Universitätslehrer zu zelebrieren, macht Dante die Reflexionen über die Verhinderung von Wissenschaft zum eigentlichen Anlaß seines philosophischen Unternehmens. Zum Ausdruck kommt dabei Dantes grundsätzlich praktische Einstellung zur Philosophie, der es nicht genügt, die theoretische Möglichkeit des Wissenshabitus bei allen Menschen zu bedenken, sondern die versucht, diese zu aktualisieren. Es geht Dante um das durch Wissenschaft zu erlangende Glück der größtmöglichen Zahl aller Menschen“.

¹⁹ Cf. WIELAND, Georg: *Happiness. The Perfection of Man*, in: KRETMANN, Norman/KENNY, Anthony/PINBORG, Jan (Hgg.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, 681: „Thus Boethius abolishes the difference between ‚man‘ and ‚philosopher‘, which was so important in Aristotelian ethics: the philosopher is the epitome of man; all others simply ‚do not lead the right life‘.“.

mi sembra – è un ulteriore segno di una distanza essenziale tra Dante e un certo ambiente collegato alle *artes*.

3. Certo, non si può dire che Dante sia del tutto immune dalla tentazione dell'elitarismo, come proprio alcune espressioni del *Convivio* sembrano testimoniare. Così come, d'altra parte, bisognerebbe anche ricordare come l'elitarismo difeso, più o meno esplicitamente, da alcuni Maestri delle Arti, non abbia nessuna valenza immediatamente ,classista': una volta crollato il mito dell'esistenza di un presunto ,averroismo politico', è diventato possibile mostrare, come ha fatto ancora Luca Bianchi nel suo bel saggio su *Filosofi, uomini e bruti*, che „malgrado un profondo aristocratismo intellettuale, che poneva una rigida equivalenza fra filosofo e uomo, i cosiddetti ,averroisti' del XIII e XIV secolo non elaborarono una vera teoria della disuguaglianza, e anzi lasciarono in genere cadere alcuni spunti presenti in Averroè che spingevano in questa direzione“²⁰ – spunti che sarebbero invece stati ripresi nel Rinascimento. Ciò non annulla tuttavia – a mio giudizio – le differenze: l'elitarismo a cui Dante sembra far ancora riferimento, o che sembra comunque riaffacciarsi nel *Convivio*, ha la valenza di un monito etico – lo stesso monito che Alberto Magno e Boezio di Dacia avevano rilanciato appropriandosi dell'anatema di Davide Giudeo *Vae vobis hominibus qui computatis estis in numero bestiarum...*,²¹ ovvero un appello a riappropriarsi della propria natura. Se il vero uomo è filosofo, non ci si può limitare a lamentarsi, come abbiamo letto in Boezio di Dacia, che „paucissimi hominum, de quo dolor est, studio sapientiae vacant inordinata concupiscentia [...] et isti sunt philosophi“,²² ma occorre adoperarsi per rimuovere gli ostacoli esterni che si frappongono a questa nuova identificazione (la costruzione di *un'umanità filosofica*), vituperando solo coloro che vi rinunciano o per pigrizia o per seguire le passioni dell'anima sensitiva. Per Dante, ,uomo' non è termine equivoco, che si dice impropriamente di chi non è filosofo: non c'è nessuna differenza specifica tra il filosofo e il resto dei bipedi mortali dotati di intelletto; c'è piuttosto il dovere per tutti di coltivare l'essenza specifica e di soccorrere, se possibile, chi vi è impedito.

²⁰ BIANCHI: *Filosofi, uomini e bruti*, 43.

²¹ Cf. in proposito BIANCHI: *Il vescovo e i filosofi*, 183, n. 47; FIORAVANTI, Gianfranco: *Desiderio di sapere e vita filosofica nelle Questioni sulla Metafisica del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig*, in: MOJSISCH, Burckhardt/PLUTA, Olaf (Hgg.): *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam: B.R. Grüner 1992, 271–283, in part. 282–283; RICKLIN, Thomas: *Von den ,beatores philosophi' zum ,optimus status hominis'*. Zur Entradikalierung der radikalen Aristoteliker, in: AERTSEN, Jan A./SPEER, Andreas (Hgg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (= *Miscellanea Mediaevalia* 27). Berlin: W. de Gruyter 2000, in part. 221–222.

²² BOETHIUS DACUS: *De summo bono*, 373, ll. 110–111; 374, ll. 138–139.

Dante conosce bene i passaggi di Averroè intorno all'equivocità del termine ‚uomo‘ (il Proemio del *Commento alla Fisica* e soprattutto il *Grande Commento al III libro del De anima*) e anzi, come vedremo, cita uno di questi passaggi in uno dei luoghi più delicati del *Convivio*, ma la novità della sua interpretazione è che i confini tra filosofi e uomini non sono fissi; e proprio perché si possono forzare, come Dante cerca appunto di fare, si può ammettere un’osmosi tra bestie e veri uomini:

„Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane degli angeli si manuca! e miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo! Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch’elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non sanza misericordia sono inver di quelli che in bestiale pastura veggono erba e ghiande se[n] gire mangiando“ (*Conv.*, I, i, 7-8).

Qui non c’è soltanto un appello generico alla misericordia, o alla giustizia intesa agostinianamente come necessità di *subvenire miseris*; c’è anche e soprattutto il resoconto di un’esperienza: il passaggio dagli uomini in senso equivoco o debole ai filosofi è per Dante possibile poiché egli stesso l’ha compiuto; per averne fatto esperienza, può teorizzarlo come compito e assumersene il carico, così come l’Agostino delle *Confessioni* racconta l’esperienza della grazia immeritata e irresistibile e si assume il compito di prepararvi gli altri (non è un caso che Dante, nel purgare il pane del *Convivio* dalle sue macule accidentali, paragoni il suo tentativo proprio alle *Confessioni*: è lecito parlare di sé per essere di ammaestramento ed esempio agli altri).²³ Insomma, Dante stesso ha attraversato il confine, e dunque l’osmosi è possibile:

„E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a’ piedi di coloro che seggono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m’ho lasciati, per la dolcezza ch’io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi“ (*Conv.*, I, i, 10).

Il progetto del *Convivio* è dunque, se mi si consente l’espressione, quello di un „allargamento dell’umanità“, nel senso tecnico in cui ne parla oggi ad esempio Martha Nussbaum, e ciò forse spiega il tono messianico che spesso l’opera assume, soprattutto nella chiusa del I trattato.

4. Ma quanto è in concreto realistico o fattibile questo progetto? E quali riaggiustamenti comporta rispetto al modo stesso di intendere la filosofia?

Il principale – mi sembra – consiste proprio nel ridimensionamento dell’oggetto e della stessa finalità della filosofia, con la drastica e inaudita

²³ *Conv.*, I, ii, 14.

esclusione dal suo ambito e dal suo intento della conoscenza delle sostanze separate. Nel passo prima citato della *Summa contra Gentiles* di Tommaso, come si ricorderà, l'essenziale della filosofia veniva riportato al fatto di occuparsi quasi interamente di Dio. Non è evidentemente sorprendente che i teologi si esprimano in questo modo. Ma in realtà, e questo è quel che più mi interessa, lo stesso è ciò che affermano gli *artistae*, se si rinuncia evidentemente alla caratterizzazione ideologica e anacronistica che ne fa degli atei o illuministi *ante litteram*. Se prendiamo ad esempio ancora il *De summo bono* di Boezio di Dacia, troviamo senz'altro all'inizio qualcosa che ci sembra affine alla clamorosa rinuncia dantesca („oportet quod aliquod summum bonum sit homini possibile. Non dico summum bonum absolute, sed summum sibi, bona enim possibilia homini finem habent nec procedunt in infinitum“)²⁴, ma di fatto le cose stanno poi assai diversamente: il cuore dell'opuscolo è costituito da una sezione in cui si pone che l'intento essenziale e proprio della filosofia è la conoscenza del primo principio. Analogamente, nella *Quaestio* di Giacomo da Pistoia si afferma chiaramente che la felicità „non è altro che pensare con continuità, per quanto possibile all'uomo, le sostanze separate e soprattutto Dio“.²⁵ Dio è „l'intelligibile ottimo e nobilissimo“²⁶ l'intelligibile supremo (l'„ideale della ragione“, si sarebbe tentati di dire) che appaga l'umano desiderio naturale di conoscenza.

Credo che questo nuovo scarto dantesco rispetto ai sostenitori della „felicità mentale“ debba essere ricollegato proprio alla persistenza di un'ulteriore limitazione che agli occhi di Dante sembra ostacolare una compiuta e perfetta realizzazione di questo stesso desiderio: una limitazione questa volta *oggettiva*, e cioè l'impossibilità di conseguire, in questa vita, una piena conoscenza delle sostanze separate (difficoltà che Dante cerca appunto di risolvere espellendo tale conoscenza dal perimetro dello stesso desiderio naturale: *Convivio*, III, xv, 7–10). Poiché Paolo Falzone ha appena pubblicato un libro imprescindibile sull'argomento,²⁷ e io stesso mi sono già occupato altrove di tale questione,²⁸ non intendo ritornarci in questa sede: vorrei però almeno ribadire che questa tesi – che è una delle più forti e originali del *Convivio* e che per quel che mi è stato possibile verificare ha il suo retroterra in un dibattito tra teologi, più che tra *artistae*

²⁴ BOETHIUS DACUS: *De summo bono*, 370, ll. 2–5.

²⁵ IACOBUS DE PISTORIO: *Quaestio de felicitate*, 401, ll. 184–186: „relinquitur quod felicitas nihil aliud sit quam continue, sicut possibile est homini, intelligere substantias separatas et praecipue ipsum Deum“.

²⁶ IACOBUS DE PISTORIO: *Quaestio de felicitate*, 400, ll. 170–171.

²⁷ Cf. FALZONE, Paolo: *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante* (= Pubblicazioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici). Bologna: il Mulino 2010.

²⁸ Cf. PORRO, Pasquale: *Tra il ‚Convivio‘ e la ‚Commedia‘. Dante e il ‚forte dubitare‘ intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in: SPEER, Andreas/WIRMER, David (Hgg.): 1308. *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit* (= Miscellanea Mediaevalia 35). Berlin: W. de Gruyter 2010, 629–660.

– ha una portata radicalmente antiaverroista, e per di più a proposito di un punto in cui proprio i teologi ritenevano la posizione averroista preferibile a quella di chi, come il Simonide di Aristotele, avrebbe suggerito la stessa scelta fatta poi propria da Dante: è meglio che i mortali si occupino di cose mortali. Certo, ci si potrebbe chiedere se la presa di posizione dantesca sia comunque aristotelica, sebbene non averroista, ma francamente mi sembra difficile sostenere anche questa posizione.

Conviene tuttavia soffermarsi sulle motivazioni di tale scelta, che per altro sono richiamate, molto meglio di quanto possa fare io, da Ruedi Imbach nel suo contributo a questo stesso volume:

„Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia [nel]l'uomo di sapere, e sanza compiere lo desiderio beato essere non possa. A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilidate della cosa desiderante: altrimenti anderebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario anderebbe: ché, desiderando la sua perfezione, desiderrebbe la sua imperfezione; imperò che desiderrebbe sé sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio (e in questo errore cade l'avaro maladetto, e non s'acorge che desidera sé sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere). Averebbe[lo] anco la Natura fatto indarno, però che non sarebbe ad alcuno fine ordinato. E però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione. E così è misurato nella natura angelica e terminato, in quanto, in quella sapienza che la natura di ciascuno può apprendere. E questa è la ragione per che li Santi non hanno tra loro invidia, però che ciascuno aggiugne lo fine del suo desiderio, lo quale desiderio è colla *bontà della natura* misurato. Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio, e di certe altre cose, quello esso è, non sia possibile alla nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta“ (*Conv.*, III, xv, 7-10).

La contrazione o automutilazione del desiderio naturale di conoscenza (un vero e proprio *sacrificium intellectus*) dovrebbe così garantire, dal punto di vista oggettivo, che tutti o molti possano pervenire alla conoscenza di ciò che l'uomo desidera naturalmente, e dunque alla vera felicità. In conseguenza di questa attitudine deflazionistica, come si direbbe oggi, la filosofia e la scienza vengono a configurarsi come un orizzonte finito o un insieme chiuso. Dante lo ribadisce esplicitamente quando, nel IV trattato, mette il desiderio di acquisizione del sapere a confronto con il desiderio di acquisire sempre nuove ricchezze, ovvero mette a confronto la scienza con l'avarizia. In un caso come nell'altro, potrebbe obiettare qualcuno, non si tratta di un desiderio infinito e perciò vizioso? La replica di Dante lascia pochi margini di dubbio:

„Ben puote ancora calunniare l'avversario dicendo che, avegna che molti desiderii si compiano nello acquisto della scienza, mai non si viene all'ultimo: che è quasi simile alla [im]perfezione di quello che non si termina e che è pur uno.

Ancora qui si risponde che non è vero ciò che si oppone, cioè che mai non si viene all'ultimo: ché li nostri desiderii naturali, sì come di sopra nel terzo trattato è mostrato, sono a certo termine discendenti; e quello della scienza è naturale, sì che certo termine quello compie, avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata“ (Conv., IV, xiii, 6-7).

Ma qui sta tutto il vero problema del *Convivio*: nonostante il desiderio di sapere sia limitato e finito, nonostante anche il campo stesso dello scibile sia (dal punto di vista della conoscenza naturale) limitato e finito, solo pochi, „per male camminare“, „compiono la giornata“, ovvero lo percorrono davvero nella sua interezza. In verità, anche questa constatazione non è una novità dantesca, e il materiale raccolto e esaminato da Luca Bianchi lo prova a sufficienza: ma, di nuovo, la grande cesura che separa Dante dagli *artistae* è che per questi ultimi la giornata si compirebbe con il raggiungimento del vertice stesso della speculazione, ovvero con la conoscenza del primo principio e delle altre sostanze separate, mentre per Dante la giornata è assai più corta, e si chiude già in tarda mattinata, per restare alla stessa metafora: la giornata di Dante non è altro che la piena conoscenza naturale del mondo – un ideale certo vasto e ambizioso, ma comunque ben più modesto, infinitamente più modesto di quello, coltivato sia da Averroè che dagli *artistae*, di pervenire in vita a una conoscenza sufficiente delle sostanze separate.

Così, anche indipendentemente dai limiti „soggettivi“ considerati in precedenza e contro i quali è costruito il progetto del *Convivio*, il riconoscimento del fatto che sono poi effettivamente in pochi anche coloro che riescono a „compiere la giornata“, cioè a pervenire al possesso completo del sapere filosofico, ripropone anche a proposito di quest'ultimo esattamente la medesima obiezione che aveva portato all'espulsione dall'ambito naturale del desiderio di conoscere le sostanze separate: non si deve forse ammettere che gli uomini, o almeno la maggior parte di essi, sono fatti in vista di un fine che non riescono a raggiungere? Se la natura non fa nulla *indarno*, e ciascuno è spinto dalla propria natura a conoscere, come mai tale fine si realizza solo *in paucioribus*, *in minore parte*, e non *in pluribus*? Questa obiezione appare ancora più insidiosa e potenzialmente distruttiva se si considera che l'insieme delle scienze filosofiche rappresenta appunto per Dante un orizzonte *chiuso*, *finito*, *proprio per non eccedere i confini del desiderio naturale*. L'autolimitazione di quest'ultimo, il sacrificio dell'intelletto prima richiamato, non sembra così mettere al riparo dal rischio di fare dell'uomo un ente votato all'impossibilità di conseguire (salvo rare eccezioni) il proprio fine essenziale – un rischio (dilatato dalla parziale inutilità del sacrificio compiuto) che minaccia la stessa fatti-

bilità del progetto del *Convivio*, così come viene esposto nelle sue righe iniziali.

5. Questa è appunto la tensione irrisolta tra universalità e naturalità a cui accennavo inizialmente, e che mi sembra permeare l'intero *Convivio*: la presa in carico del compito dell'allargamento dell'umanità, ovvero l'opzione *pratica* verso l'effettiva universalità del sapere, porta Dante a scegliere il volgare per aggirare parzialmente gli impedimenti soggettivi, e a contrarre il desiderio naturale per aggirare parzialmente gli impedimenti oggettivi, ma tutto ciò è ancora insufficiente, perché solo pochi uomini conducono a buon fine questo percorso facilitato e ridotto, pochi uomini diventano filosofi, e pochi uomini – di conseguenza – diventano veramente felici.

Si deve allora ammettere che Dante rompe decisamente con uno dei punti nodali dell'averroismo (la possibilità di conoscere in questa vita, attraverso l'esercizio stesso della speculazione, le sostanze separate), ma non riesce tuttavia, a dispetto delle sue stesse intenzioni, a liberarsi completamente di alcuni tratti dell'elitarismo antropologico di fondo della tradizione averroista (solo i filosofi sono pienamente uomini, ma solo pochi uomini diventano filosofi)? L'unica possibilità di conciliare questi elementi diversi, se non contrastanti, non va forse rintracciata nello stesso *Convivio*, ma – come ancora Ruedi Imbach aveva già suggerito – nella prospettiva storico-politica della *Monarchia*, in cui il conseguimento della felicità filosofica sembra essere inteso come un fine specifico, più che individuale. Riprendiamo in considerazione l'intero passo cruciale della *Monarchia*:

„Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio; unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit. 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. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat. [...]”

Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales spesies quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiterne non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare

potentiam separatam, quod est impossibile. Et huic sententie concordat Averrois in commento super hiis que *De anima*. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut spesies, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere“ (*Mon.*, I, iii, 3-4, 7-9).²⁹

L'uomo è fatto in vista della sua operazione e della sua potenza precipua, che è l'intelletto: ma poiché nessun intelletto può essere interamente attualizzato da un singolo uomo o anche da una qualsiasi comunità limitata, è necessario che esso sia attualizzato dall'uomo in quanto specie. Ora, è chiaro che Dante non sta facendo qui una professione esplicita di monopsichismo, come proprio il paragone con il caso della materia prima chiarisce (*aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile*), e che questa tesi si allinea a quella più generalmente aristotelica e peripatetica del primato della specie sull'individuo (primato ben evidente anche in Tommaso). Ma il successivo riferimento esplicito ad Averroè è comunque degno di nota: per potersi estendere a tutto, anche ai particolari, l'intelletto ha bisogno di essere attualizzato al massimo grado, e dunque di far leva sull'intera specie umana.

Come leggere questo rimando esplicito al *Grande Commento al De anima*, che pure compare nello stesso *Convivio* („chi intende lo Comentatore nel terzo dell'Anima, questo intende da lui“; *Conv.*, IV, xiii, 8)? Dobbiamo forse supporre che alla presa di distanza dall'averroismo intorno al tema capitale della felicità mentale corrisponda un riavvicinamento sul piano pratico-politico? Anche su questo, in verità, è possibile nutrire più di una perplessità.

Il ruolo e l'utilità di un regime politico stanno per Dante nella capacità di rimuovere alcuni impedimenti *esterni* del desiderio di conoscere: garantendo la pace, l'Impero può assicurare le condizioni essenziali non solo per l'esercizio delle virtù (come già nel *De regno* di Tommaso), ma per lo studio e la conseguente felicità del maggior numero di persone. Ma se si guarda ad Averroè, e in particolare all'Averroè che i Latini non hanno conosciuto o hanno conosciuto assai tardi – l'Averroè del *Trattato decisivo sull'accordo tra la Legge e la filosofia* – il ruolo politico attribuito ai principi è esattamente opposto: tenere le distanze tra i filosofi e le masse. Gli uomini dell'interpretazione vera, cioè gli uomini dimostrativi (che, come scrive Averroè, sono tali per predisposizione naturale o per addestramento nell'arte della filosofia), costituiscono comunque un gruppo a sé: l'interpretazione avanzata da quest'ultimo gruppo non deve essere comunicata ai dialettici, né tanto meno alle masse. Se dunque Dante, relativamente ai

²⁹ Anche per la *Monarchia* faccio riferimento al testo dell'edizione nazionale: DANTE ALIGHIERI: *Monarchia* (= Le Opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana 5). A cura di SHAW, Prue. Firenze: Le Lettere 2009, qui 340-342.

punti cruciali del desiderio di conoscenza e della felicità mentale, non è averroista, non può essere considerato neppure – per riprendere una distinzione terminologica adoperata con successo da Alain de Libera – „rušdiano“, cioè fedele a uno dei punti di forza della speculazione di Ibn Rušd, indipendentemente da ciò che i Latini hanno potuto poi effettivamente leggere in seguito negli scritti di „Averroè“. In un’ottica genuinamente rušdiana, un progetto di divulgazione come quello del *Convivio* rappresenterebbe un gravissimo errore, se non una vera e propria forma di miscredenza. Come Ibn Rušd scrive espressamente, è obbligatorio evitare di inserire interpretazioni allegoriche, pur se corrette, in libri rivolti alle masse. O ancora: è indispensabile che i capi dei musulmani proibiscano la lettura dei libri che contengono elementi di scienza, tranne a coloro che sono esperti di scienza. Analogamente, i capi dei musulmani devono proibire tutti i libri che contengono ragionamenti dimostrativi, tranne a coloro che sono addestrati a questo tipo di argomentazione. E infine, per citare l’espressione forse più forte: „È un fatto di giustizia verso la specie più eccellente degli esseri esistenti che ne riconosca il valore solo chi è pronto a prestare tale riconoscimento, cioè la specie più eccellente degli uomini“.³⁰ È giusto, per Ibn Rušd, che si dia questa disuguaglianza: in questa singolare riformulazione dell’*arbor porphyriana* in termini di sociologia della conoscenza, i filosofi rappresentano di fatto una specie diversa all’interno del genere umano.

6. Quali indicazioni si possono cogliere dall’esame, sia pur breve, di questi scarti e queste peculiarità dantesche? La prima di quelle che vorrei proporre, in forma brusca e inevitabilmente provvisoria, è che, a distanza ormai di alcuni decenni, è forse giunto il momento di cominciare a ripensare il rapporto di Dante con l’averroismo, chiedendoci se non sia paradossalmente proprio il tema della „felicità mentale“ a separare Dante dai cosiddetti „averroisti latini“. Ammesso che sia esistito qualcosa come un „averroismo latino“, ciò di cui ormai è più che lecito dubitare, la sua specificità dovrebbe essere individuata proprio nella *fiducia philosophantium*, ovvero nella capacità di poter pensare, in questa vita, le sostanze separate. Non è affatto detto che questa possibilità debba passare attraverso la *coniunctio* o *copulatio* dell’intelletto possibile con le altre sostanze separate: come Gianfranco Fioravanti ha notato, il tema della *copulatio* è anzi per lo più assente nei testi di quelli che sono stati tradizionalmente considerati „averroisti latini“,³¹ e già alcuni anni fa Alain de Libera aveva notato come il monopsichismo averroista fosse incompatibile con l’etica averroi-

³⁰ AVERROÈ [IBN RUŠD]: *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, introd., trad. e note di CAMPANINI, Massimo. Testo arabo a fronte. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 1994, 90–93.

³¹ Cf. FIORAVANTI, Gianfranco: *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, in: BETTETINI/PAPARELLA (Hgg.): *Le felicità nel Medioevo*, 1–12, in part. 10–12.

sta della contemplazione: il paradosso dell'„averroismo etico“, per de Libera, consisteva esattamente nel fatto che per essere ‚etico‘ doveva cessare di essere ‚averroista‘.³² Ma al di là di queste opportune e preziose indicazioni, non si può negare che gli *artistae* più noti attribuiscano alla filosofia la funzione primaria di arrivare alla conoscenza del primo principio e della dipendenza di tutte le cose dal primo principio, e che facciano coincidere tale conoscenza con la massima felicità conseguibile dall'uomo in questa vita: che è esattamente quanto Dante rifiuta nel *Convivio*. Accunmare queste due diverse prospettive sotto l'etichetta comune di „felicità mentale“ rischia di far perdere di vista la tesi più audace, scandalosa e originale del *Convivio* stesso. Forse non è mai esistito neppure, nel mondo latino, un „averroismo etico“, categoria storiografica che gli stessi Luca Bianchi e Alain de Libera hanno cominciato a incrinare o demolire, ma se anche fosse esistito, non credo che Dante vi potrebbe essere a giusta ragione assimilato.

In secondo luogo, si potrebbe osservare che se Dante non è – almeno intorno a questi punti cruciali – ‚averroista‘, non è, come detto, neppure ‚rušdiano‘ (nel senso tecnico precisato in precedenza), nella misura in cui il progetto di divulgazione tentato nel *Convivio* è esattamente l'opposto del progetto di ‚isolamento‘ dei dotti suggerito da Ibn Rušd nel suo *Trattato decisivo*: portare la filosofia a un pubblico più vasto è quanto Ibn Rušd mette esplicitamente in guardia dal fare.

In terzo e ultimo luogo, se mai ci fosse stata una ragione intrinseca, teorica, per l'interruzione del progetto del *Convivio* (e non solo una causa estrinseca o accidentale), sarei portato a credere che essa si potrebbe annidare proprio nella difficoltà di governare questa tensione tra universalità e naturalità del desiderio di conoscenza con cui si apre l'opera – in questa sproporzione tra la sua ambizione e la sua fattibilità. I segni di questa difficoltà mi sembrano possano essere individuati nel ridimensionamento delle pretese della filosofia – ridimensionamento che, contrariamente a quanto suggerito da Maria Corti, nessun aristotelico avrebbe mai concesso, e men che meno nessun ‚averroista‘ – e nella successiva ammissione che, anche all'interno di un orizzonte così ristretto, solo in pochi „compiano la giornata“. Valeva allora davvero la pena di operare questa drammatica automutilazione del desiderio di conoscere per l'intera umanità a vantaggio di quei pochi che danno prova di saper camminare? Valeva la pena tentare di imbandire un simile convivio, mai tentato in precedenza, se solo pochi avrebbero comunque potuto prendervi parte? E valeva la pena mettere in cantiere un gigantesco esperimento linguistico sulla capacità

³² Cf. DE LIBERA, Alain: *Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la felicité intellectuelle à la vie bienheureuse*, in: BIANCHI, Luca (Hg.): *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (= Textes et Études du Moyen Âge 1). Louvain-la-Neuve: FIDEM 1994, 33–56, in part. 39.

del volgare di veicolare contenuti filosofici, a fronte di un uditorio comunque così ristretto? Se questi interrogativi hanno un senso, proprio la frizione tra l'*incipit* del *Convivio* e le tesi deflazionistiche avanzate nel III e IV trattato potrebbe aver spinto Dante a riconsiderare e riaprire i limiti del desiderio naturale di conoscenza, fino a parlare nella *Commedia*, in aperta antitesi con il *Convivio*, di „sete natural che mai non sazia“ (Pg., XXI, 1).

E se così davvero fosse, il senso della transizione tra il *Convivio* e la *Commedia* andrebbe quasi rovesciato: ad essere in gioco non sarebbe tanto l'*abbandono del meramente naturale* in vista della grazia, ma proprio la *riapertura* ovvero l'*affrancamento del naturale* dai limiti in cui era stato rinchiuso, costretto a chiedere *troppo poco e per troppo pochi*: se insomma si voleva davvero prendere sul serio il „tutti“ dell'inizio della *Metafisica* aristotelica, bisognava ripensare l'ambito del ‚naturale‘, facendo sì che esso stesso spingesse verso il proprio superamento. La prospettiva inaugurata nel *Convivio* sarebbe così andata incontro a un duplice, parallelo sviluppo: da una parte, a un allargamento ‚politico‘ del progetto di rimozione degli impedimenti esterni al sapere (la sola divulgazione in volgare doveva risultare insufficiente, senza la condizione generale di pace), dall'altra, alla riattivazione – oltre i limiti nei quali era stato confinato – del desiderio naturale di conoscere.

Che Dante abbia realmente percepito questa tensione, e che questa possa essere stata una delle ragioni dell'interruzione del *Convivio*, rimane naturalmente nulla di più di un'ipotesi assolutamente provvisoria e del tutto personale: ma come scriveva icasticamente la Corti nella chiusa di *Quel rompicapo del finale della Vita nuova* (che chiudeva a sua volta *La felicità mentale*) „si cammina in fondo sempre in una proprietà privata“³³. E nella straordinaria proprietà privata dell'opera dantesca si dovrà sempre distinguere tra chi si muove con la tranquilla eleganza di chi è ospite familiare e gradito, come Ruedi Imbach, e chi si muove da intruso in modo goffo e maldestro, come chi scrive.

³³ CORTI, Maria: *Quel rompicapo del finale della Vita Nuova*, in: DIES.: *Scritti su Caval- canti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi* (= Biblioteca Einaudi 149). Torino: Einaudi 2003, 175.