

GREGORIO PIAIA
L'IMMAGINE DI DANTE
NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

1 - Il tema, con le sue molteplici connessioni che rinviano alla sterminata bibliografia dantesca, è assai ampio, per cui dobbiamo qui limitarci a una sintetica rassegna, scusandoci in anticipo delle inevitabili omissioni e facendo riferimento soprattutto alla storiografia italiana. Distinguiamo anzitutto tre fasi nell'approccio storiografico a Dante filosofo. La più remota, che dal tardo Cinquecento (cioè dai primordi della moderna storiografia filosofica) giunge all'inizio del sec. XIX, è caratterizzata da un'immagine "debole" del pensiero dantesco. La fase ottocentesca, che anche in questo caso si prolunga fino al secondo decennio del secolo successivo, è contrassegnata dal "tomismo" dell'Alighieri. La terza fase, quella novecentesca con i suoi prolungamenti sino ai nostri giorni, ha messo radicalmente in discussione il precedente paradigma interpretativo, ponendo in primo piano i rapporti di Dante con l'averroismo latino.

Va subito tenuto presente che la figura di Dante quale pensatore a pieno titolo si impone assai tardi nella moderna storiografia filosofica, per un motivo semplice: l'attenzione per il "sommo poeta" ha indotto per molto tempo gli studiosi a sottovalutare ed emarginare gli aspetti più propriamente filosofici della *Commedia* ma anche del *Convivio* e della *Monarchia*; difatti nelle trattazioni storico-filosofiche apparse tra la fine del Cinquecento e il primissimo Ottocento un tema ricorrente (un vero e proprio *tòpos*, mutuato dalla storia letteraria e applicato alla storiografia filosofica) vedeva nell'Alighieri soltanto un antesignano della "rinascita delle lettere" e quindi, in una prospettiva latamente culturale, anche della filosofia. È il caso, ad es., di AdriaanHeereboord, docente di filosofia e teologia all'Università di Leida, che nei *Meletemataphilosophica* (1654) rilevò che «la liberazione dalle "dense tenebre" della Scolastica venne dall'opera di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca, che richiamarono la filosofia allo studio delle cose come gradini della conoscenza di Dio, e dalla diffusione del pensiero greco

ad opera dei dotti bizantini»¹. Su questa linea troviamo fra gli altri il giovane Leibniz, che nella *Dissertatiopraeliminaris* allo scritto *De verisprincipiis* di Mario Nizolio, da lui pubblicato nel 1670, offre uno schizzo sul pensiero umanistico-rinascimentale, avviato da Dante, il quale «melioreslitteras ab inferisrevocavit», seguito poi dal «discepolo» Petrarca, dal Filelfo, da Poggio Bracciolini, da Leonardo Bruni, dal Valla e dai Greci giunti in aiuto alla filosofia e all'eloquenza². A sua volta André-François Boureau-Deslandes, il primo autore di una storia “critica” della filosofia, apparsa anonima ad Amsterdam nel 1737, menziona la triade Dante-Petrarca-Boccaccio fra le tre cause che diedero luogo alla rinascita delle lettere: «La prima fu l'esempio di alcune persone d'ingegno e di gusto, che fin dal XIV secolo cominciarono ad avere coscienza delle proprie forze e a scuotere il giogo della barbarie [l'allusione è ovviamente alla Scolastica]. Tali erano Dante, Petrarca, Boccaccio»³.

Questa proiezione di Dante verso la “rinascita delle lettere” viene ripresa e codificata nella maggiore storia generale della filosofia del primo Settecento. Mi riferisco alla monumentale *Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker, ove il Fiorentino non compare nella trattazione degli scolastici suoi contemporanei (che rientrano nel secondo periodo della storia della filosofia) ed è invece menzionato all'inizio del terzo periodo («a restaurationeliterarum ad nostra tempora») e precisamente nel capitolo iniziale, «De virisdoctis qui de externophilosophiaehabitu emendando restituendoquesollicitifuerunt», e che ci fecero quindi uscire dalla «notte oscura», «tediosa», «molesta» e «labirintica» della filosofia scolastica. Insieme con il «discepolo» Francesco Petrarca, Dante viene così posto a capo di questa schiera di «viri eruditi» che recuperarono il «pristinumliterarum honorem» degli antichi Greci e Latini⁴. Dante viene

¹ L. Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello [e, a partire dal vol. IV/1, di G. Piaia], 5 voll. in 7 tomi, La Scuola-Antenore, Brescia-Padova-Roma 1979-2004, I, p. 230. Rinvio a quest'opera (di seguito abbreviata con la sigla *SSGF*) per notizie dettagliate sugli storici della filosofia citati nel presente articolo.

² G. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-1890, V, p. 152. Cfr. *SSGF*, I, p. 415.

³ [A.-F. Boureau-Deslandes], *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Changuion, Amsterdam 1756², IV, p. 69. Cfr. *SSGF*, II, p. 227.

⁴ I. Bruckeri *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Apud Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae

nuovamente ricordato dopo l'ampia trattazione del pensiero di Raimondo Lullo, che è visto come «primus philosophiaereformator», anche se sul piano stilistico i suoi libri «sono pieni della barbarie medievale». Di qui, per contrasto, il rapido accenno all'Alighieri, definito genericamente «elegantioris literaturae et philosophiae primus reformator», ma, a differenza del paragrafo su Lullo, senza fornire alcuna notizia di carattere filosofico, a parte il vago richiamo al nesso fra la poesia e Platone⁵.

In Italia la prima grande storia generale della filosofia, modellata sul Brucker, fu opera del monaco celestino Appiano Buonafede (in Arcadia AgatopistoCromaziano), il cui orientamento filosofico era incline a un moderato empirismo⁶. Scendendo in campo nella *vexata quaestio* se la «restaurazione della filosofia» fosse stata avviata dai filosofi oppure dai letterati, il Buonafede non esita a criticare le sottigliezze scolastiche di Duns Scoto o del Buridano, ma afferma altresì, discostandosi in questo caso dal Brucker, che la «restaurazione delle scienze» fu avviata già in pieno medioevo a partire da Gerberto d'Aurillac (poi papa Silvestro II, † 1003). Duplice è l'atteggiamento del Buonafede verso Dante: egli ricorda il ruolo di anticipatore svolto dal poeta fiorentino insieme con Lullo, Petrarca e Boccaccio, ma non esita a rilevare con ironia che

quando le delizie poetiche e oratorie vollero signoreggiare in quella egregia opera [di restaurazione delle scienze], la perturbarono, di modo che io son certo che se Dante meno avesse cantato di Beatrice e il Petrarca di Laura, e il Boccaccio avesse men vaneggiato con la Fiammetta, e se ai molti loro studi avesser aggiunto la coltura degli utili rudimenti di Gerberto, di Alberto [Magno], di Tommaso, di

1742-1744 (repr. a cura di R.H. Popkin e G. Tonelli, G. Olms, Hildesheim-New York 1975), 5 voll., IV/1, pp. 3-4.

⁵Ivi, p. 21: «His [= agli umanisti] ducem se praebuit Dantes Aligerius, natus Florentiae anno MCCLXV, quem primum restituta elegantioris literaturae parentem, et susceptarum, quae in exilio oberrabant, Musarum Platoniarum tutorem recredit dixeris». Alla vita e alle dottrine di Lullo il Brucker dedica le pp. 10-21. Cfr. C. König-Pralong, *La philosophie de Dante dans l'ombre de la Comédie: de Brucker à Witte*, in *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, CLEUP, Padova 2017, 2 voll., vol. I, a cura di M. Longo e G. Micheli, pp. 14-28 (qui 17-18).

⁶ La trattazione è ripartita in due opere distinte: AgatopistoCromaziano, *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, Per Giovanni Riccomini, Lucca 1766-1781, 7 voll.; Id., *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVII*, Stamperia Graziosi, Venezia 1785-1789, 3 voll.

[Ruggero] Bacone e di altri grandi d'allora, la prosperità della filosofia si sarebbe accelerata [...]⁷.

Ben diverso è l'atteggiamento verso il Dante letterato che in quegli stessi anni mostrò il Condillac nella sua *Introduction à l'étude de l'histoire*, una sezione del suo *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, apparso a Zweibrücken nel 1775. Qui viene riconosciuto a Dante, insieme con Petrarca e Boccaccio, il merito di avere introdotto in Italia, sulla scia dei poeti provenzali, il «gusto (*goût*)» ovvero il sentimento del bello, posto alla base di quelle «verità di sentimento» che, trasmettendosi più rapidamente delle «verità di ragione», fecero subito intravedere «le forme laide della Scolastica» e prepararono l'avvento dell'età nuova⁸. Anche nel *Lycée ou Cours de littérature ancienne et moderne* (in realtà una storia generale della cultura) di Jean-François de La Harpe (Parigi 1799-1805) Dante e Petrarca sono menzionati come coloro che fecero uscire il sapere dalla «notte» e dal «deserto», avviando una rinascita che sarebbe culminata con il «grand siècle» di Luigi XIV⁹.

Nella storiografia filosofica d'ispirazione kantiana la triade Dante-Petrarca-Boccaccio ricompare puntualmente nella grande opera di Wilhelm Gottlieb Tennemann, rimasta incompiuta¹⁰. Dante viene fugacemente menzionato, insieme con il Petrarca e il Boccaccio, anche nel fortunato *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812) dello stesso Tennemann, che nella traduzione italiana, apparsa a Milano nel 1832, fu arricchito di

⁷ Agatopisto Cromaziano, *Della restaurazione di ogni filosofia*, cit., I, pp. 4 e 6. Accanto al Buonafede vanno qui ricordati Cesare Baldinotti (che nella storia della filosofia posta all'inizio dei *De humanae mentis institutione libri IV* [1787] presenta Dante, Petrarca e Boccaccio quali «magnaepilosophicaelibertatis triumviri») e Giacinto S. Gerdil, che nella *Histoire des sectes des philosophes* (1807) considera questi tre grandi italiani «superiori a quelli che dalla Grecia vennero nelle nostre contrade» (I. Tolomio, *La storiografia filosofica in Italia nel secondo Settecento*, in *SSGF*, III/1, pp. 407 e 440).

⁸ G. Piaia, *Storia della filosofia e «histoire de l'esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in *SSGF*, III/1, pp. 175-176.

⁹ Ivi, p. 220.

¹⁰ W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, J.A. Barth, Leipzig 1798-1819 (repr. nella collana "Aetas Kantiana", Culture et Civilisation, Bruxelles 1974), 11 voll. in 12 tomi, IX (1814), pp. 15-16: «Dante, Petrarca und Boccaccio waren die ersten italienischen Dichter von ausgezeichneter Originalität, die zugleich mit hoher Achtung gegen die Classiker erfüllt waren, und den Enthusiasmus verbreiteten, mit welchem die griechische Literatur ausgenommen wurde». Cfr. G. Micheli, *W.G. Tennemann*, in *SSGF*, IV/1, p. 90.

cospicui *Supplimenti* ad opera del nostro Baldassarre Poli, seguace della filosofia eclettica. Qui, a differenza del Buonafede, Dante viene elogiato come colui che volse in poesia il pensiero del «soprannaturalista» Tommaso d'Aquino¹¹. Dal canto suo Johann Gottlieb Buhle, altro storico kantiano, nell'accennare alle diverse cause che nel corso dei secoli XIV e XV contribuirono alla rinascita della filosofia, dà un particolare risalto allo studio dei classici latini e greci, e in tale prospettiva il ruolo di Dante risulta secondario rispetto a quello del Petrarca e del Boccaccio¹².

Ma v'è pure una variante in questo ricorrente tema del "precorrimento": essa riguarda la storiografia filosofica di ambito evangelico-luterano, ove Dante è menzionato accanto a Marsilio da Padova e a Guglielmo di Ockham (i quali, «incuranti delle scomuniche papali, combatterono nei loro scritti contro la tirannide pontificia») oppure accanto a Jan Hus e nuovamente a Marsilio. Costoro lottarono infatti contro l'Anticristo per ristabilire la vera sapienza, il che sarebbe poi avvenuto con Lutero e Melantone¹³. Sulla stessa linea troviamo il *De*

¹¹*Manuale della storia della filosofia*, di G. Tennemann, tradotto dal Professore F. Longhena, con *Note e Supplimenti* dei Professori G. Romagnosi e B. Poli, II ed., Gio. Silvestri, Milano 1855, III (*Supplimenti*), pp. 510-511: «[...] dopo la scuola di S. Tommaso o de' Tomisti, non abbiamo più filosofi distinti nel sistema del Soprannaturalismo, i cui nomi potessero degnamente trapassare alla posterità, eccetto il grande inventore della Divina Commedia, che poeteggiò così maravigliosamente la dottrina di S. Tommaso d'Aquino nel suo *Paradiso*, Alessandro d'Alessandria commentatore della metafisica di Aristotele, e Giovanni di Napoli che primeggiò tra i seguaci di S. Tommaso». Per l'accenno del Tennemann a Dante si veda ivi, II, p. 6.

¹²*Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant*, del Signor G. A. Buhle, tradotta in lingua italiana da D. V. Lancetti, 12 voll., Tip. del Commercio, Milano 1821-1822, IV, p. 47: «Assai tempo avanti che Barlaamo [ossia Barlaam Calabro, maestro di greco del Petrarca e del Boccaccio] andasse in Italia erasi principiato a coltivar con ardore la lettura degli antichi classici romani [...] ed a valersi delle idee filosofiche che vi si attingevano. Le opere di Dante e di Guido Cavalcanti ce ne forniscono evidenti prove, sebbene que' due poeti acquistassero la maggior parte delle loro dottrine per vie indirette, e più presto cercassero a creare la lingua e la poesia italiana che a spandere il gusto della letteratura classica de' Romani. Petrarca e Boccaccio contribuirono infinitamente più di essi a propagarla». Alla biografia del Petrarca, che «se non il primo, almeno il più efficacemente, contribuì a ristabilire la letteratura romana», sono dedicate le pp. 48-63, mentre la sua filosofia è ampiamente trattata nelle pp. 116-167. Cfr. J.G. Buhle, *GeschichtederneuernPhilosophieseitder Epoche derWiederherstellungderWissenschaften*, J.G. Rosenbuch'sWittwe, Göttingen, 1800-1805 (repr. Culture et Civilisation, Bruxelles 1969), 6 voll., II, pp. 34-35, 35-52, 86-119.

¹³ Mi riferisco qui all'opera *Philosophiaeorigo, progressus, definitio, divisio, dignitates, utilitates* [...] (Wittenberg 1587) di Johann Grün (*Grünius*), docente di logica ed etica all'Università di Wittenberg. Cfr. I. Tolomio, *Il genere "historiaphilosophica" tra*

doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientialibersingularis (Giessen 1665) di un altro professore universitario, Adam Tribbechow, che, contro la commistione di filosofia e teologia operata dalla Scolastica, cita non solo Erasmo da Rotterdam e Juan Luis Vives ma anche Dante, in compagnia con Marsilio, Petrarca, Lorenzo Valla, Giovan Francesco Pico, Pietro Ramo, Campanella, Francesco Bacone...¹⁴.

Tornando al primo Ottocento, viene da chiedersi quale sia la presenza di Dante nelle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (apparse postume, com'è noto, negli anni 1833 e 1836), che rappresentano il culmine della storia "generale" della filosofia. Si tratta di una presenza fuggevole, anche se non priva di significato. L'Alighieri è infatti menzionato non tanto per il suo pensiero quanto per aver contribuito, grazie all'uso della lingua volgare, al «superamento della rinuncia all'individualità» e quindi a una trasformazione dello «spirito dei tempi», per cui «lo spirito abbandona il mondo intellettuale e si ferma a guardare anche il suo mondo presente, l'al di qua»¹⁵. Più avanti il nome di Dante ritorna a proposito della rinascita, all'inizio dell'età moderna, della «filosofia popolare» praticata a suo tempo da Cicerone, «del tutto deserta di valore speculativo, ma notevole nei riguardi della cultura generale per il fatto che l'uomo in essa attinge più che altro da sé come da un tutto, dalla sua esperienza interna ed esterna, in generale dal suo presente». Di qui la grande rilevanza, ai fini del superamento della Scolastica, che Hegel attribuisce alla traduzione tedesca della Bibbia ad opera dei Riformati: essa fu «una delle più grandi rivoluzioni che potessero compiersi, come l'Italia ebbe grandi opere di poesia dacché furon composte nella lingua del paese,

Cinquecento e Seicento, in *SSGF*, I, pp. 67 e 104. Sulla fortuna della *Monarchia* prima della sua edizione a stampa cfr. F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphose eines philosophischen Werkes. Miteinerkritischen Edition von Guido Vernani's Tractatus de potestate summi pontificis*, Wilhelm Fink, München 1995. Ma si vedano ora gli atti del convegno internazionale su «Dante nel Rinascimento europeo», organizzato dall'Università di Berna (Berna, 3 dicembre 2021).

¹⁴ Cfr. G. Micheli, *La storiografia filosofica in Germania nella seconda metà del Seicento*, in *SSGF*, I, p. 435.

¹⁵ G.G.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, III/1: *Dai Neoplatonici alla Riforma*, La Nuova Italia, Firenze 1934, p. 197. Si tratta qui di un'eco evidente dello scritto di August Wilhelm Schlegel, *Dante. Über die Göttliche Komödie* (1791), dove l'uso dantesco del volgare italiano è visto come l'inizio della messa in disparte dell'«universalismo scolastico», che aveva nel latino il suo veicolo di trasmissione (cfr. C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., p. 19).

per es. da Dante, Boccaccio, Petrarca, mentre lo stesso Petrarca adopera il latino per i suoi scritti di politica. Una cosa è veramente mia solo se espressa nella mia lingua materna»¹⁶.

2 - In sede storico-filosofica il Dante pensatore non è dunque preso molto in considerazione da Hegel, che riprende un'immagine consolidata, diremmo quasi rituale, vivificandola però alla luce della sua filosofia della storia e della cultura. Ma accanto a questa immagine – e qui entriamo nella seconda fase della vicenda di “Dante filosofo” – è da segnalare quella che vede nella poesia dantesca l'espressione più compiuta del mondo medievale: non più un Dante proiettato in avanti verso il Rinascimento, dunque, ma un Dante bene inserito nella cultura filosofica del suo tempo (che egli orientò verso il misticismo) e che prefigura semmai il «filosofo romantico». Questa nuova prospettiva, avviata da Schelling¹⁷ e dai fratelli August Wilhelm e Friedrich Schlegel, si può cogliere, ad es., nello *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Sulzbach 1822-1823) del bavarese Thaddäus Anselm Rixner, che colloca Dante, Petrarca e Boccaccio (insieme con diversi autori del XV secolo) nella prima fase della transizione verso il pensiero moderno e rileva come sia «avvenuta un'integrazione del mondo poetico pagano mediante la sua interpretazione allegorica, come si può notare nella *Divina Commedia* di Dante», al punto che «la mitologia antica sembra fondersi con il romanticismo del medioevo (*die Romantik des Mittelalters*)»¹⁸.

Sempre in Germania, a queste «colonizzazioni romantiche del medioevo filosofico» si oppose Karl Witte, che in una serie di studi apparsi a partire dal 1824 fu il primo a ricostruire il complesso e travagliato percorso intellettuale di Dante, dalla *Vita nuova* al *Convivio* e alla *Commedia*: Witte pone la filosofia dantesca sotto il segno non

¹⁶ G.G.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 207. Ma si veda ora, al di là dell'ambito strettamente storiografico, la relazione di S. Carannante, «*religiöser wiedenkender Dichter*». Su Hegel lettore di Dante, presentata alla Giornata di studi su «Dante e la filosofia» (Firenze, Ist. Nazionale di Studi sul Rinascimento, 22 ottobre 2021), in corso di stampa.

¹⁷ Cfr. W. Hoguebe, *Schelling und Dante*, in «*Deutsches Dante-Jahrbuch*», 62, 1987, pp. 7-32.

¹⁸ L. Steindler, *La storia della filosofia come “organismo”*: la scuola di Schelling, in *SSGF*, IV/1, pp. 398 e 401; C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., pp. 19-20.

dell'«esaltante mistica romantica» ma della «rigida e dura scolastica», che egli non vede di buon occhio (il *Convivio* è valutato negativamente come un momento di declino) e riconduce alla «metafisica aristotelica tinta d'averroismo»¹⁹. Dal canto suo Christian August Brandis, attento interprete dell'ermeneutica di Friedrich Schleiermacher, nella sua opera maggiore (*Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, Berlino 1835) sottolineò «l'esigenza di inquadrare la ricerca storico-filosofica in un contesto più ampio, in quanto non di rado nell'ambito dell'arte e delle idee religiose si esprime più direttamente e vivamente lo spirito filosofico di un periodo», ed è in tale prospettiva che «“l'immortale poesia di Dante” è assunta ad espressione della filosofia scolastica»²⁰, invertendo lo schema storiografico che vedeva nell'Alighieri il primo annuncio dell'età nuova.

In Francia qualche anno dopo (1839) l'intellettuale cattolico Antoine-Frédéric Ozanam, fondatore della Società di San Vincenzo de' Paoli e futuro docente di letteratura straniera alla Sorbona, dava alle stampe la sua tesi di laurea su «Dante e la filosofia cattolica del XIII secolo», la prima monografia sul pensiero di Dante inquadrato nel suo secolo, che godette di notevole successo (fu tradotta in tedesco e in italiano)²¹. Quale può essere nella *Divina commedia* il posto della filosofia, inevitabilmente «ristretto» data l'«austerità» di tale disciplina, che male si adatta a un poema? La risposta è individuata da Ozanam nella centralità del «simbolismo», che è in grado di produrre una «fusione intima» fra i diversi elementi che compongono il testo poetico:

Questo mezzo fu il simbolismo, procedimento filosofico, poiché esso riposa sulla legge incontestabile dell'associazione delle idee, e d'altro canto eminentemente poetico; perché, mentre la prosa pone immediatamente sotto il segno della parola il pensiero proposto, la poesia vi pone delle immagini che sono i segni stessi di un pensiero più elevato. Ma l'immagine destinata così a servire da termine medio fra la parola e il pensiero non deve essere scelta a caso; meno ancora deve essere composta di tratti fantastici capricciosamente messi insieme. Bisogna che questa immagine venga presa nell'ordine delle realtà, che offra un'analogia fedele con l'idea che

¹⁹ C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., pp. 20-25.

²⁰ M. Longo, *Ermeneutica e storia della filosofia*, in *SSGF*, IV/1, p. 230.

²¹ Cfr. M. Scotti, *Il Dante di Ozanam e altri saggi*, Olschki, Firenze 2002.

rappresenta; che vi si trovi, secondo l'energia originale di questa parola, un simbolo (*symbolon*), ossia un ravvicinamento (*rapprochement*)²².

Muovendo da tale premessa generale, l'autore esamina le tre «categorie» che ispirano le tre cantiche dantesche (il male; il bene in lotta con il male; il bene assoluto) e danno luogo a un complesso dottrinale che abbraccia il singolo individuo, la società, la vita futura, il mondo esterno, gli «spiriti separati» e Dio stesso. Si procede quindi a un confronto con il pensiero orientale (islamico e indiano) ed è in tale contesto che si accenna anche ad Averroè e alla sua errata dottrina «panteista», combattuta dai «dottori cattolici», ai quali Dante si unì «per mantenere l'unità, l'indivisibilità, e di conseguenza anche la dignità dello spirito umano» (con riferimento a PgXXV)²³. Segue l'esame dei rapporti con il pensiero greco (diviso in «idealismo» e «sensualismo») e con la Scolastica (in particolare con s. Bonaventura e s. Tommaso, visti entrambi come ispiratori di Dante, che è definito come un «eclettico cristiano»)²⁴, ma viene anche fatto un confronto con la filosofia moderna, ovvero con l'«empirismo» e il «razionalismo»²⁵. Questa disamina a tutto campo si conclude con un capitolo interamente volto a dimostrare l'ortodossia cattolica di Dante, contro la pretesa dei protestanti di vedere nel «sommo poeta» un annunciatore di Lutero²⁶. Ed ecco, con sintesi efficace, l'immagine che Ozanam offre della comunanza d'intenti e di dottrine fra Dante e Tommaso

²² M.A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique auTreizième siècle*, Nouvelle édition corrigée et augmentée, Jacques Lecoffre et C^{ie}, Paris 1845, p. 68.

²³ Ivi, pp. 189 e 192-193.

²⁴ Ivi, p. 233; v. pure pp. 229-230: «En se plaçant à la foissouslesauspices de saintBonaventure et de saint Thomas, Dante suivaitcetheureuxentraînement qui déjà l'avait conduit à subir tour à tour lesinfluencesduplatonisme et de l'aristotélisme. S'ilavait cru à la possibilité d'un rapprochemententrelesdeux princes des écoles grecques, il levoyaitcomplètementréaliséentreles maîtres les plus vénérésdumysticisme et dudogmatisme».

²⁵ Ivi, pp. 234-246; v. in particolare p. 245: «Dante peutdoncêtrecomptéparmiles plus remarquablesprécurseursduralisme moderne, pour avoir le premier donnéaux sciences philosophiques une direction morale, politique, universelle. Toutefois, il n'alla pasauxexcès qui se sontvus de nos jours. Il ne divinisa pas l'humanité en la représentantssuffisante à soi-même, sans autrèrègleque son vouloir. Il ne l'enferma pas non plus dans le cercle vicieux de sesdestinée terrestre, comme le font ceux pour qui tous les événements historiques ne sont que les causes et les effetsnécessairesd'autresévénementspassésoufuturs. Il ne plaça l'humanité ni si haut ni si bas».

²⁶ Ivi, pp. 247-259.

d'Aquino: «la Divina Commedia è la Somma letteraria e filosofica del medioevo; e Dante, il san Tommaso della poesia»²⁷.

A questo punto possiamo citare anche il nostro Gioberti, la cui celebre opera *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843), pur non appartenendo al genere storico-filosofico, presenta tuttavia numerosi spunti che riecheggiano la monografia di Ozanam. Se l'immagine di Dante precursore della rinascita delle lettere si ritrova anche nel *Primato*²⁸, il Gioberti guarda con attenzione al pensiero politico del Fiorentino, che egli accosta a quello di Machiavelli e di Sarpi per il «ripudio» dell'idea del primato papale, da lui invece considerato come «l'elemento più vitale ed intrinseco» di quell'idealità guelfa che egli intende riproporre quale moderna soluzione al problema dell'unificazione d'Italia²⁹. È poi nella *Divina commedia*, definita «la Bibbia umana degli ingegni italici», che trova la sua massima espressione poetica il tema caro a Gioberti dell'«Idea increata»³⁰. Il sommo poeta Dante è anzi visto come la massima espressione del «primato del pensiero italiano», come colui che conservò alla teologia cristiana quel carattere «universale» ed «enciclopedico» (nella duplice versione platonico-patristica e aristotelico-scolastica) che corrisponde al tentativo degli antichi «savi italo-greci» di rendere universale ed enciclopedica l'indagine filosofica. Ed è in tal guisa che il poeta fiorentino, spirito moderno, avviò il superamento della Scolastica, senza però rinnegarla ma contemperando insieme il vecchio e il nuovo:

²⁷ Ivi, p. 257. In nota Ozanam fa riferimento alla recensione che l'«Allgemeine Literatur-Zeitung» aveva riservato alla prima edizione della sua opera e nella quale si rimprovera all'autore di non aver preso in considerazione le «tracce di eterodossia» presenti nella *Divina Commedia*, senza però indicarle con precisione. A tale rilievo egli risponde appellandosi alla critica di parte cattolica (che non ha mai trovato eresie nel poema dantesco) e, sul versante della moderna critica protestante, ad August Wilhelm Schlegel, «qui blâme si vivement le paradoxe de Rossetti et de Foscolo»: si allude qui a *La Commedia di Dante Alighieri, illustrata da Ugo Foscolo* (Londra 1825) e allo scritto di Gabriele Rossetti, *Sullo spirito anti-papale che produsse la Riforma, e sulla segreta influenza ch'esercitò nella letteratura d'Europa, e specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime da Dante, Petrarca, Boccaccio*, apparso a Londra nel 1832 (questi due autori erano già stati menzionati in precedenza: ivi, p. 249, nota 4).

²⁸ V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli Italiani*, a cura di U. Redanò, F.lli Bocca, Milano 1938-1939, 2 voll., I, p. 48: «In lei [= nell'Italia medievale] sorsero gli uomini dinamici, il più mirabile dei quali si è Dante; dalla cui mente uscirono le prime faville del moderno sapere in Italia e nell'altra Europa disciplinata».

²⁹ Ivi, I, p. 140.

³⁰ Ivi, I, p. 244.

Dante, che cominciò nel mondo cristiano l'era del senno laicale, e secolareggiò la scienza ieratica [ossia la teologia], facendola uscire dai conventi, dai seminari e dalle sacre scuole, le mantenne il suo carattere enciclopedico, e ampliollo; imperocché, gittando nelle Cantiche e nelle altre sue opere i semi della moderna scienza ideale, e della natural filosofia, maturata in seguito e levata al suo colmo da Galileo, egli compose questi germi peregrini colle sane credenze, segnò il transito della Scolastica verso una forma più recente, insieme contemperandole, e fece nelle cose, come nella lingua, quel mirabile impasto di antico e di nuovo, di passato e di futuro, di memorie e di presentimenti, ond'egli è ancora ai dì nostri il più vecchio e il più giovane degli scrittori europei³¹.

Non è un caso che Bertrando Spaventa nelle sue prime lezioni all'Università di Napoli (novembre-dicembre 1861), ov'era osteggiato, in quanto fervente hegeliano, dai seguaci di Gioberti, dichiarò che «La nostra filosofia comincia come critica o negazione (più o meno espressa e vivace) di quella del medioevo: della Scolastica». Pertanto egli fainiziare la filosofia italiana non da Dante e dal suo secolo, come affermava il Gioberti, bensì dal sec. XVI, e precisamente da autori come Pomponazzi, Telesio, Bruno, Campanella, Vanini, Cesalpino, dai quali poi la filosofia si sarebbe irradiata al di là della Alpi in base alla fortunata tesi della circolazione europea del pensiero italiano, che mirava a sostituire in modo meno irruento e meno fantasioso l'istanza giobertiana del "primato" d'Italia³².

L'idealizzazione di Dante svolta dal Gioberti va naturalmente collegata al ruolo centrale che al sommo poeta viene assegnato dalla cultura del nostro Ottocento, intrisa di idealità risorgimentali, sino a dar luogo a una vera e propria "dantemania"³³. Sul piano filosofico due sono gli aspetti che

³¹ Ivi, II, pp. 51-52.

³² B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [1909], a cura di P.P. Ottonello, Marzorati, Milano 1974, pp. 38 («Prolusione») e 61 («Lezione III»).

³³ Cfr. T. Schulze, *Dante nel Risorgimento*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 88, 2001, pp. 97-108; F. Mazzoni, *Il culto di Dante nell'Ottocento e la Società Dantesca Italiana*, in N. Maraschio (a cura di), *Firenze e la lingua italiana fra nazione ed Europa*, Firenze University Press, Firenze 2007, pp. 105-123; E. Querci (a cura di), *Dante vittorioso. Il mito di Dante nell'Ottocento*, Allemandi & C., Torino 2011; A. Cottignoli (a cura di), *Dante nel Risorgimento italiano*, A. Longo, Ravenna 2012; I. De Michelis, *Dante nel Risorgimento italiano: letture riformate*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», 9, 2012, pp. 153-160; G. Nuvoli, *Dante nel Risorgimento*, <https://air.unimi.it/retrieve/handle/2434/199764/278148/milano%20da%20leggere%202011%20Dante%20nel%20Risorgimento.....>

nel secondo Ottocento contraddistinguono la figura di Dante e che in seguito si sarebbero fusi insieme. Il primo riguarda, com'è ovvio, la sua prospettiva filosofica e teologica, che sulla scia dell'Ozanam viene ricondotta al tomismo. Mi riferisco in particolare alle lezioni di storia della filosofia tenute da Augusto Conti all'Università di Pisa, nelle quali il pensiero di s. Tommaso è significativamente esposto in simbiosi con il corrispettivo poetico dantesco³⁴. Ed ecco le conclusioni cui giunge il Conti al termine della sua analisi molto ampia, in cui alla rivendicazione della statura teorica dell'Aquinate fa da contrappunto l'appassionata esaltazione del poeta fiorentino:

San Tommaso si suol considerare come l'ultimo grado di svolgimento della filosofia sin all'età di Galileo. Si può dire con giustizia che san Tommaso adunava in sé il passato e lo perfezionò; lo perfezionò con *l'ordinare e chiarire*, con lo *sceverare* le inutili questioni e lunghezze, e con lo *svolgere* le parti essenziali della scienza. In san Tommaso c'è il passato; tutta quella ricchezza non è né poteva essere di lui solo, ma vi si raccolse l'eredità d'Aristotile, de' Padri e dei Dottori. Va bene; e noi, lodando questo Dottore, lodiamo chi gli donò del suo; ma farne un torto a san Tommaso val quanto dire che la scienza non si debba radunare, *ordinare e dichiarare*, né che ciò sia opera di scienza e di grandissimo perfezionamento, non possibile fuorché a' grandi intelletti che comprendono in sé l'universalità ordinata delle dottrine. Dante è il poeta di questa sapienza e di queste tradizioni; e chi con troppa leggerezza par s'annoi dell'amore ridestatosi al divino poema, non vede ch'è s'annoia di quell'armonia onde son fatte amabili l'austere verità de' nostri maggiori. Io per me onoro ed amo chi onora ed ama l'Omero della Cristianità; e se talora penso alle due Somme dell'Aquinate, dove in ogni questione e nella loro totalità l'ordine interno spira, quasi direi, una sublimità elegante, elegante per la profonda limpidezza e unione de' concetti, sublimità, perché avvi là entro quanto mai si conobbe e si disputò dell'attinenze tra l'uomo, il mondo e Dio; e se penso altresì a quel dramma dell'Alighieri, dove a tanta sapienza si dà immagini e affetti e contento dall'empireo agli abissi, allora mi par sentire nell'anima com'è il preludio e il

³⁴ A. Conti, *Storia della filosofia. Lezioni*, G. Barbera, Firenze 1864, 2 voll., II, pp. 132-243 (Lezione VII: «San Tommaso e Dante. Tempi, vita e dottrine preliminari»; Lezione VIII: «San Tommaso e Dante. Metodo e concetto della scienza»; Lezione IX: «San Tommaso e Dante. Universali, Dio, l'universo»; Lezione X: «Segue san Tommaso e Dante. L'uomo: della conoscenza»; Lezione XI: «Segue san Tommaso e Dante: dell'operare umano. Conclusione»).

finale d'una musica grande che tutta vi si raccoglie: vi si raccoglie la musica dell'Artista eterno³⁵.

Questa linea interpretativa è ripresa con vigore dai gesuiti Matteo Liberatore, Giovanni Maria Cornoldi e Luigi Previti, i quali – in particolare sulla rivista «Civiltà cattolica» – si opponevano a Bertrando Spaventa e alla sua presentazione in chiave immanentistica della tradizione filosofica italiana, ma prendevano altresì le distanze dai seguaci di Gioberti, che accanto al nesso s. Tommaso-Dante miravano a valorizzare alcuni tratti del platonismo rinascimentale. Il padre Liberatore, ad es., in occasione del sesto centenario della nascita di Dante (1865), pubblicò un saggio dal titolo *La filosofia nella Divina Commedia di Dante Alighieri*³⁶, mentre il padre Cornoldi nei suoi *Prolegomeni sopra la filosofia italiana* (1877) così sottolineò la differenza fra la nostra tradizione filosofica e quella d'oltralpe:

Come nessuno uomo prudente può confondere la scuola italiana della pittura con le scuole straniere, così non può non vedere il divario che corre tra la filosofia italiana e le forestiere. La italiana è quella somma di dottrine intorno alla essenza e agli attributi di Dio e delle cose create che ci lasciò il più penetrante e sincero fra tutti i filosofi, voglio dire Tommaso d'Aquino, e che alla lira stupendamente accoppiò l'aquila tra i poeti, voglio dire Dante Alighieri³⁷.

L'altro aspetto del pensiero dantesco che balza in primo piano nel nostro secondo Ottocento concerne il rapporto di Dante (il Dante della *Monarchia*) con il pensiero politico di Marsilio da Padova. Quest'ultimo era quasi ignoto in Italia, ma attirò ben presto l'attenzione degli studiosi grazie

³⁵ Ivi, II, p. 243 (corsivo nel testo). Meno enfatico e più incisivo ci appare il quadro offerto nella lezione VII: in Dante la filosofia di san Tommaso «si coglie in tutte le sue relazioni con la vita religiosa e civile e familiare d'allora, con la letteratura e con l'arti; qui i concetti della scolastica fatti poesia, qui rese tal quali, benché in più lucentezza, parole e frasi de' Dottori, qui rinfiorito nel volgare il semplice latino d'allora, la precisione logica degli argomenti specchiata nel rilievo e nella spiritualità dell'immagine, i procellosi affetti più battagliari ad un tempo e mitigati nelle visioni supreme, la *Vita gloriosa* di fra Tommaso poetante su ne' cieli col ghibellino» (II, p. 139).

³⁶ L. Malusa, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989, pp. 97-99.

³⁷ Ivi, p. 79. Si veda inoltre, dello stesso autore, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi alla rinascita del Tomismo*, IPL, Milano 1986, in particolare pp. 308-338 («Da S. Tommaso a Dante»).

soprattutto alla traduzione italiana (Torino 1853) dell'opera di Friedrich Julius Stahl, *Die PhilosophiedesRechtsnachgeschichtlicherAnsichts* (Heidelberg 1830-1837), e al fortunato volume di Adolphe Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe: MoyenÂge et Renaissance* (Parigi 1864), che accostava la visione politica di Marsilio a quella di Rousseau. È con la monografia di Baldassare Labanca (1882), frutto del suo breve insegnamento all'Università di Padova³⁸, che la fama di Marsilio si diffuse e l'accostamento fra Dante e Marsilio si impose all'attenzione, sino a farne quasi due vite parallele, ben distinte sul piano biografico e dottrinale ma fra loro collegabili, in quanto momenti significativi del progressivo affermarsi di una visione autonoma e moderna del potere politico. Il Labanca esalta in Marsilio colui che nel *populus* in quanto *legislator humanus*, universale e particolare a un tempo, superò l'astratto universalismo politico di Tommaso d'Aquino e di Dante Alighieri, qui accomunati – com'era corrente in quegli anni – da un identico orientamento filosofico. Infatti, scrive il Labanca,

[...] l'universalismo politico di Marsilio, a differenza del tomistico e del dantesco, è concreto e non astratto, è storico e non fantastico; e perché concreto e storico sta in una suprema unità governante, che non manca di varietà governate, rappresentate dalle varie popolazioni, considerate nelle loro varie condizioni storiche, etnografiche e geografiche. Egli non si occupa di coteste condizioni, essendo il suo libro filosofico: ma le demanda non una volta all'attuazione di ciò che chiama regno, all'uso d'allora, e Stato e nazione, all'uso moderno. L'universalismo di Marsilio, in altre parole, non è come quello cristiano, ritenuto dall'Aquinate e dall'Alighieri, trascendente il particolare, ma immanente nel particolare, e perciò conciliato col particolare³⁹.

Con questo gioco di concetti fra “astratto” e “concreto”, fra universalismo trascendente e universalismo immanente il Labanca riteneva così di poter avviare il superamento – hegelianamente parlando – di quel principio universalistico che Bertrando Spaventa, nelle sopra ricordate lezioni napoletane svolte sul finire del 1861, aveva colto quale limite

³⁸ B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Salmin, Padova 1882. Mi permetto di rinviare in proposito al mio studio *Baldassare Labanca interprete ottocentesco di Marsilio da Padova*, in G. Piaia, *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova 1999, pp. 353-387.

³⁹ B. Labanca, *Marsilio da Padova*, cit., p. 82.

intrinseco della posizione dantesca, vista con gli occhi della modernità⁴⁰. Ma già Francesco Fiorentino aveva messo in risalto con un'efficace metafora il progresso che Marsilio segnò rispetto alla visione politica di Dante, oltre che di Guglielmo di Ockham, perché il Padovano stabilì «l'indipendenza assoluta dello Stato», che punisce gli eretici solo nei casi in cui infrangono le leggi civili:

L'albero che nel Paradiso [Pd XVIII 28-30] di Dante simboleggia l'Impero, e trae nutrimento dall'alto, in Marsilio da Padova mette radici in terra, e vi si abbarbica. Questo era un progresso vero rispetto al primo concetto dello Stato nel mondo cristiano; imperocché dove prima si considerava come un ausiliario della Chiesa, diventa più tardi una emanazione diretta di Dio, le si pone di contro, e riduce la Chiesa ad essere uno Stato oltremondano [...]. Marsilio da Padova fece nella scienza dello Stato ciò che più tardi il Pomponazzi fece nella filosofia⁴¹.

Questa linea interpretativa troverà poi una sorta di consacrazione con Giovanni Gentile agli inizi del Novecento: Dante, che nelle questioni strettamente filosofiche (a cominciare da quella sull'intelletto) «accetta le stesse soluzioni tomistiche»⁴², nel campo della riflessione politica «supera lo stesso S. Tommaso nella tendenza antiplatonica e monistica», rivendicando nell'ultimo libro della *Monarchia* «la libertà dell'impero di fronte alla Chiesa, affermando risolutamente l'indipendenza della ragione dalla fede, nei limiti delle cose terrene»⁴³. Dante libera dunque lo Stato dalla Chiesa, ma quest'ultima rimane pur sempre «al di sopra dello Stato [...] e indipendente a ogni modo dallo Stato, come la parte incorruttibile dell'uomo è indipendente dalla corruttibile», per cui egli «non riesce a spiantare dalla

⁴⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., «Lezione IV» (su Tommaso Campanella), p. 74: «Per Dante stesso – il quale noi vogliamo venerare come il primo autore del concetto del nostro Stato autonomo e nazionale – lo Stato non è altro ancora che il Sacro romano imperio, e l'Italia soltanto la prima gemma dell'imperial corona. Lo Stato è uno ed universale, come una ed universale è la Chiesa, e non solo lo Stato come tale è soggetto alla Chiesa, ma lo Stato nazionale è una cosa secondaria» (non si fa qui menzione di Marsilio da Padova).

⁴¹ F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Le Monnier, Firenze 1868, pp. 149-150.

⁴² G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, 2^a edizione riveduta da V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1962 (Opere, XI), p. 177. Scritta, sembra, nel 1902, quest'opera venne dapprima stampata in fascicoli periodici fra il 1904 e il 1915.

⁴³ Ivi, pp. 181-182.

radice quella trascendenza, che era il fondamento del concetto teocratico medievale». In lui la libertà dei cittadini è solo «libertà morale, non politica», giacché per lui «il legislatore non è il popolo che è soggetto alla legge»⁴⁴.

Anche per Gentile, ben diverso dall'Alighieri è l'atteggiamento di Marsilio, che separa nettamente la felicità terrena da quella celeste e «pensa, come gli amici averroisti, che questa [= il *vivere sempiternum*, a cui è ordinata la Chiesa] è una verità non di ragione, ma di fede», traendone tutte le conseguenze sul piano politico⁴⁵. Ed ecco la conclusione cui Gentile giunge dopo un'ampia disamina dottrinale:

Con una dottrina politica che si rannoda immediatamente ad Aristotile e attinge materia d'osservazione diretta e viva dalla storia contemporanea, e con una libertà di spirito a cui l'averroismo, che la ricerca scientifica aveva risolutamente separato dall'insegnamento dommatico della Chiesa Cattolica, poté averlo educato, Marsilio combatté la prima vigorosa battaglia contro la trascendenza dell'intuizione medievale del mondo. Nel *Defensor pacis* l'uomo per la prima volta è fatto degno di crearsi da sé il suo Stato e la sua religione⁴⁶.

Giovanni Gentile si soffermerà su Dante filosofo anche nella prolusione al corso di storia della filosofia, tenuta all'Università di Roma il 10 gennaio 1918, puntando questa volta sul confronto con il Petrarca:

Basta confrontare il Petrarca con Dante per sentire il divario di due età radicalmente diverse nel modo di concepire la vita. Dante è ancora, e in massimo grado, un uomo intero: in lui arte e dottrina, religione e politica, fede e filosofia, tutto è fuso in uno spirito solo, compatto [...] ⁴⁷.

Ed ecco i tratti distintivi di questa personalità “intera”, che fanno del divino poeta una suprema espressione di filosofia e umanità, di umanità e filosofia – e viene da chiedersi se questo ritratto non rifletta lo stile

⁴⁴ Ivi, pp. 199-200.

⁴⁵ Ivi, p. 201.

⁴⁶ Ivi, p. 212. È quindi con Marsilio, e non con Dante, che «comincia l'Umanesimo come politica e come religione» (ivi, pp. 212-213).

⁴⁷ G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari 1918, p. 19.

filosofico e insieme umano che Gentile proponeva a se stesso ma anche ai suoi giovani uditori in un momento incerto per le sorti della nazione italiana. Siamo infatti all'indomani della battaglia d'arresto che dopo la disfatta di Caporetto aveva stabilizzato il fronte sulla linea del Monte Grappa e del Piave, in attesa della prossima offensiva degli Imperi centrali:

La sua filosofia, nel *De monarchia* e nel poema, non è semplice sapere di dotto appreso alle «scuole dei religiosi» e alle «disputazioni dei filosofanti», quale a lui stesso sembrò sul principio; né strumento che la gente di mestiere gli abbia opportunamente fornito a corazzare di sillogismi gli argomenti del suo credo. Né la sua arte scende mai a livello di espediente didascalico o polemico. Né la sua fede religiosa è guardata mai coll'occhio profano calcolatore del politico. Poeta sovrano, in quanto la complessa visione del mondo, risultante da tutti gli elementi di cultura maturati nel medio evo, è fusa nel fuoco del suo possente spirito, e ravvivata dal senso immediato delle persone e delle cose, in mezzo a cui si svolse la vita dell'uomo, Dante rimane sul limitare della nostra storia nazionale, erma colossale, non solo perché poeta, ma anche perché incarnazione del poeta nell'uomo: di un uomo, che dovunque si volga, qualunque parola pronunzi, è lui, una personalità presente in ogni istante a se stessa, che non piega e non distingue tra teoria e pratica, tra dire e fare, tra scienza e fede; ed è insomma quel che l'uomo dev'essere: una coscienza!⁴⁸

3 - Veniamo allora alla terza fase dell'immagine filosofica di Dante. Pochi anni prima della prolusione romana di Gentile, un giovane studioso italiano, Bruno Nardi, nella sua tesi lovaniense su *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (1911) aveva avviato un diverso approccio, più rigorosamente storico e filologico, al pensiero dantesco, con un serie di studi poi raccolti nei volumi *Saggi di filosofia dantesca* (Firenze 1930, 1967²), *Nel mondo di Dante* (Roma 1944), *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca* (Bari 1942, 1949², nuova ed.1983), *Dal «Convivio» alla «Commedia». Sei saggi danteschi* (Roma 1960). Ricostruendo l'evoluzione del pensiero dantesco (culminante a suo avviso nella *Monarchia*, che egli riteneva posteriore alla *Commedia*),

⁴⁸ Ivi, pp. 20-21. Sull'atteggiamento verso Dante dell'altro esponente del neoidealismo italiano segnaliamo la relazione di E. Cutinelli Rendina, *Benedetto Croce lettore di Dante*, presentata al convegno su «Dante e la filosofia» (v. *supra*, nota 16).

Nardi rovesciò la tradizionale immagine di Dante “tomista”, che, come s’è visto, sul piano speculativo era stata fatta propria anche da Giovanni Gentile, e individuò nel sommo poeta elementi direttamente riconducibili all’averroismo latino, tali da avvicinarlo a Sigieri di Brabante (non a caso posto nel cielo del Sole insieme con i maggiori pensatori cristiani) nonché a Guido Cavalcanti, pure lui considerato averroista⁴⁹. Non solo: spostandosi sul piano teorico-politico (e qui ritorna sulla scena Marsilio da Padova), Nardi coniò anche l’efficace e fortunata formula “averroismo politico”:

Col rivendicare l’autonomia dell’Impero, [...] coll’assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungersi in questa vita, e collo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per il raggiungimento di questo fine, sono i «documenta philosophica» contrapposti ai «documenta rivelata» o «spiritualia», Dante rivendicava implicitamente l’autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva così, con un’affermazione arditissima, a quella specie di *averroismo politico* che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d’un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsilio da Padova. [...] L’audace concetto che si delinea nella *Monarchia* va oltre lo spirito prettamente medievale che informa tutta quanta la *Commedia*. Nel Poema, infatti, pur ribadendo, ed accentuando, anzi, la tesi politica della missione assegnata all’Imperatore, Dante ristabilisce, fra la ragione e la fede, quel rapporto di subordinazione che è proprio del pensiero medievale e che era implicitamente negato nella *Monarchia*⁵⁰.

Grazie agli studi di Bruno Nardi il nesso esclusivo Dante Alighieri-Tommaso d’Aquino finì dunque fuori scena, nonostante la resistenza opposta dal gesuita Giovanni Busnelli e dal domenicano Pierre Mandonnet, i quali ribadirono la tesi del tomismo dantesco⁵¹. All’“averroismo dantesco” non mancarono tuttavia critiche e puntualizzazioni, ad opera in particolare

⁴⁹ Una puntuale illustrazione del percorso interpretativo compiuto da Bruno Nardi è fornita dal suo allievo Tullio Gregory nella «Introduzione» alla nuova edizione di *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazzantini, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. VII-XLIV.

⁵⁰ B. Nardi, *Il concetto d’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* [1921], in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Sansoni, Firenze 1967², pp. 255-256 (corsivo nostro).

⁵¹ Cfr. G. Busnelli, *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, in *Scritti varî pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano 1921, pp. 42-84; P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des oeuvres et de l’art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris 1935.

di Étienne Gilson, il quale rilevò, ad es., che nel *Convivio* «non soltanto Dante non ha mai professato la subordinazione della teologia alla filosofia, ma si può dire che questa tesi sia la negazione di tutta la sua dottrina, o che tutta la sua dottrina sia la negazione radicale di questa tesi»⁵². Non è qui possibile ripercorrere dettagliatamente gli studi novecenteschi sul pensiero di Dante. Ci limitiamo ad alcune significative testimonianze che risalgono ad anni molto intensi e proficui della storiografia filosofica italiana. La prima è fornita da Eugenio Garin nella sua ormai classica *Storia della filosofia italiana* (ed. 1966), ov'è affrontata fra l'altro la questione della sconcertante collocazione di Sigieri nel cielo del Sole accanto a Tommaso d'Aquino (Pd x 36). Se per "averroismo" si intende la «filosofia pura», che in quanto tale non può non porsi in contrasto con ogni prospettiva religiosa, le spiegazioni secondo Garin sono riducibili a tre:

O si ammette che Dante fu averroista fino ad accettare la tesi della possibilità di un filosofare a sé, integralmente autonomo. E contro questo militano troppi testi danteschi, del *Convivio* e della *Commedia*, e la sua preoccupazione di dimostrare verità che l'averroismo negava. O si deve ammettere che, avendo presenti le intenzioni di Sigieri, volle glorificare, più che lo sforzo di pensiero eterodosso, la vittima di Falsembiante, colui che fu morto a ghiado proprio quando andava a rendere omaggio al capo della Chiesa, a difendere, a chiarire, e magari a sconfessare, pentito, la sua posizione. E questo potrebbe corrispondere al carattere di Dante. Oppure egli non si rese ben conto di tutte le possibilità implicite nella posizione sigieriana⁵³.

Nel corso degli anni Settanta apparvero i sei volumi dell'*Enciclopedia Dantesca*, opera di elevato livello, ricca di voci anche per quanto riguarda l'aspetto filosofico. Strategiche appaiono qui le voci su Tommaso d'Aquino (di Kenelm Foster) e su Averroè e l'averroismo (di Cesare Vasoli). Ed ecco le conclusioni cui giunge il Foster al termine di un'analisi assai puntuale:

Dante vide in Tommaso la maggiore autorità nel campo della *sacra doctrina*, e uno splendido modello di discernimento, di sobrietà e di finezza

⁵² É. Gilson, *Dante et la philosophie* [1939], Vrin, Paris 1953², p. 157.

⁵³ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Terza edizione con una nuova appendice bibliografica, 3 voll., Einaudi, Torino 1978, I, pp. 201-202.

intellettuale (cfr. Pd XIII 109-142). Ma, per quanto grande, l'autorità di Tommaso non esclude in via di principio, agli occhi di Dante, quella di altri teologi di tendenze e tradizioni diverse; né, comunque, dobbiamo supporre in Dante una capacità di distinguere le varie scuole del tempo col rigore degli storici moderni [...]. Dante ebbe un particolare debito di gratitudine nei confronti di Tommaso come interprete di Aristotele. È infatti certo che egli fece un ampio uso dei commenti tomistici allo Stagirita; ed è anzi probabile che al riguardo nessun altro studioso di Aristotele, neppure gli stessi Alberto Magno e Averroè, rivestirono per Dante un'eguale importanza. Tomista, in qualsivoglia significato ristretto del termine, Dante non fu mai. È vero che su certe questioni fondamentali il suo pensiero presenta maggiori affinità con l'aristotelismo cristiano di Alberto Magno e di Tommaso che non con quello di qualsiasi altra scuola rivale, sia francescana che averroista [...]. Eppure quello di Dante rimane pur sempre un pensiero "personale", e quanto più lo si studia tanto più ne appare l'originalità⁵⁴.

Quale esempio di questa indipendenza filosofica il Foster ricorda l'uso assai libero che Dante fa della distinzione tomista fra ragione e fede, con cui nel *Convivio* e nella *Monarchia* è appoggiata la tesi (estranea a Tommaso) del «fine naturale» dell'uomo. Su questo tema si sofferma a sua volta il Vasoli, rifacendosi agli studi di Bruno Nardi:

È noto che Dante, distinguendo il fine "naturale" da quello "soprannaturale" dell'uomo, afferma (Mn III xv 7) che se il primo consiste nella fruizione della visione beatifica di Dio che la mente umana non può raggiungere «nihilumine divino adiuta», il secondo è compiuto con il raggiungimento della felicità mondana e consiste nell'operazione della virtù intellettuale propria dell'uomo [il Vasoli rinvia qui alla voce *Intelletto possibile*]. Questa distinzione apre però la via a conclusioni assai interessanti, perché Dante altrove dichiara espressamente [Mn I III 8] che per l'attuazione piena dell'intelletto umano non è sufficiente l'opera dei singoli individui, bensì l'intera umanità di cui l'individuo è parte [...]. E aggiunge ancora (§ 9) che con tale opinione «concordat Averrois, in commento super hiisque *De anima*»⁵⁵.

⁵⁴ K. Foster, *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1978, 6 voll., V, pp. 648-649.

⁵⁵ C. Vasoli, *Averroè*, ivi, I, p. 478.

Vasoli ricorda quindi le differenti interpretazioni fornite a questo passo dal Nardi (che lo riconduce alla tesi averroistica dell'intelletto possibile "unico" per l'intera umanità) e dal Gilson (per il quale Dante prende bensì le mosse da tale tesi ma giunge alla conclusione che il ricorso alla «humanacivilitas» dipende dall'incapacità del singolo individuo di esaurire tutte le potenzialità del suo intelletto) per poi sottolineare la problematicità del rapporto fra Dante e l'averroismo, dato che «in PgXXV 63 Dante allude indubbiamente ad Averroè proprio per giudicare erronea la concezione dell'intelletto possibile separato»⁵⁶.

Una ripresa della tesi dell'averroismo dantesco, con riferimento al tema della "felicità mentale" e al rapporto con Guido Cavalcanti, di cui si coglie un'eco nel *Convivio*, fu proposta all'inizio degli anni Ottanta da Maria Corti in due opere di successo che suscitarono un vivace dibattito⁵⁷. Su questi temi un incisivo contributo era stato offerto qualche anno prima da Raffaello Morghen in un convegno specificatamente rivolto all'averroismo in Italia.⁵⁸ Nel riconoscere le «tracce evidenti» del pensiero di Averroè, soprattutto nel *Convivio* e nella *Monarchia*, il Morghen rileva tuttavia che Dante accetta «solo in parte» la gnoseologia averroista e che in lui «la dottrina dell'intelletto possibile è di difficile interpretazione e, dal punto di vista filosofico, non del tutto coerente»⁵⁹. Nel *Paradiso* il Sommo Poeta guarda però con distacco ai grandi problemi della filosofia del suo tempo: certo, la ragione naturale che Dio ci ha donato va debitamente esercitata nello studio delle cause e dei principi, e nella definizione delle norme che reggono l'umana convivenza, ma non può competere con le verità di fede. Ed è in questa ottica trascendente che Morghen ritiene di poter sciogliere l'enigma degli «invidiosi veri» di Sigieri e rovesciare l'interpretazione più corrente, nel senso che essi

⁵⁶ Ivi, pp. 478-479.

⁵⁷ M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze 1981; Id., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi Torino 1983. Ma si veda ora P. Falzone, *Dante e l'averroismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?*, in «Studi danteschi», 83, 2018, pp. 267-306. Sul dibattito cfr. in particolare A. Maieru, *Dante al crocevia?*, in «Studi medievali», 24, 1883, pp. 735-748; M. Corti, A. Maieru, *Postille a una recensione*, ivi, 25, 1984, pp. 839-855.

⁵⁸ R. Morghen, *Dante e Averroè*, in *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 49-62.

⁵⁹ Ivi, pp. 52-55.

sono *invidiosi*, non in quanto destano l'invidia degli emuli e dei persecutori del filosofo, ma perché, essendo l'invidia passione umana «per la quale si soffre dell'altrui bene», le verità di ragione, sillogizzate da Sigieri, soffrono per la loro insufficienza di fronte alla certezza assoluta, che compete alle verità di fede, che «humanam rationem transcendunt». Ed i veri *sillogizzati* da Sigieri, cioè ridotti negli schemi rigidi del sillogismo scolastico, sono invidiosi e ciechi in quanto non vedono le verità eterne, perché *invidia* viene da *in video*, uguale a *non vedo*, come ci ammonisce il commento di Pietro di Dante nel canto di Sapia [PgXIII 85-154]; e ciechi, con gli occhi cuciti, sono rappresentati, per la legge del contrappasso, gli invidiosi nel Purgatorio⁶⁰.

Venendo ora agli studi più recenti, per un verso essi hanno messo in dubbio o quanto meno ridimensionato la tesi di uno stretto legame di Dante con l'averroismo.⁶¹ Per altro verso l'attenzione di alcuni interpreti si è concentrata sul rapporto istituito nella *Monarchia* fra il monopsichismo e l'idea di un governo universale, ovvero fra gnoseologia e politica⁶²; ma ci si

⁶⁰ Ivi, p. 62 (corsivo nel testo). Per un aggiornamento sulla sempre aperta discussione intorno alla presenza di Sigieri in Paradiso cfr. V. Placella, *Paradiso X*, in «Studi danteschi», 78, 2013, pp. 277-284; L. Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise? Notes on the Relationship Between Dante and Siger of Brabant*, in M.L. Ardizzone (ed.), *Dante and Heterodoxy. The Temptations of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 78-105; P. Falzone, *Il sole deisapienti: «Paradiso» X (II)*, in «Bollettino di Italianistica», 13, 2016, 2, pp. 5-23; P. Porro, *Il filosofo, il poeta, l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, in F. Amerini, S. Fellini, A. Strazzoni (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, E-Theca, On Line Open Access Edizioni 2019 (Quaderni di Noctua, 5), pp. 1089-1144 <<https://www.e-theca.net/Noctua.html>>.

⁶¹ Cfr., ad es., J. Marenbon, *Dante's Averroism*, in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 349-374; L. Bianchi, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 2, 2015, pp. 71-109; Id., «*Ultima perfezione*» e «*ultima felicitade*»: ancora su Dante e l'averroismo, in L. Bianchi, O. Grassi, C. Panti (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli 12°-16°). Studi per Pietro B. Rossi*, I. Aracne, Canterano (Roma) 2018, pp. 315-328; P. Falzone, *Il Convivio di Dante*, in C. Casagrande, G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 225-264 (240-250: «Estensione e limiti dell'aristotelismo nel *Convivio*»); P. Porro, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, in F. Suitner (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 104-128.

⁶² Cfr. N. Sánchez Madrid, «*Intellectus possibilis*» y «*multitudo*»: *las fuentes filosóficas del averroismo político en Monarchia de Dante Alighieri*, «*Medievalista Online*», n. 16, 2014/7/1; R. Pinto, *L'averroismo della Monarchia e i suoi riflessi nel Paradiso*, in P. Borsa, P. Falzone, L. Fiorentini, S. Gentili, L. Marozzi, S. Stroppa e N. Tonelli (a cura di), *Per*

è anche chiesto se non sia giusto recuperare in qualche modo nello studio del pensiero dantesco una categoria, quale l'“averroismo”, che continua ad apparire esplicativa e suggestiva nella sua polivalenza: è il caso del recente volume collettivo *Dante et l'averroïsme* (2019), ove l'averroismo è presentato come «una specie di idra, le cui teste spuntano o, una volta tagliate, rispuntano man mano che la bibliografia primaria o secondaria si arricchisce. Vi sono tanti averroismi quanti sono gli averroisti [...]»⁶³. In questo volume il contributo finale di Gianfranco Fioravanti offre un aggiornato quadro bibliografico che ci esime qui da ulteriori citazioni. Semmai vale la pena riportare la conclusione lievemente ironica cui perviene l'autore col proporre un'immagine alquanto tenue e indistinta dell'averroismo dantesco:

Potremmo allora concludere [...] affermando che Dante non è averroista nel senso stretto del termine, ammesso che ci sia un senso stretto, ma che in certi casi cogliamo fra lui ed Averroè una sorta di aria di famiglia. [...] Forse l'impossibilità di definire con precisione analitica che cosa sia l'averroismo non ci porta necessariamente a doverlo esorcizzare, come se fosse un fantasma da eliminare⁶⁴.

4 - È il momento di tirare le fila dopo questa lunga escursione nella “selva” interpretativa. Credo anzitutto che sia ormai acquisito il carattere eclettico della posizione filosofica di Dante, che non è riconducibile *in toto* a nessuna delle scuole filosofiche del suo tempo e rende quindi superato il dilemma “tomismo-averroismo”, assai caro agli studiosi in un'epoca in cui il seducente (e fuorviante) schema degli -ismi dominava la storiografia

Enrico Fenzi. *Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 185-204.

⁶³ A. De Libera, *Avant-propos*, in A. De Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach (sous la direction de), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France-LesBellesLettres, Paris 2019, p. 37.

⁶⁴ G. Fioravanti, *Dante et l'historiographie de l'averroïsme*, ivi, pp. 403-417 (qui 416-417). Ma si veda pure la conclusione cui giunge, nello stesso volume, il contributo di A. Tabarroni, *Dante et Marsile: deuxvoies à la naturalisation de la politique*, ove la nozione di “averroismo politico”, che il Nardi aveva applicato sia a Dante che a Marsilio, risulta assai incerta e ambigua (ivi, pp. 400-402).

filosofica⁶⁵. A questo proposito va rilevata la sottile differenza che intercorre fra gli *averroistae* parigini, che nel loro compito di commentare Aristotele ritenevano più consona l'interpretazione fornita da Averroè, e l'“averroismo” lanciato a suo tempo sul mercato delle idee da Ernest Renan: come tutti gli -ismi, anche l'averroismo intende rinviare a un preciso “sistema” dottrinale, sebbene in realtà questo concetto oscilli ambiguamente fra un nucleo teorico ben definito (che fa capo all'unicità dell'intelletto possibile) e una generica prospettiva razionalistica e laicistica, contrassegnata dalla forte impronta ideologica e “moderna” impressa dallo stesso Renan e poi ripresa e accentuata da molti studiosi⁶⁶. Il grande successo della *thèse* renaniana su *Averroès et l'averroïsme* (1852), da cui ha tratto origine anche la formula “averroismo politico” coniata da Bruno Nardi⁶⁷, è infatti da collegarsi all'infuocato clima ideologico del secondo Ottocento e del primo Novecento – si pensi alla condanna del modernismo nell'enciclica *Pascendi* [1907], che influì anche su Bruno Nardi. Un clima contrassegnato da un'aspra contrapposizione fra clericalismo e anticlericalismo, le cui radici storiche e dottrinali furono individuate nell'età di Sigieri, Boezio di Dacia, Dante, Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, sicché la tesi che vedeva in Averroè e nei suoi seguaci parigini (e poi fiorentini, padovani e bolognesi) i precursori del moderno razionalismo laicista, ovvero del “libero pensiero”, fu paradossalmente fatta propria, per ragioni opposte ma convergenti, non solo dagli aderenti alla Massoneria ma anche dai più accaniti e oltranzisti apologeti della Chiesa romana, che potevano così individuare nell'averroismo l'antenato dei loro attuali avversari. Se mi è consentito un paragone alquanto provocatorio, riproporre oggi la categoria di “averroismo” è come se un filosofo della politica

⁶⁵ Su questo tema rinvio al mio contributo *Ruolo degli -ismi e centralità della persona nella storia della filosofia*, in A. Allegra, F. Calemi, M. Moschini (a cura di), *Alla fontana di Silöe. Studi in onore di Carlo Vinti*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2019, pp. 471-480.

⁶⁶ Cfr. A. de Libera, *Renan et l'averroïsme*, in H. Laurens (éd.), *Ernest Renan: la science, la religion, la République*, Odile Jacob, Paris 2013, pp. 225-246; J. Marenbon, *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, in A. Akasoy - G. Giglioli (eds), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 273-283 e la bibliografia ivi citata.

⁶⁷ Mi permetto qui di rinviare a due miei contributi: «*Averroïsme politique*». *Anatomie d'un mythe historiographique*, in A. Zimmermann (hrsg. von), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1985 (Miscellanea Mediaevalia, 17), pp. 288-300 (in italiano nel volume *Marsilio e dintorni*, cit., pp. 79-103); *Dalla Politica di Aristotele all'“averroismo politico”: una vicenda paradossale*, in «*Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*», 3, 2018, pp. 19-34.

riportasse sulla scena, sia pure con diversità di prospettiva e di tono, termini e concetti come “comunismo” o “fascismo”, la cui eccessiva sovraesposizione sul piano ideologico-politico li rende quanto meno ambigui, dato l’inevitabile richiamo alle matrici originarie. Per correttezza metodologica ma anche per senso storico (senza tirare in ballo il postmoderno, è un fatto che la “modernità” cui facevano riferimento Renan e i suoi seguaci è ormai alle nostre spalle) mi parrebbe quindi opportuno sostituire l’equivoco e abusato termine “averroismo” con “aristotelismo laico” (non “laicista”) come da più parti e da lungo tempo è stato proposto⁶⁸. Ciò renderebbe oltretutto la dovuta giustizia allo Stagirita, eliminando il paradosso che vede il *Commentator* prendere il posto del «maestro di color che sanno» e assumere in prima persona la figura-simbolo di titolare della più rigorosa espressione della razionalità.

Ancora più neutra sul piano ideologico e più vicina al contesto storico sarebbe la formula “aristotelismo parigino”, utilizzata da Ruedi Imbach nel suo volume *Dante, la philosophie et les laïcs* (1996), cui si rinvia anche per meglio mettere a fuoco il sopra menzionato eclettismo di Dante, che a qualcuno potrebbe fare storcere il naso perché comunemente il termine “eclettico” è visto come sinonimo di poco rigoroso e di incoerente, il che sul piano filosofico non è certo un bel biglietto da visita. Se, facendo nostra la prospettiva di Imbach, che già era stata ventilata da Raffaello Morghen⁶⁹, collochiamo il pensiero di Dante nell’orizzonte della *intellectual history* e non solo in quello strettamente storico-filosofico, l’immagine del Fiorentino appare diversa e più vicina all’effettiva realtà storica. Per comprendere il filosofo Dante non basta infatti procedere a un’attenta notomizzazione dei suoi testi, sia in poesia che in prosa, alla ricerca delle possibili, svariate fonti filosofiche e di un loro organico collegamento (e qui rispunta l’idea di “sistema”). Occorre anche inquadrare i testi nel loro contesto storico-

⁶⁸ Si veda, ultimo in ordine di tempo, E. Berti, *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d’Abano*, in G. Piaia e D. Ronzoni (a cura di), *Pietro d’Abano il Conciliatore. Crocevia di culture*, CLEUP, Padova 2021, p. 16, ove all’“aristotelismo laico” viene ricondotta anche la posizione filosofica di Dante.

⁶⁹ Cfr. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1996, pp. 129-148; R. Morghen, *Dante e Averroè*, cit., pp. 49-50, ove si sottolinea l’urgenza di dare «maggior peso alle esigenze della storia della *mentalità*», in modo da superare i «limiti di uno storicismo che, concentrando passato e futuro in un presente di contemporaneità etico-culturale attuale, si preclude la possibilità stessa di dare un senso e un significato autentico alla *tradizione*» (corsivo nel testo).

culturale, ove si assiste, grazie a Dante, a uno dei primi casi di protagonismo intellettuale da parte di un laico, in una società nella quale l'esercizio dell'indagine razionale rientrava nelle funzioni del clero, sia secolare che regolare (è il «senno laicale» già rilevato a suo tempo dal Gioberti...). Si comprende allora come non si possa esigere dall'Alighieri, nella sua veste di pensatore non ecclesiastico, l'attenzione alla coerenza dottrinale propria degli ecclesiastici professionisti della filosofia e della teologia, rigorosamente tenuti a subordinare l'esercizio della ragione alle superiori prospettive religiose. Altrimenti cadremmo anche noi nella trappola tesa a suo tempo dal buon Guido Vernani⁷⁰ e da una schiera di zelanti controllori dell'ortodossia, con il risultato di trasformare in spiegazioni storico-filosofiche una serie di accuse sorte da istanze polemico-dottrinali che, oltre a difendere la presunta ortodossia, miravano a mantenere al corpo ecclesiastico il monopolio del pensare.



Articolo presentato in dicembre 2021. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)
DOI: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.7-32

⁷⁰ Cfr. F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantis*, cit., pp. 411-445. Ma si veda ora M. Pérez Carrasco, *Guido Vernani e la vexata quaestio della modernità del pensiero politico dantesco*, in «E sarai meco senza fine cive». *Temi, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante*, Convegno internazionale di studio (Bologna, 30 novembre - 2 dicembre 2021), in corso di stampa.