

INTORNO A UN GIUDIZIO DI DANTE SU ARISTOTELE  
(RIPROVATO DA PETRARCA)

*Paolo Falzone*

Se cerchiamo fuori della *Commedia* una pagina che giustifichi il primato assegnato dal poeta ad Aristotele dentro la «filosofica famiglia» del limbo, credo che non si potrebbe trovare nulla di più eloquente di quanto si ritrae dal sesto capitolo del quarto trattato del *Convivio*, dove Dante abbozza una breve ma interessantissima storia della scienza morale antica, culminante appunto in Aristotele e nella sua scuola («la setta dei Peripatetici»).

L'obiettivo di questa apparente «digressione» è mostrare infatti che in quanto scopritore del fine cui «tendono le nostre operazioni», Aristotele è nell'ambito dell'agire umano «degnissimo di fede e obbedienza», così come, spiega Dante, al maestro e conoscitore di una particolare arte, poniamo la cavalleria, è tenuto ad ubbidire chi fabbrica gli strumenti utili all'esercizio di quell'arte (e così il sellaio, lo spadaio, «lo frenoio» devono sottostare al cavaliere ecc.).<sup>1</sup> Poiché però il magistero di

<sup>1</sup> DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, canzoni a cura di Claudio Giunta, Milano, Mondadori, 2019 (I edizione 2014) [d'ora in poi ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti]; IV VI 6: «Che Aristotile sia dignissimo di fede e d'obediencia così provare si può. Intra operarii e artefici di diverse arti e operazioni ordinate a una operazione od arte finale, l'artefice o vero operatore di quella massimamente dee essere da tutti obedito e creduto, sì come colui che solo considera l'ultimo fine di tutti li altri fini. Onde al cavaliere dee credere lo spadaio, lo frenoio, lo sellaio, lo scudaio, e tutti quelli mestieri che all'arte di cavalleria sono ordinati». L'esempio del cavaliere viene dall'*Etica Nicomachea* (I 1, 1094a10-1), «ma in Dante la semplice equitazione greca diventa la medievale cavalleria» (ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti). L'esempio del fabbricante di «spade» e del fabbricante di «scudi», arnesi assenti nel testo aristotelico, lascia supporre la mediazione, nel caso specifico, della traduzione alderottiana della *Summa Alexandrinorum*, come ha dimostrato SONIA GENTILI, *L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 (2006), pp. 249-82: 262.

*Dante e il prosimetro. Dalla "Vita nova" al "Convivio"*, a cura di P. Borsa e A.M. Cabrini, Milano, Università degli Studi, 2022

«Quaderni di Gargnano», 5 – <https://riviste.unimi.it/quadernidigargnano>  
ISBN 9788855268363 – DOI 10.54103/quadernidigargnano-05-15



Aristotele ha per oggetto non un'operazione qualsiasi, ma la più nobile delle attività umane, quella che esprime al massimo grado la nostra natura razionale, Aristotele merita di essere definito anche, aggiunge Dante, «maestro» e «duca» della ragione in quanto rivolta, per natura, all'esercizio dell'operazione che la rende perfetta – «in quanto intende alla sua finale operazione» (IV VI 8).<sup>2</sup>

Da qui Dante prende le mosse per ripercorrere, nei paragrafi successivi, le tappe principali dell'indagine dei filosofi antichi intorno al fine ultimo, dai primi e imperfetti tentativi, messi in pratica dagli Stoici, fino appunto ad Aristotele e ai suoi seguaci (i Peripatetici), cui si devono l'elaborazione di una compiuta scienza del bene e la sua trasmissione ai posteri.

L'*excursus* dossografico è preceduto da una considerazione di ordine generale, sulla quale conviene fermarsi un istante. L'inchiesta dei filosofi antichi sul fine ultimo trae la sua giustificazione, afferma Dante, da una oggettiva difficoltà: esiste infatti uno scarto tra la naturale disposizione al bene, che proprio perché naturale è in tutti gli uomini (in tutti è la possibilità di essere felici) e la effettiva conoscenza di quale sia, in concreto, il bene che tutti istintivamente ricercano – verità quest'ultima non evidente di per sé (come lo sono ad esempio l'inclusione della parte nel tutto, o il principio di non contraddizione) e che necessita pertanto di essere attinta mediante un'indagine razionale, naturalmente soggetta, come tutte le indagini di questo tipo, al rischio di imprecisioni ed errori:

si conviene sapere che questo nostro fine, che ciascuno disia naturalmente, antichissimamente fu per li savi cercato. E però che li desideratori di quello sono in tanto numero e li appetiti sono quasi tutti singularmente diversi, avegna che universalmente siano pur [uno], malagevole fu molto a scernere quello dove dirittamente ogni umano appetito si riposasse.<sup>3</sup>

La questione implicata in queste righe è tutt'altro che ovvia, e tocca anzi i principi stessi della scienza morale. La si potrebbe svolgere dicendo che qui Dante riflette sui motivi per i quali la naturale e spontanea tendenza dell'uomo alla felicità abbia bisogno di un sistema di regole, di una scienza appunto, per dispiegarsi efficacemente e non restare inerte (non rimanere un'aspirazione vaga e puramente potenziale). In altre

<sup>2</sup> Sull'applicazione dantesca del principio aristotelico di finalità, illuminanti, ancorché circoscritte al I trattato della *Monarchia*, le considerazioni di IACOPO COSTA, *Principio di finalità e fine nella "Monarchia" dantesca*, in *Ad ingenii acuitionem". Studies in Honour of Alfonso Maierù*, edited by Stefano Caroti *et alii*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2006, pp. 39-65.

<sup>3</sup> ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti, IV VI 8.

parole, la questione è la seguente: perché all'uomo è necessaria la filosofia – e in primo luogo quella parte della filosofia che va sotto il nome di Etica – per essere felice?

L'idea di Dante è che l'esercizio della filosofia si situi nell'intervallo tra l'aspirazione al bene e il suo compimento. Lo scarto tra il poter essere perfetti e la perfezione in atto, da cui è definita la condizione ontologica dell'uomo rispetto alle sostanze superiori (in cui l'essere è identico all'operare) disegna per così dire lo spazio dell'interrogazione filosofica, che ad altro non intende in effetti se non a definire gli atti, le operazioni appunto, capaci di riempire questa differenza (dall'atto primo all'atto secondo, in termini aristotelici).<sup>4</sup>

Il costituirsi della scienza morale suppone insomma per Dante da una parte l'universale e originaria soggezione degli uomini al fine ultimo, che tutti desiderano – la felicità – e dall'altra l'ignoranza, altrettanto originaria e universale, dell'operazione con cui esso si identifica, la cui specifica fisionomia rischia di confondersi nella caotica e dissonante molteplicità dei beni possibili, diseguali per valore, che tirano in direzioni contrarie gli appetiti umani e virtualmente li allontanano dalla mèta desiderata (come ribadirà Marco Lombardo nel XVI canto del *Purgatorio*).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Per la distinzione tra “atto primo” e “atto secondo”, cfr. *De anima* I 1 412a 10-11 e 22-23 e *Metaph.* IX 8 1050 7-14. Una forma o una disposizione (*habitus*) è ciò che conferisce a un soggetto la capacità di compiere una certa operazione, e in tal senso è un atto che determina una potenzialità (“atto primo”), ma è a sua volta in potenza rispetto all'esercizio effettivo dell'operazione che ne scaturisce (“atto secondo”). La distinzione è richiamata più volte nell'opera dantesca, in forma esplicita o implicita, ed è centrale nel primo trattato del *Convivio*: si veda su ciò S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, cap. 4; cfr. inoltre COSTA, *Principio di finalità*.

<sup>5</sup> Cfr. D. ALIGHIERI, *Purgatorio*, revisione del testo e commento di Giorgio Inglese, Roma, Carocci, 2016 (I ed. 2011), XVI 85-96, pp. 205-206 (I ed. 2011) [d'ora in poi ALIGHIERI, *Purgatorio*, ed. Inglese]. La difficoltà di armonizzare il postulato dell'unicità del fine supremo con l'evidenza dalla molteplicità dei beni perseguibili è affermata già da Aristotele nel I libro della *Nicomachea*. Il problema è immediatamente posto all'inizio dell'opera: «Ogni arte ed ogni ricerca scientifica e similmente ogni azione ed ogni scelta deliberata tende – tutti ne convengono – ad un bene; perciò si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono. Ma vi è, in tutta evidenza, una certa differenza tra i fini: alcuni infatti sono attività, altri certe opere distinte dalle attività. E nelle cose di cui esistono certi fini distinti dalle azioni, in queste le opere sono per natura superiori alle attività» (trad. di Marcello Zanatta). La questione è quindi ripresa e sviluppata nel capitolo IV, là dove lo Stagirita determina qual è il bene supremo che è oggetto d'azione. L'argomentazione relativa muove appunto dalla premessa che poiché il bene pratico coincide con il fine e poiché i fini delle attività umane, d'altra parte, sono molteplici, se esiste un fine di ogni azione dell'uomo, questo sarà il bene supremo. Dietro la specifica formulazione dantesca si avverte però l'eco di una famosa pagina della *Consolatio Philosophiae* di Boezio, nella quale la Filosofia, sulla traccia del discorso aristotelico, spiega al suo discepolo che se tutti gli uomini desiderano la felicità,

L'altro punto notevole del discorso dantesco è che l'inchiesta sul fine ultimo, con la quale l'umanità è entrata in possesso, in modo definitivo, dei mezzi per vivere felicemente, è tutta interna alla filosofia antica, che ha esaurito in sé stessa, nell'avvicinarsi delle scuole, l'arduo compito di determinare quale tra gli infiniti beni desiderabili, apparentemente irriducibili a una gerarchia, meriti di essere considerato quello ottimo, il migliore e il più desiderabile di tutti.

Il processo di graduale conquista della verità, descritto nei paragrafi 9-16 del capitolo, è in effetti scandito per Dante dal succedersi delle tre maggiori sette filosofiche greche, Stoici, Epicurei e Accademici (di cui i Peripatetici sono una sorta di evoluzione interna), ognuna delle quali partecipa, in modo più o meno efficace, allo schiarimento del problema, che solo con Aristotele tuttavia, e con la sua setta, perviene alla soluzione definitiva, liberandosi da precedenti errori e imperfezioni.

La caratterizzazione dottrinale delle tre scuole, e in modo particolare della stoica e dell'epicurea, dipende in buona parte, come da tempo si è rilevato, dal *De finibus* di Cicerone, ove peraltro le tesi dei peripatetici sono discusse per ultime, nel IV e (soprattutto) nel V libro, il che era perfettamente funzionale al disegno dantesco di porre Aristotele all'apice e alla conclusione del processo, stravolgendo (quanto consapevolmente è difficile dire) la cronologia effettiva (Zenone di Cizio, fondatore della scuola stoica, ed Epicuro vengono infatti anteposti, con oggettiva sfasatura, a Platone e ad Aristotele).<sup>6</sup>

molti tuttavia, ingannati da false rappresentazioni del bene, non si accorgono che essa consiste unicamente nel conseguimento della virtù e del vero, e scambiano dunque beni particolari per il bene sommo; cfr. *Phil. Cons.* III pr. 3, 1-3: «Vos quoque, o terrena animalia, tenui licet imagine uestrum tamen principium somniatis uerumque illum beatitudinis finem licet minime perspicaci qualicumque tamen cogitatione propicitis, eoque uos et ad uerum bonum naturalis ducit intentio et ab eodem multiplex error abducit. Considera namque an per ea quibus se homines adepturos beatitudinem putant ad destinatum finem ualeant peruenire. Si enim uel pecunia uel honores ceteraque tale quid afferunt cui nihil bonorum abesse uideatur, nos quoque fateamur fieri aliquos horum adeptione felices. Quodsi neque id ualent efficere quod promittunt bonisque pluribus carent, nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur?». È appena il caso di ricordare che per Dante la scelta etica non si configura mai come scelta tra un bene e un male, ma è sempre scelta tra due beni, ognuno dei quali, ancorché tale non appaia a chi lo desidera, può rivelarsi tuttavia un male se commisurato al bene primo: siamo cioè in un sistema di pensiero che respinge da sé, per ovvi motivi, l'idea del male come principio assoluto, e che può concepire il male solo come privazione di un bene maggiore.

<sup>6</sup> Sulla tradizione medievale del *De finibus*, cfr. RICHARD H. ROUSE - MARY A. ROUSE, *The Medieval Circulation of Cicero's "Posterior Academics" and the "De finibus bonorum et malorum"*, in *Medieval Scribes, Manuscripts & Libraries: Essays Presented to N.R. Ker*, edited by Malcolm B. Parkes and Andrew G. Watson, London, Scholar Press, 1978, pp. 333-67. Su Dante e Cicerone, ancora utilissimo è il registro di

Dal secondo libro del *De finibus*, come provano riscontri puntuali, viene la presentazione della morale stoica nei termini di una morale severa e disadorna, incentrata sul culto intransigente e un po' ruvido dell'onestà:

Furono filosofi molto antichi, delli quali primo e prencipe fu Zenone, che videro e credettero questo fine della vita umana essere solamente la rigida onestade: cioè rigidamente, senza rispetto alcuno la verità e la giustizia seguire, di nulla mostrare dolore, di nulla mostrare allegrezza, di nulla passione avere sentore. E diffiniro così questo onesto: "quello che senza utilidade e senza frutto, per sé di ragione è da laudare". E costoro e la loro setta chiamati furono Stoici ...<sup>7</sup>

Esponente illustre, addirittura «glorioso», di questa filosofia è Catone (non a caso convocato nel *Purgatorio* a vigilare, con aspetto sobrio e accigliato, sullo zelo penitenziale degli spiriti del secondo regno).<sup>8</sup>

EDWARD MOORE, *Studies in Dante*, vol. I. *Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1896, pp. 258-73 (rist. anast. 1969).

<sup>7</sup> ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti, IV VI 9-10. La definizione del concetto stoico dell'onestà viene appunto da *De fin.* II 14, 45: «Honestum igitur intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari». Sullo scolarca stoico Zenone di Cizio, nato a Cizio (Cipro) nel 336-335 e morto nel 264-263 a. C., si veda il ritratto che ne dà il *De vita et moribus philosophorum* dello Pseudo-Burley, ed. Knust, cap. LXXXVIII, p. 304: «Zenon stoicus philosophus floruit tempore Ptolomei. Huius est haec sententia: 'sapientis est non posse turbari ut ratio eius cedat pravis affectibus. Hac enim ratione usus est, ut ait Seneca: "Nullum malum gloriosum est, mors autem gloriosa est, mors ergo malum non est". Verum et ipse Zenon mortem sibi intulit, ut post mortem felicius viveret». La confusione, ricorrente nelle dossografie medievali, fra Zenone di Cizio e Zenone di Elea, filosofo presocratico vissuto nel V sec. a.C. – che la tradizione ricorda morto tra le torture per aver osato opporsi, in nome della libertà di Elea, al tiranno Nearco (cfr. Cicerone, *Nat. deor.* III XXXIII 82, *Tusc.* II XXII 52; Diogene Laerzio IX 5; Valerio Massimo III III 3) – rende meno neutro l'accostamento tra Zenone e Catone l'Uticense, in nome della comune militanza stoica, proposto nel testo dantesco. L'accostamento è già in Lattanzio, *Div. inst.* III XVIII 5, ma con intento polemico: «multi ergo ex iis qui aeternas esse animas suspicabantur, tanquam in coelum migraturi essent, sibi ipsi manus intulerunt, ut Cleanthes, ut Crysippus, ut Zenon [cioè i tre scolarchi stoici], ut Empedocles [...] et ex Romanis Cato, qui fuit in omni sua vita stoicae vanitatis imitator». Ma si veda per tutto ciò GIORGIO STABILE, *Zenone di Cizio*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, V, pp. 1168-69.

<sup>8</sup> Sulla figura di Catone nel Medioevo, cfr. lo studio ricchissimo di DELPHINE CARRON FAIVRE, *Le héros de la liberté. Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diaire à Dante*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2010, consultabile all'indirizzo <<https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/109547>>: si veda in particolare, per l'interpretazione dantesca della figura di Catone, il capitolo IV. A proposito della descrizione fisica di Catone nel I canto del *Purgatorio*, vv. 34-36, è osservazione acuta di Giorgio Inglese che «barba e capelli intonsi, da segno di lutto per la

Dal libro primo del *De finibus*, invece, è tratta la caratterizzazione degli Epicurei, come Dante dichiara esplicitamente:

Altri filosofi furono, che videro e credettero altro che costoro, e di questi fu primo e prencipe uno filosofo che fu chiamato Epicuro; che, veggendo che ciascuno animale, tosto ch'è nato, è quasi da natura drizzato nel debito fine, che fugge dolore e domanda allegrezza, quello disse questo nostro fine essere *voluptade* (non dico 'voluntade', ma scrivola per P), cioè diletto senza dolore. E però [che] tra 'l diletto e lo dolore non ponea mezzo alcuno, diceva che 'voluptade' non era altro che 'non dolore', sì come pare Tulio recitare nel primo di Fine di Beni. E di questi, che da Epicuro sono Epicurei nominati, fu Torquato nobile romano, disceso del sangue del glorioso Torquato del quale feci menzione di sopra.<sup>9</sup>

Per gli Epicurei il fine ultimo dell'uomo si risolve dunque nel piacere, nella «voluptade», dove per 'voluptade' è però da intendersi, non volgarmente, tutto ciò che essendo conforme e conveniente alla nostra natura genera in noi «diletto senza dolore» (siamo evidentemente lontani dall'immagine tutta negativa di Epicuro e della sua setta attestata dal X dell'*Inferno*).<sup>10</sup>

guerra civile quali erano nel poema latino, sono trasfigurati in simbolo di "rigida onestade": cfr. *Cv* IV VI 9-10, essenziale per il profilo morale del personaggio dantesco: ALIGHIERI, *Purgatorio*, ed. Inglese, p. 40.

<sup>9</sup> *Conv.* IV VI 11-12, sulla traccia esplicita, appunto, di *De finibus bon. et mal.* I 9, 29-30: «quaerimus igitur, quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. Hoc Epicurus in voluptate ponit, quod sumum bonum esse vult, summumque malum dolorem, idque instituit docere sic: omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere». Per la definizione della *voluptas* come 'non dolore', si veda invece I 11, 38. Il Torquato epicureo, «nobile romano», è Lucio Manlio Torquato, che nel *De finibus* è portavoce delle tesi epicuree. L'avo «glorioso» di lui che qui si ricorda è naturalmente quel Torquato «giudicatore del suo figliuolo a morte per amore del pubblico bene», il cui esempio di virtù Dante ha già celebrato nel capitolo precedente del trattato. Sul modo in cui la filosofia epicurea è rappresentata nell'opera dantesca, cfr. anzitutto l'eccellente voce G. STABILE, *Epicurei*, in *Enciclopedia dantesca*, II, pp. 697-701.

<sup>10</sup> Senza con ciò dover supporre che all'epoca del *Convivio* Dante avesse letto soltanto il I libro del *De finibus*, e che solo successivamente gli fossero stati noti i restanti libri, dai quali poteva trarre un'immagine negativa di Epicuro e della sua setta – che è quanto ipotizzò, ma senza fondamento, GIORGIO PADOAN, *Il canto degli Epicurei*, in "Convivium", 27 (1959), pp. 12-39: 19-20. Per la doppia immagine di Epicuro circolante nel Medioevo, attestata anche in Dante, cfr. MARIA RITA PAGNONI, *Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia", 4.4 (1974), pp. 1443-77. Più in generale, sull'Epicuro medievale si veda ora il buon quadro complessivo tracciato da

Più libera, meno vincolata a modelli precisi, è invece la presentazione della terza setta, gli Accademici, con la quale si correggono gli squilibri delle scuole precedenti, l'una, la stoica, peccante per eccesso di rigore, come si è visto, l'altra, l'epicurea, per eccesso di rilassatezza. Al fondatore dell'Accademia, Socrate, e ai seguaci di lui, Platone e Speusippo (nipote di Platone), si deve la scoperta, secondo Dante, che ha impresso la giusta direzione alla ricerca del fine ultimo. Studiando il comportamento umano, questi filosofi si accorsero infatti che al nostro agire è connaturata la tendenza a lasciarsi traviare, rispetto alla misura che sarebbe opportuna, da un eccesso o da un difetto di energia. Movendo da questa constatazione gli Accademici proposero dunque di identificare il fine ultimo delle nostre operazioni con l'azione virtuosa, e definirono virtuosa quell'azione capace di attuare la giusta misura, il medio, tra due opposti squilibri – medietà beninteso non aritmetica, astratta e invariabile, ma misura determinata di volta in volta dal soggetto agente, tramite ragionamento, sulla base delle circostanze concrete in cui egli si trova ad operare:

Altri furono, e cominciamento ebbero da Socrate e poi dal suo successore Platone, che aguardando più sottilmente, e veggendo che nelle nostre operazioni si potea peccare e peccavasi nel troppo e nel poco, dissero [*Socrate e compagni*] che la nostra operazione senza soperchio e senza difetto, misurata col mezzo per nostra elezione preso, ch'è virtù, era quel fine di che al presente si ragiona, e chiamaronlo "operazione con virtù".<sup>11</sup>

AURÉLIEN ROBERT, *Épicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2021, da integrare con CHRISTIAN KAISER, *Epikur im lateinischen Mittelalter, mit einer kritischen Edition des X. Buches der "Vita philosophorum" des Diogenes Laertios in der lateinischen Übersetzung von Ambrogio Traversari (1433)*, Turnhout, Brepols, 2019. Per la presentazione di Epicuro e della sua setta nel X dell'*Inferno*, mi permetto di rinviare a PAOLO FALZONE, *Inferno X: lettura "cum quaestionibus"*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, a cura di Paolo Borsa *et alii*, Le Lettere, Firenze, 2020, pp. 71-86: 72-76. Mi pare notevole, per concludere, che il merito di professare un edonismo non volgare, in sostanza vicino a quello che in questo luogo del *Convivio* è attribuito allo scolarca epicureo, sia riconosciuto a Epicuro in un interessante passaggio del commento di Egidio d'Orléans all'*Etica nicomachea*, tradito dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, 16089, f. 197rb, citato in ROBERT, *Épicure aux enfers*, p. 259, cui si rinvia per altri possibili riscontri e per ulteriore bibliografia.

<sup>11</sup> ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti, IV VI 13. Le informazioni sulla scuola socratica, poi chiamata Accademia, vengono a Dante, presumibilmente, dal primo libro degli *Academica posteriora* di Cicerone (I 4, 17), dove si legge appunto che a Socrate era succeduto Speusippo nella direzione della scuola, la quale aveva poi preso nome Accademia dal luogo in cui questi filosofi si raccoglievano: «Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum: qui rebus congruentibus nominibus differebant. Nam cum Speusippum, sororis filium, Plato philosophiae

Ora, questa definizione, che Dante ascrive agli Accademici, proviene in realtà da Aristotele, e nella fattispecie dal II libro dell'*Etica Nicomachea* (106b36-1107a2), là dove il Filosofo definisce l'operazione virtuosa e la particolare medietà che la contraddistingue nei termini ripresi appunto nel *Convivio*: «est ergo virtus habitus electivus in medietate existens que ad nos determinata racione» (così secondo la *recensio pura* della versione grossatestiana).<sup>12</sup>

È evidente dunque che Dante – sulla traccia anche qui di un giudizio ciceroniano – vuole ridurre al minimo le differenze tra Accademici e Peripatetici, ed enfatizzare al contrario la continuità tra le due scuole, che riguardo alla filosofia morale si sono distinte tra loro solo per il diverso grado di sottigliezza e di maturità conseguito nella elaborazione della medesima dottrina:<sup>13</sup> ad Aristotele, soprannominato «Stagirite», provvisto dalla Natura di un ingegno «singolare e quasi divino» (torneremo su questo elogio), Dante ascrive infatti il merito non di aver detto qualcosa di nuovo, di originale, ma di aver approfondito e perfezionato, “limato”, la scoperta dei suoi immediati predecessori, facendone così un possesso stabile e definitivo per gli uomini a venire:

quasi heredem reliquisset, duos autem praestantissimo studio atque doctrina, Xenocratem Chalcedonium et Aristotelem Stagiritem, qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lycio, illi autem, qui Platonis instituto in Academia, quod est alterum gymnasium, coetus erant et sermones habere soliti, e loci vocabulo nomen habuerunt».

<sup>12</sup> Cfr. *Ethica. Translatio Grossatestae. Textus purus*, ed. René Antoine Gauthier, Leiden - Bruxelles, Brill - Desclée de Brouwer, 1973 (“Aristoteles Latinus” XXVI 1-3, fasc. 3), p. 171, ll. 7-8. Ma per meglio apprezzare la corrispondenza con il luogo dantesco, val la pena tenere presente tutto il passo in cui Aristotele definisce la virtù e la disposizione mediana che la caratterizza (cito dalla trad. it. di M. Zanatta): «La virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo (*medium*) rispetto a noi, determinata dalla regola, vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio. È una medietà tra due vizi, uno per eccesso (*secundum superhabundanciam*) e l'altro per difetto (*secundum defectum*). E lo è, inoltre, per il fatto che alcuni vizi difettano, altri eccedono ciò che si deve sia nel campo delle passioni che delle azioni, mentre la virtù e ricerca e sceglie deliberatamente il medio». Se la virtù è via di mezzo per la sua essenza e la sua definizione, essa è però un estremo – specifica Aristotele – per la perfezione che esprime (è cioè il massimo di perfezione che l'agente può conseguire in una determinata azione). Sul senso di questa definizione, insuperata resta l'analisi di Gauthier nel suo magistrale commento all'*Etica* (cfr. ARISTOTELE, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et Jean Yves Jolif, 4 voll., Louvain - Paris, Publications Universitaires - Nauwelaerts, 1970, *ad loc.*).

<sup>13</sup> La continuità sostanziale tra le due scuole è espressamente sottolineata da Cicerone negli *Academica posteriora*. Oltre al giudizio contenuto nel passo riportato sopra, alla n. 11, «Academicorum et Peripateticorum: qui rebus congruentes nominibus differerebant», cfr. altresì I 4, 18: «Nihil [...] inter Peripateticos et illam veterem Academicam differerebat».

Veramente Aristotile, che Stagirite ebbe soprannome, e Zenocrate Calcedonio suo compagno, per lo 'ngegno [singulare] e quasi divino che la natura in Aristotile messo avea, questo fine conoscendo per lo modo socratico quasi e academico, limaro e a perfezione la filosofia morale ridussero, e massimamente Aristotile.<sup>14</sup>

La sistemazione dell'*Etica Nicomachea*, deve intendersi, ha dato veste organica e forma scientificamente compiuta all'intuizione degli Accademici, e ha assicurato così il trionfo nelle scuole della tesi dell'identità di fine ultimo e operazione virtuosa, rendendo al contempo manifesta l'immaturità filosofica delle soluzioni precedenti e oscurando la fama della scuola socratico-platonica (par. 16):

E però che la perfezione di questa moralitate per Aristotile terminata fue, lo nome delli Academici si spense, e tutti quelli che a questa setta si presero Peripatetici sono chiamati; e tiene questa gente oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi catolica oppinione.<sup>15</sup>

La supremazia filosofica dei Peripatetici si è estesa nel tempo, si vuol dire qui, dall'ambito etico a tutte le altre parti del sapere filosofico, sicché quella peripatetica può essere oggi definita, conclude Dante, una filosofia pressoché universale, seguita in tutte le scuole (essa è divenuta appunto «quasi catolica oppinione»).

Fermiamoci un'istante su questa conclusione e sul modo, più in generale, in cui Dante caratterizza la dottrina aristotelica. Come abbiamo sentito, con Aristotele e gli altri Peripatetici la scienza morale è pervenuta secondo Dante al massimo grado di perfezione possibile, «la filosofia morale a perfezione ridussero». E ancora, poco oltre: «la perfezione di questa moralitate per Aristotile terminata fue», ove il verbo 'terminare', qui come in altri luoghi, segnala l'esaurirsi di una certa potenzialità nell'atto corrispondente (il desiderio della scienza si dice "terminato", ad

<sup>14</sup> ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti, IV VI 15. Fa osservare Fioravanti (ivi, p. 507), che il collegamento tra Senocrate di Calcedonia ed Aristotele, non presente in nessun testo dossografico medievale, è attinto probabilmente, come del resto altri elementi di questo discorso, da Cicerone (cfr. *Academica posteriora* I 4, 17-18 e *De finibus* IV 7, 15 ss.).

<sup>15</sup> Pienamente condivisibile, anche qui, il rilievo di Fioravanti, secondo il quale «la constatazione dell'egemonia culturale dell'aristotelismo, dominante non solo nelle Università, ma anche negli *Studia* cittadini degli ordini mendicanti, dimostra in Dante una coscienza del fenomeno davvero precoce. Osservazioni analoghe non si avranno prima del XVI secolo» (ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti, p. 508).

esempio, quando si risolve per intero nell'atto conoscitivo).<sup>16</sup> Dobbiamo fare attenzione a non giudicare iperboliche queste affermazioni, che vanno invece prese alla lettera, e assunte nella loro radicalità. Dante ci sta dicendo, in modo inequivocabile, che il grande interrogativo che fonda la scienza morale – qual è il fine ultimo dell'uomo o, se si preferisce, qual è l'operazione che dischiude all'uomo i piaceri della felicità terrena (altro è ovviamente il discorso per la felicità ultraterrena) – ha trovato una soluzione definitiva già nel mondo antico, grazie ad Aristotele e alla sua “setta”. Ed è appunto sulla base di questa evidenza che è possibile affermare che Aristotele è «duca e maestro della ragione umana in quanto intesa alla sua finale operazione», il che significa, in concreto, che nel dominio della morale, di cui egli è maestro e sommo artefice, siamo tutti tenuti ad obbedirgli, monarca compreso (che è poi il punto che a Dante interessava dimostrare in questo capitolo): «Per che vedere si può, Aristotile essere additore e conduttore della gente [*ossia del genere umano*] a questo segno [*il fine proprio della nostra natura*]» (par. 16);<sup>17</sup> ma ciò significa anche, ed è forse questa la cosa più notevole, che la filosofia morale non è ulteriormente perfettibile, non può conoscere cioè una perfezione più grande rispetto a quella che le è stata conferita, irrevocabilmente, da Aristotele. La questione di come l'uomo possa essere felice sulla terra è ormai risolta, insomma, e non necessita perciò di

<sup>16</sup> Cfr. *Conv.* III XV 4 e 10. L'espressione è tecnica. Nell'Aristotele Latino *termino* (gr. *orizo*) vale infatti racchiudere tra punti, delimitare (in tal senso, si dice che la forma *terminat potentiam materiae*, che il luogo è *terminans* di quel che esso include e che la definizione scientifica è il *terminus* entro cui è racchiusa l'essenza di un oggetto; analogamente, il moto si dice *terminatus* – tale, ad esempio, il moto processivo – quando si svolge da un punto A ad un punto B, ossia quando è compreso tra un inizio e una fine; e *terminatus*, per passare ad altro ambito, è altresì lo specchio, che è un vetro la cui diafaneità sia stata appunto limitata, onde potenziarne la virtù riflessiva, col fissarlo su di una lamina di piombo. Distingue i vari usi filosofici di *terminus* (*terminare*) Alberto Magno in *Metaphysica* V 4, 4 (ed. Geyer, p. 275, ll.19-39). Per quel che riguarda l'uso dantesco, un desiderio terminato è il desiderio la cui potenza è delimitata da un fine, fine nel conseguimento del quale il desiderio, attuandosi, esaurisce sé stesso ed è appunto “finito” (un desiderio interminato, di conseguenza, è un desiderio che si riproduce senza limite, potenza inesauribile perché non terminata da atto alcuno). Nell'espressione opera insomma l'idea che l'atto (quello conoscitivo come ogni altro atto e come ogni forma) contragga e delimiti una determinata potenza e la racchiuda in sé come *locus terminans* et *perficiens* di essa. Va rilevato infine che espressioni del tipo *terminus desiderii*, *terminus appetitus*, e simili, circolano ampiamente nei commenti latini ad Aristotele; cfr., tra i tanti esempi possibili, Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Gauthier, I 9, pp. 31-32: «finis ultimus qui est terminus desiderii necesse est quod sit per se sufficiens, quasi integrum bonum». Sull'uso di 'terminare', in relazione a questo luogo del *Convivio*, rinvio a quanto da me osservato in P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio" di Dante*, Bologna - Napoli, il Mulino, 2010, pp. 104-105.

<sup>17</sup> ALIGHIERI, *Convivio*, ed. Fioravanti.

nuove indagini o di nuove dimostrazioni, le quali si limiterebbero a ripetere oziosamente, per questo aspetto, quanto già stabilito dai Peripatetici e dal loro caposcuola.

Si potrebbe supporre che questo giudizio valga soltanto all'interno del *Convivio*, che per un antico quanto fragile schema storiografico continua ad essere letto da più parti come il documento di una vera e propria ubriacatura filosofica, di una stagione di eccessi razionalistici, poi fortemente ridimensionata se non addirittura ripudiata nella *Commedia*, che sotto questo profilo segnerebbe il ritorno di Dante nell'alveo dell'ortodossia.<sup>18</sup> Le cose in realtà non stanno in questo modo e anzi si oppongono a una simile semplificazione. Per averne la prova, basta prendere l'esordio della *Monarchia*, la cui stesura, anche quando non si voglia dar credito, contro l'evidenza della tradizione manoscritta, all'autocitazione, nel primo libro, dal quinto canto del *Paradiso*, deve considerarsi avviata, in ogni caso, non prima della sfortunata impresa italiana di Enrico VII (siamo dunque tra il 1311 e il 1313), allorché Dante attendeva insomma alla seconda cantica del poema.<sup>19</sup>

Ebbene, la *Monarchia* si apre proprio ribadendo, nella sostanza, il giudizio su Aristotele già fermato nel *Convivio*. Nel rivendicare l'assoluta novità della propria trattazione, la «intemptata veritas» della monarchia temporale, Dante, per dare maggior risalto al concetto e colorirlo retoricamente, aggiunge che non conseguirebbe alcun merito scientifico né alcuna utilità sociale, e anzi scadrebbe soltanto in una «tediosa superfluitas», chi avesse la pretesa di dimostrare una seconda volta il teorema di Euclide, o di difendere nuovamente i pregi della vecchiaia, già brillantemente difesi da Cicerone nel *De senectute*, o chi, appunto, si desse a esporre da capo i fondamenti della felicità umana, già indagati da Aristotele nella sua *Etica*:

<sup>18</sup> È uno schema subito, sia pure in modo diverso, da grandi interpreti del passato come Luigi Pietrobono e Bruno Nardi e, più recentemente, da Maria Corti. Né questa visione può dirsi del tutto superata ancora oggi. Sui limiti inerenti a una lettura per così dire "evolutive" del pensiero dantesco, dalla filosofia alla teologia (detto molto sommariamente), ho discusso altrove: P. FALZONE, *Il "Convivio" di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di Carla Casagrande e G. Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 225-64: 250-51.

<sup>19</sup> Non entro qui nella controversa questione della datazione della *Monarchia*, e mi limito a rinviare per questo punto alle equilibrate e giudiziose considerazioni svolte da Chiesa e Tabarroni nell'*Introduzione* alla loro edizione del trattato dantesco: D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero, Roma, Salerno ed., 2013, pp. LX-LXVI [d'ora in poi ALIGHIERI, *Monarchia*, ed. Chiesa-Tabarroni]. Cfr. inoltre gli argomenti portati a favore della genuinità della citazione dal quinto canto del *Paradiso* da G. INGLESE, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma, Carocci, 2015, pp. 115-16. Ma sulla genesi del trattato, cfr. ora ELISA BRILLI - GIULIANO MILANI, *Vite nuove. Biografia e autobiografia in Dante*, Roma, Carocci, 2021, pp. 204-208 (ed. or. Paris, Fayard, 2021).

Nam quem fructum ille qui theorema quoddam Euclidis iterum demonstraret, qui ab Aristotile felicitatem ostensam reostendere conaretur, qui senectutem a Cicerone defensam resumeret defensandam? Nullum quippe, sed fastidium potius illa superfluitas tediosa presteret. (I I 3)<sup>20</sup>

Come si vede, l'affermazione è netta e precisa, e non lascia margini di dubbio. Così netta e precisa che è probabile che anche a questo passaggio della *Monarchia* pensasse Petrarca, allorché, in una pagina famosa del *De ignorantia*, ma siamo già verso il 1370, in piena crisi della scolastica, se la prendeva con quegli ammiratori dell'*Etica nicomachea* tanto fanatici da ritenere che non una sola parola possa più aggiungersi in materia di felicità dopo Aristotele: «mi stupisco – scrive Petrarca – che alcuni dei nostri ammirino a tal punto quel trattato aristotelico da giudicare poco meno che un crimine – e ciò hanno anche ribadito nei loro scritti – il dire qualcosa sulla felicità dopo Aristotele».<sup>21</sup>

Al contrario, obietta Petrarca, dinanzi al mistero profondo e insondabile della felicità umana l'illustre Filosofo non vede più di quanto possa vedere la nottola abbagliata dal sole<sup>22</sup> e quel che egli, con tutta la sua

<sup>20</sup> In relazione a questo passo, Chiesa e Tabarroni osservano giustamente che la visione che in esso si esprime «è quella medievale della scienza come progressiva scoperta di ciò che esiste: l'uomo non "inventa" nulla di nuovo, ma comprende, attraverso alcuni maestri geniali, delle verità che sono già presenti nelle cose (di qui l'uso di verbi come *demonstrare* e *ostendere*, cioè 'rendere palese' ciò che già esiste)», così in ALIGHIERI, *Monarchia*, ed. Chiesa-Tabarroni, p. 5.

<sup>21</sup> «... de felicitate aliquid post illum loqui»: FRANCESCO PETRARCA, *De ignorantia*, a cura di Enrico Fenzi, Milano, Mursia, 1999, cap. 64, di cui riprendo la traduzione e al cui ricchissimo commento rinvio per un esame ravvicinato di questi luoghi. La probabile eco di *Mon. I I 4* nel *De ignorantia* è stata notata da ROBERT E. LERNER, *Intellectuals and Writers in fourteenth-century Europe*, edited by Piero Boitani and Anna Torti, Tübingen - Cambridge, G. Narr - D.S. Brewer, 1986, pp. 204-225: 207; l'intuizione di Lerner è stata quindi ripresa e approfondita da THEODOR J. CACHEY, *Between Petrarch and Dante. Prolegomenon to a Critical Discourse*, in *Petrarch and Dante. Anti-Dantism, Metaphysics, Tradition*, edited by Zygmunt G. Barański and T.J. Cachey with the assistance of Demetrio S. Yocum, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2009, pp. 3-49: 10-11; sulla base di questi studi, la corrispondenza è segnalata da ultimo in DIEGO QUAGLIONI, *Introduzione*, in D. ALIGHIERI, *Monarchia*, ed. commentata a cura di D. Quaglioni, Milano, Mondadori, 2015 (I ed. 2014), pp. XIII-XIV. Più in generale, sul rapporto tra Petrarca e la filosofia si veda l'ottima voce *Filosofia* redatta da E. FENZI per il *Lessico filosofico petrarchesco*, a cura di Luca Marcozzi e Romana Brovia, Roma, Carocci, 2016, pp. 126-39, con ulteriore bibliografia.

<sup>22</sup> Come si rileva comunemente, Petrarca ritorce qui contro il suo artefice l'immagine della nottola, abbagliata dalla luce del sole, che Aristotele usa all'inizio del secondo libro della *Metafisica* (993b8-10) per rappresentare la debolezza della ragione

intelligenza, arrivò a comprendere intorno a tale questione fu meno in ogni caso di quel che potrebbe comprenderne il cuore semplice, ma illuminato dalla fede, di un povero pescatore, di un contadino, o di una vecchina devota. Per quanto infatti lo si voglia stimare un genio e un uomo di profonda e larga dottrina, Aristotele fu pur sempre un uomo, non un dio, e la sua scienza fu perciò limitata e difettosa come quella di tutti gli uomini («ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror»<sup>23</sup>).

È probabile che Petrarca, che sicuramente conosceva la *Monarchia*, non conoscesse invece il *Convivio*, o che lo conoscesse in maniera molto frammentaria, ma di là dalle intenzioni colpisce come queste parole ribaltino oggettivamente il giudizio del *Convivio* su Aristotele, che da «maestro e duca della ragione umana», provvisto dalla Natura di un ingegno «divino», è riportato da Petrarca sul piano della normale e costitutiva fallibilità del sapere umano, senza peraltro che sul problema specifico, la felicità terrena, gli si possano ascrivere meriti conoscitivi superiori a quelli che potrebbe vantare un povero analfabeta qualunque, quando costui abbia fede in Cristo, fonte di ogni verità.<sup>24</sup>

Più in generale, bisogna ammettere che depurato del suo veleno, l'argomento di Petrarca coglie acutamente il dissidio tra il fervore di certo aristotelismo, che fu anche l'aristotelismo praticato da Dante, e, per dirla in modo alquanto rozzo e schematico, la visione cristiana del mondo,

umana rispetto ad alcune verità sublimi. La stessa immagine è ripresa da Dante nel *Convivio* (II IV 16-17). Interessanti precisazioni, in merito a questo punto, in S. GENTILI, *Petrarca e la filosofia*, in *La filosofia italiana nell'età di Dante*, pp. 265-80: 276. Per la presenza dell'immagine nel *Convivio*, cfr. invece FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio"*, pp. 127-29.

<sup>23</sup> PETRARCA, *De ignorantia* 62-63. La polemica è ribattuta al par. 136, dopo aver ricordato la supposta perfezione di Aristotele nell'ambito delle «realità umane e temporali»: «Ita eo revertimur, quod contra hunc ipsum philosophum disputans Macrobius, sive ioco, sive serio: "Videtur" ait "michi vir tantus nichil ignorare potuisse". Michi autem prorsus contrarium videtur; neque ulli hominum humano studio rerum omnium scientiam fuisse concesserim. Hinc laceror, et quamvis alia sit invidia radix, hec tamen causa pretenditur: quod Aristotilem non adoro». Per l'inquadramento dottrinale dell'antiaristotelismo petrarchesco, cfr. LUCA M. BIANCHI, «Aristotele fu un uomo e poté errare»: sulle origini medievali della critica al «principio di autorità», in *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. Bianchi, Louvain-la-Neuve, Fidem, 1994, pp. 509-533, in part. pp. 529-30.

<sup>24</sup> Notiamo per inciso che anche su questo punto, come su altri, l'esegesi trecentesca di Dante si presenta allineata alla posizione petrarchesca, come mostra la chiosa di Benvenuto da Imola a *Par.* VIII 120, dove l'espressione perifrastica «il maestro vostro», con la quale Carlo Martello indica Aristotele, è accompagnata dall'avvertimento a non scambiare per onniscienza la pur vastissima scienza del filosofo, il quale seppe sì molte cose, «sed non omnia scivit»: cfr. *Comentum super Dantis Aldigherji Comoediam*, ed. G.F. Lacaia, Florentiae, Barbèra, 1887, IV, p. 499.

riluttante a far coincidere realtà e razionalità. Intenzionalmente abbiamo parlato di un “certo aristotelismo”, e non di aristotelismo *tout-court*. Ciò che Petrarca rifiuta nel *De ignorantia*, e altrove, non è infatti l’aristotelismo scolastico in generale, come talvolta si afferma, ma è l’interpretazione averroistica di Aristotele, che ai suoi occhi ha il limite imperdonabile di divinizzare oltre il lecito la parola del Filosofo.<sup>25</sup> Questa è l’immagine di Aristotele che Petrarca contesta, anzitutto spogliandola di ogni crisma di sovrumana eccezionalità. Immagine viceversa cara a Dante, sensibile, non solo nel *Convivio*, alla lezione di Averroè e dei suoi seguaci latini.

E infatti se guardiamo bene, dietro l’elogio di Aristotele attestato nel *Convivio*, e ripreso poi nella *Monarchia*, s’intravede l’ombra del grande commentatore arabo. La venerazione di Dante verso il «maestro e il duca della ragione umana» è la stessa che Averroè ostenta nei suoi scritti. In un passaggio del commento al III libro del *De anima* di Aristotele si dice ad esempio che la Natura, sperimentando in lui il massimo grado possibile della perfezione umana, ne fece la regola e il modello per misurare la perfezione di ogni uomo: «fuit regula in natura et est exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam».<sup>26</sup> E ancora più conforme allo spirito del giudizio è l’elogio racchiuso nel prologo del commento alla *Fisica*. Da questo testo, molto letto e ammirato nelle scuole del XIII secolo, viene l’idea – riecheggiata da Dante – che Aristotele ridusse a perfezione le scienze filosofiche, al punto che i suoi successori niente di veramente nuovo hanno potuto aggiungere («nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus [...] nihil addit, nec invenit in eius verbis errorem alicuius quantitatis»); una simile, prodigiosa, concentrazione di scienza in un solo essere umano – ne deduce Averroè – è da ritenersi degna di un dio più che di un comune mortale: «et talem virtutem esse in individuo uno miracolosum et extraneum existit, et haec dispositio, cum in uno homo reperitur, dignus est esse divinus quam humanus».<sup>27</sup>

È sul terreno di questi testi che fiorisce il giudizio dantesco su Aristotele, rigettato da Petrarca. E lo stesso giudizio è rinnovato in un altro luogo cruciale della *Monarchia*, nel quale il principio di “pienezza”, se

<sup>25</sup> Il punto è stato ben colto da BIANCHI, “Aristotele fuo uomo e poté errare”, pp. 529-30.

<sup>26</sup> Traggo la citazione da ivi, pp. 529-30. Lo stesso Bianchi ricorda che tale elogio fu ripreso con molte cautele e spesso criticato come contrario alla fede: significativa in proposito è una postilla anonima in un manoscritto della seconda metà del sec. XIII, contenente passi del *De anima*, la quale al giudizio di Averroè aggiunge il seguente monito: «Cave», e «optime dicitur de Jesu Christo».

<sup>27</sup> *De Physico auditu libri octo cum Averrois Commentariis*, Venetiis, apud Iunctas, 1562, *Prooemium*, H. 4v-5r (rist. anast. Frankfurt a. M. 1962).

così vogliamo chiamarlo, che nel breve squarcio dossografico del *Convivio* era riferito, come si è visto, alla sola scienza morale (secondo quanto esige la prospettiva del discorso), viene esteso anche alle altre parti della filosofia aristotelica, che nel suo insieme ha espresso, ritiene Dante, tutte le conoscenze che la ragione umana è capace di attingere con le sue sole forze. Non può avere altro significato in effetti la precisazione racchiusa nell'importante capitolo sedicesimo del III libro, siamo dunque alla fine del trattato, secondo la quale nelle dottrine degli antichi filosofi («per phylosophos», ma s'intenda Aristotele) la ragione umana si è rivelata per intero («tota nobis innotuit», III XVI 9).

Ciò è tanto vero che in linea teorica l'esercizio spontaneo delle virtù morali e intellettuali, procurato dall'osservanza dei *phylosophica documenta*, basterebbe di per sé a garantire agli uomini la felicità in questa vita, e renderebbe teoricamente superflua l'autorità imperiale, se la *cupiditas* non ostacolasse, nella maggior parte degli individui, la docile e volontaria sottomissione alle verità prescritte dalla filosofia; donde appunto la necessità di un potere coattivo, istituito da Dio, che imponendo il rispetto delle leggi (che traducono in norma positiva la regola morale) conduca il genere umano a vivere filosoficamente, ossia secondo ragione, e a realizzare così il fine ultimo.<sup>28</sup>

Questo giro di pensieri produce conseguenze strutturalmente rilevanti, non sempre ben messe a fuoco dagli interpreti. In particolare, l'idea che già nel mondo antico la ragione sia pervenuta alla saturazione delle proprie possibilità naturali, e che a questa perfezione, recata al mondo dalla filosofia pagana (e essenzialmente dalla filosofia aristotelica, ripetiamo), l'imperatore, su mandato divino, abbia il dovere di richiamare l'umanità riottosa e divisa, questa idea detiene un valore strutturale che trascende il luogo specifico della *Monarchia* nel quale essa si trova affermata.

Si parla molto, oggi come ieri, di “profetismo dantesco”, più o meno fondatamente;<sup>29</sup> ma troppo spesso si dimentica che la riforma morale auspicata da Dante, che accidentalmente riveste, nella finzione poetica, le

<sup>28</sup> Per lo svolgimento di alcuni di questi temi, mi permetto di rinviare a P. FALZONE, *Intorno a Dante filosofo etico*, in *Intorno a Dante. Ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo*. Atti del Convegno internazionale di Roma (7-9 novembre 2016), a cura di Luca Azzetta e Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno ed., 2018, pp. 365-91.

<sup>29</sup> Una discussione seria della tesi “profetismo dantesco”, che da Nardi in poi non ha smesso di raccogliere un generale (e talvolta acritico) consenso, sarebbe ovviamente impensabile in questa sede. Dirò soltanto che la questione è a mio avviso impostata nei giusti termini da G. INGLESE, *Introduzione* a D. ALIGHIERI, *Inferno*, revisione del testo e commento di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016 (I ed. 2007), pp. 12-13; e si veda ora, dello stesso autore, G. INGLESE, *Che cos'è la “Commedia”*, in ID., *Scritti su Dante*, Roma, Carocci, 2021, pp. 31-50, in part. pp. 40-41.

forme dell'annuncio profetico, trae in sostanza il suo contenuto, e la sua legittimità, da Virgilio e dalla lezione dei filosofi antichi, che per primi, e in maniera irrevocabile, hanno additato all'uomo il fine ultimo della sua natura (la vita secondo virtù) e i mezzi pratici per conseguirlo. In questo senso, la redenzione dell'umanità attesa dal Poeta è più il ritrovamento di una verità già nota, e della forma di vita che in essa si esprime (la vita secondo ragione), che non l'instaurazione di un nuovo ordine (nuovo è semmai l'annuncio che quell'antica verità è gradita a Dio e rientra nel piano della salvezza, secondo il potente scorcio di "storia sacra" delineato nel capitolo quinto del IV trattato del *Convivio*).

Giunti alle soglie di questa importante questione, che coinvolge l'idea dantesca del mondo antico (nel suo rapporto con la Rivelazione) e l'interpretazione generale del poema, è prudente fermarsi. E del resto a noi premeva soltanto, in questa circostanza, ragionare intorno al primato filosofico attribuito ad Aristotele nel IV del *Convivio* (e poi nuovamente nella *Monarchia*) e alla sua contestazione da parte di Petrarca.