Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 59 (2012)

Heft: (2)

Artikel: Gratiosum lumen rationis : appunto a proposito di un sintagma dantesco

Autor: Imbach, Ruedi

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760578

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

RUEDI IMBACH

Gratiosum lumen rationis. Appunto a proposito di un sintagma dantesco

1. Il sintagma "gratiosum lumen rationis", se non erro forgiato da Dante e posto nel libro primo del *De vulgari eloquentia*,[1] mi pare riassuma un aspetto davvero fondamentale della sua filosofia. Abbiamo presente il contesto nel quale Dante si serve di questo magnifico sintagma: si tratta del capitolo della sua opera dove egli si sforza di spiegare gli epiteti cardinale, aulicum e curiale, del volgare illustre.[2] Riguardo a l'espressione curiale, in un primo momento, Dante spiega il significato di questo aggettivo precisando:

> "Et etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt."[3]

È chiaro che questa descrizione della curialitas come regola moderata dell'azione umana rinvia al capitolo xvi, dove si trattava ampiamente della misura.[4] Tuttavia Dante introduce una obiezione. Come parlare in Italia di una corte (curia)?

[1] Citiamo questo trattato in base alla recente edizione di Mirko TAVONI, in : *Dante Alighieri Opera*. Edizione diretta da Marco SANTAGATA, vol. 1. Milano: A. Mondadori 2011 (1125–1547), e lo indichiamo con la sigla *DVE*. Si veda anche la lunga introduzione di I. ROSIER-CATACH, in : *De l'éloquence en langue vulgaire*. Introduction et appareil critique par Irène ROSIER-CATACH, traduction française par Anne GRONDEUX, Ruedi IMBACH et Irène ROSIER-CATACH. Paris : Fayard 2011, 9–64. Ringrazio vivamente Adriano Oliva, per la revisione della lingua italiana di questo studio.

[2] Nel capitolo XVII, Dante ha spiegato l'epiteto *illustre*. Nel capitolo XVIII, spiega ciò che si deve intendere per *cardinale* (§ 1, TAVONI: 1344–1346) : « Nam sicut totum hostium cardinem sequitur ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur, sic et universus municipalium grex vulgarium vertitur et revertitur, movetur et pausat secundum quod istud, quod quidem vere paterfamilias esse videtur. » Per il termine *aulicum* cf. § 2–3, TAVONI: 1346–1348.

[3] *DVE* I, xviii, 4, TAVONI 1350.

[4] Riguardo a questo capitolo e al suo significato cf. R. IMBACH/I. ROSIER-CATACH : *De l'un au multiple, du multiple à l'un. Une clef d'interprétation pour le 'De vulgari eloquentia'*, in : *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Tome 117, 2, Moyen âge. Rome : Ecole française de Rome 2005, 509–529, e il commento di questo passo in : DANTE ALIGHIERI: *Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, übersetzt von Francis CHENEVAL, mit einer Einleitung von Ruedi IMBACH und Irène ROSIER-CATACH und einem Kommentar von Ruedi IMBACH und Tiziana SUAREZ-NANI (= Dante Alighieri. Philosophische Werke 3). Hamburg: Meiner 2007, 142–150. La definizione della *curialitas* ricorda la definizione della legge secondo Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* I-II, q. 90, art. 1 : « Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur »). Sul significato dei quattro epiteti cf. TAVONI: 1350–1352.

> "Sed dicere quod excellentissima Ytalorum curia sit libratum, videtur nugatio, cum curia careamus."[5]

La risposta a questa obiezione è molto interessante, poiché è in questo contesto che Dante introduce il sintagma che ci interessa:

> "Ad quod facile respondetur. Nam licet curia, secundum quod unita accipitur, ut curia regis Alamannie, in Ytalia non sit, membra tamen eius non desunt; et sicut membra illius uno Principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt."[6]

All'esistenza fattuale e reale d'una corte italiana sotto la direzione di un re o di un principe, Dante oppone l'unione dei membri che formano l'Italia, in forza della "graziosa luce della ragione", che potremmo anche tradurre, la generosa, l'amabile, la benefica luce della ragione o la ragione dispensatrice della grazia. In nessun caso, però, si può tradurre "grazia di Dio"[7].

Non ignoro certo che l'interpretazione di questo passo ha dato luogo a diverse discussioni.[8] Non è tuttavia l'esegesi esatta di questo importante passo che oggi mi interessa; tengo soltanto a precisare che, su questo punto, mi pare che si debba dare ragione ad Alessandro Passerin d'Entrèves che, respingendo la posizione di Arrigo Solmi, osserva che la "concezione di una regula eorum que peragenda sunt ha un rapporto diretto con l'idea del gratiosum lumen rationis"[9]. Questo autore intende quindi il passo nel

5 *DVE* I, xviii, 5, TAVONI: 1352.

6 *DVE* I, xviii, 5, TAVONI: 1352–1354. Tavoni traduce: "sono unite dal divino lume della ragione".

7 Così P.V. MENGALDO nella sua edizione : Padova 1968. Non è senza interesse dare uno sguardo all'uso semantico dell'aggettivo *gratiosus* nel linguaggio di Tommaso d'Aquino. Più volte parla della *gratiositas* della predicazione (*Contra impugnantes*, c. 7, § 3, Leonina, XLI, A 108a) o del linguaggio (*Summa theologiae* II-II, q. 177, art. 1, s.c. : « gratiositas sermonis »). Il termine può essere sinonimo di virtuoso : *Sent. Politic.* II, c. 8, Leonina, XLVIII, p. A150a : « sed homines gratiosi, qui alios excellunt in operibus virtutum » ; *Sent. Ethic.* IV , 16, Leonina, XLVII , 258b : « homo gratiosus, id est virtuosus ». Il commento del *Salmo* 44, 3 (« speciosus forma prae filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit te Deus in aeternum ») è particolarmente istruttivo. Tommaso interpreta il testo del Salmo come riferito all'umanità di Cristo e propone una lunga spiegazione del termine *gratiosus* : « Nota quod duo sensus vigent in homine principaliter, scilicet visus et auditus ; unde per haec duo aliquis gratiosus apparet ; per pulchritudinem visui, per gratiosum verbum auditui. » A proposito del linguaggio grazioso di Cristo, Tommaso dice : « Tripliciter propter ea quae aliquis dicit, reputatur verbum eius gratiosum : quando scilicet dicit ea quae placent et sunt utilia ‹...› Item aliquis habet gratiosum verbum propter ordinatum modum proferendi, et ferventem. ‹...› Item aliquis dicitur habere gratiosum verbum propter efficaciam ad persuadendum » (*Super Psalmo* 44, n. 2, ed. Vivès. Paris 1876, 503b-504b).

8 Cf. il magnifico e sintetico commento di TAVONI: 1352–1355. Cf. A. SOLMI: *Il pensiero politico di Dante. Studi storici.* Firenze: Soc. La Voce 1922; F. ERCOLE: *Il pensiero politico di Dante*, 2 vol. Milano: Alpes casa editrice 1927–1928; G. VINAY: *Crisi tra Monarchia e Commedia? Il 'Gratiosum lumen rationis'* (*Vulg. Eloq.* I, 18, 5), in: Giornale storico della letteratura italiana CXXXIII (1956) 149–155.

9 *Gratiosum lumen rationis*, in: *Dante politico et altri saggi.* Torino: Einaudi 1955, 97–113, citazione 105.

senso che ciò che può fare l'unità dell'Italia è la ragione in quanto regola di condotta: "gli italiani devon soltanto assumere a loro guida il gratiosum lumen rationis". Se quest'analisi è legittima o per lo meno accettabile – e la semplice lettera del testo la suggerisce – è corretto fare un passo in più e, isolando il sintagma dal contesto preciso del trattato sulla lingua volgare, considerare l'espressione *gratiosum lumen rationis* come una formula che, in maniera molto elegante, riassume una idea fondamentale del pensiero di Dante, che ci rivela la sua maniera di valutare e di apprezzare il ruolo e la funzione della ragione. E perciò possiamo immediatamente e senza esitazioni stabilire un legame tra questo sintagma e un passo programmatico del Convivio:

> "E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione de la ragione, de la quale, sì come di principalissima parte, tutta la nostra essenza depende."[10]

E ancora più esplicito è un secondo passo del Convivio:

> "E quella anima che tutte queste potenze comprende, e perfettissima di tutte l'altre, è l'anima umana, la quale con la nobilitade de la potenza ultima, cioè ragione, participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenzia: però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dinudata da materia, che la divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosofi chiamato."[11]

Non è necessario ricordare che i termini *ratio* e *ragione* in Dante e nella tradizione scolastica possiedono una moltitudine di significati. Si possono tuttavia riassumere i due principali, citando un breve testo di Tommaso d'Aquino, che mette in evidenza la potenza cognitiva da un lato e l'argomentazione e il concetto dall'altro:

> "Sciendum autem est quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio."[12]

Non si può tuttavia pronunciare il nostro sintagma senza pensare al mirabile passo del quinto canto dell'*Inferno*, dove Francesca s'indirizza a Dante

[10] *Conv.* III, xv,4, 473. Citiamo il testo del *Convivio* dell'edizione di C. VASOLI e D. DE ROBERTIS (= Opere Minori I/2). Milano: Ricciardi 1988. Cf. anche DANTE ALIGHIERI: *Das Gastmahl*, I-IV, 4 vol., sotto la direzione di R. IMBACH. Hamburg: Meiner 1996–2004 (con un ampio commento).

[11] *Conv.* III, ii, 14, 309–310. Si veda il commento di VASOLI e di CHENEVAL: *Das Gastmahl*, vol. 3, 155–157.

[12] I *Sent.*, d. 33, q. 1, art. 1 ad 1.

dicendo: "O animal grazïoso e benigno".[13] Per cogliere il senso in cui Dante usi questo aggettivo, possiamo riferirci a un passo del *Convivio*:

> "Necessaria è, poi che noi non potemo perfetta vita avere sanza amici, sì come nell'ottavo dell'Etica vuole Aristotile; e la maggiore parte de l'amistadi si paiono seminare in questa etade prima, però che in essa comincia l'uomo ad essere grazioso, o vero lo contrario: la quale grazia s'acquista per soavi reggimenti, che sono dolce e cortesemente parlare, dolce e cortesemente servire e operare."[14]

Per quanto riguarda il *lumen rationis*, si tratta, certo, d'un termine tecnico che, in poche parole possiamo definire, con Tommaso, come ciò per cui noi discerniamo il bene dal male[15] oppure ciò per cui conosciamo i principi: « per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo ».[16]

13 *Inf.* V, 88. È così che Francesca da Rimini si rivolge a Dante. L'aggettivo *grazioso/ grazïoso* si incontra ancora quattro volte nella *Commedia*: *Purg.* VIII, 45; XIII, 91; XXVI, 138; *Par.* III, 41.

14 *Conv.* IV, xxv, 1, 831–832. Mi sembra chiaro che l'aggettivo *gratiosus* indica una qualità o una qualifica di una cosa. Nel caso presente di « gratiosum lumen », il termine esprime una qualità della luce. Non c'è motivo di vedervi un rapporto diretto con la grazia divina ; è innegabile che, per Dante, la luce della ragione sia un dono di Dio. Tuttavia, Dante vuole precisare que questa luce, in quanto tale e in quanto è dono di Dio, è benefica ed è essa che diffonde una certa grazia.

15 *Summa theologiae* I-II, q. 91, art. 2: in questo passo, Tommaso spiega che la ragione umana partecipa alla legge eterna. Questa partecipazione, che è identica alla legge eterna, è precisamente il lume naturale : « inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. ‹ ...› quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum. » Si veda anche: *Super Sent.* II, d. 42, q. 1, art. 4 ad 3: « lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum. » (ed. Mandonnet, 1062) ; *Summa theologiae* I-II, q. 19, art 4: « Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. »; *De regno* I, c. 1 (Leonina, XLII, 449b): « Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. »; *Super I Cor.*, c. 11, lect. 2: « Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum, in quibus lumen rationis resplendet. » (ed. Marietti, n. 592). Questo lume della ragione è in relazione alla sinderesi (Cf. *De veritate*, q. 16, art. 3, arg. 1, Leonina XXII, 2, 509b) ed è per esso che l'uomo somiglia a Dio: « lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei » (*Super Rom.*, c. 2, lect. 3, ed. Marietti, n. 216).

16 *De veritate,* q. 11, art. 1 ad 17: « Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus ex quibus oritur scientiae certitudo ; et tamen scientia ab homine etiam causatur in nobis quodammodo, ut dictum est» (Leonina, XXII, 2, 354a). Cf. *De veritate*, q. 11, art. 2, resp.: « Dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae adminiculo devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit ; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen propter hoc proprie potest dici sui ipsius magister vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus

Possiamo concludere dunque che quando Dante evoca la graziosa luce della ragione, intende l'attività e l'irradiamento di quella parte dell'anima umana che, secondo le sue stesse parole, "partecipa della natura divina", che rischiara ad un tempo l'agire e il pensiero dell'uomo, che illumina le cose umane.

2. Ma come si potrebbe descrivere in modo più concreto questo genere di illuminazione che emana dalla ragione? Bisogna distinguere alcuni aspetti differenti e diverse dimensioni. Un primo aspetto che vorrei sottolineare concerne i principi filosofici che costituiscono proprio la luce della ragione. Bisogna precisare che nel linguaggio filosofico di Dante *principio o principium* possiede principalmente quattro significati.[17] Se, come per esempio nel lungo discorso di Beatrice all'inizio del *Paradiso*,[18] questo termine designa Dio, in altri passi indica "li principii de le cose naturali"[19] o, semplicemente, l'origine[20]. Ma Dante conosce evidentemente il significato di proposizione prima e fondamentale, come lo attesta il seguente passaggio tratto dalla *Monarchia*:

> "Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assummuntur." [21]

Questo passo, che ci mostra un aspetto del Dante scolastico, riassume una dottrina aristotelica,[22] secondo cui ogni conoscenza scientifica riposa su proposizioni prime ed evidenti:

> "Si igitur, scire est, ut posuimus, necesse est demonstrativam scientiam ex veris et primis inmediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur."[23]

invenimus, ut patet ex Philosopho in VII Metaphysicae » (Leonina, XXII, 2, 355a). Si veda anche PASSERIN D'ENTRÈVES: « l'idea che Dante sembra avere in mente quando fa riferimento al *lumen rationis* è sostanzialmente affine a quelle di san Tommaso » (« *Gratiosum lumen rationis* », 106).

17 A tal proposito si veda l'articolo 'principio', di A. MAIERÙ, nell'*Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, 673b-677a.

18 *Par.* I, 109–114.

19 *Conv.* II, xiii,17, 231. Dante parla qui della fisica: « Sì come ne la Scienza naturale è subietto lo corpo mobile, lo quale corpo mobile ha in sé ragione di continuitade, e questa ha in sé ragione di numero infinito ; e la sua considerazione principalissima è considerare li principii de le cose naturali, li quali sone tre. »

20 Cf. MAIERÙ, 676a-b.

21 *Mon.* I, ii, 4, 137. Citiamo dall'edizione di P.G. RICCI (Verona) 1965.

22 A proposito del rapporto tra Dante e Aristotele si veda MINIO-PALUELLO, L.: *Luoghi cruciali in Dante*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1993; SASSO, G.: *Dante, l'Imperatore et Aristotele* (= Nuovi studi storici 62). Roma: Ist. Palazzo Borromini 2002.

23 *Analytica posteriora* I, 2; 71b (versio Guillelmi de Moerbeke).

Come sappiamo, i tre libri della *Monarchia* sono costruiti secondo queste regole argomentative di Aristotele, poiché all'inizio di ciascuna delle parti Dante stabilisce, per cominciare, il principio sul quale riposerà l'insieme delle prove che dovranno rispondere all'interrogazione.[24] A titolo di esempio, si può ricordare l'inizio dell'argomentazione del libro terzo:

> "Ad presentem questionem discutiendam, sicut in superioribus est peractum, aliquod principium est assummendum in virtute cuius aperiende veritatis argumenta formentur; nam sine prefixo principio etiam vera dicendo laborare quid prodest, cum principium solum assummendorum mediorum sit radix?"[25]

Il ricorso ai principi non si impone soltanto per il procedimento argomentativo sotto forma di prova, ma, come insegna Aristotele, l'accettazione di alcuni principii, e in particolare del principio di non contraddizione, è una condizione indispensabile per ogni discussione. Un passo interessante del quarto trattato del *Convivio* critica alcuni interlocutori che non rispettano questa base di discussione. Come Aristotele, Dante pensa che non valga la pena discutere con essi:

> "E di costoro dice lo Filosofo che non è da curare né d'avere con essi faccenda, dicendo nel primo della Fisica che «contra quelli che niega li principii disputare non si conviene». E di questi cotali sono molti idioti che non saperebbero l'a. b. c. e vorrebbero disputare in geometria, in astrologia e in fisica."[26]

Nella Questio evocherà parimenti il medesimo passo del primo libro della *Fisica*.[27] È istruttivo ricordare in questo contesto, che Dante a volte oppone i principii della fede cristiana a quelli della filosofia. Possiamo, ad esempio, ricordare il XXIV° canto del *Paradiso*, dove la dottrina della Trinità è indicata come principio della fede;[28] e ancora più esplicito è un passo della *Monarchia* dove il filosofo distingue chiaramente un procedimento che si fonda sulla fede e un argomento di ragione:

24 *Mon.* I, ii, 4, 137–138 : « Et quia presens tractatus est inquisitio quedam ; ante omnia de principio scruptandum esse videtur in cuius virtute inferiora consistant. »

25 *Mon.* III, ii, 1, 221.

26 *Conv.* IV, xv, 16, 707–708.

27 Dante si riferisce a *Physica* I, 1, 185a1-2. *Auctoritates Aristotelis*, Phys. II 6 (ed. J. HAMESSE. Louvain: Publ. du Cetedoc 1974, 140) : « Contra negantem principia alicuius scientie non ‹est› disputandum ». Cf. *Questio* § 21 (PERLER, D. [Hg.]: *Abhandlung über das Wasser und die Erde* [= Dante. Philosophische Werke 2]. Hamburg: Meiner 1994, 10): « Et si quis hec duo principia vel alterum ipsorum negaret, ad ipsum non esset determinatio, cum contra negantem principia alicuius scientie non sit disputandum in illa scientia, ut patet ex primo Physicorum. »

28 *Par.* XXIV, 139–147.

"Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur; sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est."[29]

3. A titolo d'esempio, mi pare opportuno esporre alcuni casi in cui Dante fa riferimento a principi di ordine filosofico, esempi che mostrano in che modo la graziosa luce della ragione illumina il suo modo di procedere. Ciò che mi pare significativo e degno di interesse non è tanto il fatto che Dante, come tutti i suoi contemporanei universitari, si serva continuamente di massime filosofiche qualificate dalla loro evidenza, ma vorrei insistere sulla grande libertà con cui Dante si serve di questi principi.

Gli autori medievali hanno ereditato da Aristotele il paradigma della causalità, che, proveniente dal mondo artigiano, è stato trasposto nella filosofia della natura e nella metafisica. Tra gli adagia sul rapporto tra causa ed effetto, alcuni sottolineano la distanza tra i due termini. Tommaso, come rappresentate della tradizione, ha espresso la specificità di questa relazione sotto l'aspetto della distanza, dell'eccesso, del superamento.[30]

È interessante osservare l'uso che Dante fa di questa concezione: in un primo caso, Dante usa l'adagio che l'effetto non può superare la causa, in un contesto politico. Nel capitolo vi del secondo libro della *Monarchia*, egli espone in maniera articolata il progetto generale di questa parte, cioè la dimostrazione della legittimità e della supremazia dell'Impero Romano, egli esprime questo progetto sotto forma di un sillogismo la cui prima premessa afferma che ciò che è prescritto dalla natura deve essere protetto dal diritto.[31]

La seconda premessa dice che l'Impero Romano è istituito per natura. Quindi conclude dicendo che il dominio dell'Impero sul mondo è de iure. Se analizziamo la spiegazione della prima premessa, costatiamo che Dante si riferisce al nostro adagio per far comprendere che la provvidenza naturale o la natura non è inferiore alla provvidenza dell'uomo, altrimenti esisterebbe un effetto che supererebbe la causa:

"Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur: natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia, quia si deficeret, effectus superaret causam in bonitate: quod est inpossibile."[32]

29 *Mon.* II, x, 1, 212.

30 A tal proposito si veda THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, q. 112, art. 1: « Nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. »; *Summa theologiae* I, q. 33, art 1, ad 1: « In quolibet genere causarum, causa distat ab effectu, secundum perfectionem vel secundum virtutem. »; *Summa theologiae* I-II, q. 66, art. 1: « Causa semper excedit suum causatum. »; *Summa contra gentiles*, I, c. 43: « effectus non potest extendi ultra suam causam. »

31 *Mon.* II, vi, 193–194.

32 *Mon.* II, vi, 1, 193.

Filosoficamente parlando, il secondo impiego dell'adagio che vorrei evocare è ancora più istruttivo. Questa volta Dante traspone il rapporto causa-effetto alla relazione che esiste tra l'uomo e il linguaggio. Nel capitolo ix del primo libro del *De vulgari eloquentia*, egli conclude che il linguaggio come effetto dell'uomo è necessariamente variabile:

> "Dicimus ergo quod nullus effectus superat suam causam, in quantum effectus est, quia nil potest efficere quod non est. Cum igitur omnis nostra loquela, preter illam homini primo concreatam a Deo, sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil aliud fuit quam prioris oblivio, et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal, nec durabilis nec continua esse potest, sed sicut alia que nostra sunt, puta mores et habitus, per locorum temporumque distantias variari oportet."[33]

Bisogna ricordare il contesto di questo passo per misurarne l'importanza straordinaria e la vasta portata, ad un tempo storica e filosofica. Nei capitoli precedenti, Dante aveva evocato e interpretato la costruzione della torre di Babele e la confusione di lingue che ne risulta.[34] Già il modo in cui interpreta questo episodio biblico è originale; ma ciò che egli tenta di fare nel capitolo nono è del tutto eccezionale. Il preambolo di questo capitolo ci apprende che Dante è consapevole di muoversi su un terreno nuovo:

> "Nos autem nunc oportet quam habemus rationem periclitari, cum inquirere intendamus de hiis in quibus nullius auctoritate fulcimur, hoc est de unius eiusdemque a principio ydiomatis variatione secuta."[35]

Questo passo esplicita bene il tema: Dante, dopo la spiegazione mitica e biblica, solleva di nuovo la questione della moltiplicazione delle lingue, ma questa volta si tratta di trovare un argomento razionale, ed egli si trova su un terreno inesplorato, dove non esiste autorità che possa venirgli in aiuto. Dopo una analisi linguistica dell'idioma *tripharium*[36] egli deve trovare una ragione, un fondamento razionale delle differenze e della varietà delle lingue. Ed è a questo punto che Dante introduce l'argomentazione che abbiamo già citata. Egli introduce un'argomentazione antropologica, dicendo che l'uomo è un essere sottomesso al cambiamento, un essere storico: tutto ciò che è nostro ("alia que nostra sunt"), le cose umane, sono necessariamente sottomesse alle variazioni che provengono dal tempo e dalle distanze di luogo. Con qualche breve tratto, Dante delinea una spiegazione esclusivamente razionale di quel che il racconto biblico spiega come punizione divina.

33 *DVE* I, ix, 6, TAVONI: 1220–1222.

34 Cf. ROSIER-CATACH, I./IMBACH, R.: *La Tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante*, in: MOOS, P. VON (ed.): *Zwischen Babel und Pfingsten = Entre Babel et Pentecôte*, Zürich: LIT, 183–204.

35 *DVE* I, ix, 1, TAVONI: 1212–1214.

36 A questo proposito si veda il commento di ROSIER-CATACH, I. in: *De l'éloquence en vulgaire*, 318–319.

4. Un secondo esempio è probabilmente ancora più eloquente e significativo della maniera in cui Dante si serve dei principi filosofici. Egli eredita la concezione aristotelica di natura e il paradigma teleologico ch'essa veicola. Questo paradigma implica una perfetta adequazione tra il fine e i mezzi per raggiungere il fine. Nell'opera di Aristotele si trovano numerose affermazioni di questa dottrina. Se ne possono citare due celebri formulazioni:

> Deus et natura nihil faciunt frustra. [37]

> Natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis nec abundat in superfluis. [38]

Dante si serve di questo principio per dimostrare due delle sue tesi più originali e più caratteristiche. Quando, nel terzo capitolo del primo libro della *Monarchia*, comincia a precisare quale sia l'azione propria dell'uomo, quella che lo distingue da tutti gli altri esseri, e cioè l'intellezione grazie all'intelletto possibile, il Fiorentino inizia questa argomentazione capitale – che culminerà nella tesi che tutti gli uomini debbono collaborare per attualizzare l'intelletto possibile – riferendosi all'idea che Dio e la natura non fanno nulla invano:

> Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem. Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentie operatio: unde est quod non operatio propria propter essentiam, sed hec propter illam habet ut sit.[39]

In forza dell'adagio aristotelico, Dante non postula soltanto un dinamismo ontologico universale, bensì, come ho già ricordato, la necessità di una operazione propria del genere umano. Ugualmente affascinante è l'altro impiego dell'adagio che vorrei mettere in evidenza. Come è risaputo, Dante vuol mostrare all'inizio del trattato sull'eloquenza in volgare che soltanto l'uomo parla.[40] Ed è ancora una volta sulla tesi che la natura e Dio non fanno nulla invano che riposa la sua argomentazione:

> Hec est nostra vera prima locutio. Non dico autem «nostra», ut et aliam sit esse locutionem quam hominis: nam eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit. Non angelis, non inferio-

37 *De caelo* I, c. 4, 271a33; HAMESSE, J. (ed.): *Auctoritates Aristotelis*. Louvain: Publ. du Cetedoc 1974, 161.

38 *De anima* III, c. 9, 432b21-23; HAMESSE, J. (ed.): *Auctoritates Aristotelis*. Louvain: Publ. du Cetedoc 1974, 188.

39 *Mon.* I, iii, 3.

40 Cf. ROSIER-CATACH, I.: *Solo all'uomo fu dato di parlare. Dante, gli angeli et gli animali*, in: Rivista di filosofia neo-scolastica (2006) 435–465; *Il n'a été qu'à l'homme donné de parler. Dante, les anges et la animaux*, in: BIARD. J./MARIANI, F.: *Ut philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*. Paris: Vrin 2008, 13–37.

> ribus animalibus necessarium fuit loqui: sed nequicquam datum fuisset eis: quod nempe facere natura aborret.[41]

Il principio d'economia – a torto chiamato rasoio di Ockham[42] – è direttamente legato a questa visione di un ordine naturale rigorosamente razionale. Dante, nella *Monarchia*, si serve di questo principio – espresso in *Fisica* 188a17-18 : "melius est ponere principia finita quam infinita"[43] – per confermare la sua tesi principale del primo libro, e cioè la necessità di una monarchia universale:

> Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod aliquid fieri potest, A, et sint plura, per que similiter illud fieri potest, A et B; si ergo illud idem quod fit per A et B potest fieri per A tantum, frustra ibi assummitur B, quia ex ipsius assumptione nichil sequitur, cum prius illud idem fiebat per A solum.[44]

I passi commentati offrono degli esempi che mostrano in maniera evidente come la graziosa luce della ragione permetta a Dante di argomentare le sue tesi e, nel contempo, quale è il contenuto di questa luce. È opportuno considerare due dimensioni specifiche di questa ragione, la cui luce è così benefica.

5. Seguendo la tradizione aristotelica, Dante aderisce all'idea che l'uomo desideri per natura conoscere. In un libro molto bello, Paolo Falzone ha recentemente esplorato tutti gli aspetti di questa dottrina, che attraversa l'insieme delle opere filosofiche di Dante.[45] Io vorrei qui insistere sull'interpretazione particolare che Dante propone della finitezza della ragione umana e sulle conseguenze che ne trae. Ho già avuto modo di determinare che la concezione di Dante si propone come terza via, tra il tomismo e l'ottimismo filosofico dei maestri delle arti. Dante può sviluppare la sua concezione grazie a una riflessione sul desiderio dell'uomo. Come molti altri prima di lui, egli si rende conto che alcuni oggetti di conoscenza sono di difficile accesso per l'uomo:

> Dov'è da sapere che in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose affermano essere, che lo 'ntelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la etternitate e la prima materia: che certissimamente si veggiono e con tutta fede si credono essere, e per[ò] quello che sono intender

41 *DVE* I, ii, 1–2, TAVONI: 1138.

42 Su questo principio d'economia cf. *Ockham's razor*, in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6., 1094–1095; W. HÜBENER: *Occam's Razor not Mysterious*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983) 73–92.

43 *Auctoritates Aristotelis* Phys I, 26 (Hamesse: 141).

44 *Mon.* I, xiv, 1, 163.

45 *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*. Bologna: Soc. Ed. Il Mulino 2010.

> noi non potemo [e nullo] se non co[me] sognando si può apressare alla sua conoscenza, e non altrimenti.[46]

Dante si trova in una vera aporia:

> Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia a l'uomo di sapere, e sanza compiere lo desiderio beato essere non possa.[47]

La soluzione che il Fiorentino propone deve tener conto ad un tempo del principio già ricordato che nessun desiderio naturale può essere vano e che le capacità dell'intelletto umano sono limitate. Se cerchiamo di ricostruire la risposta a questa difficoltà maggiore, possiamo dire che l'Alighieri individua due soluzioni. La prima risposta è sviluppata nel *Convivio* stesso e consiste a dire che l'uomo non desidera per natura conoscere Dio e gli altri oggetti che acciecano l'intelletto. Il desiderio della ragione umana è limitato:

> A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade della cosa desiderante: altrimenti anderebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto indarno, che è anche impossibile.[48]

Quel che è qui eccezionale è il fatto che Dante non esiti a trarre la conclusione che, primo, l'uomo non desidera ciò che non può conoscere grazie ai suoi propri mezzi; e, secondo, che di conseguenza la filosofia prima non è la metafisica, ma la filosofia pratica:

> Onde, con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose, quello esso sono non sia possibile alla nostra natura, quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere. E per questo è la dubitazione soluta.[49]

La seconda risposta alla difficoltà posta dalla finitezza della ragione umana, Dante la formula nel capitolo terzo del primo libro della *Monarchia*, quando, come ho già detto, spiega che l'attualizzazione dell'intelletto possibile non è concepibile che da parte della moltitudine degli uomini e che, di conseguenza, il compito immenso della conoscenza esige la collaborazione di tutti gli uomini:

> Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularem comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur.[50]

46 *Conv.* III, xv, 6, 475–478.
47 *Conv.* III, xv, 7, 479–480.
48 *Conv.* III, xv, 8, 480–481.
49 *Conv.* III, xv, 10, 485.
50 *Monarchia* I, iii, 8, 142.

Si potrebbe affermare che Dante, in modo originale, pensi la doppia determinazione aristotelica dell'uomo come animale razionale e politico, in quanto propone una realizzazione piena della dimensione razionale dell'uomo in comunità. Come l'ha ben messo in evidenza Irène Rosier-Catach nel suo bello studio su civilitas, la cittadinanza universale dell'uomo comporta diverse dimensioni, ma è sicuro che Dante accetti pienamente la tesi di Remigio de' Girolami che afferma che l'appartenenza alla civitas è essenziale all'uomo, poiché, secondo questo domenicano fiorentino:

> Et si non est cívis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile secundum Philosophum in VIII Ethicorum et in I Phisicorum.[51]

Quando Dante incontra nell'ottavo canto del *Paradiso* Carlo Martello, un dialogo della più alta importanza si instaura tra i due, nel corso del quale Dante ricorda il principio della provvidenza naturale che assicura tutto ciò che è necessario. E dopo questa affermazione metafisica, Carlo pone a Dante una domanda che implica non soltanto che l'uomo sia un animale politico e sociale, ma che soprattutto non può realizzare la sua umanità che in una società, "se non è cittadino, non è uomo":

> E io : « Non già ; ché impossibil veggio
> Che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi ».
> Ond'elli ancora : « Or dì : sarebbe il peggio
> Per l'omo in terra, se non fosse cive ? »
> « Sì » rispuos'io ; « e qui ragion non cheggio ».[52]

Dante non ha bisogno di formulare un'argomentazione per conoscere la risposta da dare alla domanda del principe angioino! Ma noi possiamo tirare una conclusione ulteriore a proposito della dimensione sociale della ragione. Grazie ad essa, l'uomo è cosmopolita; è la ragione che fonda l'unità dell'umanità. In un passo eccezionale del trattato *De vulgari eloquentia*, passo che unisce un riferimento autobiografico con una riflessione sulla potenza liberatrice degli studi, Dante spiega che l'uomo, se ragiona, cioè se accorda agli argomenti razionali il peso che meritano, è capace di oltrepassare i particolarismi che separano gli uomini, è capace di attingere alla prospettiva universale della ragione umana:

> Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor, quanquam Sarnum biberimus ante dentes et Florentiam adeo diligamus ut quia dileximus exilium patiamur iniuste, rationi magis quam sensui spatulas nostri iudicii prodiamus.[53] Et quamvis ad voluptatem nostram, sive nostre sensualitatis quie-

[51] *De bono communi*, ch. 9; cito dalla meravigliosa edizione elettronica del PANELLA, P.E.: www.e-theca.net/emiliopanella/. Il trattato di Remigio meriterebbe uno studio attento.

[52] *Par.* VIII 112–117.

[53] Questo magnifico passo riunisce alcuni elementi autobiografici e il progetto culturale e intellettuale di Dante. Insiste nel contempo sulla necessità di studiare gli antichi e su quello che si potrebbe chiamare un certo razionalismo, che condivide con Tommaso

tem, in terris amenior locus quam Florentia non existat, revolventes et poetarum et aliorum scriptorum volumina, quibus mundus universaliter et membratim describitur, ratiocinantesque in nobis situationes varias mundi locorum et eorum habitudinem ad utrunque polum et circulum equatorem, multas esse perpendimus firmiterque censemus et magis nobiles et magis delitiosas et regiones et urbes quam Tusciam et Florentiam, unde sumus oriundus et civis, et plerasque nationes et gentes delectabiliori atque utiliori sermone uti quam Latinos. [54]

d'Aquino. Questi si riferisce continuamente a una frase di Dionigi l'Areopagita che riassume il programma comune di Tommaso e di Dante: il bene dell'uomo consiste nel vivere conformemente alla sua ragione : *Summa theologiae* I-II, q. 18, art. 5: « In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. »; I-II, q. 55, art. 4 ad 2: « Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod bonum animae est secundum rationem esse. »; I-II, q. 71, art. 2: « Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis. »; II-II, q. 47, art. 6: « Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. » Si veda anche *Summa theologiae* II-II, q. 123, art. 1; II-II, q. 141, art. 1; II-II, q. 141, art. 6; *De virtutibus*, q. 1, art. 13; q. 1, art. 13 ad 8 (ed. Marietti: 747–751).

54 *DVE* I, vi, 3, TAVONI: 1174.