

Il pane dei filosofi: Dante e la tradizione averroistica

Intervista a Luca Bianchi

di Stefania Pietroforte*

ABSTRACT

This contribution presents a collection of seven essays by Luca Bianchi devoted to the relationship between Dante Alighieri and Averroism, gathered in *Il pane dei filosofi*. It highlights the extent to which the notion of “Averroism” remains an open and contested field of inquiry, whose boundaries and content have undergone significant revision since early twentieth-century Neo-Thomist interpretations. Particular attention is given to the reassessment of Siger of Brabant’s alleged heterodoxy and to the role played by Dante in shaping the historiographical image of Thomas Aquinas as a paradigmatic defender of Christianity. More broadly, the essays examine the formation and use of key historiographical categories, often employed without sufficient theoretical scrutiny. The interview offers a concise and accessible account of these issues.

Luca Bianchi si è formato all’Università degli Studi di Milano, dove ha conseguito Laurea e Dottorato in Filosofia. Dopo un periodo come assegnista a Louvain-la-Neuve, è stato ricercatore presso il *Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento* del CNR, fondato da Mario Dal Pra, di cui è stato uno degli ultimi allievi. Ha insegnato presso le università di Padova e del Piemonte Orientale ed è attualmente ordinario di Storia della filosofia medievale alla Statale di Milano, dove dal 2017 al 2022 ha diretto il Dipartimento di Filosofia ‘Piero Martinetti’.

Ha condotto indagini sui rapporti fra la storia delle idee e la storia delle uni-

versità, sulla storia della censura, sui dibattiti cosmologici ed etici fra Medioevo e Rinascimento, pubblicando contributi su pensatori come Ruggero Bacone, Tommaso d’Aquino, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Giovanni di Jandun, Donato Acciaiuoli, Pietro Pomponazzi, Galileo Galilei. Il suo principale campo di lavoro riguarda comunque la ricezione e l’interpretazione di Aristotele e Averroè tra il XIII e il XVII secolo. Ricordiamo, tra gli altri, i volumi *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico* (1990), *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo* (1990, con Eugenio Randi), *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento* (2003), *Pour une histoire*

* Independent Research.

de la "double vérité" (2008). Nell'ambito di questa linea di ricerca è nato il suo interesse per Dante, cui ha dedicato *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista* (2024). Il libro è di particolare interesse per *Filosofia italiana*, perché riguarda una delle prime espressioni della filosofia in lingua italiana e perché mette in risalto la problematicità dello statuto di questo sapere, esaminato nel vivo della ricerca storica. Perciò abbiamo rivolto al suo autore alcune domande.

Professor Bianchi, da quanto lei scrive nel suo libro l'espressione Il pane dei filosofi designa la filosofia stessa, sia quella di Dante che quella degli averroisti. Questo è l'argomento da lei trattato e che le chiedo di illustrare. Mi piacerebbe che lo facesse a partire dalla luce problematica che la sua indagine getta sui termini 'filosofia' e 'averroismo'. In particolare, rispetto a quest'ultima categoria lei parla del fatto che sarebbe stata messa in atto una vera e propria 'decostruzione'. Ci aiuta a capire in che senso Il pane dei filosofi ha a che fare con questa 'decostruzione'?

I saggi che ho raccolto in questo volume sono stati scritti nell'arco di una decina d'anni e, pur se originati da occasioni diverse, affrontano tutti il rapporto fra Dante e il cosiddetto averroismo, sul quale si discute da più di un secolo grazie soprattutto a Bruno Nardi. Va ricordato che la categoria storiografica 'averroismo' fu introdotta nel 1852 da

Ernest Renan nel libro *Averroès et l'averroïsme*. Renan sostenne che in seguito alla traduzione in latino, nel XIII secolo, delle opere di Averroè, si sarebbe sviluppata in Francia e in Italia una corrente filosofica responsabile della diffusione di dottrine contrarie alla fede cristiana come l'eternità del mondo e l'unità dell'intelletto potenziale. A ben vedere, più che per le dottrine filosofiche proposte l'averroismo interessava a Renan per il suo atteggiamento 'razionalistico'. Così, pur dandone una definizione assai vaga e affermando che la storia dell'averroismo «non è altro che la storia di un vasto controsenso», Renan rivendicò la funzione storica di questo 'movimento', minoritario e perseguitato ma capace di garantire la libertà «dello spirito umano»¹ in un'età nella quale, a suo avviso, predominavano l'oscurantismo religioso e il dogmatismo filosofico.

Oltre a essere condizionata da presupposti ideologici, una simile interpretazione aveva un difetto molto serio. Renan, infatti, poté documentare l'influenza che le idee di Averroè avevano esercitato dal '300 al '500, ma non aveva a disposizione alcun testo 'averroista' risalente al '200: di conseguenza egli 'dedusse' l'esistenza di una 'scuola averroista', già in quel secolo, dalla reazione di teologi come Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Egidio Romano, e soprattutto del vescovo di Parigi Étienne Tempier, che nel 1270 e 1277 condannò un insieme eterogeneo di tesi risalenti all'aristotelismo greco-a-

rabo. La riscoperta degli scritti di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che alcune fonti indicavano come principali responsabili della diffusione degli articoli censurati da Tempier, condusse gli storici della prima metà del '900 a immaginare che nel corso del 'secolo d'oro della Scolastica' si fossero confrontate fra loro tre 'correnti': l'agostinismo preoccupato di arginare l'irruzione del peripatetismo greco-arabo (la 'destra conservatrice'); l'aristotelismo cristiano di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, disponibile ad assimilare questa tradizione in modo libero e critico (il 'centro moderato'); l'averroismo latino, pronto a difendere non solo le idee di Aristotele ma anche quelle del suo 'empio' commentatore arabo (la 'sinistra'). Un quadro simile è suggestivo ma troppo schematico e, negli ultimi cinquant'anni, è stato profondamente modificato da studiosi di diverso orientamento, come Fernand Van Steenberghen, René-Antoine Gauthier, Ruedi Imbach, Alain de Libera e tanti altri.

Ricollegandomi a questa revisione critica, nel saggio che costituisce ora il capitolo 3 del mio libro da un lato ho sottolineato che con il termine latino *averroista*, introdotto intorno al 1270, si designarono non solo i difensori della dottrina dell'unità dell'intelletto potenziale, come credeva Van Steenberghen, ma anche di dottrine differenti; d'altro lato ho invitato a non usare la categoria 'averroismo' in modo vago e impreciso, finendo per oscurare le rilevanti diffe-

renze teoriche riscontrabili fra i pensatori che, a ragione o a torto, sono stati qualificati come 'averroisti'. Ho quindi osservato che il dibattito sul rapporto fra Dante e l'averroismo si è spesso ingarbugliato perché si sono intrecciati fra loro, e spesso confusi, interrogativi diversi, senza che si chiarisse in via preliminare che cosa esattamente ci si proponeva di comprendere. Così, parlando di Dante e l'averroismo ci si è di volta in volta chiesto 1) se Dante fu 'averroista' nel senso di Renan e della storiografia della prima metà del '900, vale a dire se almeno in una fase del suo percorso intellettuale adottò un 'razionalismo' di ispirazione aristotelica poco rispettoso della 'ortodossia' religiosa; 2) se Dante – pur attraverso la mediazione delle deformanti traduzioni latine di alcuni dei commenti aristotelici – riprese idee autenticamente 'rushdiane', cioè effettivamente difese negli scritti di Ibn Rušhd, ribattezzato *Averroes* nel Medioevo latino; 3) se, in particolare, Dante accolse nella *Monarchia* la tesi dell'unità dell'intelletto e quindi fu 'averroista' in una delle accezioni diffuse al suo tempo – forse quella prevalente anche se non certo l'unica; 4) o ancora se nelle sue opere si trovano tracce dell'insegnamento di quei maestri delle Arti, parigini e italiani, che un tempo venivano disinvoltamente chiamati tutti 'averroisti latini' e che, oltre mezzo secolo fa, Van Steenberghen propose di definire più prudentemente 'aristotelici radicali'.

In estrema sintesi, la mia risposta alla prima e alla terza domanda è negativa, mentre positiva, anche se bisognosa di numerose precisazioni, è la risposta alla quarta. Quanto al secondo quesito – che di rado viene sollevato in termini espliciti – credo sia utile tener presente che, sia in opere inaccessibili a Dante sia in alcuni dei commenti aristotelici ben noti alla cultura latina, Averroè propose una concezione della filosofia e del suo rapporto con la religione che si caratterizza per la presenza di tre motivi ricorrenti: una distinzione netta fra argomentazioni dimostrative, argomentazioni dialettiche e argomentazioni retoriche e, parallelamente, fra filosofia, teologia e discorso simbolico e poetico; l'idea che la verità è unica ma vi sono diversi modi di esprimerla, e il linguaggio allegorico con cui il Testo Sacro parla di Dio, dei suoi attributi o della beatitudine ultraterrena può essere correttamente decodificato solo da chi è dotato di adeguati strumenti razionali; la convinzione che ogni forma di 'divulgazione' del sapere al di fuori della ristretta élite dei filosofi, e in particolare la diffusione di interpretazioni non letterali del Testo Sacro, è pericolosissima. Mi pare evidente che siamo agli antipodi del progetto intellettuale che Dante, pur se in modi diversi, perseguì per tutta la vita.

Sul concetto di filosofia lei mette a confronto Dante e due grandi rappresentanti di quella che ritiene si debba definire 'tradizione averroista'. Ne risulta che tra

Dante e Giovanni di Jandun c'era una differenza sostanziale: il primo parlava della filosofia come di un 'pane' che dovrebbe essere dato da mangiare a tutti gli uomini, l'altro, invece, sosteneva il contrario. Quanto a Sigieri di Brabante lei afferma che la scelta di Dante di inserirlo nella ghirlanda del canto X del Paradiso, benché sia stata originale e importante, non aveva i tratti dell'eccezionalità. Sostiene inoltre che Sigieri non era eretico come si è creduto per tanto tempo, e che averlo considerato tale è stato piuttosto il risultato dell'interpretazione neoscolastica di Dante e della trama che con quella interpretazione si è intessuta. Ma allora non è vero che Dante, almeno in una certa fase della sua vita, è stato averroista, come sosteneva Bruno Nardi?

Maestro alla facoltà delle Arti di Parigi dal 1310, Giovanni di Jandun elaborò una concezione dell'intelletto che reinterpretava in modo originale idee risalenti ad Averroè e Sigieri di Brabante. Per questa ragione, malgrado non risulti che fossero note a Dante, le sue opere sono state spesso usate per comprendere e valutare talune tesi del *Convivio* e della *Monarchia*. Nel commentare la *Metafisica* Jandun propose un'interessante analisi del desiderio di conoscere che, secondo Aristotele, è comune a tutti gli esseri umani. Jandun sostenne che solo *alcuni* di loro possono soddisfare pienamente tale desiderio, sviluppando una riflessione metafisica che si spinge ad investigare

gli *archana Dei*; ma invitò bruscamente a non provarci nemmeno i tanti che sono privi di adeguate capacità teoriche a causa della loro *complexio* (ossia, potremmo anacronisticamente dire, della loro congenita conformazione psico-fisiologica). Così – affermò Jandun in un modo che oggi suona ‘politicamente scorretto’ – se qualcuno è adatto solo a svolgere i più umili lavori manuali non deve «mangiare inutilmente il pane dei filosofi» (p. 45).

Anche Dante pensava che gli esseri umani avessero diverse capacità intellettuali e sin dall’inizio del *Convivio* precisò che taluni individui non possono nutrirsi del cibo della sapienza per disabilità fisiche o per l’incapacità di tenere a freno le passioni. Esclusi questi individui, Dante però rivolse a *tutti gli altri* – donne incluse, precisazione tutt’altro che banale per l’epoca – l’invito a gustare le «vivande» del suo «generale convivio», e annunciò enfaticamente che con il «pane orzato» da lui fornito si «satolleranno migliaia»². Pur segnalando che non si deve contrapporre troppo schematicamente l’elitismo del ‘filosofo di professione’ Jandun al progetto ‘divulgativo’ di Dante, ho preso spunto da questi diversi usi della metafora del pane, ampiamente circolante nella cultura medievale e carica di precise valenze religiose, per mostrare la *pluralità* di concezioni della filosofia e della vita filosofica circolanti fra il XIII e il XIV secolo.

Venendo alla presenza di Sigieri nel canto X del *Paradiso* credo sia opportu-

no distinguere due livelli di discorso. Sigieri fu uno dei pochi maestri delle Arti del ’200 che esercitò un’influenza significativa, specie in Italia dove le sue opere circolarono precocemente (come hanno documentato studi recenti) e influenzarono le discussioni sull’anima e la felicità umana sino al Rinascimento (come dimostrò già molti anni or sono Nardi). Sulla vita di Sigieri purtroppo sappiamo pochissimo e Pasquale Porro ha recentemente mostrato che le ‘leggende nere’ sulla sua morte sono frutto di una tradizione storiografica costruita su basi poco solide. Ciononostante, e indipendentemente da ogni giudizio sull’attribuzione del *Fiore* ove già si allude all’assassinio di Sigieri, nel mio libro sostengo che *la presenza e la funzione* assegnategli nel canto X sono eccezionali, se non altro per la non trascurabile ragione che Sigieri è uno dei soli tre sapienti che, in quel canto, Tommaso d’Aquino elogia impiegando ben due terzine: un fatto che assume tutto il suo significato qualora si rammenti che il primo di costoro è nientemeno che il re-filosofo Salomone, mentre il secondo è Severino Boezio, autore della *Consolatio* e di commenti alla logica aristotelica che avevano fondato la cultura filosofica medievale. Sigieri era figura incomparabilmente minore: era stato un semplice *magister artium*, noto ma anche difensore di dottrine e, più in generale, di un modo di insegnare la filosofia che il Tommaso terreno aveva combattuto. Il Tommaso celeste di Dan-

te, invece, riconosce che nelle sue lezioni nel «vico deli Strami» Sigieri «silogizzò invidiosi veri»³. Senza soffermarmi qui – l’ho fatto nel mio libro – sul controverso significato di questa formula enigmatica, ritengo utile aggiungere un ulteriore dettaglio: Sigieri e Boezio sono gli unici sapienti dei quali in questo canto, per bocca di Tommaso, Dante evoca non solo l’attività ma anche la morte – significativamente presentando come violenta quella di Boezio ma *non* quella di Sigieri.

Ciò che nel capitolo 2 ho contestato è la diffusa tesi che eccezionale sarebbe *il fatto stesso di collocare in Paradiso* Sigieri, includendo fra i beati un pensatore poco ortodosso o addirittura eretico. Nel mio precedente *Censure et liberté intellectuelle à l’Université de Paris* (1999) ho sottolineato che le nozioni di ‘ortodossia’ ed ‘eterodossia’ vanno storicizzate. Nei secoli XIII e XIV vi furono diverse concezioni dell’‘ortodossia’, diverse idee su chi avesse il compito di definirla, diverse opinioni su che cosa fosse *materia fidei*: così determinate dottrine filosofiche e teologiche elaborate in quel periodo furono giudicate eterodosse da alcuni ma non da altri, senza che vi fosse un pronunciamento ufficiale da parte della Chiesa, che nel medioevo non era peraltro una realtà monolitica. Non c’è dubbio che in gioventù Sigieri difese la tesi dell’unità dell’intelletto, che era certamente eterodossa in quanto negava l’immortalità dell’anima individuale; pare inoltre che nel 1276 gli sia stato ingiunto

di comparire dinnanzi all’Inquisitore di Francia in quanto sospetto di eresia. Non abbiamo però notizia di quanto accadde dopo questa convocazione ma non risulta vi sia stata alcuna condanna; sappiamo che, a seguito delle critiche rivoltegli da Tommaso, Sigieri aveva rielaborato la sua concezione dell’anima umana e ripensato il rapporto fra verità di ragione e verità di fede; sappiamo che venne coinvolto nella censura parigina del 1277 solo indirettamente, perché il vescovo Tempier proibì la diffusione di un insieme di proposizioni ritenute pericolose, ma in forma anonima e senza prendere provvedimenti contro singoli individui; sappiamo infine che tale censura ebbe per secoli una vasta risonanza ma, dal punto di vista giuridico, valeva solo entro la diocesi di Parigi tanto che ben presto molti si affrettarono a precisare che gli *articuli parisienses* ‘non attraversano il mare, né le montagne’... Insomma, la diffusa immagine dell’«eterodosso» in *Paradiso* – per riprendere il titolo del mio capitolo 2 (p. 63) – è senza dubbio affascinante, ma dubito corrisponda alla verità storica e, soprattutto, all’immagine che di Sigieri poteva avere Dante. Il cui pensiero sicuramente subì un’evoluzione, che però non è più concepibile secondo le tappe che aveva ipotizzato Nardi. Lungi da seguire un percorso lineare dall’‘averroismo’ al ‘tomismo’, Dante in realtà rimase sempre fedele ad alcune sue scelte teoriche e tracce della ‘tradizione averroista’ si trovano nel *Convivio* (dove la più appariscente, ma si-

nora trascurata, è quella dell'*incipit*, che analizzo nel capitolo 4), nella *Monarchia* (che ha certamente una datazione più tarda di quel che pensava Nardi), e ancora nell'angeologia del *Paradiso*.

Nel suo libro si sostiene che Dante avrebbe contribuito a creare non solo il mito di Sigieri, ma anche quello di S. Tommaso. Vuole spiegarci in che senso intende questa cosa?

Come ho appena osservato, il fatto che nel canto X del *Paradiso* Sigieri sia presentato in termini enigmatici ma elogiativi ha contribuito a fare di lui una figura leggendaria. Non meno rilevante, però, è che Dante assegni proprio a Tommaso d'Aquino il compito di fargli conoscere non solo Sigieri, ma l'intera ghirlanda dei sapienti che incontra quando giunge nel cielo del Sole. Dante dà così all'Aquinate l'occasione di presentare se stesso come domenicano e allievo di Alberto⁴; e si fa accompagnare da lui lungo tutto il percorso che si dispiega dal canto X al canto XIII, chiedendogli informazioni e sollecitando chiarimenti. Dante quindi non solo 'beatifica' frate Tommaso anni prima del papa Giovanni XXII (il processo di canonizzazione, com'è noto, si concluse nel 1323), ma ne fa il suo interlocutore privilegiato in una lunga conversazione che, toccando temi religiosi e politici, ruota intorno alla decisiva nozione di 'sapienza'. Mentre ho voluto ridimensionare la leggenda del Si-

gieri 'eretico', ho al contempo ricordato che all'epoca di Dante anche Tommaso aveva una reputazione assai controversa, ben lontana dallo stereotipo del 'genio' che aveva saputo realizzare la più perfetta 'sintesi' fra ragione e fede diffuso dai Neoscolastici di inizio '900: anche lui era stato indirettamente coinvolto nella censura parigina del 1277 e, verosimilmente, era stato oggetto di un'inchiesta postuma, presto insabbiata; alcune sue tesi erano state messe al bando in Inghilterra da Robert Kilwardby e da John Peckham; il suo pensiero era stato considerato pericoloso da molti Francescani che, nel 1278, avevano varato misure restrittive sull'uso della *Summa theologiae*; alcuni di loro, ancora decenni dopo, si erano recati da papa Giovanni XXII per ammonirlo che, se avesse proclamato santo Tommaso, sarebbe stato accusato «di aver canonizzato un eretico» (p. 78).

Ricollocato in questo clima, il dialogo che nella terza cantica della *Commedia* si svolge fra Dante e l'anima di Tommaso rappresenta una delle colonne intorno alle quali fu edificato il 'mito' di un teologo la cui grandezza è indiscutibile ma il cui insegnamento, a distanza di secoli, non ci appare più carico di tutta la valenza innovativa, ma anche divisiva, che ebbe a suo tempo. Del resto, come ho segnalato nell'Introduzione, questo spunto – che avevo avanzato più di dieci anni fa nella versione originale dell'attuale capitolo 2 del mio libro – ha trovato conferma nel recente saggio *Il sapiente e il*

sovrano di Riccardo Saccenti, che offre una fine analisi dei motivi, anche ‘ideologici’, che spiegano la decisione dantesca, tutt’altro che scontata, di fare di Tommaso un protagonista della terza Cantica.

Lei traccia anche una storia della categoria ‘averroismo’, a partire da Renan che l’ha coniata. A un certo punto dice che il termine ‘averroismo’ ha finito per occultare differenze, per confondere dottrine diverse. In un certo senso l’uso di questa categoria sarebbe stato fuorviante. Perché sostiene che sarebbe meglio parlare di ‘tradizione averroista’ invece che di ‘averroismo’? In che senso pensare a una ‘tradizione averroista’ gioverebbe da un punto di vista euristico?

Per chi come me non ama forme di ‘platonismo storiografico’, gli ‘-ismi’ filosofici sono solo degli strumenti concettuali, che valgono nella misura in cui risultano euristicamente utili. Ciò non toglie che essi ci pongano interrogativi teorici tutt’altro che banali, che proverò a chiarire tramite un esempio che riguarda la mia attività di ricerca. Ho lavorato per decenni sull’aristotelismo dal XIII al XVII secolo, ma confesso che avrei non poche difficoltà a definire che cosa è. La pratica ormai diffusa di declinarlo al plurale – introdotta nel 1983 da Charles B. Schmitt nel suo *Aristotle and the Renaissance* e da me estesa al Medioevo nel primo capitolo de *Le verità dissonanti*, del 1990 – ci aiuta a ricordare quanto

differiscano fra loro pensatori che includiamo in questa categoria storiografica; ci aiuta inoltre a non presumere che essi appartengano a una ‘corrente’, o addirittura a una ‘scuola di pensiero’ dotata di una sua identità precisa e di una sua continuità storica. Parlare di ‘aristotelismi’ è quindi opportuno ma *non* risolve una questione decisiva: per quale motivo e sotto quali condizioni etichettiamo alcuni pensatori come ‘aristotelici’? In altri termini, classifichiamo così alcuni filosofi perché riscontriamo che hanno una ‘somiglianza di famiglia’ con altri filosofi cui applichiamo la stessa etichetta (secondo il modello wittgensteiniano suggerito da Schmitt)? Oppure perché li riteniamo appartenenti a una stessa ‘specie’, entro la quale ammettiamo possano darsi differenze individuali e mutamenti adattativi (secondo il modello biologico di Edward Grant)? O ancora perché assumiamo che esista un ‘nucleo duro’ teorico che tutti gli aristotelici condividevano al di là delle loro divergenze nel trattare singoli problemi del ‘programma di ricerca’ (secondo il modello lakatosiano di Johannes Thijssen)? Nessuna di queste ipotesi mi soddisfa pienamente, e anche per questo penso che parlare di ‘tradizioni filosofiche’ presenti non pochi vantaggi, perché riorienta la nostra prospettiva, inducendoci a riflettere non tanto sulla vera o presunta adesione dei diversi pensatori a una comunità scientifica o a un insieme di dottrine, quanto su qualcosa di molto più concreto e docu-

mentabile: il rapporto che essi avevano con un determinato *corpus* di testi. Del resto, per riferirci ancora all'aristotelismo, potremmo scriverne la storia senza parlare di Temistio, Simplicio, Eustrazio di Nicea e Guglielmo di Ockham? Ma li includeremmo nella nostra storia perché li consideriamo 'aristotelici' o perché, in quanto interpreti delle opere dello Stagirita, appartengono alla 'tradizione aristotelica'?

Considerazioni analoghe si possono fare per la 'tradizione averroista'. Sappiamo che dalla metà del XIII fino ai primi decenni del XVII secolo non pochi filosofi lavorarono, con un approccio sia esegetico sia teorico, sulle versioni latine ed ebraiche delle opere di Averroè. Ciò diede origine a una letteratura filosofica ricca ma assai disomogenea, tanto nelle forme espositive (*quaestiones*, trattati, commentari, super-commentari) quanto nei contenuti dottrinali. Rispondendo alla prima domanda ho già accennato al fatto che il termine *averroistae* è polisemico e, sin dalle origini, non designò solo i sostenitori della dottrina dell'unità dell'intelletto, né tantomeno una 'scuola' che condividesse un insieme definito di teorie. Solo fra il XV e il XVI secolo pensatori come Ficino e Nifo usarono espressioni più impegnative, come *secta Averroica*, *schola Averroica*, *Averroica familia*, ma quanti presumevano ne facessero parte avevano a ben vedere idee assai diverse: come ho scritto nel capitolo 3, l'*Averroica familia*

sembra essere stata «una famiglia "allargata" e assai accogliente» (p. 114). Mi ha sempre colpito, del resto, che Pomponazzi si sia presentato come averroista («multi averroistae, de quorum numero ego sum»)⁵ in un corso sulla *Fisica* che tenne *dopo* la pubblicazione del *De immortalitate animae*, in cui aveva seguito un'interpretazione 'alessandrista' della psicologia aristotelica attaccando violentemente Averroè.

Di recente lei ha dedicato svariati studi alla ricezione del pensiero dantesco negli ultimi due secoli. In particolare, nel saggio "Il primo filosofo del tempo suo": il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1821-1921) ha mostrato che i rapporti di Dante con il mondo dell'averroismo latino erano già stati intuiti da Pompeo Azzolino e Karl Witte nell'800 e da Benedetto Varchi nel '500. Ma allora gli studi condotti nel '900 non sono stati poi così originali? Quelle intuizioni erano state dimenticate?

Varchi, che visse in un'epoca in cui la formazione filosofica nelle università italiane era ancora basata sulle opere di Aristotele, ebbe una conoscenza approfondita dei suoi interpreti greci, latini e arabi, e soprattutto di Averroè per il quale nutriva un'ammirazione profonda. In controtendenza rispetto alle interpretazioni neoplatonizzanti della *Commedia* diffuse nel Rinascimento, Varchi sottolineò l'influenza dei 'peripatetici'. In par-

ticolare, definendo Dio come «colui che tutto move»⁶ in un luogo cruciale come l'*incipit* del *Paradiso*, il sommo poeta avrebbe ripreso una tesi caratteristica di Averroè, a giudizio del quale si può giungere a provare l'esistenza di Dio non in metafisica ma in fisica, tramite una riflessione sulle realtà naturali e il loro movimento. Proprio per questo, secondo Varchi, Dante si sarebbe dimostrato non solo «grandissimo Peripatetico», ma «Averroista» (p. 217).

Mi sono soffermato su questa lettura perché mi pare originale ma, a quanto io sappia, rimase isolata – il che colpisce considerato che, anche come commentatore di Dante, Varchi fu figura di notevole rilievo. Poco influente fu anche Pompeo Azzolino, un mazziniano che vedeva in Dante un difensore della libertà, che tanto nella *Monarchia* quanto nella *Commedia* avrebbe proposto un vero e proprio 'sistema filosofico' volto ad affermare l'autonomia dell'etica e della politica dalla teologia. Dante, quindi, non si sarebbe limitato a combattere la teocrazia, ma sarebbe stato un vero e proprio precursore di Machiavelli e di Pomponazzi. Oggi sappiamo che il rapporto fra 'averroismo' e 'machiavellismo' è molto problematico e problematico fu – come ho appena ricordato – il rapporto di Pomponazzi con l'averroismo. Ma Azzolino, non disponendo delle nostre conoscenze, con ogni probabilità associava la scuola degli Averroisti all'idea di una distinzione netta fra sapere raziona-

le e credenze religiose e, parallelamente, fra potere politico e potere ecclesiastico. Per di più la sua *Introduzione alla storia della filosofia ai tempi di Dante* fu pubblicata nel 1839, tredici anni prima dell'*Averroès et l'averroïsme* di Renan: il libro che, pur con tutti i suoi limiti, costituì la prima ricognizione storica dell'influenza esercitata da Averroè sulla cultura filosofica latina. Pur interessandosi principalmente a problemi di critica testuale, nei suoi ultimi lavori Witte poté invece tenere conto di questo libro e si persuase, come altri studiosi ottocenteschi, che prima di diventare il poeta cristiano della *Commedia* Dante sarebbe stato 'fuorviato' dall'aristotelismo arabo diffusosi nel corso del '200.

Malgrado questi precedenti, che verosimilmente non conosceva, le ricerche di Nardi segnarono una svolta decisiva. Reagendo a quella che chiamava la 'legenda del tomismo di Dante', sin dalla tesi lovaniense del 1911 Nardi mise in luce che il pensiero dantesco si alimentò a una pluralità di fonti, Averroè e 'averroisti' inclusi. Si trattò di uno stimolo importante per gli studi danteschi, che resta tale benché si accompagnasse da un lato a una concezione dell'evoluzione dell'itinerario dantesco che, come ho accennato, oggi non possiamo più accogliere; dall'altro a un uso particolare della categoria 'averroismo', che talvolta finì per dilatarsi in modo eccessivo, includendo qualsiasi forma di aristotelismo ostile a 'concordare' il pensiero di Aristotele con

la fede cristiana. Il risultato, un po' paradossale, è che Nardi finì per indicare il vero iniziatore dell'averroismo in Alberto Magno. Benché questo giudizio sia discutibile, Nardi fu portato ad approfondire l'ipotesi, che aveva avanzato sin dal 1922, di un debito di Dante non tanto nei confronti di Tommaso bensì del suo maestro Alberto: e anche questa fu un'indicazione decisiva, pienamente confermata dagli studi più recenti.

In certo senso a sorpresa, il lettore del pane dei filosofi alla fine del libro viene messo di fronte alla domanda se Dante considerasse se stesso come un filosofo. Dopo aver dedicato tanto sforzo a chiarire e definire il pensiero di Dante, seguendo nelle tematiche più altamente filosofiche come quella dell'essenza delle sostanze intellettuali o quella della conoscenza umana della natura di Dio, è spiazzante essere messi davanti a questo interrogativo. Ci spiega se Dante si ritenesse un filosofo e cosa intende dire lei quando afferma che la prospettiva di Dante non era esclusivamente filosofica?

Per rispondere partirei da una constatazione che ho fatto proprio nel capitolo finale del libro, cui lei fa riferimento. Poco dopo la sua morte, numerosi autori qualificarono Dante come poeta ma anche come filosofo: Boccaccio si spinse a presentarlo come «uomo nel grembo della filosofia nutricato»⁷, servendosi di un'espressione dal forte sapore boeziano

che Dante *non* applicò mai a se stesso, essendo consapevole di essere privo di una regolare formazione filosofica. Solo all'inizio e alla fine della *Questio de aqua et terra* Dante si autodefinì «l'ultimo fra coloro che praticano la filosofia», «l'ultimo dei filosofi»⁸: ma al di là del fatto che sull'autenticità della *Questio* le controversie non si sono ancora sopite del tutto, è lecito chiedersi quale valore attribuire alle formule, di sapore notarile, che aprono e chiudono il testo così come ci è giunto. Comunque sia, credo che anche in questo caso sia importante evitare approcci anacronistici. La ricerca degli ultimi cinquant'anni ci ha insegnato che durante il Medioevo 'filosofo' si disse in molti modi; ma ci ha anche insegnato che, proprio negli anni in cui Dante visse, l'istituzionalizzazione dell'insegnamento della filosofia nelle facoltà delle Arti provocò una ridefinizione dell'oggetto e dei metodi di questa disciplina; fece inoltre emergere l'autocoscienza professionale dei *magistri artium* che, tenuti a fondare il loro insegnamento sulle opere di Aristotele, si sentirono gli eredi dei filosofi antichi e iniziarono a definirsi *philosophi* o *viri philosophici*. Naturalmente anche molti altri, a quell'epoca, 'facevano filosofia', ma come storici non possiamo non chiederci se e in che senso si considerassero filosofi: nessuno dubita che, *per noi*, alcuni dei massimi filosofi del medioevo furono Bonaventura, Tommaso e Scoto, ma essi *non* si definirono tali, presentandosi come teologi, *magistri*

in Sacra Pagina. Comunque sia, se anche si volesse prescindere da fattori di ordine sociologico, istituzionale e professionale, che in realtà ebbero un notevole impatto sulla storia intellettuale, non credo sia il caso di impelagarsi in discussioni astratte su quali pensatori medievali vadano o non vadano reputati filosofi e trovo più produttivo, anche in questo caso, spostare l'attenzione verso il terreno più concreto dell'analisi dei testi. Che tipo di testi i contemporanei di Dante consideravano filosofici? In che cosa questi testi si distinguevano da altri testi della letteratura dotta? Quali forme, quali metodi di analisi e di argomentazione, quali pratiche citazionali adottavano?

Schematizzando molto, nel capitolo conclusivo del libro osservo che gli elementi che caratterizzavano un approccio propriamente filosofico e, di conseguenza, i testi indiscutibilmente ritenuti filosofici (le opere nate dall'insegnamento alle Arti, ma anche i commenti aristotelici e i trattati di noetica e di ontologia scritti da teologi 'di professione') sono principalmente quattro: l'esigenza di mantenere una distinzione netta fra verità razionalmente dimostrate e verità di fede, fra piano naturale e piano sovrannaturale; la conseguente cautela nell'affrontare problematiche strettamente teologiche; l'uso massiccio di fonti filosofiche e scientifiche e la reticenza a utilizzare *auctoritates* di altra natura (letterarie, storiche, religiose); l'attenzione alla precisione terminolo-

gica e concettuale, quindi il rifiuto del linguaggio metaforico. Ora non solo nella *Commedia* ma anche nel *Convivio* e nella *Monarchia* troviamo di continuo allegorie, aneddoti storici e racconti di fantasia, *exempla* religiosi; troviamo un originale intreccio fra citazioni bibliche e motivi tratti dalla letteratura classica e romanza; troviamo ampie discussioni di questioni squisitamente teologiche; troviamo costanti riferimenti a miracoli e interventi divini nel mondo naturale e nella storia umana. Si tratta di materiali che *di fatto non avevano* e, secondo numerosi filosofi dell'epoca, *non avrebbero dovuto avere* spazio nei testi filosofici. Se quindi è giusto sottolineare la dimensione filosofica delle opere dantesche, penso si debba anche riconoscere quanto esse differiscano dalla letteratura filosofica dell'epoca; penso inoltre che si debba fare attenzione a non trascurarne o sottovalutarne altri aspetti rilevanti.

In conclusione, riconosco che può essere sconcertante che uno storico della filosofia, alla fine di un libro dedicato ad approfondire il rapporto fra pensiero dantesco e tradizione averroista, si chieda se Dante abbia scritto dei testi filosofici e metta in dubbio che si considerasse un filosofo. Ma ridiscutere i quadri interpretativi è uno dei compiti di chi fa ricerca, e se è vero che le indagini intraprese da Nardi e sviluppate da tanti studiosi contemporanei hanno messo in luce che Dante possedeva una conoscenza solida

di Aristotele, attingeva ai commenti di Alberto e di Tommaso, aveva una padronanza notevole degli strumenti logici e aveva approfondito sia problemi etico-politici sia teorie fisico-cosmologiche, seguito a trovarlo irriducibile a qualsiasi categorizzazione. Anche quando affrontò interrogativi filosofici li ripensò sempre in modo originale proprio perché la sua non era una prospettiva esclusivamente filosofica: fu anche un filosofo, ma credo si sentisse ben più che un filosofo.

Note

1 _ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris 2002, pp. 298-299.

2 _ *Conv.*, I, I, 11; I, XIII, 12.

3 _ *Par.*, I, v. 138.

4 _ Cfr. *Par.*, X, vv. 94-99.

5 _ Cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Sansoni, Firenze 1965, p. 239, n. 1.

6 _ *Par.*, I, v. 1.

7 _ *Trattatello*, I red., XI, 164.

8 _ *Questio*, I, 1 e XXIV, 87.