



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

*Il «Convivio» di Dante secondo Maria Corti.*

*Appunti e considerazioni.*

di Paolo Falzone

**Sommario:** A cinque anni dalla sua scomparsa, il contributo ripercorre alcuni saggi danteschi di Maria Corti dedicati al *Convivio*, mettendone in luce i presupposti esegetici e soffermandosi su alcuni nodi centrali dell'analisi della studiosa, dal tema della *felicità mentale* a quello del rapporto tra filosofia e teologia in Dante.

*Il «Convivio» di Dante secondo Maria Corti.*

*Appunti e considerazioni.*

di Paolo Falzone

A cinque anni dalla scomparsa di Maria Corti, si può tentare ormai di volgere uno sguardo d'insieme alle ricerche dedicate dalla studiosa al *Convivio* dantesco, in considerazione della fortuna che molte delle tesi che vi sono esposte hanno incontrato presso studiosi di varia formazione e nazionalità. Sarebbe interessante soffermarsi su ognuno degli *Scritti su Cavalcanti e Dante* (d'ora in poi: *Scritti*)<sup>1</sup>, che raccolgono il lascito della Corti in materia dantesca, ma soltanto ad alcuni di essi, necessariamente, potrà in questa sede concedersi il tempo di un'adeguata riflessione. Privilegiando, tra i contributi inclusi nella raccolta - *La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione* e altra varia saggistica d'occasione -, il primo di essi, *La felicità mentale*, originariamente apparso presso Einaudi nel 1983. Non solo perché è il libro che ha conosciuto una più ampia *Wirkungsgeschichte* (la «felicità mentale» del titolo è stata ormai assunta – si pensi agli studi di Luca Bianchi e di Alain De Libera sull'aristotelismo latino del XIII secolo -, come una categoria storiografica), ma anche per la ragione, meno estrinseca, che in esso, con maggiore chiarezza che negli altri scritti, emergono le coordinate essenziali dell'interpretazione che la Corti ha fornito del pensiero di Dante. Proprio dall'analisi di questo punto muoveranno le nostre considerazioni. Giace, al fondo dell'esegesi dantesca di Maria Corti, la stessa idea che, formulata dal Pietrobono già a partire dal 1915<sup>2</sup>, aspramente divide le opinioni di costui da quelle di Michele Barbi. L'idea, ovvero, che nel pensiero di Dante ad una fase di «razionalismo», seguita alla morte di Beatrice e culminata con la stesura del *Convivio*, sia poi succeduta, con la *Commedia*, una fase radicalmente diversa, la quale, caratterizzandosi nel segno del ritorno all'«ortodossia religiosa» (si prescinda per ora dall'opportunità, sul piano storico, di tale categoria), avrebbe riaffermato, contro le tesi professate nel trattato volgare, la superiorità del sapere teologico (Beatrice) sul sapere filosofico (Virgilio). E se in qualcosa diversa da quella del Pietrobono appare la tesi generale della Corti, è nel grado di elaborazione concettuale cui la tesi medesima è sottoposta, non in altro, che tale differenza deve essere rinvenuta ed osservata. Ché

---

<sup>1</sup> Torino 2003. Il volume raccoglie buona parte degli studi danteschi e cavalcantiani della Corti.

<sup>2</sup> L. Pietrobono, *Il Poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, Bologna 1915, I, pp. 31 e ss.

L'interpretazione del Pietrobono si determinò e si svolse nell'ambito di una concezione dell'evoluzione interna al pensiero dantesco al tal punto coerente e coesa, da conferire ad ogni momento dell'opera di Dante la sua esatta posizione in rapporto allo schema esegetico proposto, là dove nella Corti, se delineati in modo nitido sono i due estremi entro i quali la studiosa suppone che il pensiero dantesco abbia svolto e consumato la sua parabola - l'aristotelismo radicale e l'averroismo da una parte, il tomismo dall'altra -, non di meno sfocati e come inerti rispetto alla tesi generale restano i singoli momenti nei quali la parabola, svolgendosi, avrebbe composto il suo disegno. Ma a parte questa differenza, non lieve del resto, è indubbio che, per ciò che concerne le linee essenziali dell'interpretazione, i due critici, così diversi per epoca, cultura, metodi, soggiacciono al medesimo imperativo esegetico: disporre la vicenda intellettuale di Dante lungo una linea evolutiva che si snoda, per il Pietrobono, dal razionalismo al misticismo e, per la Corti, dall'aristotelismo radicale e dall'averroismo al tomismo. Singolare perciò, se le cose stanno in questo modo, suona la dichiarazione di estraneità, da parte di Maria Corti, alle tesi del Pietrobono, le quali, precisa la studiosa, verrebbero riprese in un punto, quello del doppio finale della *Vita Nuova*, ma «naturalmente» non nelle linee complessive (*Scritti*, p. 173, n. 11). Pare difficile, in realtà, che, priva di adeguato sostegno filologico (fu l'immediata e inoppugnabile obiezione del Barbi<sup>3</sup>), la tesi dell'esistenza di un doppio finale della *Vita Nuova*, l'uno nel segno del trionfo della Gentile, l'altro, sostituito al precedente prima di metter mano alla *Commedia*, nel segno del trionfo di Beatrice, possa concepirsi al di fuori dello schema generale nel quale il Pietrobono, seguito in questo da Bruno Nardi, iscrisse il pensiero di Dante. Tale supposizione consegue infatti al bisogno di comporre la frattura che tra il finale della *Vita Nuova*, celebrante il ritorno a Beatrice dopo gli allettamenti della donna Gentile, e il testo del poema sacro, dove Beatrice guida il pellegrino alla salvezza, è determinata dal *Convivio*, nel quale, viceversa, il ricordo di Beatrice soccombe al nuovo amore per la donna Gentile-Filosofia (se poi di un autentico soccombere si tratti, è questione ulteriore che qui non può essere toccata; è lecito, ad ogni modo, dubitarne). Prendere atto che la frattura esiste e non necessariamente deve essere sanata è cosa che è possibile, in effetti, soltanto concedendo ciò che né il Pietrobono, né la Corti hanno mai concesso, e cioè che il pensiero di Dante non somiglia ad una linea che sempre progredisce, bensì ad una linea che ora guadagna lo spazio che le si apre davanti, ora si dispone secondo le figure del circolo e della ripetizione. Qualora infatti all'evidenza dei dati testuali si decida di prestar fede, apparirà chiaro che è muovendosi da Beatrice alla donna Gentile e poi ancora dalla donna Gentile a Beatrice che il pensiero dantesco, nel ritmo inesausto del suo sperimentare, ha svolto sé stesso. Senza che per altro, e sarebbe assurdo, il ritorno di Beatrice nella *Commedia* possa davvero considerarsi come la definitiva espunzione della donna Gentile dall'orizzonte concettuale di Dante, poiché se la donna Gentile significa quello che significa, cioè a dire la filosofia, è chiaro che è pur sempre la sua figura quella che continua a manifestarsi dietro l'Imperatore della *Monarchia* o dietro talune ardite argomentazioni della *Questio*. E invero se, per ciò che concerne quest'ultimo punto, il Pietrobono, postosi il problema della dislocazione temporale della *Monarchia* nella parabola entro la quale egli comprimeva il pensiero dantesco, più fedele in ciò alla logica che si era imposto di quanto non fosse sensibile alle ragioni della filologia<sup>4</sup>, lo risolveva situando la composizione della *Monarchia* tra il *Convivio* e *Commedia*<sup>5</sup>, ovvero nell'unico modo che gli consentisse di conservare al poema sacro il valore, ed era per lui un punto irrinunciabile, di epilogo della vicenda spirituale di Dante, la Corti viceversa si è mostrata assai meno attenta al problema e di fatto, sulla

<sup>3</sup> Osservava il Barbi: «Ma dal 1293 all'incirca, quando sarebbe stata composta la prima *Vita Nuova*, cioè quella che nel *Convivio* è ricordata come scritta all'entrata della gioventù e divulgata sin d'allora, cotesta opera aveva avuto vent'anni il tempo di diffondersi, e si sarà diffusa certamente anche fuor di Toscana; né sarà bastato l'averla Dante rifatta in nuova forma perché sparissero a un tratto le copie precedenti e più non se ne facessero. Come si può credere che, divenuto Dante pochi anni appresso così famoso per la *Commedia*, nessuno abbia avuto più cura della sua opera giovanile, e mentre si sarebbero riprodotte tante copie della seconda forma, di quella prima che già s'era largamente diffusa quando l'altra comparve, non rimarrebbe nessun esemplare e nessuna testimonianza?», in *Razionalismo e misticismo in Dante*, in «Sudi Danteschi», XVII (1933), p. 9, poi raccolto in M. Barbi, *Problemi di critica dantesca. Seconda serie (1920-1937)*, Firenze 1941, pp. 1-86: alle p. 3-4. Nel saggio del Barbi, d'altra parte, esageratamente sottolineate sono la coerenza e la compattezza del pensiero dantesco.

<sup>4</sup> Delle quali, sconvenientemente, dichiarava di non sapere che dire: *Il Poema sacro*, cit., I, p. 100.

<sup>5</sup> *Intorno alla data delle opere minori*, in *Nuovi saggi danteschi*, Torino 1954, pp. 13-35: alle pp. 32-35

spinosa questione della datazione del trattato latino non ha ritenuto di doversi pronunciare in maniera esplicita. E tuttavia, pare di capire dai ripetuti accostamenti tra il IV trattato del *Convivio* e la *Monarchia*<sup>6</sup>, ella condivide nella sostanza, né la cosa sorprende, l'opinione del Pietrobono. Della *Questio* invece, che il Pietrobono teneva, come si sa, in nessuna considerazione, la Corti invece tace e se così nulla è dato supporre di ciò che di questa singolare opera pensasse - nella quale, sia detto per inciso, si fa ampio uso di quegli argomenti che la studiosa avrebbe giudicato poco «ortodossi» -, può tuttavia essere osservato, d'altra parte, che quanto meno insolito è ricostruire la linea di svolgimento di un pensiero mutilandolo, al contempo, di uno qualsiasi, fosse anche il meno significativo (e non è), dei documenti nei quali esso si è depositato. Ma *Questio* e *Monarchia* a parte, è evidente che assumendo e facendo propria la tesi del Pietrobono relativa al doppio finale della *Vita Nuova*, la Corti ha in realtà assunto e fatto propria, al di là di quanto non si dicesse disposta ad ammettere, la tesi complessiva del grande dantista. Pur precisandone, come è ovvio, alcuni aspetti.

Quello che in Pietrobono, ad esempio, ha il nome di «razionalismo» viene nella Corti ad assumere i nomi di «aristotelismo radicale» o «eterodosso» (?) e di «averroismo» (pacificamente assunti nel segno dell'identità), mentre quello che in Pietrobono ha nome di «misticismo», significa per la Corti «tomismo» (che a sua volta la studiosa, immobilizzando un'esperienza dottrinale assai più fluida e complessa, fa coincidere con l'ortodossia religiosa). Nel passaggio dall'aristotelismo radicale al tomismo un momento fondamentale di svolta la Corti crede di rinvenire nel IV trattato del *Convivio*, che ella considera cronologicamente e tematicamente distante dai precedenti tre. La tesi è audace e merita di essere discussa con attenzione.

Si comincerà col dire, per quanto l'osservazione possa apparire ovvia, che un'eventuale eccentricità dell'IV trattato in tanto può essere pensata e definita tale, in quanto si assuma come evidente la compattezza e l'omogeneità, formale ed ideologica, dei trattati dal I al III. Non sembra, a dire il vero, che le cose stiano in questo modo. Tra il primo trattato e, poniamo, il terzo, esistono infatti differenze non meno rilevanti di quelle che intercorrono tra il IV e i restanti tre. Ma anche se si volesse assumere la sequenza dei trattati dal I al III come una sequenza omogenea, sia per stile, sia per contenuto, è l'idea stessa di una radicale difformità del IV trattato ad apparire poco fondata. Si consideri il modo in cui la tesi è costruita. Ritene la Corti che nel IV trattato vengano «terremotati» (*sic!*) tutti i livelli del discorso fin lì condotto da Dante. Nel IV trattato, infatti, entrerebbe in crisi quella esaltazione della felicità intellettuale che Dante, sulla scorta di Alberto Magno, Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia, aveva espresso nei trattati precedenti, in particolare nel III. Il primo e più forte segnale della crisi, precisa la studiosa, è da ravvisarsi in quanto Dante scrisse, sul principio del IV trattato, a proposito di un suo dubbio circa la possibilità che la *materia prima degli elementi* fosse *intesa* o meno da Dio. Così si esprime la Corti (*Scritti*, p. 147):

Se tutti i livelli denunciano uno stacco, i primi segnali si colgono al piano ideologico-filosofico. Dante stesso all'inizio del trattato IV rende testimonianza (IV, 1, 8) di una personale crisi nei riguardi dell'amata filosofia, sorta egli dice *massimamente*, e quindi non unicamente, sulla questione «se la prima materia de li elementi era da Dio intesa» [...] In seguito allo sgradevole evento intellettuale i sembianti della donna sono tornati «disdegnosi e ferì», sicché il poeta ha deciso per un certo tempo di non frequentarla [...] Questo e altri problemi, col peso della loro entità intellettuale da un lato e teologica dall'altro, spengono in modo impreveduto dallo stesso poeta quell'entusiasmo che si era reso sensibile nella creazione allegorica della figura d'amore ed è ora descritto con l'imperfetto temporale:

Le dolci rime ch'i' *solia*  
cercar *ne' miei pensieri*,  
convien ch'io lasci;

Chi ha scritto questo *solia*, ha già smesso da un po' di «amare». I pensieri filosofici non si illuminano più di poesia, le rime non saranno più dolci, ma aspre.

Discorso, questo, in merito alla cui fondatezza andrà subito osservato che ad essere messa da parte, a seguito del destarsi in essa di una questione dichiarata al momento insolubile, è non già tutta la filosofia

<sup>6</sup> Sopra tutto alle pp. 158-161 degli *Scritti*.

(come la Corti mostra di ritenere), bensì quella parte della filosofia che indaga, per l'appunto, il problema del rapporto tra Dio e la materia prima. Non si vede, infatti, come il passaggio alla Morale realizzato nel IV trattato, possa intendersi come un'uscita dalla filosofia se quella, la Morale, della filosofia è comunque una parte. Insomma, nonostante la particolare asprezza del famoso dubbio lo conducesse a considerare un diverso problema, quello della vera nobiltà, e a trascorrere così dalla Metafisica all'Etica, è pur sempre nell'ambito della filosofia che Dante, per altri versi, mantenne racchiuso il suo discorso. La confessione, all'inizio del IV trattato, delle difficoltà teoretiche intrinseche alla questione del rapporto tra Dio e materia prima, implica dunque non già l'estinzione dell'amore per la filosofia, bensì la consapevolezza (già esplicita, del resto, in III, ix-x) che non sempre clemente e benevolo allo sguardo dei suoi adoratori si mostra il volto della donna Gentile-filosofia. Se così non fosse assai singolare, deve ammettersi, suonerebbe la dichiarazione con la quale Dante, nell'esordio del capitolo, esprime la volontà di condividere, nel rispetto delle leggi della vera amicizia, tutti gli odi e tutte le passioni della donna Gentile (*Cv.*, IV, 1, 1-3).

Un ulteriore indizio della crisi interna al IV trattato, la Corti coglie nell'abbandono in esso della concezione aristotelico-radical e albertina della felicità. Mentre nei trattati precedenti, secondo la studiosa, prevarrebbe l'idea («eterodossa») che l'esercizio della virtù intellettuali renda accessibile all'uomo, già in questa vita, il raggiungimento della perfezione e, dunque, della felicità, nel IV trattato la dottrina della felicità umana si disporrebbe invece, più cautamente, ad assumere la configurazione, di tipo tomistico (e perciò, secondo l'equivalenza stabilita dalla Corti, religiosamente ortodosso), che essa avrà nella *Commedia*, dove all'identificazione della vera felicità con la beatitudine ultraterrena consegue il riconoscimento del carattere difettivo dei piaceri elargiti in questa vita dalla contemplazione filosofica. Ma si leggano le prove che la Corti adduce in proposito (*Scritti*, p. 149):

In III, XV 4-9 Dante risolve in chiave puramente aristotelica varie questioni tra loro collegate che nel trattato IV, XXII 10-18 avranno tutte diversa soluzione. Postosi nel III l'obiezione che la sapienza non può fare l'uomo beato perché non può soddisfare tutti i suoi desideri di conoscenza, Dante risponde serenamente [?!] che «l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può». In IV, XXII egli non è più convinto della tesi aristotelico-albertina, ma è passato a quella tomistica: l'intelletto «in questa vita *perfettamente* lo suo uso avere *non puote* - lo quale [è ved]ere [in s]è Iddio ch'è sommo intelligibile».

Tali considerazioni sono, per più di una ragione, irricevibili. Che il desiderio naturale di conoscere, innanzi tutto, sia proporzionato al suo oggetto è una dottrina che, per quanto concerne l'identificazione delle fonti, significa poco. Ciò che la Corti avrebbe dovuto specificare, e non ha specificato, è che la necessità che il desiderio naturale adegui sempre il suo oggetto - altrimenti esso non potrebbe estinguere la privazione da cui nasce -, obbliga Dante, in quel luogo del III trattato, a concludere che l'essenza di Dio, inaccessibile alle risorse intellettive dell'uomo, non può costituirsi quale termine del desiderio (*Cv.*, III, XV, 8-10). Se alla studiosa non fosse sfuggito questo aspetto così importante (e problematico) della dottrina dantesca del desiderio, si sarebbe accorta che avvicinare Alberto Magno e Dante su questo punto è improprio, giacché Alberto non esclude la possibilità che l'intelletto umano, già in questa vita, pervenga, attraverso un rigoroso percorso di ascesi intellettuale, ad una conoscenza del Principio Primo<sup>7</sup>; possibilità che presuppone, evidentemente, l'esistenza di un desiderio naturale ad essa adeguato. E ancora. E' proprio sicuro che tra il III e il IV trattato intervenga un mutamento di dottrina e di pensieri circa la perfezione naturale dell'intelletto umano? Davvero Dante su questa questione abbandonò Aristotele e gli aristotelici radicali per Tommaso d'Aquino? Già altri, in verità, hanno fatto osservare che la Corti cita il passo del IV trattato in maniera incompleta, stravolgendone il senso<sup>8</sup>. In IV, XXII, 13, Dante non si limita infatti ad asserire, come riferito dalla Corti, che l'intelletto umano «in questa vita perfettamente lo suo uso avere non puote – lo quale [è ved]ere Iddio ch'è sommo intelligibile (ovvero, secondo l'edizione della Ageno: «...lo quale averà in Dio che è sommo

<sup>7</sup> Si rimanda, per la presenza di questo tema in Alberto Magno, alla lucida esposizione di L. Sturlese, «Intelletto acquisito e divino» [.] *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», s. VI, XXIII (2003), pp. 161-189.

<sup>8</sup> G. Inglese, *Nota introduttiva* a Dante Alighieri, *Convivio*, Milano 1993, pp. 5- 26: 19-20, quindi in Id., *L'intelletto e l'amore. Studi sulla Letteratura Italiana del Due e Trecento*, Firenze 2000, pp. 57-78, alle pp. 71-72.

intelligibile)), bensì aggiunge: «se non in quanto considera lui per li suoi effetti». Se questo è ciò che Dante scrive, è chiaro allora che egli qui non sta affermando in realtà nulla di diverso da quanto affermato nel III trattato, e cioè che la conoscenza naturale in tanto nell'uomo può definirsi perfetta, in quanto essa si limiti alla considerazione degli effetti procedenti dalle cause immateriali e oltre quei limiti non si stenda. Che poi l'intelletto realizzi sulla terra tutta la perfezione di cui esso è naturalmente capace, non impedisce, ovviamente, che esso possa pervenire ad un grado ulteriore di perfezione, una volta che abbia avuto accesso, nella vita ultraterrena, alla contemplazione *secundum quid* delle verità divine. Per quale motivo, se fosse altrimenti, Dante avrebbe impiegato un intero capitolo del IV trattato, il XIII, a dimostrare che il desiderio naturale di sapere soddisfa sempre, di volta in volta, sé stesso ed è causa di perfezione, là dove l'*interminato* accrescimento delle ricchezze è causa di sempre nuovi bisogni e, dunque, di imperfezione? Quanto poco questa dottrina somigli a quella professata da san Tommaso, è superfluo, dopo gli studi di Bruno Nardi, che si osservi<sup>9</sup>. Ci si limiterà, più semplicemente, a ricordare che per il dottore angelico proprio al desiderio delle ricchezze di fatto assomiglia, nel suo continuo crescere su se stesso, il desiderio naturale di sapere. Essendogli infatti preclusa la conoscenza intuitiva di Dio, alla quale pure esso si dirige, il desiderio è in questa vita condannato all'imperfezione<sup>10</sup>. Che, salvo errore, è l'esatto contrario di ciò che Dante asserisce nei trattati III e IV del *Convivio*. Altro che conversione al tomismo! Se dunque contraddizione, tra III trattato e IV, almeno su questo punto, pensiamo che non sussista, d'altra parte non si vorrebbe aver dato l'impressione, con i rilievi che si sono fatti, di ritenere che nel segno della coesione concettuale e della coerenza si svolgano nel *Convivio* le riflessioni sulla natura del desiderio.

Si invita tuttavia a considerare che l'effetto di instabilità che, obbiettivamente, suscita la concettualizzazione dantesca del desiderio, dipende non già dal presunto avvicinarsi in essa di due diversi momenti (l'uno aristotelico, l'altro tomistico), bensì dalla difficoltà di pensare, in maniera non contraddittoria, il nesso tra desiderio e perfezione. Dal concetto, al quale appartiene per natura, l'inquietudine si trasferisce nella pagina e la pervade; e si può dire che su questo punto *sereno*, contrariamente a quanto la Corti ritiene, Dante non fu mai, nemmeno nel III trattato.

Degli argomenti di natura stilistica che la Corti adduce a dimostrazione della distanza cronologica del IV trattato, ben poco si dovrà dire, tanto la debolezza di essi risulta evidente a chi consideri senza pregiudizi la questione. Si osservi, innanzi tutto, che l'accresciuta consapevolezza dei mezzi tipici del discorso filosofico, sillogismo in testa, che tante volte gli studiosi (a cominciare da Nardi) hanno riscontrato nel IV trattato, dipende semplicemente dalla forma, quella della *quaestio*, nella quale Dante ha deciso di racchiudere la trattazione sulla nobiltà e non autorizza perciò a deduzioni cronologiche di sorta. Così come non pertinente appare l'accostamento, suggerito dalla Corti, tra linguaggio e temi del IV trattato da una parte e linguaggio e temi della *Monarchia* dall'altra. E' evidente che l'accostamento proposto ha una funzione cronologicamente e ideologicamente disgiuntiva del IV trattato nei confronti dei precedenti. Ma anche in questo caso di semplici analogie, indotte dall'impiego del medesimo genere discorsivo, si deve parlare e nulla può scorgersi in esse che offra un serio appiglio alle conclusioni della Corti. Né sul piano ideologico e filosofico l'accostamento riesce più persuasivo, giacché esso, ovvio per ciò che riguarda il tema della provvidenzialità dell'Impero romano, del tutto inadeguato viceversa appare ove si consideri che la dottrina dantesca dell'Impero subisce, nella *Monarchia*, una tale estensione dei suoi significati da assorbire in sé molti dei temi e delle questioni affrontate nei trattati I-III del *Convivio*. E infine, se, come vuole la Corti, la concezione dantesca della felicità nel IV trattato è ormai quella di san Tommaso, com'è possibile ad essa assimilare la distinzione non gerarchica delle due felicità, la terrena e la beatifica, proposta nella *Monarchia*? Nondimeno, e per quanti sforzi Nardi abbia fatti per chiarire le differenze tra l'Aquinate e l'Alighieri su questo punto cruciale, è proprio ad una conclusione del genere cui la Corti crede di dover giungere (*Scritti*, p. 159):

---

<sup>9</sup> Basti qui il rinvio a *Dante e la cultura medievale*, nuova ed. a cura di Paolo Mazzantini, Roma-Bari 1983, pp. 57-64. Di come si presenti in Nardi l'argomento della distanza, per lui solo ideologica, del IV trattato rispetto ai precedenti tre, non è possibile qui, per ovvie ragioni, dir nulla.

<sup>10</sup> *Contra Gentiles*, III, 50. Per la concezione tommasiana del desiderio naturale di Dio, cfr. il cap. II.

...non lievi le corrispondenze fra il IV trattato della *Monarchia* non solo a proposito del discorso sulla funzione imperiale nella società, ma proprio a proposito della nuova coesistenza nel pensiero dantesco di punto di vista filosofico e teologico, che viene esplicitato, come si è visto, nel trattato IV. Ecco che in *Mon.*, III, xv, 7-8; 17, si fa distinzione fra i *phylosophica documenta* che procurano una beatitudine confacente alle forze dell'uomo e i *documenta spiritualia* che danno l'altra beatitudine, quella raggiungibile solo con il lume divino nella vita eterna, donde al par. 17 la duplice definizione di *mortalis felicitas* e *immortalis felicitas*. L'ordine è fatto nel pensiero di Dante, esso matura appunto nel IV del *Convivio*, dove si sposano il modo filosofico e il teologico, dove tomisticamente trionfa la gerarchia.

Giudizi che travolgono, bisogna dire, la logica stessa del discorso dantesco e annullano, all'interno di esso, ogni eventuale distinzione. Poiché, è vero che il III della *Monarchia* distingue tra *phylosophica documenta* e *documenta spiritualia*, ma è altresì vero, e qui sta il punto fondamentale della questione, che nessuna tomistica gerarchia, ovvero nessuna subordinazione della prima rispetto alla seconda, Dante istituisce tra filosofia e teologia ed egli le considera ciascuna perfetta nel proprio ambito, ciascuna procedente senza mezzo da Dio. Ché altrimenti non la reciproca autonomia di Papa e Imperatore Dante avrebbe inteso dimostrare, bensì – e in contraddizione con gli scopi del trattato – la subordinazione di un potere all'altro. Né dire che il punto di vista teologico e il punto di vista filosofico *coesistono* nel IV trattato del *Convivio* come nella *Monarchia*, significa in vero dire gran che, se si osserva, e sarà forse banale farlo, che filosofia e teologia coesistono di fatto in tutta l'opera di Dante, per l'ovvia ragione che tale coesistenza appartiene, più in generale, alla cultura nella quale egli visse e che fu la sua. Conta invece, e molto, specificare i modi di questo coesistere, i quali in nessun caso, come qui si è potuto solo accennare, possono essere ricondotti, per *Convivio* (IV compreso) e *Monarchia* (altro sarebbe il discorso per la *Commedia*), a gerarchie di stampo tomistico.

Tutt'altro che sicura dunque, osservata alla luce di queste poche considerazioni (ma è chiaro che altre se ne potrebbero fare), risulta la distanza cronologica che la Corti ha creduto di ravvisare tra il IV trattato e i trattati precedenti.

Più felice senz'altro si dimostra l'esegesi della Corti nell'analisi di alcuni aspetti specifici della cultura filosofica di Dante e del suo «primo amico». Per esempio quando rintraccia, sviluppando alcune indicazioni di Bruno Nardi, i segni della presenza di Alberto Magno nel *Convivio*. E tuttavia anche qui la studiosa non sempre si è mossa con la necessaria cautela, né con la dovuta precisione. Nel quadro di una dimostrazione dell'influsso nel *Convivio* del commento di Alberto Magno all'*Etica Nicomachea*, ad esempio, assolutamente incomprensibile risulta l'adozione, da parte della Corti, della *versio recognita* della traduzione grossatestiana, giacché è la *versio pura* che Alberto ha conosciuto e commentato (mentre il *textus recognitus* è alla base, come si sa, della *Sententia* tomistica). Oscure resterebbero perciò le ragioni che giustificano il «naturalmente» con il quale la studiosa, a p. 118 degli *Scritti*, corrobora la sua dichiarazione di preferenza per la *versio recognita*, se non fosse la studiosa stessa ad avvertire che il *textus recognitus* è da preferirsi in quanto esso è alla base sia del commento di Alberto Magno, sia del commento di Tommaso d'Aquino. Il che nel caso del primo, per nulla corrisponde, come si è detto, a verità (e bastava leggere, per rendersene conto, la *Praefatio* del p. Gauthier all'edizione del *Liber Ethicorum*!).

Omissioni e imprecisioni si riscontrano altresì nel rilevamento di alcune supposte analogie di dottrina tra il *Convivio* e alcuni luoghi di Alberto. Una di queste imprecisioni è particolarmente grave, giacché suppone, più che una lettura frettolosa dei documenti, un vero e proprio fraintendimento.

Venuta a trattare del problema dell'origine dell'anima umana nel IV del *Convivio*, la Corti opportunamente ripropone la tesi, formulata da Bruno Nardi, dell'influsso dell'embriologia e della psicologia di Alberto Magno sulla teoria dantesca dell'antropogenesi<sup>11</sup>. Enfatizza però, rispetto al grande studioso, l'apporto del commento albertino al *De anima*, che la studiosa ritiene una fonte più sicura rispetto alle altre, *De animalibus* e *De natura et origine anime*, già indicate, con abbondanza di riferimenti, dal Nardi. Né più né meno che una traduzione dal commento al *De anima* di Alberto la Corti giudica, ad

---

<sup>11</sup> La trattazione più sistematica dell'argomento in *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, «Giornale Storico della Filosofia Italiana», XII, (1931), pp. 433-456 e XII (1932), pp. 45-56, 81-102, poi in B. Nardi, *Studi di Filosofia medievale*, Roma 1960, alle pp. 9-68.

esempio, questo punto, in vero assai problematico, dell'esposizione dantesca, nel quale si descrive l'infusione dell'anima intellettiva da parte del Motore primo:

La quale [*scil.* l'anima sensitiva], incontanente prodotta, riceve dalla virtù del motore del cielo lo intelletto possibile; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tano meno quanto più dilungato dalla prima Intelligenza esso è<sup>12</sup>.

Il passo non è semplice. Prima dunque che se ne valuti il rapporto con il commento albertino, conviene forse, sorvolando sulle molteplici difficoltà di natura concettuale cui esso potrebbe dar luogo, parafrasarne schematicamente il contenuto.

Non appena l'anima sensitiva è stata plasmata, scrive Dante, l'Intelletto divino («il motore del cielo»), infonde in essa l'intelletto possibile, il quale, se in sé potenzialmente racchiude tutte le forme intelligibili che sono nella mente divina, in quanto intelletto individuale è invece provvisto di una potenza conoscitiva che varia in rapporto alla maggiore o minore distanza dal Principio. Si passi ora a considerare il luogo albertino che la Corti ha indicato come fonte di questo. Ci serviremo, per il raffronto, delle parole usate dalla studiosa. Dopo aver presentato delle corrispondenze, alcune delle quali pertinenti, tra *Cv* IV, xxi e alcuni luoghi del libro I del *De anima* di Alberto (tr. II, capp. 13 e 15)<sup>13</sup>, la Corti prosegue in questo modo (*Scritti*, pp. 142-3):

E' lo stesso Alberto a rimandare a questo punto al «tertio huius doctrine libro», ove Dante troverà proprio all'inizio esposta la teoria del primo Motore che introduce l'intelletto possibile nell'anima vegetativa e sensitiva nate dal seme: il titolo stesso di III, tr. 2, 2 è: «Qualiter possibilis intellectus sit natura quaedam immixta et *receptibilis*» (il dantesco *riceve*) omnium quae sunt». Ed ecco l'inizio del capitolo stesso, 2, 178, 66-70:

Ulterius autem *de intellectu possibili* loquens Aristoteles dicit quod, ideo, quoniam omnia intelligit apprehendendo *formas omnium*, necesse est quod sit immixtus, hoc est non mixtus cum corpore sicut forma corporis aut sicut forma, quae est virtus in corpore [... ] *Formae autem universales* [...] non sunt nisi in *potentia universales et intellectae* (179, 39-42).

Il finale è tradotto alla lettera da Dante: «lo quale *potenzialmente* in sé adduce *tutte le forme universali*». Più sotto Alberto dimostrerà come l'intelletto possibile «diminuat potentialitatem suam» allontanandosi dal Motore, e Dante a ruota: «e tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza è» (*Ibid.* al par. 5).

L'occorrenza di alcune espressioni, apparentemente simili a quelle usate nel *Convivio*, potrebbe trarre in inganno. Procediamo dunque con calma e verifichiamo, punto per punto, la legittimità del raffronto proposto. Occorre innanzi tutto precisare che in *De anima* III, 2, 2, Alberto non tratta, come asserisce la Corti, dell'infusione dell'intelletto possibile «nell'anima vegetativa e sensitiva nate dal seme», bensì, secondo quanto indicato dal titolo del capitolo (frinteso dalla Corti, che pure lo cita) del perché l'intelletto possibile si definisca una natura immateriale («*immixta*») e ricettiva («*receptibilis*») di tutte le cose. Non è questione dunque, in questo capitolo, né dell'infusione dell'intelletto nell'anima sensitiva da parte del primo Motore, né della maggiore o minore nobiltà degli intelletti individuali, che è esattamente il problema dantesco, ma, appunto, della natura, astrattamente considerata, dell'intelletto possibile. Quando inoltre la Corti fa dipendere il *riceve* dantesco (*Cv.* IV xxi 5, citato qui sopra: l'anima sensitiva «incontanente prodotta, *riceve* da la virtù del motore del cielo lo intelletto possibile») dal *receptibilis* contenuto titolo del capitolo del trattato albertino («Qualiter intellectus possibilis sit natura quaedam immixta et *receptibilis*»), viene da chiedersi quale singolare offuscamento della sua sensibilità linguistica e filologica abbia spinto la Corti a costituire un rapporto di dipendenza tra due termini che significano cose assolutamente diverse, ché, come si vede, il *receptibilis* di Alberto indica la disposizione dell'intelletto possibile a ricevere, proprio perché in potenza, tutte le specie intelligibili, là dove il *riceve* dantesco significa tutt'altro, ovvero che l'anima sensitiva, a ciò variamente disposta, subisce l'infusione dell'intelletto possibile da parte del *motore del cielo*. Ma andiamo avanti. Che l'intelletto possibile «omnia intelligit» e perciò è necessario che sia immateriale («*immixtus*»), come afferma l'inizio del capitolo del

<sup>12</sup> *Cv.*, IV, XXI, 5.

<sup>13</sup> Si avverta che l'ed. usata dalla Corti è, naturalmente, quella a cura di Stoick, in Alberti Magni [...] *Opera*, VII/1, *De anima*, M. i. W., Aschendorff 1968.



commento albertino, è, banalmente, citazione diretta da Aristotele, *De anima*, III 429a18, che in quel punto riporta un'opinione di Anassagora. Essa non ha dunque, sul piano della dipendenza testuale, nessun potere congiuntivo (e del resto si tratta di un'espressione assai comune!). Omettendo tutto il resto, la Corti si precipita quindi alla fine del capitolo dove, neanche a farlo a posta, trova la fonte sicura di quel punto del discorso dantesco in cui si dice che l'intelletto possibile «potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali». Così si presenta il testo di Alberto nella citazione fattane dalla Corti: «Formae autem universales [...] non sunt nisi in potentia universales et intellectae».

Si potrebbe obiettare, anche qui, che si tratta di formule troppo largamente diffuse per ricavarne indicazioni di natura intertestuale; e l'obiezione, nel caso in cui Dante e Alberto effettivamente stessero dicendo la stessa cosa, avrebbe senso. Così tuttavia non è. Si legga il passo albertino situandolo nel contesto del discorso e ripristinando i tagli operati dalla Corti:

Quia autem est de genere virtutum passivarum, necesse est, quod ipse sit motus ab aliquo quod est actu, sicut videmus potentias sensuum moveri, ideo, quod sensibilia sunt in actu, ideo movent sensus, qui sunt in potentia. Formae autem universales, prout sunt in multis et non sunt divisae ab illis, non sunt nisi in potentia universales et intellectae, sicut colores in potentia sunt in tenebris<sup>14</sup>.

Come si vede, Alberto svolge un parallelismo tra la conoscenza sensibile e la conoscenza intellettuale. Al modo in cui i sensi sono in potenza e non vengono destati all'atto se non quando si trovano in presenza di un oggetto sensibile, così le forme, fin tanto che esse sono disperse nella molteplicità del mondo materiale, universali e intelligibili possono dirsi soltanto in potenza, in ciò non dissimili, precisa Alberto, a colori immersi in un buio non ancora attraversato dalla luce. E' infatti solo accedendo alla sfera dell'intelletto possibile che le forme, spogliate delle appendici della materia, diventano davvero universali e intelligibili.

Che cosa, a parte che è dell'intelletto possibile che comunque si discute, questi argomenti abbiano a che fare con l'affermazione dantesca che l'intelletto possibile, in quanto tale, potenzialmente racchiude in sé la totalità delle forme intelligibili, non si riesce, francamente, a comprendere. E ancor meno comprensibile appare quel che la Corti scrive subito dopo, e cioè che Dante segue da vicino il testo di Alberto là dove afferma che le forme universali, insite nella mente divina, si trasmettono all'intelletto possibile in diversa misura a seconda che esso sia più o meno distante dalla prima Intelligenza.

Si prescinda, ancora una volta, dall'intrinseca problematicità del dettato dantesco e si badi, più tosto, alla pertinenza del rapporto istituito dalla Corti. Conviene a tal fine riportare nuovamente, isolandole dal resto, le parole della studiosa che già sono state citate sopra:

Più sotto – scrive la Corti riferendosi al medesimo capitolo del commento al *De anima* – Alberto Magno dimostrerà come l'intelletto possibile «diminuat potentialitatem suam» allontanandosi dal Motore, e Dante a ruota (*sic!*): «e tanto meno quanto più dilungato dalla prima Intelligenza è».

Piacerebbe, verrebbe da dire, che davvero fosse così! Ché in tal modo l'affermazione dantesca non susciterebbe, per la sua singolarità, le molteplici questioni che essa viceversa suscita. Ma in niente, purtroppo, il testo del *Convivio* può essere avvicinato, per ciò che riguarda questo punto, al commento di Alberto. E stavolta, bisogna dire, senza che nemmeno vi si percepisca una certa qual aria di famiglia. I due autori dicono, semplicemente, cose diverse. E vediamo perché.

Non è vero, innanzi tutto, che Alberto in qualche parte di quel capitolo abbia inteso dimostrare, secondo quanto la Corti afferma, come l'intelletto possibile diminuisca la sua potenzialità quanto più si allontana dal Motore. Intorno ad una singola espressione - «diminuat potentialitatem» - la Corti costruisce un testo che non esiste, onde dar prova di una corrispondenza letterale, anch'essa inesistente, tra Dante e Alberto. Ma che cosa intende esattamente Alberto quando parla di diminuzione della potenzialità dell'intelletto possibile? Egli intende porre il problema di come l'intelletto possibile riesca a conservare la caratteristica che gli è propria, quella, cioè, di essere in potenza, proprio perché «immixtus», rispetto ad ogni forma conoscibile, senza che quella medesima caratteristica, intesa come

---

<sup>14</sup> Alberti Magni *De anima*, III, 2, 2, 39-43, ed. Stoick, cit, p. 179.

principio determinante, ne comprometta l'indeterminazione. Alberto si chiede, in altre parole, se l'«intellectualitas», grazie alla quale l'intelletto è quello che è e riceve consistenza sul piano ontologico, non diminuisca in qualcosa la sua potenzialità.

Non interessa qui la risposta di Alberto al problema (che fa perno, ad ogni modo, sull'interpretazione dell'«intellectualitas» come forma generalissima e confusa); conta bensì il fatto che non c'è traccia, in questo discorso, della questione toccata da Dante, che, come si è visto, è quella del vario modo in cui le forme universali si trasmettono dal primo Motore alle intelligenze create, secondo che quest'ultime si trovino ad una minore o maggiore distanza da esso. E più che nel commento al *De anima*, meglio avrebbe fatto la Corti se avesse cercato, per quanto riguarda questo passaggio dell'argomentazione dantesca, nel trattato *De intellectu et intelligibili*, nel quale si trova esposta una dottrina della processione delle forme dal Principio che è per alcuni versi confrontabile con ciò che si legge nel *Convivio*.

Non è del resto da escludersi che nella scelta fatta in questo caso dalla Corti di parafrasare il testo di Alberto, evitando le citazioni dirette («diminuat potentialitatem» a parte), possa ravvisarsi, al di là del carattere perentorio conferito a taluni giudizi, una confusa coscienza della difettosità del raffronto istituito.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://Giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.