

# LA «COMPIUTA GIOIA» DANTE E LA FILOSOFIA

a cura di

Luca Bianchi, Stefano Pelizzari e Andrea Tabarroni



LONGO EDITORE RAVENNA

87.

*La «compiuta gioia».*  
*Dante e la filosofia*

a cura di

Luca Bianchi, Stefano Pelizzari e Andrea Tabarroni

**Memoria del tempo**

Collana di testi e studi medievali e rinascimentali  
diretta da Johannes Bartuschat e Stefano Prandi

Atti del XXV convegno di studi  
della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM)  
(Udine, 9-11 dicembre 2021)

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della  
Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM)

ISBN 978-88-9350-140-8

© Copyright 2024 A. Longo Editore snc  
Via P. Costa, 33 – 48121 Ravenna  
Tel. 0544.217026 [longo@longo-editore.it](mailto:longo@longo-editore.it)  
[www.longo-editore.it](http://www.longo-editore.it)  
All rights reserved  
Printed in Italy

# La «compiuta gioia» Dante e la filosofia

a cura di

LUCA BIANCHI, STEFANO PELIZZARI e ANDREA TABARRONI

LONGO EDITORE RAVENNA

MARIA EVELINA MALGIERI - PASQUALE PORRO

*Dante e l'essere.  
Una ricognizione iniziale\**

1. *Premessa*

‘Dante e l’essere’ – ne siamo consapevoli – è un titolo che suona inevitabilmente, allo stesso tempo, molto presuntuoso e piuttosto desueto. Presuntuoso perché dà l’impressione di voler affrontare sistematicamente un tema di grande portata, e desueto perché evoca un tipo di approccio al pensiero di Dante in voga nel secolo scorso, o addirittura le letture di tipo idealistico, in cui l’interesse del poeta per la filosofia veniva dispiegato in rapporto a grandi, astratte questioni metafisiche. Vorremmo evidentemente sfuggire a l’uno e l’altro rischio, proponendoci semplicemente di effettuare una ricognizione delle valenze che il termine ‘essere’ – preso nella sua accezione più tecnica, ovvero nel suo significato almeno potenzialmente filosofico – assume nelle opere dantesche, e in particolare nel *Paradiso* e nell’*Epistola a Cangrande*. La scelta di concentrare l’attenzione sull’ultima cantica della *Commedia* è dettata da un dato oggettivo: è nel *Paradiso* che si concentrano – in misura percentualmente di molto superiore rispetto a tutte le altre opere – le occorrenze più numerose e significative. La nostra impressione – che è anche la nostra proposta inter-

\*Questo contributo è il frutto di un lavoro comune nell’ambito del progetto PRIN 2017 “Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition” (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR), e pertanto ce ne assumiamo la responsabilità in parti uguali. Per quanto riguarda le edizioni delle opere dantesche, utilizziamo le seguenti abbreviazioni ed edizioni: *Inf. / Purg. / Par.* = DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Firenze, Le Lettere, 2021 («Edizione nazionale delle Opere di Dante Alighieri»), a cura della Società Dantesca Italiana, 7); *Conv.*: DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, *Canzoni* a cura di C. Giunta, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, dir. M. Santagata, 2 voll., II: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori, 2014 («I Meridiani») e successive ristampe; *Epist. XIII*: DANTE ALIGHIERI, *Epistola XIII*, a cura di L. Azzetta, Roma, Salerno Editrice, 2016 (in «Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante», V: *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti e M. Rinaldi, Introduzione di A. Mazzucchi; ora disponibile anche in ed. separata: DANTE ALIGHIERI, *Epistola a Cangrande*, a cura di L. Azzetta, Roma-Padova, Antenore, 2023).

pretativa, in questo intervento – è che questo dato, lungi dall'essere meramente casuale, meriti un certo approfondimento, e che il *Paradiso* sviluppi una determinata dottrina dell'essere: non certo quel che, con un forzato anacronismo, si potrebbe chiamare una compiuta 'ontologia dantesca', ma un modo preciso di intendere – sulla base di determinati presupposti filosofici, e in particolare del *Liber de causis* e di Alberto Magno – il rapporto tra essere e creazione da una parte e quello tra essere e determinazioni quidditative o essenziali dall'altra. E forse proprio questa peculiare dottrina dell'essere potrebbe suggerire qualche considerazione aggiuntiva sulla teologia naturale dantesca e, ancor più, sulla presenza della filosofia nel *Paradiso*. Quanto all'*Epistola a Cangrande*, il suo autore propone esplicitamente – com'è ben noto – la coppia concettuale essere/essenza come chiave interpretativa dei primi versi del *Paradiso* e dunque, mediamente, come uno dei fili conduttori da tener presenti nella lettura dell'intera cantica.

## 2. «Per lo gran mar dell'essere»: una ricognizione delle principali occorrenze (filosofiche) di 'essere' nelle opere dantesche

Un buon punto di partenza per la ricognizione che intendiamo qui proporre è rappresentato naturalmente dalla voce 'Essere', curata da Riccardo Ambrosini per l'*Enciclopedia dantesca*<sup>1</sup>. Ambrosini censisce circa 7780 attestazioni dei quasi 125 tipi formali del verbo essere, includendo le forme polisillabiche con apocope della vocale finale, quelle monosillabiche con epitesi di '-e' e quelle con ènclisi di particelle pronominali. Per i nostri scopi sono ovviamente rilevanti le occorrenze relative all'uso sostantivale di 'essere', che occupano solo un piccolo paragrafo (il § 10) della voce di Ambrosini. Abbiamo quindi riverificato questi ultimi luoghi, con qualche minima modifica.

Nella produzione in versi, com'è in qualche modo naturale, le occorrenze sostantivali sono limitate, per non dire episodiche. Lasciando inizialmente da parte la *Commedia*, nella *Vita Nuova* ne compare una sola (XX 7: «dico sì come questo soggetto e questa potenza siano prodotti in essere»), a cui se ne affiancano due nelle *Rime* (LXXXIII 93: «sì come il sole al cui esser s'adduce / lo calore e la luce», e XC 31: «Quanto è ne l'esser suo bella, e gentile / ne gli atti ed amorosa»).

Com'è altrettanto prevedibile, più numerose sono le occorrenze nel *Convivio*, che ripercorriamo qui velocemente:

[*Conv.* 1]

Ancora: non sarebbe lo latino stato datore d'utile dono, che sarà lo volgare. Però

<sup>1</sup> R. AMBROSINI, *Essere*, in *Enciclopedia dantesca*. Edizione speciale per la Biblioteca Treccani, Milano, Istituto della Enciclopedia Italiana, Mondadori, 2005, VIII, pp. 548-561.

che nulla cosa è utile se non in quanto è usata, né [è] la sua bontà in potenza, che non è **essere perfettamente**: sì come l'oro, le margarite e li altri tesori che sono sotterrati [...], però che quelli che sono a mano dell'avarò sono in più basso loco che non è la terra là dove lo tesoro è nascoso. (I IX 6)

[Conv. 2]

Questo mio volgare fu congiungitore delli miei generanti, che con esso parlavano, sì come 'l fuoco è disponitore del ferro al fabro che fa lo coltello: per che manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna **cagione del mio essere**. (I XIII 4)

[Conv. 3]

Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotile nella sua Metafisica (avegna che nel primo di Cielo incidentemente paia sentire altrimenti), [che] credettero solamente essere tante queste, quante circolazioni fossero nelli cieli, e non più; dicendo che l'altre sarebbero state eternalmente indarno, senza operazione: ch'era impossibile, con ciò sia cosa che loro **essere** sia loro operazione. (II IV 3)

[Conv. 4]

Onde, con ciò sia cosa che ciascuno effetto ritegna della natura della sua cagione – sì come dice Alpetragio quando afferma che quello che è causato da corpo circolare **n'ha in alcuno modo circolare essere** – **ciascuna forma ha essere della divina natura in alcuno modo**: non che la divina natura sia divisa e comunicata in quelle, ma da quelle [è] partecipata, per lo modo quasi che la natura del sole è partecipata nell'altre stelle. (III II 5)

[Conv. 5]

E però che naturalissimo è in Dio volere **essere** – però che, sì come nello allegato libro si legge, «**prima cosa è l'essere**, e anzi a quello nulla è»<sup>2</sup> –, l'anima umana **essere** vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che **'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva**, naturalmente disia e vuole a Dio essere unita **per lo suo essere fortificare**. (III II 7)

[Conv. 6]

Onde scritto è nel libro delle Cagioni: «La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento». Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo **modo della sua virtù e dello suo essere**<sup>3</sup>. (III VII 2)

<sup>2</sup> [ANON.], *Liber de causis*, prop. IV, 37, ed. A. Pattin, «Tijdschrift voor Filosofie», XXVIII, 1966, pp. 90-203 (ma pubblicato anche come estratto con paginazione autonoma), p. 142, ll. 37-38: «Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud». Vale la pena di sottolineare (come per altro fa già Fioravanti nel proprio commento) che Dante omette qui di precisare che il lemma della IV proposizione del *De causis* qualifica l'essere come prima delle cose create; in questo contesto, Dante identifica invece immediatamente l'essere con Dio (identificazione che nel *De causis* viene com'è noto avanzata solo nell'esplicazione del lemma della IV proposizione).

<sup>3</sup> [ANON.], *Liber de causis*, prop. XIX (XX), 157, ed. A. Pattin, p. 177, ll. 7-11: «Prima enim

[Conv. 7]

Poi che è veduto come la primaia e vera filosofia è **in suo essere** – la quale è quella donna di cu' io dico – e come lo suo nobile nome per consuetudine è comunicato alle scienze, procederò oltre colle sue lode. (III XI 18)

[Conv. 8]

Dico adunque appresso: «**Suo essere** piace tanto a chi liele dàe» (dal quale, sì come da fonte primo, si deriva), che «sempre [infonde in lei la sua vertute] oltre la capacitate della nostra natura», la quale fa bella e virtuosa. (III XIII 9)

[Conv. 9]

Sì come dice Aristotile nel secondo dell'Anima, «**vivere è l'essere delli viventi**»<sup>4</sup>; e per ciò che vivere è per molti modi (sì come nelle piante vegetare, nelli animali vegetare e sentire e muovere, nelli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare o vero intelligere), e le cose si deono denominare dalla più nobile parte, manifesto è che vivere nelli animali è sentire – animali, dico, bruti –, vivere nell'uomo è ragione usare. (IV VII 11)

[Conv. 10]

Dunque, **se 'l vivere è l'essere [delli viventi**, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e **così da quello uso partire è partire da essere**, e così è essere morto. (IV VII 12)

[Conv. 11]

Ove è da sapere che, sì come vuole lo Filosofo, tutte le cose che fanno alcuna cosa, **conviene essere prima quelle perfettamente in quello essere**: onde dice nel settimo della Metafisica: «Quando una cosa si genera da un'altra, generasi di quella essendo **in quello essere**»<sup>5</sup>. (IV X 8)

bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse».

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *De anima*, II, 4, 415b 13, in ALBERTO MAGNO, *De anima*, ed. C. Stroick, Münster, Aschendorff, 1968 («Alberti Magni Opera Omnia» [ed. colon.], 7/1), a p. 85, ll. 71-72: «vivere autem viventibus est esse».

<sup>5</sup> La fonte viene in questo caso tradizionalmente identificata con un passo del c. 8 del libro VII della *Metafisica* di Aristotele (cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, *Trans. Scoti* VII, 8 (Bekker: 1033b 29-32), in *Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iunctas, 1562 [rist. anast. Frankfurt am Main, Minerva, 1962] («Arist. Opera cum Averr. Comment.», VIII), f. 177vH: «sed facit et generat ex hoc tale, et generatio istius est talis»; ID., *Metaph. Recensio Guillelmi (AL, XXV/3.2)*, VII, 8, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, p. 147, ll. 407-408: «generans tale quidem est quale generatum». Tuttavia, come ricorda giustamente Fioravanti nel proprio commento (p. 543), non si tratta in realtà di una citazione letterale – come la formulazione dantesca lascerebbe supporre – né, a dire il vero, di un uso interamente conforme al contesto del passo citato dal c. 8. Cfr. anche AVERROÈ, *In Metaph.*, VII, comm. 28, ed. Venetiis 1562, f. 178rE: «Et induxit hoc exemplum ad verificandam propositionem universalem, dicentem quod omne quod generatur, generatur a suo simile in forma»; ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, VII, tract. 2, c. 6, ed. B. Geyer (*Metaphysica. Libri VI-XIII*), Münster, Aschendorff, 1964 («Alberti Magni Opera Omnia» [ed. colon.],

[Conv. 12]

E prima ch'io ciò dimostri, è da dichiarare un dubio che pare consurgere: che, con ciò sia cosa che l'oro, le margherite e li campi perfettamente forma e atto abbiano **in loro essere**, non pare vero dicere che siano [cose] imperfette. E però si vuole sapere che, quanto è per esse, in loro considerate, cose perfette sono, e non sono ricchezze, ma oro e margherite [e campi]; ma in quanto sono ordinate alla possessione dell'uomo, sono ricchezze, e per questo modo sono piene d'imperfezione. (IV XI 5)

[Conv. 13]

Onde dice questo medesimo poeta, in quella medesima parte, che quando Polinice fu domandato da Adrasto rege del suo **essere**, che elli dubitò, prima, di dicere, per vergogna del fallo che contra lo padre fatto avea, e ancora per li falli d'Edippo suo padre, ché [li falli del padre] paiono rimanere in vergogna del figlio; e non nominò suo padre, ma li antichi suoi e la terra e la madre. (IV XXV 10)

[Conv. 14]

Ancora è a questa etade, a sua perfezione, necessario d'essere amorosa; però che ad essa si conviene guardare diretto e dinanzi, sì come cosa che è nel meridionale cerchio: conveniesi amare li suoi maggiori, **dalli quali ha ricevuto ed essere e nutrimento e dottrina**, sì che esso non paia ingrato; conveniesi amare li suoi minori, acciò che, amando quelli, dea loro delli suoi beneficii, per li quali poi nella minore prosperitate esso sia da loro sostenuto e onorato. (IV XXVI 10)

Si noterà come in queste occorrenze del *Convivio* il termine essere sia adoperato sia in senso esistenziale (in riferimento cioè all'esistenza attuale) sia in senso essenziale o quidditativo (per esempio nelle occorrenze [Conv. 7] e [Conv. 8]). In diversi casi, tuttavia, i due sensi tendono a sovrapporsi, e l'opzione per l'uno o l'altro sembra dipendere almeno in qualche misura da una scelta interpretativa. Vale la pena anche notare che l'unica autorità citata (e spesso in modo letterale) accanto ad Aristotele è, in questo insieme, quella del

16/2), p. 346, ll. 52-54: «Propter quod, sicut dictum est, impossibile est aliquid fieri, si non praexistit in suo simili, quod est quaedam pars formalis ipsius». Busnelli e Vandelli (DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introd. di M. Barbi, Firenze, Le Monnier, 1954, II, pp. 116-117) rimandavano invece al commento di Tommaso alla *Metafisica* (TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, lect. 8, nn. 1428, 1443-1446, editio iam a M.-R. Cathala exarata retractatur cura et studio R.M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1950, pp. 349 e 353) come possibile fonte della formulazione dantesca. Più in generale sulle citazioni dantesche di Aristotele cfr. F. GROPPI, *Dante traduttore*, 2ª edizione notevolmente accresciuta, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana – Herder, 1962, in part. pp. 48-89; L. MINIO-PALUELLO, *Dante's Reading of Aristotle*, in *The World of Dante. Essays on Dante and His Times*, ed. C. Grayson, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 61-80 (successivamente in italiano in L. MINIO-PALUELLO, *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi. Con un inedito su Boezio e la bibliografia delle opere*, a cura di F. Santi. Interventi di J. Brams, B.P. McGuinness, R.W. Southern, Premessa di C. Leonardi, Spoleto, CISAM, 1993), e, soprattutto, l'accurata ricognizione di G. FIORAVANTI, «Come dice il Filosofo»: Dante e la "littera" di Aristotele, *«Italianistica»*, XLVIII, 2019, pp. 11-50.

*Liber de causis*: un elemento non casuale, che ritroveremo più oltre.

Nella *Commedia* troviamo una quindicina di casi di uso sostantivale, ma – e questo è l’aspetto in sé significativo a cui facevamo riferimento in apertura – distribuiti in modo molto disomogeneo: nessuna occorrenza nell’*Inferno*, una sola nel *Purgatorio* (XXVIII 13) e tutte le altre nel *Paradiso*. Il caso del *Purgatorio* è uno di quelli in cui ‘essere’, in unione con un aggettivo, rende un sostantivo astratto:

[*Purg.* 1]

Un’aura dolce, senza mutamento  
 avere in sé, mi feria per la fronte  
 non di più colpo che soave vento;  
     per cui le fronde tremolando pronte  
 tutte quante piegavano ala parte  
 u’ la prim’ombra gitta il santo monte;  
     non però **da loro esser dritto** sparte  
 tanto che li augelletti per le cime  
 lasciasser d’operare ogni lor arte (XXVIII 7-15)

Le occorrenze del *Paradiso* sono varie e significative:

[*Par.* 1]

Nell’ordine ch’io dico sono accline  
 tutte nature, per diverse sorti,  
 più al principio loro e men vicine;  
     onde si movono a diversi porti  
**per lo gran mar dell’essere**, e ciascuna  
 con istinto a lei dato che la porti. (I 109-114)

[*Par.* 2]

Dentro dal ciel dela divina pace  
 si gira un corpo ne la cui virtute  
 l’**esser** di tutto suo contento giace;  
     lo ciel seguente, c’ha tante vedute,  
 quell’**esser** parte per diverse essenze,  
 da lui distratte e da lui contenute; (II 112-117)

[*Par.* 3]

I’ fui nel mondo vergine sorella;  
 e se la mente tua ben sé riguarda,  
 non mi ti celerà l’**esser più bella**  
     ma riconoscerai ch’i’ son Piccarda,  
 che, posta qui con questi altri beati,  
 beata sono in la spera più tarda. (III 46-51)

[Par. 4]

Anzi è formale **ad esto beato esse**  
tenersi dentro ala divina voglia,  
per ch'una fansi nostre voglie stesse; (III 79-81)

[Par. 5]

Dì Serafin colui che più s'india,  
Moïse, Samuel, e quel Giovanni  
che prender vuoli, io dico, non Maria,  
non hanno in altro cielo i loro scanni  
che questi spirti che mo t'appararo,  
**né hanno a l'esser lor più o meno anni;** (IV 28-33)

[Par. 6]

Li angeli, frate, e 'l paese sincero  
nel qual tu sè, dir si posson creati,  
si come sono, **in loro essere intero;** (VII 130-132)

[Par. 7]

E io appresso: "Le profonde cose  
che mi largiscon qui la lor parvenza,  
a li occhi di là giù son sì ascose  
che **l'esser loro v'è in sola credenza,**  
sopra la qual si fonda l'alta spene;  
e però di sustanza prende intenza. (XXIV 70-75)

[Par. 8]

però ricominciai: "Tutti quei morsi  
che posson far lo cor volgere a Dio,  
ala mia caritate son concorsi:  
ché **l'essere del mondo e l'esser mio,**  
la morte ch'el sostenne perch'io viva,  
e quel che spera ogne fedel com'io,  
con la predetta conoscenza viva,  
tratto m'hanno del mar del'amor torto,  
e del diritto m'han posto ala riva. (XXVI 55-63)

[Par. 9]

quinci si può veder come si fonda  
**l'essere beato** nell'atto che vede,  
non in quel ch'ama, che poscia seconda. (XXVIII 109-111)

[Par. 10]

Forma e materia, congiunte e purette,  
**usciro ad esser** che non avea fallo,  
come d'arco tricordo tre saette;  
e come in vetro, in ambra o in cristallo

raggio resplende sì che **dal venire  
all'esser tutto non è intervallo**  
così 'l triforme effetto del suo sire  
**ne l'esser suo** raggìo insieme tutto –  
senza distensione – in essordire. (XXIX 22-30)

[Par. 11]

“Figliuol di grazia, **quest'esser giocondo**”,  
cominciò elli, “non ti sarà noto,  
tenendo li occhi pur qua giù al fondo”. (XXXI 112-114)

A queste occorrenze va aggiunta la sezione dell'*Epistola a Cangrande* (XX 53 – XXIII 64) in cui l'autore procede alla spiegazione letterale dell'*incipit* del *Paradiso* (I 1-3) chiamando in causa i concetti di *esse* ed *essentia*. Non è questo evidentemente il luogo per prendere posizione in modo argomentato intorno all'autenticità dell'*Epistola*. Sarà sufficiente qui osservare in prima istanza che, se l'autore non è Dante, si tratta di qualcuno che ha perfettamente colto (e in verità non sarebbe affatto stato semplice farlo) i presupposti metafisici, mutuati principalmente dal *De causis* e da Alberto Magno, dell'intera struttura della cantica – presupposti che ruotano intorno a una determinata interpretazione dell'essere e della creazione, su cui torneremo più avanti.

Non ci soffermiamo ulteriormente su considerazioni di ordine puramente sintattico, per altro già sviluppate da Ambrosini, se non per ricordare che in un caso (*Par.* III 48) l'uso sostantivale di 'essere' sostituisce una frase dichiarativa, e in tre altri casi (III 79, in cui l'infinito compare per altro nella forma latina; VII 132 e XXVIII 10), in combinazione con un aggettivo, rende un sostantivo astratto, come nell'occorrenza del *Purgatorio* prima richiamata. Piuttosto, vale forse la pena di rilevare che poiché il linguaggio – secondo quanto Dante stesso afferma nel *De vulgari eloquentia* – è fatto di segni/termini che veicolano contenuti intelligibili, la frequenza decisamente più elevata dell'uso sostantivale di 'essere' nel *Paradiso* rispetto alle altre due cantiche, ma anche rispetto a tutto il resto della produzione dantesca (fatta eccezione, come visto, per il *Convivio* e tenendo conto del fatto che l'*Epistola*, sia pure con tutte le doverose cautele, fa riferimento proprio al *Paradiso*), non può forse essere ritenuta – come già si diceva – del tutto casuale o accidentale.

### 3. «L'esser di tutto suo contento»

Dall'esame anche sommario delle occorrenze citate o scorse, si può ricavare che Dante adopera il termine 'essere', nei contesti più strettamente filosofici e teologici, in tre accezioni principali: (i) nel senso di esistenza (essere attuale) (per es. *Conv.* I XIII 4; III II 7; IV XXVI 10; *Par.* IV 33; XXVI 58; XXIX 22-30); (ii) nel senso di essenza o natura (essere quidditativo o essenziale) (per es.

*Conv.* III IX 18; IV x 8; IV XI 5; *Par.* VII 132); (iii) nel senso generale di attualità rispetto ad una data potenza (come quando, per non fare che un solo esempio, nel *Convivio* si ricorda l'adagio del *De anima* aristotelico secondo cui la vita è l'essere dei viventi [*Conv.* 10], che richiama *De an.* II, 2, 413 b 1-5).

Non è sempre facile distinguere tra loro queste accezioni, e si ha anzi talora l'impressione – come già si diceva – che in Dante questi significati tendano spesso a sovrapporsi. Ciò vale soprattutto, evidentemente, per il primo e il terzo, ma anche per il primo e il secondo, con implicazioni che meritano forse di essere considerate con più attenzione.

Un secondo elemento che dev'essere ulteriormente sottolineato è il fatto – a cui pure abbiamo già fatto riferimento – che, accanto ad Aristotele (di cui viene significativamente richiamato in *Conv.* IV x 8 il principio dell'omogeneità ontologica tra generante e generato di *Metaph.* VII, 8, 1033 b 29-32), l'autorità filosofica principalmente evocata da Dante quando adopera 'essere' in una valenza più strettamente filosofica è quella del *De causis*: si pensi alla citazione esplicita del lemma della quarta proposizione in *Conv.* III II 7. La stessa quarta proposizione (ma in un complesso che tiene insieme anche la prima, la terza e la nona [decima nella numerazione latina]) ispira anche le terzine di *Par.* II 112-123. Nell'*Epistola a Cangrande* (XX 57) a essere chiamata in causa è la prima proposizione («Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda»)⁶. Il grande tema in questione, in questi ultimi due casi, è quello del rapporto tra essere e creazione, e più in particolare la posizione di Dante intorno alla creazione mediata – un aspetto che ha sempre costituito un punto delicato (o di attrito) nella storia delle interpretazioni filosofiche di Dante, a partire dalla contrapposizione tra Nardi e Busnelli: per il primo, Dante avrebbe accolto, almeno in una fase iniziale, l'idea della creazione mediata, sulla base di Avicenna e proprio del *De causis*; per Busnelli, si sarebbe invece sempre mantenuto, senza vere oscillazioni, nell'alveo della dottrina tommasiana della creazione⁷.

⁶ Cfr. [ANON.], *Liber de causis*, prop. I, 1, ed. A. Pattin, p. 134, ll. 1-2.

⁷ Cfr. B. NARDI, «Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere», «Studi danteschi», XIX, 1935, pp. 57-82, poi anche in Id., *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 245-264; Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², in part. alle pp. 22-25, 97-106 e 349; per la posizione di G. Busnelli si veda il comm. all'ed. cit. (vd. *supra*, n. 5), DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, I, pp. 264-265 e pp. 318-320, nonché le Appendici II (pp. 457-459) e soprattutto V (pp. 464-466). Tra i numerosi contributi dedicati alla presenza diretta o indiretta del *Liber de causis* in Dante si vd. almeno: B. NARDI, *Le citazioni dantesche del «Liber de causis»*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 81-109; A. MELLONE, *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del «Liber de causis»?*, «Divus Thomas», LIV, 1951, pp. 205-212; Id., *Il concorso delle creature nella produzione delle cose secondo Dante*, «Divus Thomas», LVI, 1953, pp. 273-286; G. CARUGATI, *Retorica amorosa e verità in Dante: il «De causis» e l'idea della donna nel «Convivio»*, «Dante Studies», CXII, 1994, pp. 161-175; A. RAFFI, *Dante e il «Liber de causis»: il problema della creazione nella 'teologia' della «Commedia»*, «Campi immaginabili», XL-XLI, 2009, pp. 19-45.

Al di là della componente per così dire ‘ideologica’ di questo confronto/scontro (una componente legata in qualche modo alla convinzione che il *De causis* presentasse comunque implicazioni eterodosse, nonostante la sua presenza *de forma* nel curriculum degli studi della Facoltà parigina delle Arti, come complemento indispensabile della *Metafisica* aristotelica), il nucleo effettivo della questione può in realtà essere ricondotto al ruolo dell’Intelligenza come elemento di mediazione della creazione – un ruolo che distingue piuttosto nettamente l’impianto del *De causis* da quello avicenniano (e farabiano), svuotando così di gran parte del suo significato la stessa divergenza tra Nardi e Busnelli. Se in Avicenna l’emanazione si sviluppa attraverso la produzione progressiva delle Intelligenze l’una dall’altra, fino alla produzione del mondo sublunare ad opera dell’ultima Intelligenza (il *dator formarum*), nel *De causis* la questione è complicata dalla sovrapposizione – nella quarta proposizione – tra l’Intelligenza e l’essere<sup>8</sup>. Tale sovrapposizione ha sempre suscitato grande incertezza nei lettori latini del *Liber*: l’essere che rappresenta la prima cosa creata è quello determinato dell’Intelligenza o di una Intelligenza, o l’essere al livello più generale e universale, o ancora le due cose insieme?<sup>9</sup> Il modo in cui Dante intende la relazione tra l’essere e la creazione dipende dunque essenzialmente dall’interpretazione che si dà dell’impianto del *De causis*, e in particolare della quarta proposizione, dal momento che a questo proposito egli fa riferimento esplicitamente al *Liber* e non ad Avicenna. In altri termini, è sulla base del modo in cui Dante intende il *De causis* – un modo che sembra dipendere principalmente dall’interpretazione di Alberto Magno – che dovrebbero forse essere correttamente interpretati il significato e il ruolo che Dante attribuisce all’essere nei luoghi in cui si occupa della creazione nel *Paradiso*<sup>10</sup>.

Il primo di questi luoghi è appunto quello offerto dalla conclusione del discorso di Beatrice intorno alle macchie lunari e, in particolare, dai già citati vv. 112-123<sup>11</sup>. Qui Beatrice spiega che, dentro l’Empireo («il ciel de la divina

<sup>8</sup> [ANON.], *Liber de causis*, prop. IV, 37-44, ed. A. Pattin, pp. 142-143, ll. 37-67: «Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. [...] Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est *achili* [id est] intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus. [...] Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtamen intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus».

<sup>9</sup> Cfr. almeno P. PORRO, «Prima rerum creatarum est esse»: *Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du «De causis»*, in *L’aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, dir. par V. Cordonier et T. Suarez-Nani, Fribourg, Academic Press, 2014 («Dokimion», 38), pp. 55-81; M.E. MALGIERI, *L’essere e la volontà creatrice. La quarta proposizione del «De causis» nel commento dello Pseudo-Adamo di Bocfeld*, «Quaestio», 19, 2019, pp. 341-362; EAD., *L’esse nel «Liber de causis». Una polisemia parzialmente inaspettata: problemi dottrinali e tradizione manoscritta*, «Quaestio», 21, 2021, pp. 348-363.

<sup>10</sup> Cfr. EAD., *Dove «l’esser di tutto suo contento giace». Note sulla creazione mediata in Dante, tra il «Liber de causis» e Alberto Magno*, «Medioevo», XLVI, 2021, pp. 95-120.

<sup>11</sup> Sul canto delle macchie lunari cfr. B. NARDI, *La dottrina delle macchie lunari nel se-*

pace»), ruota un cielo (il Cristallino) che in qualche modo ingloba e abbraccia nella propria virtù tutto il restante essere creato («ne la cui virtute / l'essere di tutto suo contento giace»). Abbiamo così un doppio rapporto di inclusione o precontenimento: l'Empireo – luogo puramente intelligibile, e dunque propriamente non-luogo, che coincide in qualche maniera con la mente divina, come viene suggerito nel *Convivio*<sup>12</sup> – ‘contiene’ o precontiene il Primo Mobile, che a sua volta precontiene nella sua *virtus* (che è quella dell'Intelligenza o delle Intelligenze che ad esso sono preposte) tutto il restante essere creaturale. Analogamente, nell'*Epistola a Cangrande* si legge:

[...] dicit quod fuit in celo illo quod de gloria Dei, sive de luce, recipit affluentius. Propter quod sciendum quod illum celum est celum supremum: continens corpora universa et a nullo contentum; intra quod omnia corpora moventur, ipso <in> semper quiete permanente; virtuosus [et] omnia sua contenta et a nulla corporali substantia virtutem recipiens. Et dicitur Empyreum, quod est idem quod ‘celum igne sui ardoris flagrans’; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus sive caritas<sup>13</sup>.

Lasciamo qui da parte ogni considerazione relativa all'Empireo, anche perché ci sarebbe poco o nulla da aggiungere a quanto è stato già scritto (specie, più di recente, da Gianfranco Fioravanti, Theodor Cachey Jr. e Anna Pegoretti)<sup>14</sup>, per osservare invece che la creazione, così come Dante la concepisce, non avviene in modo mediato *ad opera* della prima Intelligenza, ma per così dire *entro* la prima Intelligenza, nel suo perimetro intelligibile e, in questo caso, anche fisico-cosmologico. Il cielo successivo – l'ottavo, quello delle Stelle Fisse – provvederebbe poi a differenziare l'essere creaturale, ancora sostan-

*condo canto del «Paradiso»*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 3-39; ID., *Dante e Alpetragio*, in *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 158-161; B. BASILE, *Canto II. La luna e l'ordine divino del cosmo*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso I. Canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2015, pp. 61-84.

<sup>12</sup> *Conv.*, II III 11: «Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo ma formato fu solo nella Prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoè».

<sup>13</sup> *Ep. XIII*, XXIV, 66-68.

<sup>14</sup> Sull'Empireo dantesco cfr. B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 167-214; B. MARTINELLI, *La dottrina dell'Empireo nell'Epistola a Cangrande (capp. 24-27)*, «Studi danteschi», LVII, 1985, pp. 49-143; G. FIORAVANTI, *Aristotele e l'Empireo*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by L. Bianchi, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 25-36; T.J. CACHEY JR., *Una nota sugli angeli e l'Empireo*, «Italianistica Rivista di letteratura italiana», XLIV, 2, 2015, pp. 149-159; A. PEGORETTI, *L'Empireo in Dante e la «divina scienza» del «Convivio»*, in *Theologus Dante. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi e A. Pegoretti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 161-188; F. CAMEROTA, *Il cielo empireo*, in *Dall'Inferno all'Empireo. Il mondo di Dante tra scienza e poesia*, a cura di F. Camerota, Livorno, Sillabe, 2021, pp. 117-127.

zionalmente indeterminato, sulla base delle proprie diversità formali (che non si trovano evidentemente, se non virtualmente, nel Primo Mobile): «Lo ciel seguente, c'ha tante vedute, / quell'esser parte per diverse essenze, / da lui distratte e da lui contenute» (*Par.* II 115-117). L'essere, in altri termini, si suddivide in (almeno) tante essenze quante sono le stelle dell'ottavo cielo. Da qui si diparte l'influsso che si riverbera su tutti i cieli inferiori e che, così mediato, produce tutti gli effetti naturali nel mondo sublunare (la Terra). Che sia l'ottava sfera a produrre le determinazioni o differenziazioni essenziali sorprende solo relativamente: il cielo delle Stelle Fisse (che sono a noi visibili, v. 115: «c'ha tante vedute») suddivide l'essere che «riceve» dal cielo precedente secondo essenze diverse proprio in ragione dei differenti corpi celesti che sono in esso contenuti e che esso stesso, per altro, distingue attraverso questa operazione. I cieli successivi, fino a quello della Luna, dispongono in modi ancora diversi le virtù che hanno ricevuto dal cielo delle Stelle Fisse per produrre sulla Terra tutti i differenti effetti naturali. La regolarità e la varietà del mondo sublunare sono così il risultato dell'azione gerarchica e combinata delle cause celesti, che agiscono a loro volta come strumenti della volontà divina (vv. 121-123: «Questi organi del mondo così vanno, / come tu vedi omai, di grado in grado, / che di sù prendono e di sotto fanno»). L'Universo dantesco si dispiega così come una grande concatenazione gerarchica discendente, in cui ogni elemento posteriore riceve l'influsso di quelli superiori nella misura che gli è propria, e in cui i cieli fungono da strumenti delle Intelligenze, e le Intelligenze a loro volta da ministri della volontà divina.

La sezione dell'*Epistola a Cangrande* che spiega, in forma di vera e propria *lectio*, i versi iniziali del *Paradiso* sviluppa – com'è noto – il tema dell'instaurazione dell'essere creato in rapporto alla propagazione della luce divina. La gloria del Primo Motore, secondo quel che qui si legge, risplende in modo diverso nelle varie parti dell'Universo. Per giustificare sia l'onnipervasività della presenza della gloria divina (il fatto che essa risplenda ovunque) sia la diversità della sua ricezione, l'*Epistola* fa ricorso tanto ad argomenti razionali quanto all'autorità scritturale e, soprattutto, distingue il caso dell'*esse* da quello dell'*essentia*. Per quel che riguarda il primo aspetto, l'argomento proposto è quello che poggia sull'impossibilità di una catena causale infinita nella produzione/donazione dell'essere: se il fatto di essere necessariamente da sé (e per sé) compete solo al Primo Principio, tutto il resto riceverà l'essere da altro, e proprio perché non si può risalire all'infinito in questa concatenazione causale, si deve concludere che tutto riceve l'essere dall'unico principio a cui appartiene l'essere per sé, e cioè la Causa Prima o Primo Motore. Si tratta di un procedimento simile a quelli utilizzati – per non richiamare che pochi esempi ben noti – da Tommaso d'Aquino tanto nel *De ente et essentia* quanto nella *tertia via*, e da Alberto Magno in vari luoghi delle sue opere<sup>15</sup>. È significativo

<sup>15</sup> In Alberto il lessico privilegiato per descrivere la natura, la causalità e il 'funzionamento'

che l'*Epistola* faccia riferimento al fatto che l'instaurazione dell'essere avvenga sia in modo immediato che in modo mediato:

Et sic, mediate vel immediate, omne quod habet esse habet esse ab eo; quia ex eo quod causa secunda recipit a prima, influit super causatum ad modum recipientis et reddentis radium, propter quod causa prima magis est causa. Et hoc dicitur in libro *De causis* quod «omnis causa primaria plus influit super suum causatum quam causa universalis secunda»<sup>16</sup>.

Analogamente, per quel che riguarda l'*essentia*, l'*Epistola* procede mostrando che, se solo la Causa Prima, in quanto possiede l'essere necessariamente *per se*, è incausata, tutte le altre essenze (dunque, le essenze creaturali) risultano causate. Ora, sulla base di Aristotele, tutto quel che è causato è causato dalla natura o dall'intelletto. Tuttavia, questa alternativa non è veramente tale, perché – in base al celebre adagio *opus naturae est opus intelligentiae*<sup>17</sup>

del primo principio, è quello della prima forma, della causa intellettuale, della luce. Ne forniamo un solo esempio tra i numerosissimi che si potrebbero citare: ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, VII, tract. 5, c. 8, ed. B. Geyer (*Metaphysica. Libri VI-XIII*), Münster, Aschendorff, 1964 («Alberti Magni Opera Omnia» [ed. colon.], 16/2), p. 384, ll. 3-7: «Forsan enim ex quiditatibus sensibilibus substantiarum palam erit de illa substantia quae secundum esse separata est a sensibilibus substantiis, quae est forma prima et omnis substantiae causa prima et vera, quam nos in sequentibus ostendemus esse lumen intellectuum agentium separatorum». Va da sé che, per Alberto, è sempre vero che la Causa Prima è ciò che è essere per sé. Si vd. ad es. ivi, XI, tract. 2, c. 8, p. 492, ll. 53-60: «Et sic sola substantia divina prima est res per se existens, quia sola ipsa penitus nullam habet causam in esse. [...] Et hoc modo supra diximus in V huius sapientiae libro, quod ipsa sola est ens necesse, eo quod non habet aliquid potentiae dependentis ad quamcumque causam aliam». Ugualmente si trovano passi che testimoniano l'ovvia dipendenza dell'essere delle cose create dall'essere per sé della causa prima. Si vd. ad es. *Metaphysica*, I, tract. 1, c. 1, ed. B. Geyer (*Metaphysica. Libri I-V*), Münster, Aschendorff, 1960 («Alberti Magni Opera Omnia» [ed. colon.], 16/1), p. 2, ll. 67-75: «Et utrumque istorum fundatur in esse, quod est simplex esse, actus existens primae essentiae, quae est, in qua stat omnis compositi resolutio ultima. Hoc enim non dependet ab aliquo secundum principia essendi, eo quod priora secundum principia essendi non dependent a posterioribus, sed posteriora secundum principia essendi a prioribus dependent, quia priora principia sunt essendi posterioribus»; *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, tract. 2, c. 17, ed. W. Fauser, Münster, Aschendorff, 1993 («Alberti Magni Opera Omnia» [ed. colon.], 17/2), p. 110, ll. 35-40: «Impossibile enim est, quod causae non recurrant usque in primam, sicut probat Aristoteles in principio II primae philosophiae, et in omnibus illis primum, in quo stat resolutio, seipso causa est. Secundum autem virtute primi causa est, et tertium virtute secundi et primi, et sic deinceps»; I, tract. 1, cap. 8, p. 17, ll. 4-19: «Homo enim in potentia est 'hoc quod est'. Et si esse a se haberet, oporteret, quod homo in potentia existens haberet esse in effectum. Sequeretur ergo, quod homo existens in potentia haberet esse in effectum. Et sic idem esset in effectum et non esset in effectum, quod est impossibile. Ab alio ergo habet esse; a seipso autem, quod sit 'hoc quod est'. Et per consequens esse non est 'hoc quod est'. [...] In primo autem principio sic esse non potest eo quod nihil ante ipsum est negative vel privative vel potentialiter. Propter quod oportet, quod esse suum radicaliter sit in seipso et sit sibi idem esse et 'quod est'».

<sup>16</sup> *Epist. XIII*, XX 56-57.

<sup>17</sup> Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, 2, 1, n. 282, in *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège mé-*

– la causalità della natura può in ultima analisi essere ricondotta, e anche in questo caso in modo mediato o immediato, a quella di un intelletto o di una intelligenza. E se un'essenza intellettuale risulta causata, la sua potenza (*virtus*) dipenderà non solo da essa (da quell'essenza determinata), ma dalla sua causa, fino ad arrivare, anche in questo caso, ad una Causa Prima, che è all'origine di ogni essenza e potenza. L'*Epistola* a questo punto conclude:

Bene ergo dictum est cum dicit quod divinus radius sive divina gloria, «per universum penetrat et resplendet»: penetrat quantum ad essentiam, resplendet quantum ad esse. (XXIII 64)

L'attenzione della maggior parte dei dantisti si è concentrata, a proposito di questa sezione dell'*Epistola*, su due aspetti particolari: la natura della distinzione tra essere ed essenza a cui l'autore/Dante farebbe qui riferimento; e il fatto che in XXIII 64 egli faccia corrispondere – come appena visto – la costituzione delle essenze create al *penetrare* e l'attribuzione dell'essere al *resplendere*<sup>18</sup>. Relativamente al primo punto, ci sembra opportuno, se non doveroso, precisare che nell'*Epistola* la questione dello statuto della distinzione tra essere ed essenza non viene in alcun modo messa a tema, ed è quindi una pura sovradeterminazione interpretativa fare dell'Autore un sostenitore della distinzione reale (intesa talora dagli interpreti in senso tommasiano – ammesso che Tommaso abbia mai sostenuto qualcosa come la distinzione reale, ciò di cui, al di là degli stereotipi della neoscolastica novecentesca, è più che lecito dubitare<sup>19</sup> – e talora in senso egidiano). Ciò che è certo è che Dante mantiene che, nella Causa Prima, per la sua stessa semplicità, essere ed essenza coincidono, mentre in tutte le creature si dà fra essi una forma di composizione: ma questo è ciò che tutti i teologi e i maestri delle Arti concedono senza alcuna eccezione, e non potrebbe d'altra parte essere diversamente. Nulla – nei paragrafi dell'*Epistola* dedicati alla spiegazione della terzina iniziale del

*diéval. Étude historique et critique*, ed. par J. Hamesse, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 139, l. 86: «Opus naturae est opus intelligentiae». Sulle origini dell'assioma (che in realtà potrebbe rappresentare proprio un conio albertino), si vd. anche J.A. WEISHEIPL, *The Axiom «Opus naturae est opus intelligentiae» and Its Origins*, in *Albertus Magnus: Doctor Universalis 1280/1980*, hrsg. v. G. Meyer und A. Zimmermann, Mainz, Matthias-Gruñewald-Verlag, 1980, pp. 441-463; L. HÖDL, «Opus naturae est opus intelligentiae». *Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. v. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich, Spur Verlag, 1994, pp. 132-148; M.E. MALGIERI, *Motion and Flow in Albert the Great. A Tentative Re-assessment*, «Quaestio», XXIII, 2023, pp. 285-313, in part. alle pp. 295-297.

<sup>18</sup> Cfr. B. MARTINELLI, «Esse» ed «essentia» nell'*Epistola a Cangrande* (capp. 20-23), «Critica letteraria», XII, 1984, pp. 627-672.

<sup>19</sup> Cfr. P. PORRO, *Egidio Romano, la tradizione procliana e l'«averroismo di san Tommaso»*. *Qualche considerazione sul senso e sulla storia della distinzione reale tra essere ed essenza*, «Quaestio», XX, 2020, pp. 307-343.

*Paradiso* – suggerisce che il suo autore ammetta, nelle creature, una composizione di ragione, una composizione intenzionale o una composizione reale, e la cosa è in effetti irrilevante, per gli scopi della sezione (dimostrare che tutto l'essere e ogni essenza dipendono dalla Causa Prima, e ne riflettono lo splendore in modo proporzionale alla gerarchia ontologica delle essenze). Sulla base di quel che si legge nel *Convivio* (II IV 3) e nel XXIX canto del *Paradiso* (79-81), si potrebbe sostenere che le simpatie di Dante dovrebbero andare in direzione di una distinzione non propriamente reale, dal momento che egli ritiene che nelle intelligenze l'operare coincide con l'essere e che i loro atti di intelligenza hanno luogo *sine interpolatione*<sup>20</sup>. Quanto al fatto che nell'*Epistola* si faccia inizialmente riferimento al solo *resplendere* (senza distinguere ciò che è proprio dell'essere e ciò che è proprio dell'essenza) e che, a conclusione della sezione, si attribuisca invece il *resplendere* all'*esse* e il *penetrare* all'*essentia*, non ci sembra una questione particolarmente rilevante: al di là di un possibile accidente testuale, lo sdoppiamento tra *penetrare* e *resplendere* non sembra alterare nessuno dei tratti fondamentali dell'impianto delineato e, in particolare, il principio fondamentale per cui tutto l'universo creato non è che un effetto dell'irradiazione della gloria/luce divina<sup>21</sup>. Né la distinzione tra i due verbi

<sup>20</sup> Cfr. L. BIANCHI, «*Acte pur*»: *Dante, l'averroïsme et les substances séparées*, in *Dante et l'averroïsme*, dir. par A. de Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach, Paris, Collège de France - Les Belles Lettres, 2019, pp. 307-330.

<sup>21</sup> Non ci sembra condivisibile la pur pregevole lettura di Signori che – facendo riferimento (prevalentemente per omologie) a un sistema di fonti almeno in parte diverso da quello a cui Dante sembra invece effettivamente attingere – tende a dissociare in modo molto marcato luce e gloria e a riferire il *penetrare* all'*esse* e il *resplendere* all'*essentia*; in entrambi i casi i testi danteschi ci sembrano suggerire il contrario. Cfr. M. SIGNORI, *Sulla distinzione di luce e gloria nel «Paradiso» dantesco*, «*Italianistica. Rivista di letteratura italiana*», XLV, 2, 2016, pp. 51-65. Il tema dell'effusione della luce divina è presente, com'è ben noto, in molte opere dantesche. Un luogo particolarmente significativo è *Conv.* III XIV 4-5, in cui Dante, richiamandosi esplicitamente ad Avicenna, distingue secondo l'uso dei filosofi 'luce', 'raggio' e 'splendore': «Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde nelle Intelligenze [separate] raggia la divina luce senza mezzo, nell'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate. Ma però che qui è fatta menzione di luce e di splendore, a perfetto intendimento mostrerò [la] differenza di questi vocabuli, secondo che Avicenna sente. Dico che l'usanza de' filosofi è di chiamare 'luce' lo lume in quanto esso è nel suo fontale principio; di chiamare 'raggio' in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare 'splendore' in quanto esso è in altra parte alluminata ripercusso». Sulla metafora della luce ma anche sulla teologia della luce in Dante si vedano M. ARIANI, *Metafore assolute: emanazionismo e sinestesie della luce fluente*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 193-219; ID., *La luce nel «Paradiso»*, «*Filologia e critica*», XXXIV, 2009, pp. 3-41; ID., «*Lux inaccessibilis*». *Teologia e metafore della luce nel «Paradiso» di Dante*, Roma, Aracne, 2010; ID., *La teologia della luce in Dante*, in *Le teologie di Dante*, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, pp. 23-57; e, in esplicita connessione con l'angelologia e la funzione delle Intelligenze, S. BARSELLA, *In the Light of Angels. Angelology and Cosmology in Dante's «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 2010, in part. alle pp. 36-44.

suggerisce alcunché a proposito della natura della composizione di essere ed essenza; essa sembra piuttosto indicare che l'essenza costituisce un effetto più profondo rispetto all'essere, ovvero che la costituzione delle essenze rappresenta una sorta di 'approfondimento' dell'irradiamento della luce divina.

Questa dottrina appare del tutto compatibile, se non solidale, con quanto si può leggere a proposito dell'instaurazione dell'essere creato nel *Paradiso*, e ciò in effetti sembra rappresentare – come ora è forse possibile aggiungere in modo più esplicito – un elemento ulteriore a favore della paternità dantesca dell'*Epistola*: non è così semplice immaginare un 'falsario', per quanto di altissimo rango, che conosca lo stesso sistema specifico di fonti utilizzato da Dante, e sia in grado di comprenderne allo stesso modo l'orientamento metafisico.

In definitiva, provando a saldare tra loro le indicazioni che si possono ricavare dal *Convivio*, dal *Paradiso* e dall'*Epistola*, la concezione 'filosofica' dell'essere che Dante sembra proporre è più o meno la seguente:

(i) nel seno dell'Empireo – il non-luogo che rappresenta in qualche modo l'alveo non fisico dell'Universo creato, e che rappresenta una specie di zona liminare tra la sfera del Creatore e quella del creato (*Conv.* II iii 11) – il Primo Motore crea (fuori appunto dallo spazio ma anche dal tempo, che comincia a scorrere con i moti creaturali) le Intelligenze, la materia di tutto l'Universo, i cieli incorruttibili e la loro *virtus* (*Par.* XXIX);

(ii) questo atto creativo istantaneo è descritto in termini di irradiamento, di luce e splendore (*Par.* XXIX, 14-15: «perché suo splendore / potesse, resplendendo, dir "Subsisto"»); *Epist.* XIII, XX 53-54, XXIII 64-65); la posizione in essere è così interpretata alla stregua della diffusione/propagazione della luce;

(iii) la creazione di tutti gli enti diversi da quelli creati nel primo istante della creazione avviene invece in modo mediato. La 'creazione mediata' non dev'essere tuttavia intesa nel senso – che è quello che è stato al centro delle polemiche classiche tra grandi dantisti del passato – che la Causa Prima produca un solo effetto (*ex uno non fit nisi unum*), e che tutto il resto derivi per emanazione, senza più il concorso *diretto* della stessa Causa Prima, dalla prima Intelligenza creata e da quelle ad essa successive. Ciò che Dante intende è che l'essere di tutte le creature corruttibili (i.e. di tutte le creature diverse da quelle create direttamente da Dio nell'istante della creazione) è creato da Dio all'interno del primo cielo mobile (il primo cielo fisico), ovvero nel Cristallino o nono cielo (contando dal basso), e viene suddiviso e specificato nelle diverse sostanze generabili e corruttibili in ragione della potenza o *virtus* delle Intelligenze, che si servono delle sfere celesti come strumenti o organi (*Par.* II 115-123). La 'creazione mediata' a cui Dante fa riferimento consiste dunque nel processo di in-formazione (cioè di determinazione formale o quidditativa) dell'essere originariamente creato/costituito nel primo cielo. Questo processo è visto come una riverberazione progressiva o rispecchiamento progressivo del raggio creatore, e da questo punto di vista il flusso creativo procede sempre come una sorta di illuminazione progressiva. Così intesa, la creazione mediata

non ricade tra gli articoli condannati da Tempier nel 1277, e non presenta di per sé alcun aspetto eterodosso o sospetto;

(iv) il processo di in-formazione o determinazione quidditativa/essenziale dell'essere originariamente contenuto entro il perimetro del primo mobile procede a partire dalla differenziazione delle essenze ad opera del cielo successivo, l'ottavo, o cielo delle Stelle Fisse (*Par.* II 115-117). Questo elemento, come già si è detto, appare perfettamente comprensibile se si considera che sono le costellazioni a esercitare l'influsso principale, non solo sui cieli inferiori, ma anche se non soprattutto su tutto il mondo sublunare. La differenziazione delle essenze creaturali (ovvero delle specie di tutte le sostanze generabili e corruttibili) è così un momento logicamente e 'metafisicamente' posteriore all'istituzione di tutto l'essere. In questo quadro teorico, le essenze non sono il sostrato o il soggetto potenziale dell'essere (inteso come attualità), ma sono piuttosto – come detto – una determinazione, una specificazione dell'essere originariamente istituito (un essere che evidentemente non indica semplicemente l'attualità, ma ha a sua volta un portato quidditativo, essenziale). È in questo senso che dovrebbe essere intesa l'articolazione tra *esse* ed *essentia* evocata nell'*Epistola a Cangrande*, e diventa indubbiamente anche più comprensibile l'affermazione secondo cui l'essere 'risplende' mentre l'essenza 'penetra': l'essenza è il 'penetrare', l'approfondimento del flusso creatore all'interno dell'essere;

(v) se così è, bisogna intendere che l'essere creato entro il perimetro del Primo Mobile è in realtà, come già si diceva, l'essere quidditativo, l'*esse essentiae* o essere essenziale del lessico scolastico, ovvero l'essere che appartiene alle essenze creabili, e che distingue queste ultime dai puri figmenti. L'essere creato per primo (quarta proposizione del *De causis*) è così l'insieme delle forme intelligibili che sono create con l'Intelligenza e le Intelligenze, e che fungono da esemplari per la differenziazione oggettiva delle essenze che dà luogo alle specie di tutte le sostanze generabili e corruttibili. Se in Dio le forme intelligibili sono precontenute in modo semplice, unitario e indifferenziato, esse si danno poi propriamente come creature al loro livello ontologico più nobile – e dunque in modo insieme sia unitario che già differenziato (come è proprio del *nous* neoplatonico) – nella prima Intelligenza, per poi differenziarsi progressivamente nelle Intelligenze successive. In questo senso, si può dire che non solo l'Empireo, ma anche il nono cielo, il Cristallino, o più precisamente l'Intelligenza del nono cielo, rappresenta una sorta di spazio liminare tra la sfera del Creatore e quella delle creature: l'Intelligenza del nono cielo è ovviamente creata (così come il cielo a cui sovrintende), ma essa è anche l'insieme delle cause esemplari (nella loro prima oggettivazione al di fuori della mente divina) che produrranno, con il concorso dei cieli stessi, tutti gli effetti non creati direttamente da Dio;

(vi) l'essere attuale delle sostanze generabili e corruttibili entra in causa solo al momento in cui si generano gli individui (le specie, come detto, sono

costituite nel loro essere essenziale – che è già comunque una forma di attualità rispetto alle essenze meramente possibili – dalla prima Intelligenza);

(vii) al di là degli effetti creati immediatamente dalla Causa Prima *nel primo istante* (Intelligenze, cieli, materia) ci sono altre realtà create che costituiscono delle eccezioni rispetto a questo processo, e sono create *direttamente* da Dio, ma *nel tempo*: si tratta delle anime umane, che vengono infuse nei feti quando l'anima sensitiva si è compiutamente sviluppata (e quindi quando si sono sviluppati i sensi interni, e di conseguenza il cervello, in cui questi ultimi sono localizzati; *Conv.* IV XXI 4-5; *Purg.* XXV 61-75);

(viii) l'assioma *opus naturae est opus intelligentiae*, evocato esplicitamente nell'*Epistola a Cangrande*, è inteso da Dante in riferimento all'azione informatrice che la prima Intelligenza (con il concorso, in modo subordinato, delle altre) compie nei confronti dell'essere originariamente istituito per dar vita alla natura del mondo sublunare. L'Intelligenza che rappresenta il primo ente creato secondo la quarta proposizione del *De causis* sembra dunque costituire per Dante, come si diceva, l'insieme delle forme intelligibili, ovvero la totalità dell'essere essenziale, che viene poi differenziato e determinato a partire dall'Intelligenza e dal cielo successivo (ottavo cielo, cielo delle Stelle Fisse). 'Intelligenza' ha tuttavia un significato ampio (perfino equivoco, come vedremo più oltre in Alberto Magno), dal momento che nella tradizione interpretativa del *De causis* viene intesa tanto in riferimento al complesso unitario delle forme intelligibili, quanto in riferimento a una o più sostanze separate. Dante sembra tenere insieme questi due significati. Il termine Intelligenza, applicato al singolare anche alle sostanze separate (angeli), in un caso come nell'altro (nono cielo e ottavo cielo), sembra dover essere inteso come un nome collettivo singolare utilizzato per le schiere angeliche proprie di quel cielo (stando a *Conv.* II v 6 e *Par.* XXVIII 98-99 – ma sulla base della tradizione, in questo caso concorde, dello Pseudo-Dionigi e Gregorio Magno – Serafini e Cherubini). In effetti, già a partire dal *Convivio* (II iv 2-15), Dante stesso esclude con molta fermezza la corrispondenza biunivoca tra cieli e Intelligenze, anche se proprio la discussione portata avanti in questa sezione del II trattato del *Convivio* induce a immaginare che, all'interno di ciascuna schiera, ci sia un'Intelligenza 'politica' o motrice e più Intelligenze puramente contemplative<sup>22</sup>.

In estrema sintesi, Dante sembra dunque concepire l'istituzione dell'essere creaturale non tanto come un processo di emanazione (come quello che si ritrova nei sistemi dei grandi *falāsifa* dell'Islam orientale, e soprattutto in al-Fārābī e Avicenna), ma come un processo di in-formazione (cioè di progressiva

<sup>22</sup> Cfr. P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi: note in margine a un capitolo del «Convivio» dantesco (II, iv)*, in *«Ad ingenii acuitionem»*. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, ed. by S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile and L. Sturlese, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2006 (*«Textes et Études du Moyen Âge»*, 38), pp. 303-351.

determinazione formale) dell'essere universale che costituisce la prima delle cose create, come per altro si può ricavare dalla quarta proposizione del *Liber de causis*, qualora la si interpreti nel senso della produzione originaria (*entro o con il concorso* della prima Intelligenza) di un essere quidditativo, essenziale, che è già un effetto reale (in quanto creato) e che rappresenta al contempo ciò a partire da cui si sviluppa tutto il successivo processo di distinzione o determinazione essenziale o formale.

#### 4. L'essere come primo effetto creato nell'interpretazione di Alberto Magno

Ora, questa peculiare interpretazione del *De causis* – o meglio, della sua quarta proposizione («Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud»)<sup>23</sup> – è molto simile a quella proposta da Alberto Magno per esempio (ma non solo) nella sua *Metaphysica* e nel *De causis et processu universitatis a causa prima*, e ripresa successivamente da Enrico di Gand (in particolare nella q. 3 del *Quodlibet* XI) nell'ambito della controversia con Egidio Romano sulla distinzione di essere ed essenza<sup>24</sup>. Più in generale, l'approccio dantesco nei confronti dell'essere come 'primo creato' presenta numerosi punti di contatto con il modo in cui Alberto intende il processo della creazione<sup>25</sup>. Poiché intendiamo riprendere in modo più analitico la questione del possibile debito dantesco nei confronti di Alberto (a questo proposito) in altra sede, e lo scopo principale di questo contributo è solo quello di delineare alcuni tratti fondamentali della trattazione dantesca dell'essere, ci limiteremo a qualche esempio. Nella propria *Metaphysica* Alberto assimila a più riprese l'istituzione dell'essere a un processo di irradiazione/illuminazione, in cui la prima Intelligenza appare come il primo riflesso, o meglio ancora, come la prima diffusione della *lux* divina:

In hoc enim processu lux causae primae, quae simplex est radius agentis intelli-

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, n. 2.

<sup>24</sup> Cfr. P. PORRO, «Prima rerum creatarum est esse», cit., pp. 55-81.

<sup>25</sup> Tra i numerosi studi sul rapporto tra Dante e Alberto cfr. almeno B. NARDI, *Raffronti tra alcuni luoghi di Alberto Magno e Dante*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 63-72; C. VASOLI, *L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi*, in *Albert der Größe und die deutsche Dominikanerschule*, hrsg. v. R. Imbach und Ch. Flüeler, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXII, 1985, pp. 45-64; G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 93-102; M.E. MALGIERI, *Dove «l'esser di tutto suo contento giace»*, cit., pp. 106-120; R. IMBACH, *Dante et Albert le Grand*, in *La bibliothèque de Dante. Le poète au miroir de la tradition*, dir. par P. Allegretti et J. Berchtold, Genève, Mētis Presses – Fondation Martin Bodmer, 2023, pp. 205-214; L. STURLESE, *Dante, Alberto il Grande e la filosofia degli Antichi*, in *La biblioteca di Dante. Atti del convegno (Roma, 7-9 ottobre 2021)*, Roma, Bardi Edizioni, 2022 («Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei», 345), pp. 381-391.

gentiae, cuius lumen omnis cuiuscumque est unitas, et hoc prae habet simpliciter et est omnis rei unitas potestate, sicut unitas potestate est omnis numerus et principium et causa et finis omnis rei, sicut et lux prima principium et causa et finis est omnis esse cuiuscumque rei sit. Haec autem lux in se reflexa et diffusa in causato primo constituit intelligentiam, quae intelligit suam naturam et lucem, per quam constituitur, et haec in ea non sunt aequalia, sed lux, per quam constituitur, multo est nobilior quam sua substantia constituta<sup>26</sup>.

[...] ex quo secundae causae virtutem causandi esse non habent a se, sed a lumine super eas a prima causa fluente, lumen primae causae causativum est omnis esse, et sic nihil in esse actu constituitur nisi a lumine causae primae<sup>27</sup>.

Et sic triplex est cognoscibile primum et divinum: et primum quidem est lux primae causae in seipsa; et secundum est lux primae causae procedens ab ipsa in fulgoris suae lucis vigore in intelligentia; et tertium est lux procedens ab ipsa in prima rerum entitate et substantia, antequam contrahatur determinatione quantitatis et contrarietatis ad imaginata vel sensata<sup>28</sup>.

Per Alberto, come poi per Dante, la luce è quindi innanzi tutto nella Causa Prima e poi nell'Intelligenza; successivamente, inizia il processo di oggettivazione sostanziale, che a sua volta precede la contrazione e la determinazione delle cose che possono essere oggetto di esperienza e rappresentazione. Il flusso della luce segna così l'articolazione tra la fase immediata e quella mediata della creazione, e anche la continuità gerarchica tra le Intelligenze e i cieli che sono mossi da esse:

Est igitur intelligentia id quod in esse fundatur a luce primae causae, sicut lumina stellarum constituuntur a lumine solis. Haec autem lux primae causae aptat sibi caelum secundum, super quod est irradiatio formarum eius, et per ipsum et per se irradiat super omne illud quod continet caelum eius. Et ideo lux prima influit super secundam, et illuminatio illa fundat eam in esse, quia illuminatio illa, cum sit activa et activi intellectus, universaliter est causam esse, et id quod convenit secum in esse, est causatum primum; quod autem fluit a causa prima, secundum quod est movens et formam activam iam invexit mobili suo, quod movetur ab ipsa, est caelum secundum, quod movet intelligentia secunda<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, tract. 4, c. 2, ed. B. Geyer, p. 49, ll. 72-84. E così nel *De causis et processu universitatis a Causa Prima*, II, tract. 1, c. 22, ed. W. Fauser, p. 86, ll. 58-61: «Tali modo processionis luminis primi intellectus universaliter agentis sincero lumine constituitur substantia intelligentiae, et per declinationem maiorem tertio loco constituitur esse nobilis animae».

<sup>27</sup> ID., *Metaphysica*, I, tract. 4, c. 10, ed. B. Geyer, p. 61, ll. 10-14. Cfr. anche ivi, XI, tract. 2, c. 6, p. 490, ll. 63-69: «Hoc enim lumen solis, licet unum sit, tamen receptum ab unoquoque informat calorem vivificum et spiritum uniuscuiusque et movet ad proprii et connaturalis boni consecutionem; et ideo antiqui solem vocabant datorem vitae. Et sic est in primo motore simplici, lumen essenziale sibi influente super orbem et universum esse».

<sup>28</sup> Ivi, II, c. 2, p. 93, ll. 16-23.

<sup>29</sup> Ivi, XI, tract. 2, c. 20, p. 508, ll. 1-15. E qualche linea più avanti (ll. 28-47): «Quod igitur

La continuità del processo illuminativo equivale al processo che, in direzione opposta, riconduce l'intelletto umano alle intelligenze superiori fino appunto alla Causa Prima intesa come luce pura:

Intellectus autem omnino separatus est intellectus intelligentiae, cuius intellectus hominis est imago quaedam ambiens suum mobile, quod est corpus hominis, sicut intelligentia separata ambit suum mobile, quod est sphaera. Et intellectus hominis est in illo, sicut lumina inferiora sunt in lumine superiori, a quo recipiunt et formas et motum per influentiam. Et continuatur huiusmodi influentia formae et motus usque ad causam primam, quae movet sphaeram primam universaliter influentem, quae est penitus lux pura, quae a nullo aliquid recipit<sup>30</sup>.

Ugualmente è ben presente in Alberto l'idea che la luce della Causa Prima si diversifichi secondo gradi gerarchici, e che ciò avvenga per il tramite del movimento (dei corpi celesti):

Diximus enim quod substantia separata, quae est causa rerum, praehabet res sicut principium et causa. Et tale principium non praehabet formas rerum secundum se distinctas, sed potius praehabet eas virtute, quia quanto ipsum simplicius est et prius, tanto virtus eius ambit plura, sicut virtus luminis solis et sicut virtus spiritus, qui est in spermatis et seminibus. Et illud principium non habet formam additam sibi, sed ipsa essentia eius est forma omnium illorum. Et illustratio procedens ab ipso in corpus motum facit motum distensum in corpore, et in illo incipit diversificari virtus eius, sicut virtus luminis solis multiplicatur in his quibus incidit. Et licet ipsum lumen in sole unum sit et indivisibile in quolibet puncto solis, tamen secundum quod magis distat ab ipso, dividitur plus et plus. Et quod incidit uni, quod illuminatur, non est idem quod incidit alii quod etiam illuminatur. Et sic est in virtute et lumine istorum intellectuum agentium. Sic enim sunt indivisibiles in ipsis substantiis indivisibilibus, sed virtus expansa in corpus motum in partibus moti est diversa et magis diversificatur, quando per motum incidit materiae generabilium et fit in tantum diversa, quod id quod percipit unum, non est idem quod percipit reliquum<sup>31</sup>.

est a causa prima, prout ipsa est lux immensa in se existens et lucem emittens, est intelligentia primi ordinis post eam. Quod autem fit ab ipsa, secundum quod est tangens materiam, est caelum primum, quod ipsa per suam formam agentem movet. Primo modo enim considerata est ipsa actus et secundo modo considerata est potentia activa mixta materiae. Et similiter intelligentia primi ordinis sub causa prima habet hanc duplicem considerationem, et in se quidem, prout est lumen causatum a causa prima, irradiat ab ea lumen intelligentiae, cui iungitur irradiatio causae primae, et quod sic fit duplici irradiatione, magis est determinatum et contractum, quam quod fit ab uno lumine simplici. Unde quod sic fit a duplici lumine, est intelligentia secundi ordinis, quae secunda est sub prima. Et ex illa ex parte illa qua attingit materiam, iterum procedit suum caelum, quia ex parte illa est potentia, sicut ante dictum est. Et sic causant omnes intelligentias et omnes orbes». Cfr. anche *ivi*, XI, tract. 3, c. 6, p. 540, ll. 66-70: «[...] contemplatio ista est in lumine universaliter activo, quod per seipsum causa est entis. Hoc igitur in seipso causa est intelligentiae primae, reduplicatum autem et determinatum cum lumine intelligentiae fit causa intelligentiarum aliarum».

<sup>30</sup> *Ivi*, XI, tract. 1, c. 9, pp. 472-473, ll. 87-4.

<sup>31</sup> *Ivi*, XI, tract. 2, c. 20, pp. 506-507, ll. 85-13. Su questi aspetti resta imprescindibile la ri-

Sono poi numerosi i luoghi in cui Alberto, seguendo il *De causis*, ritiene che l'Intelligenza, anzi le Intelligenze siano piene di forme, secondo un'universalità proporzionale al proprio grado gerarchico e al proprio statuto ontologico. Così nel *De IV coaequevis*:

Angelorum intellectus ponitur perfectus a Philosophis, et non ut tabula rasa. Cujus probatio est per aliam auctoritatem quam adducere intendimus: et est nona propositio in libro de Causis, ubi sic dicit: Omnis intelligentia plena est formis: verum ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales [...] <sup>32</sup>.

Queste forme non sono che il riflesso, reso differenziato e molteplice, della luce divina:

Intelligentia autem ambit formas, eo quod est lumen lucis causae primae et imago [...] <sup>33</sup>.

E nella *Summa theologiae* albertina si trova sia la distinzione tra la creazione propriamente detta e il successivo processo di determinazione e distinzione formale, sia la precisazione che le anime razionali rappresentano una deroga o eccezione rispetto a questo secondo momento, essendo sempre prodotte direttamente dalla Causa prima:

Et si quis subtiliter hoc inspiciat, prima causa in his principatum tenens, ex providentia sua et largitate bonitatis ejus, in omnibus dat esse formae per creationem, quia creatio est proprius actus ejus. In aliis autem secundis, et deinceps principiis, quae sine ipsa nihil possunt, operatur ad formae determinationem et distinctionem, praeter hoc quod animam intellectualem seipsa producit operatione propria <sup>34</sup>.

Nel *De causis et processu universitatis* si trova chiaramente espressa l'idea che l'essere che è creato per primo è privo di qualsiasi determinazione generica o specifica (determinazioni che sopraggiungono per effetto della differenziazione essenziale), è un essere di amplissima universalità (*latissimae universalitatis*).

costruzione di Sturlese; Cfr. L. STURLESE, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I, 2, 1990, pp. 373-426, poi anche in ID., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 69-125.

<sup>32</sup> ALBERTO MAGNO, *De IV coaequevis*, IV, q. 24, art. 2, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1895 («Alberti Magni Opera Omnia» [Borgnet], 34), pp. 478-479; [ANON.], *Liber de causis*, prop. IX (X), 92, ed. A. Pattin, p. 158, ll. 8-11: «Omnis intelligentia plena est formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales».

<sup>33</sup> ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, XI, tract. 2, c. 9, ed. B. Geyer, p. 494, ll. 7-9.

<sup>34</sup> ID., *Summa theologiae*, II pars, tract. 1, q. 4, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1895 («Alberti Magni Opera Omnia» [Borgnet], 32), p. 83.

tatis) – come quello che per Dante si trova ‘contenuto’ nel perimetro del primo mobile – che entra poi, come principio, in ogni altro essere successivo:

Unum autem compositum ex potentia et actu virtutem suae unitatis trahit ab eo quod est simplex unum, hoc est esse. Hoc enim potestate continet omnia, et ab eo habet genus continentiam specierum, quae unum sunt, quia sunt in uno et reducta ad unum. [...] Ens igitur differentia constitutiva determinatum latissimam praedicationem habere non potest. Latissima enim praedicatio est, quae est in omnibus. Esse autem primum creatum nulla differentia determinatum est. Ambitus ergo suae praedicationis a nullo restrictus est. Sequitur ergo, quod latissimae universalitatis est, quamvis universalitas sua non sit generis vel differentiae vel speciei vel proprii vel accidentis, sed principii primi ingredientis in esse rerum omnium, quod per analogiam refertur ad entia. Est igitur esse creatum primum unum, simplex, universale latissimae universalitatis<sup>35</sup>.

Sempre nel *De causis et processu universitatis* si trova anche – ovviamente in dipendenza della quarta proposizione del *De causis* – l’idea della coincidenza tra *esse* e *intelligentia* (intesa tuttavia equivocamente come forma massimamente universale, e non come una singola sostanza separata) e che l’intelligenza, proprio per la presenza di una molteplicità di abitudini e potenze, è la causa di tutto ciò che viene istituito successivamente secondo un’essenza e un essere determinati:

Esse igitur creatum primum totum est intelligentia quaedam simplex sive conceptus, quamvis illa intelligentia diversa sit habitudinibus et potentiis, quemadmodum dictum est. Et haec diversitas causa est diversitatis intellectuum sequentium primum creatum. Quia enim potentia est sequens in ipso, ideo deducta ad actum, in quo confusio esse determinatur, efficitur sequens, cuius confusio, si iterum determinetur ad actum ulteriorem, efficitur tertium; et illius ulterius confusio determinata ad quartum efficitur quartum, et sic deinceps usque in infinitum<sup>36</sup>.

Sempre nel *De causis* albertino, il processo di irradiazione è messo espli-

<sup>35</sup> ID., *De causis et processu universitatis a Prima Causa*, II, tract. 1, c. 18, ed. W. Fauser, p. 83, ll. 15-19 e 43-54. Cfr. M.E. MALGIERI, «Universale latissimae universalitatis»: origine della creazione e natura del «fluxus» nel «De causis» di Alberto, «Quaestio», XX, 2020, pp. 389-413.

<sup>36</sup> ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis a Prima Causa*, II, tract. 1, c. 19, ed. W. Fauser, p. 84, ll. 23-33. *Intelligentia* designa dunque in Alberto sia l’essere quidditativo (l’insieme delle forme intelligibili, come *conceptus simplex*) sia l’intelligenza intesa come sostanza separata (evidente retaggio della natura ancipite del *nous* della tradizione procliana, che è insieme intelligente e intelligibile). Alberto stesso riconosce questa equivocità: «Iam habitum est, quod intelligentia nomen aequivocum est, scilicet ad formam in lumine intellectus acceptam et ad substantiam, quae essentialiter intellectus sive intelligentia est exserens a se intelligentias quemadmodum causa prima» (ivi, II, tract. 1, c. 21, p. 85, ll. 72-76). Per una ricognizione dei diversi significati con i quali Alberto adopera il termine *intelligentia* si veda P. PORRO, «Prima rerum creatarum est esse», cit., pp. 63-64; M.E. MALGIERI, «Universale latissimae universalitatis», cit., p. 396 e pp. 406-408.

citamente in rapporto con la composizione di essere ed essenza:

[...] primus fons est intellectus universaliter agens ita quod nihil est de intellectis quocumque modo quod non agat eo modo quo intellectus est. Intellectum autem dicimus omne quod quocumque modo intelligi potest. Hoc enim non posset intelligi, nisi in lumine primi intellectus constitueretur. Quod autem proximum ab illo est, constat, quod ex nihilo est. Secundum enim 'id quod est' nullum habet suae essentiae principium. Si enim tale principium haberet, a seipso haberet. Quod omnino absurdum est. Sui autem esse principium habet id quod ante ipsum est. Primum ergo lumen occumbit in ipso per hoc quod aliud est in ipso esse et 'id quod est'. Et hoc quidem intelligentia est. Intelligentia autem de se agens est<sup>37</sup>.

Infine, un esempio anche dal punto di vista testuale particolarmente eloquente e palese della dipendenza di Dante da Alberto per quel che riguarda il tema della creazione/istituzione dell'essere si trova in un passo del *Convivio*, nel quale Dante sembra tradurre alla lettera un passo del *De intellectu e intelligibili* di Alberto:

Quaedam autem sunt ita vincentia in puritate diaphani, quod adeo radiantia efficiuntur, quod vincunt harmoniam oculi, et videri sine magna difficultate non possunt<sup>38</sup>.

E certi sono tanto vincenti nella purità del diafano, che divegnono sì raggianti, che vincono l'armonia dell'occhio e non si lasciano vedere senza fatica del viso (*Conv.* III vii 3).

I luoghi testuali che si potrebbero chiamare in causa sono in realtà – come già detto – molti altri. Il materiale a cui si è fatto qui riferimento ci sembra tuttavia già sufficiente per concludere che il modo in cui Dante concepisce il processo di istituzione dell'essere presenta più di un tratto in comune con la dottrina sviluppata da Alberto Magno nella propria *Metaphysica*, nel proprio *De causis* e in altre opere per spiegare il flusso o il *processus* dell'essere creaturale da parte della Causa Prima. Con uno scarto non proprio irrilevante, tuttavia: Dante non tematizza mai l'equivocità albertina tra l'*intelligentia* come

<sup>37</sup> ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis a Prima Causa*, I, tract. 4, c. 5, ed. W. Fauser, p. 48, ll. 45-59. E alla fine del medesimo capitolo: «Constat autem, quod secundum differentiam potentiae differat esse in actu et essentia, quae est in illis. Differunt ergo omnia posteriora et in esse et in essentia. Prima enim processio, quae immediate procedit a primo, per esse quoddam efficitur essentia secundi, et per aliud esse efficitur essentia tertii, et sic deinceps usque ad ultimum, in quo stat talis processio. Et quod dicitur, quod id quod posterius est, nihil accipit a priori, falsum est. Accipit enim esse quoddam ab ipso, per quod efficitur essentia ipsius secundum 'id quod ipsum est'» (p. 49, ll. 54-64).

<sup>38</sup> ID., *De intellectu et intelligibili*, I, tract. 3, c. 2, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1890 («Alberti Magni Opera Omnia» [Borgnet], 9), p. 499. Cfr. R. IMBACH, *Dante et Albert le Grand*, cit., pp. 197-198.

prima forma universale, pregna di tutte quelle inferiori, e l'*intelligentia* come sostanza separata, e sembra qui sovrapporre o far coincidere senza troppe distinzioni le due accezioni.

### 5. Due possibili obiezioni

Questa conclusione si espone a due possibili obiezioni o *sed contra*. In primo luogo, come conciliare quel che Dante dice dell'essere in *Paradiso* II con gli altri luoghi in cui, sempre nel *Paradiso*, afferma la creazione diretta, da parte di Dio, degli enti di questo mondo? In secondo luogo, a livello per così dire storiografico, quali altri elementi potrebbero giustificare l'ipotesi di una conoscenza più o meno diretta, da parte di Dante, dei testi albertini, e in particolare del *De causis et processu universitatis*?

Per quanto riguarda la prima possibile obiezione, si può in realtà far riferimento a quanto già detto in precedenza. In *Par.* VII 130-132 – come si è visto – Dante afferma in effetti che le Intelligenze e le stelle furono create direttamente da Dio:

Li angeli, frate, e 'l paese sincero  
nel qual tu sè, dir si posson creati,  
sì come sono, in loro **essere intero**;

Si ricorderà che questi versi rispondono al terzo dei dubbi teologici e filosofici sollevati da Dante nel settimo canto, e cioè: se tutto ciò che è creato direttamente da Dio (vale a dire senza il concorso di cause seconde) è di per sé incorruttibile (come gli angeli, i cieli con la potenza formativa di cui sono provvisti, la materia prima e le anime umane), come mai gli elementi e i corpi misti che risultano dalla loro combinazione sono invece destinati alla corruzione? Ma *Par.* II, da parte sua, presuppone in effetti che la struttura angelologica e cosmologica dell'Universo preceda la differenziazione delle restanti essenze creaturali: se così non fosse, lo stesso processo di in-formazione non potrebbe aver luogo. Lo conferma proprio la terzina di *Par.* II 115-117 che abbiamo più volte richiamato in precedenza:

lo ciel seguente, c'ha tante vedute,  
quell'esser parte per diverse essenze,  
da lui distratte e da lui contenute.

Il VII canto dunque, rispetto al II, precisa l'ambito di ciò che è stato creato direttamente da Dio rispetto a quello che sembra dipendere dal successivo processo di in-formazione/differenziazione. Il primo comprende, come occorre forse ripetere, gli angeli, i cieli (v. 130: «'l paese sincero»), la materia prima (v. 136), la *virtus* formativa presente nei cieli (vv. 137-138) e le anime razio-

nali degli uomini (vv. 142-144). Questi sono gli enti che costituiscono il termine diretto e immediato dell'azione creatrice di Dio. Tutto il resto della creazione ha luogo attraverso il concorso delle cause seconde, che trasformano (o, più precisamente, in-formano) la materia creata direttamente da Dio ma soprattutto operano il processo di distinzione e progressiva attualizzazione delle forme contenute nell'essere onnicomprensivo del Cristallino. Nel processo creaturale descritto da Dante, dunque, alcune realtà sono costituite subito interamente, nel loro essere completo (l'«essere intero» del v. 132), altre sono il risultato del processo di in-formazione/differenziazione che si dipana grazie alle prime. La linea di demarcazione è chiara, così come viene esposta nel canto VII, ed è quella che corre tra le realtà incorruttibili e quelle corruttibili. Queste ultime giacciono nell'alveo del Primo Mobile (e sono precontenute nella prima Intelligenza), costituiscono nel loro insieme «l'esser di tutto suo contento», ma devono essere dispiegate e informate ad opera delle Intelligenze e dei cieli. Con una sola ulteriore eccezione: i corpi di Adamo ed Eva, anch'essi creati direttamente da Dio, e dunque dotati di incorruttibilità – ciò che Dante propone come un inedito e sorprendente argomento a favore della resurrezione della carne (*Par.* VII 145-148).

Allo stesso modo potrebbe forse essere interpretata l'ugualmente già richiamata parte iniziale del canto XXIX, in cui Beatrice illustra, in una serie di terzine molto note e molto dense, che (i) la creazione fu fatta per diffondere e comunicare il bene proprio del Creatore, e non certo per aumentare la sua perfezione; (ii) che non ebbe luogo a partire da alcun sostrato precedente, e dunque non ebbe luogo nello spazio e nel tempo, perché spazio e tempo cominciarono ad essere *con* la creazione; (iii) che le creature spirituali più elevate (gli angeli o Intelligenze), la materia prima e le sostanze composte furono create simultaneamente; (iv) che la creazione si realizzò in un solo istante, al modo in cui si diffonde un raggio di luce. Anche questo passo era stato citato nella precedente rassegna delle occorrenze tecniche di 'essere' nel *Paradiso*:

Forma e materia, congiunte e purette,  
**uscio ad esser** che non avea fallo,  
 come d'arco tricordo tre saette;  
 e come in vetro, in ambra o in cristallo  
 raggio resplende sì, che **dal venire**  
**all'esser tutto non è intervallo,**  
 così 'l triforme effetto del suo sire  
**nell'esser suo** raggìo insieme tutto –  
 senza distensione – in essordire. (XXIX 21-30)

Nell'istante della creazione, furono dunque per Dante costituite contemporaneamente le forme pure, la materia prima e le prime sostanze composte, cioè i corpi celesti: sono queste le tre frecce dell'arco a tre corde («come d'arco tricordo tre saette»). Affermando esplicitamente questa simultaneità, Dante chia-

risce: (i) che non c'è alcuna preesistenza della materia rispetto all'atto creativo (la materia non è cioè un sostrato potenziale eterno, che Dio si limiterebbe a informare): il sostrato o soggetto del successivo processo di in-formazione è invece l'essere essenziale con cui la prima Intelligenza almeno in parte coincide; (ii) che la creazione delle forme pure (ovvero degli angeli o Intelligenze) non precede a sua volta quella della materia e delle prime sostanze corporee (tesi che più avanti, in questo stesso canto, sarà imputata a San Girolamo, vv. 37-39); (iii) che infine materia e forma non precedono la creazione dei composti. Angeli e cieli furono dunque creati, per Dante, nello stesso istante. La creazione non è un processo temporale, ma istantaneo, come la propagazione della luce, senza alcun intervallo nell'inizio dell'essere di ciascuna delle nature prima menzionate (vv. 25-30). Ora, anche questi elementi non sembrano essere realmente incompatibili o in contraddizione con quanto affermato in *Par. II*, o con l'interpretazione che abbiamo proposto di *Par. II*: tutto l'essere creaturale fu creato simultaneamente, ma in modo compiuto e perfetto per quel che riguarda gli angeli e le prime sostanze composte (i cieli), in modo mediato per tutte le realtà corruttibili, grazie alla causalità dei cieli e soprattutto dei loro motori. Ciò sembra essere confermato dall'ulteriore precisazione di Beatrice nei vv. 30-36 dello stesso canto XXIX: l'ordine e la connessione (*costrutto*) delle sostanze furono create insieme a queste ultime. L'Universo venne insomma creato insieme al suo ordinamento, e tale ordinamento prevede che le forme pure, cioè le sostanze separate, siano state poste al vertice; che la pura potenzialità (la materia prima) sia stata relegata in basso, come sostrato di tutti i composti del mondo sublunare (la Terra), dove è di volta in volta attualizzata dalle forme degli enti naturali, ma in modo sempre contingente, dando origine a tutti i processi di generazione e corruzione; e che la grande regione intermedia tra il mondo sublunare e quello puramente spirituale degli angeli sia occupata da sostanze (le sfere celesti, con i pianeti, il Sole e le stelle) in cui la materia, costituita da un elemento diverso dai quattro elementi del mondo sublunare, è sempre perfettamente attualizzata dalla forma specifica, così da non poter mai svincolarsi da essa (vv. 35-36: «nel mezzo strinse potenza con atto / tal vime, che già mai non si divima»). L'ordinamento del mondo corruttibile – per ciò che maggiormente qui ci interessa – dipende da principî eterni e dagli enti incorruttibili creati interi e perfetti, ma si dispiega, temporalmente, grazie alla loro opera. I vv. 25-29, che evocano la metafora della propagazione della luce e descrivono la creazione in termini di irradiazione, costituiscono come detto un elemento innegabile di prossimità alla metafisica albertina della creazione e del flusso<sup>39</sup>.

Quanto alla seconda obiezione – quella relativa alla plausibilità della co-

<sup>39</sup> 'Raggio' / 'luce' è in effetti uno dei molteplici modi in cui Alberto designa il primo creato, il primo prodotto dell'emanazione. Cfr. M.E. MALGIERI, «*Universale latissimae universalitatis*», cit., pp. 395-397.

noscenza, da parte di Dante, dei testi dedicati da Alberto al flusso, ma anche della conoscenza diretta del *Liber de causis* – non si può che rimandare allo *status quaestionis* già tracciato da Attilio Mellone<sup>40</sup>: Murari, nel suo classico, pionieristico studio, suggeriva che Dante avrebbe avuto una conoscenza diretta (e *de forma*) del *Liber de causis*; per Salvadori, lo avrebbe invece conosciuto e studiato grazie al commento di Alberto Magno; per Busnelli, la conoscenza dantesca dipenderebbe dal commento di Tommaso; per Michele Barbi le due proposte sarebbero da coniugare, poiché sarebbe «difficile pensare che Dante l'abbia conosciuto fuor dei commenti e delle correzioni che ne fecero e Alberto Magno e Tommaso d'Aquino»<sup>41</sup>; per Nardi «[l]a maggior parte dei riferimenti danteschi riguardano [...] passi del *De causis* che sono fra quelli più comunemente sfruttati. Coticché» – proseguiva Nardi – «è ben difficile stabilire con qualche probabilità, se Dante conoscesse direttamente l'opera, ovvero derivasse le sue citazioni da altri autori da lui letti. Ancor meno probabile è ch'egli conoscesse il commento tomistico; non così forse quello albertino»<sup>42</sup>. In definitiva, almeno tre illustri commentatori di Dante – Salvadori, Michele Barbi e Bruno Nardi – non escludevano una conoscenza diretta, da parte di Dante, del *De causis et processu universitatis* albertino. A ciò si potrebbero aggiungere le preziose e documentate considerazioni sviluppate da Ruedi Imbach in un recente intervento su Dante e Alberto Magno: anche per Imbach, la conoscenza da parte di Dante dell'opera di Alberto appare ben più che probabile<sup>43</sup>.

## 6. Qualche considerazione conclusiva

Nel *Paradiso* – come ci auguriamo di essere riusciti a mostrare – Dante sviluppa dunque una dottrina dell'essere che manifesta alcuni elementi di contiguità o prossimità con l'interpretazione peculiare che Alberto Magno propone, soprattutto nella sua *Metaphysica* e nel *De causis et processu universitatis*, del lemma della quarta proposizione del *Liber de causis*, e in particolare con l'idea che la differenziazione quidditativa, essenziale, dell'essere creaturale – almeno per quel che riguarda la sfera dell'essere corruttibile – sia il risultato di un processo di in-formazione e differenziazione, ad opera delle Intelligenze e dei cieli, dell'essere creato originariamente (e simultaneamente alle stesse Intelligenze e agli stessi cieli, e nella prima Intelligenza stessa) da Dio.

Da questo primo elemento, si possono forse ricavare altre due brevissime implicazioni conclusive. La prima è che le controversie di lunga data, nel panorama degli studi danteschi (come quella prima ricordata tra Nardi e Busnelli),

<sup>40</sup> Cfr. A. MELLONE, s.v. *De Causis*, in *Enciclopedia dantesca*, cit., vol. 7, pp. 612-614.

<sup>41</sup> M. BARBI, *Introduzione*, in DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, cit. [cfr. *supra*, n. 5], I, p. L.

<sup>42</sup> B. NARDI, *Le citazioni dantesche del «Liber de causis»*, cit. [cfr. *supra*, n. 7], p. 84.

<sup>43</sup> Cfr. R. IMBACH, *Dante et Albert le Grand*, cit., pp. 193-214.

sulla presenza o meno in Dante della dottrina della creazione mediata potrebbero forse essere sfumate, o interpretate in senso meno drammatico: così come viene presentata da Dante, la creazione è insieme immediata (per le realtà incorruttibili) e mediata (per quelle corruttibili). In sé, questa dottrina non è particolarmente originale e innovativa (e in questo senso, resterebbe vero che Dante non si allontana neppure poi troppo da quanto, per esempio, sostiene Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones de potentia*)<sup>44</sup>: peculiare è invece il modo in cui Dante spiega il passaggio dalla creazione immediata a quella mediata in termini di in-formazione e differenziazione quidditativa – l'elemento *tipicamente e propriamente albertino* su cui ci siamo soffermati<sup>45</sup>. Si potrebbe dire che è proprio Alberto a permettere a Dante di tenere insieme tanto la posizione del *De causis* (purché appunto interpretata al modo di Alberto) intorno all'essere come primo termine della creazione, quanto la posizione di Tommaso intorno al concorso delle cause seconde.

In secondo luogo, questa marcata presenza di temi albertini nel *Paradiso* si oppone almeno in una certa misura alla tendenza sempre più diffusa, nel panorama degli studi recenti su Dante, a ridimensionare o indebolire la presenza della teologia e della filosofia propriamente scolastiche a vantaggio di altri approcci, come la teologia simbolica o quella contemplativa. La nostra impressione è che in effetti le cose non siano così semplici e scontate. Il filo che, a partire dal *Convivio*, si dipana poi lungo i canti del *Paradiso* ne offre, come speriamo di essere riusciti almeno in parte a mostrare, una riprova: si tratta del confronto diretto, e anche serrato, da parte di Dante, con temi e dottrine che appartengono all'orizzonte della Scolastica – senza che ciò comporti, dalla parte opposta, una svalutazione o un atteggiamento deflazionistico nei confronti

<sup>44</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P.M. Pession, in *Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, II, cura et studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Detto et P.M. Pession, Marietti, Taurini-Romae 1949<sup>8</sup>, I, q. 3, art. 1, p. 39: «[Deus] per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio. Et inde est quod in lib. de Causis [prop. 18], dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. de Causis [prop. 3], quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse».

<sup>45</sup> Si tratta evidentemente di un'idea estranea a Tommaso, per il quale l'essere viene istituito nelle varie creature o direttamente da Dio o dalle cause seconde, come visto nella nota precedente, senza presupporre che esista un primo essere quidditativo *latissimae universalitatis* che viene poi progressivamente determinato nel processo di in-formazione. Come già accennato, questa dottrina albertina, prima di Dante, è invece ripresa e sviluppata (in forma ancora più sofisticata) da Enrico di Gand nel suo intervento conclusivo nella polemica con Egidio Romano intorno alla distinzione di essere ed essenza, la q. 3 del *Quodlibet XI* (disputato verosimilmente nella sessione di avvento del 1287). Cfr. *supra*, n. 24.

degli altri approcci prima richiamati, come la teologia simbolica o quella contemplativa. La dottrina dantesca dell'essere – se così la si può davvero chiamare – è e resta una dottrina scolastica, che coesiste con piena legittimità al fianco delle altre prospettive. D'altra parte, è stato Dante stesso a rivendicare e difendere questa pluralità di percorsi: il grande progetto del *Paradiso* non consiste forse nel mostrare come tutte le «nature, per diverse sorti, più al principio loro e men vicine [...] si movono a diversi porti» e «ciascuna con istinto a lei dato che la porti» proprio per «lo gran mar dell'essere»?

## INDICE GENERALE

Luca Bianchi, Stefano Pelizzari e Andrea Tabarroni <i>Premessa</i>	p. 7
Zygmunt G. Barański <i>Dante poeta profeta “phylosophans”: il «buon Cristiano» tra Verona e Ravenna, 1315-21</i>	» 9
Anna Pegoretti <i>Automi, simulacri, pesi morti: antropologie disfunzionali tra Cavalcanti e Dante</i>	» 33
Mario Loconsole <i>La tradizione dei «Meteorologica» nel «Convivio» di Dante</i>	» 61
Paola Ureni <i>La presenza multiforme del sapere medico medievale in Dante. Qualche esempio</i>	» 83
Stefano Pelizzari <i>«Lo qual giù luce in dodici libelli» («Par.» XII 135). Dante e i «Tractatus» di Pietro Ispano</i>	» 103
Amos Bertolacci <i>Da Talete ad Averroè: Dante storico della filosofia nel Canto IV dell'«Inferno»</i>	» 141
Maria Evelina Malgieri – Pasquale Porro <i>Dante e l'essere. Una ricognizione iniziale</i>	» 161
Andrea Tabarroni <i>Appunti di ontologia dantesca: la forma, l'intero, l'unità</i>	» 191

- Gianfranco Fioravanti  
*La «Questio de aqua et terra»: “questio an potius collatio”?* » 213
- Simon A. Gilson  
*Declinazioni aristoteliche e platoniche nella tradizione esegetica della «Commedia» dantesca tra Quattrocento e Cinquecento* » 219
- Luca Bianchi  
*«Il primo filosofo del tempo suo»: il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1821-1921)* » 245
- Ruedi Imbach  
*Improbabile incontro. Come un cittadino della “Svizzera primitiva” ha incontrato Dante* » 263
- INDICI
- Indice dei nomi » 279
- Indice dei manoscritti » 293