

SEBASTIANO ITALIA

Sistemi filosofici nel «Convivio» di Dante

In

I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo.

Atti del XVIII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti

(Padova, 10-13 settembre 2014), a cura di Guido Baldassarri,

Valeria Di Iasio, Giovanni Ferroni, Ester Petrobon,

Roma, Adi editore, 2016

Isbn: 9788846746504

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=776
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

SEBASTIANO ITALIA

Sistemi filosofici nel «Convivio» di Dante

Il presente intervento intende esaminare alcuni aspetti dell'opera dantesca visti alla luce delle dottrine medievali circolanti, tra le quali quella neoplatonica. Viene esaminata in particolare la concezione teologica dell'Empireo nel Convivio, per mezzo della discussione di alcuni dati e lasciando per la fine le eventuali valutazioni su questioni aperte afferenti a termini, tipici del lessico filosofico, quali Prima mente e Protonoè. In seguito la messa a fuoco si sposta verso un importante tassello per la cultura medievale e dantesca: il commento di Bernardo Silvestre al "De Nuptiis Philologiae et Mercurii" di Marziano Capella, testo cardine che ci ha trasmesso il sapere filosofico dell'antichità coniugandolo con la speculazione teologica.

Uno dei sistemi filosofici più complessi – e che percorre l'opera dantesca partendo dal *Convivio* fino alla *Commedia* – è certamente quello inerente alla dottrina dell'Empireo¹. Dante si pone a valle di una tradizione lunga almeno dodici secoli e risalente agli oracoli dei Caldei, passando per i Padri della Chiesa (Basilio di Cesarea, Beda il Venerabile, Isidoro di Siviglia, Giovanni Scoto Eriugena), fino alla Scuola di Chartres, per poi approdare ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino.

In questa sede ci soffermeremo al solo *Convivio*, limitandoci a fornire dei dati, lasciando per la fine le eventuali valutazioni e le questioni aperte; metteremo poi a fuoco un importante tassello per la cultura medievale e dantesca: il commento di Bernardo Silvestre al *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, testo cardine che funge da *link* tra il sapere filosofico dell'antichità e la speculazione teologica cattolica. Ma veniamo a Dante:

Veramente, fuori di tutti questi [cieli], li catolici pongono lo cielo Empireo, che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso; e pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna sua parte, ciò che la sua materia vuole. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento: ché per lo ferventissimo appetito ch'è 'n ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunta con ciascuna parte di quello divinissimo ciel quieto, in quello si risolve con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile. E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitate che sola sé compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna; e Aristotele pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo Di Cielo e Mondo. Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto 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. Questa è quella magnificenza della quale parlò il Salmista, quando dice a Dio: «Levata è la magnificenza tua sopra li cieli».

(*Conv.*, II, iii, 8-11)²

La soluzione che Dante intercetta trae la sua origine da soluzioni neoplatoniche. Sulla scia di Plotino, secondo cui il corpo dell'universo è racchiuso nell'Anima, la quale

¹ Sulla dottrina dell'Empireo in Dante fondamentali rimangono B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, Società Anonima Editrice Dante Alighieri, 1930, Firenze, La Nuova Italia, 1967², 167-214; A. MELLONE, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione* [1950], in Id., *Saggi e letture dantesche*, Anghi, Editrice Gaia, 2005, 21-87; É. GILSON, *Alla ricerca dell'Empireo* [1965], in Id., *Dante e Beatrice. Saggi danteschi* [tr. it. di Dante et Béatrice. *Études dantesques*, Paris, Vrin, 1974], Milano, Medusa, 2004; B. MARTINELLI, *La dottrina dell'Empireo nell'«Epistola a Cangrande»*, in «Studi Danteschi» LVII, 1985; 49-143; S.A. GILSON, *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewiston (N.Y.), Mellen, 2000, 250-56; D. OTTAVIANI, *La philosophie de la lumière chez Dante*, Paris, Champion, 2004; Ch. Moevs, *The Metaphysics of Dante's «Comedy»*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 15-35.

² Si cita da *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, 2 voll. Firenze, Le Lettere, 1995.

a sua volta è racchiusa nel Nous³, Proclo aveva introdotto un corpo immateriale composto da pura luce, come intermediario fra l'Anima e l'Universo⁴. La tradizione patristica assumerà al riguardo una sua formulazione definitiva con Valafrido Strabone – presunto compilatore della *Glossa ordinaria*⁵ –, non senza contaminarsi con la scienza greco-araba. Ciò determinerà una serie di discussioni – da Michele Scoto a Ruggero Bacone, alla *Summa philosophiae* (attribuita a Roberto Grossatesta), ad Alberto Magno, a Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Alpetragio – sul problema dell'Empireo, della sua natura e della sua influenza⁶. Attraverso questo percorso estremamente complesso, Dante fa propria l'originaria intuizione neoplatonica, localizzando l'Empireo – che nel *Convivio* mantiene lo status di realtà sensibile e materiale – all'interno della *Prima mente*, dalla quale è generato.

Procediamo con ordine. Dante sta disquisendo dell'ordine e della qualità delle sfere celesti; ai nove cieli, frutto della speculazione astronomico-filosofica, l'intelligenza guidata dalla fede ha aggiunto una decima sfera, quale coronamento di questo sistema. Convinto che non si contraddicano, l'autore del *Convivio* sta mettendo in gioco argomentazioni filosofiche provenienti da sistemi disparati, sigillandole col dogma di fede. La prassi dantesca per il momento è la seguente: muovere dal sapere che gode di maggiore autorità e dignità – quello religioso, ovvero «li cattolici» – per poi spostarsi via via verso il sapere umano.

La spiegazione del termine Empireo (*che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso*) segue la formula vulgata della *Glossa ordinaria*: «id est, igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur»⁷. Dante vuole dimostrare, *more philosophico*, la quiete di questo cielo quale giustificazione del dinamismo universale, mentre l'utilizzo di termini quali *parti* e *materia*, conferma il fatto che, all'altezza della composizione del trattato, l'Empireo è considerato ancora quale una sfera corporea, la quale contiene tutto il mondo e fuori della quale non vi è nulla di fisico, cioè attinente al tempo e allo spazio. L'Empireo è *immobile*, poiché al contrario del Primo Mobile, non è difettivo di nulla e dunque non desidera nulla; come ultimo oggetto del movimento e del desiderio esso può essere identificato con l'*ens primum quietum et sempiternum*⁸, il Primo Essere eterno e immoto.

In quest'ordine di ragionamenti – il quale mira a schivare le posizioni di Alberto Magno e Tommaso – è semmai più produttivo segnalare le affinità con il capitolo *De caelo empyreo* della *Summa philosophiae* dello pseudo-Grossatesta: «corpora glorificatorum etiam secundum magis et minus nobilitati eius attitudine posuerunt»⁹. La sintonia dell'autore del *Convivio* con lo pseudo-Grossatesta è sia nel metodo quanto nel merito. Per quanto riguarda il metodo è da sottolineare che la speculazione dantesca – così

³ *Enneadi*, V, v, 9.

⁴ *Element. theol.* 196; cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* IV, 5, *Coroll. de loco*.

⁵ Cfr. *Glossa ordinaria in Gen.* I, 1. Ma l'ipotesi di Strabone quale autore della glossa è oramai tramontata; cfr. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, London, Blackwell & Mott, 1952², tr. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1972; L. Smith, *The «Glossa Ordinaria». The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

⁶ Cfr. PSEUDO-GROSSATESTA, *Summa philosophiae* XV, c. 4, edizione in L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster i. W., Aschendorff, 1912, 545-546; ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis* III, 12, 3.

⁷ *Glossa ordinaria. Liber Genesis*, I, 1, in PL, CXIII, 68.

⁸ Cfr. *Ep.* XIII, xxiv, 67: «ipso in sempiterna quiete permanente».

⁹ *Summa philosophiae*, XV, c. 3. Cfr. A. MELLONE, *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*, cit., 46; E. GRANT, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 377-78.

come lo pseudo-Grossatesta – tende a far convergere speculazione filosofica con la *sacra pagina*; e ancora, Dante si serve della speculazione dello pseudo-Grossatesta per rendere conto dell'immobilità dell'Empireo rispetto al movimento del Primo Mobile.

Sulla scorta della dottrina cattolica, il trattato volgare adesso chiama in causa nuovamente il decimo cielo per qualificarlo quale Paradiso, ovvero la sede dei beati, secondo la Santa Chiesa, la quale non può dichiarare il falso. Era d'altronde opinione comune che la decima sfera afferisse alle competenze della religione e, in quanto Paradiso, sottoposta al dogma della beatitudine futura e dell'immortalità dell'anima; queste le verità del magistero cristiano cui si aderisce solo per atto di fede.

Se non fosse che, in questa fase, interviene un fenomeno sicuramente singolare, ma non certo raro nel *Convivio*: accanto al magistero della Chiesa, Dante associa l'autorità di Aristotele, sebbene filtrata da un'esegesi prudente (*e Aristotele pare ciò sentire, a chi bene lo intende*)¹⁰. Ad ogni modo, è bene sottolinearlo, Dante sta così suggellando, grazie all'*auctoritas* filosofica per antonomasia, la sua teoria riguardo al luogo degli *spiriti beati*, dogma di esclusiva pertinenza della fede cristiana: una mossa non tentata né dai Padri, né dai filosofi prima di Dante¹¹.

Ma a quale passo del trattato aristotelico sta alludendo l'autore del *Convivio*? B. Nardi¹² aveva diretto il suo scandaglio su un passo del *De caelo*: tutti gli uomini si fanno un'idea della divinità, «et omnes eum qui sursum Deo locum attribuunt, et Barbari et Graeci, quicumque quidem putant esse deos, palam ut immortali immortale coaptatum» (*De caelo*, I, c. 3, 270b 1-10). Aristotele sta qui disquisendo dell'estremo corpo sferico, eterno e inalterato, posto al confine dell'universo sensibile; esso risulterebbe pertanto la dimora degli dèi, così come la concepisce qualunque uomo e anche le differenti religioni. Tuttavia Nardi aveva ammesso l'eventualità che Dante pensasse anche a un altro passo del trattato aristotelico, il quale verte anch'esso sul cielo superiore, separato da quanto si trova al di sotto: «tanto honorabiliorem habens naturam, quanto quidem plus elongatum est ab his quae hic» (*De caelo*, I, c. 2, 269b 16)¹³. Su quest'ultimo stralcio insiste inoltre il commento di Tommaso d'Aquino, secondo il quale Dio non ha bisogno di un luogo materiale e che, per opinione comune, il cielo viene a lui assegnato «secundum similitudinis adaptationem»¹⁴. È lecito ritenere questa la chiosa sulla quale insiste Dante evocando l'autorità dello Stagirita, *e Aristotele pare ciò sentire, a chi bene lo intende*¹⁵.

¹⁰ Del resto risaliva alla *Metafisica* (XII, 7) l'idea del movimento celeste innescato dal desiderio del Principio Primo.

¹¹ Alberto Magno e Tommaso d'Aquino si erano mostrati più cauti. Dante sembra semmai seguire Gerardo da Cremona, primo traduttore latino del *De caelo* di Aristotele.

¹² Cfr. B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo*, cit., 205, n. 140.

¹³ Il passo è inoltre espressamente citato nell'*Epistola a Cangrande* (§ 75), sia essa o meno autentica: «Et dicitur empyreum, quod est idem quod coelum igne sive ardore flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, qui est amor sanctus, sive caritas. [...] Et quum omnis perfectio sit radius Primi, quod est in summo gradu perfectionis, manifestum est quod coelum primum magis recipit de luce primi, qui est Deus [...]; itaque, si Deus non dedit illi motum patet quod non dedit illi materiam in aliquo egentem».

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, n. 75, 35.

¹⁵ Cfr. S. CRISTALDI, *Empireo e cosmo*, in ID., *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*, Acireale, Bonanno, 2013, 278. Vi è chi, sulla scorta di G. BUSNELLI (D.A., *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introduzione di M. Barbi, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1964², con appendice di aggiornamento a cura di A.E. Quaglio, I, p. 116, n. 1), ha intravisto in un altro passo la fonte dantesca: si tratta del *De caelo*, I, c. 9, 279°, 15-22, in cui è descritta la condizione degli esseri che stanno al di là dei cieli e che vivono la migliore delle vite; cfr. É. GILSON, *Alla ricerca dell'Empireo*, cit., 175, n. 11; Ch. MOEVS, *The Metaphysics of Dante's «Comedy»*, cit., 22; G. FIORAVANTI, *Aristotele e l'Empireo*, in

Un'osservazione ulteriore va inoltre fatta su questa sfera suprema; nel *De caelo* la sfera ultima non è certo l'Empireo, nozione del resto ignota ad Aristotele. L'autore del *Convivio*, in effetti, sembra identificare il suo Empireo con ciò che Aristotele aveva posto oltre l'universo fisico, ma lo Stagirita non vi aveva di certo posto un cielo immobile, quanto piuttosto aveva asserito che al di fuori dei cieli non poteva esserci nessun genere di corpo¹⁶. In definitiva ciò che Aristotele aveva posto oltre il Primo Mobile – in lui coincidente con la sfera delle stelle fisse – altro non era che il Motore immobile, il pensiero che pensa se stesso. Tuttavia è pur vero che il trattato aristotelico offriva ai lettori cristiani due spunti assai fecondi, il primo inerente un ultimo cielo corporeo, quale sigillo di un universo chiuso e compatto; il secondo rimandava all'idea di una sede dei beati al di là del Primo Mobile. Il terminare del cosmo, invero, non sfocia in un niente assoluto, continuava la lezione aristotelica, da lì cominciava una dimensione metafisica, la quale trascende il tempo e lo spazio: «Simul autem manifestum est quod neque locus, neque vacuum, neque tempus est extra caelum» (I, c. 9, 279a 11-12), sede di esseri incorporei, il cui stato, inoltre, è di gran lunga il migliore: «Propter quod quidem neque in loco quae ibi sunt apta nata esse; neque tempus ipsa facit senescere»; «Sed inalterabilia et impassibilia, optimam habentia vitam et per se sufficientissimam, perficiunt toto aeterno» (I, c. 9, 279a 18-19; 21-22).

Considerando il decimo cielo come luogo dei beati, il *Convivio* lo vuole anche come luogo in cui risiede Dio, *E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitate; Questo loco è di spiriti beati*. In quanto luogo circoscritto, però, l'Empireo non può comprendere Dio, che è infinito; esso può tuttavia accogliere, nei limiti del possibile, la sua presenza. I beati, del resto, vivono la loro esistenza nella visione di Dio, sperimentando oltre la contemplazione senza veli anche una comunione che annulla ogni distanza. Dante è ben consapevole di questo dogma e non sarebbe potuto scivolare nell'errore di circoscrivere la divinità infinita in un luogo finito. È possibile uscire da questa aporia considerando la proposizione del trattato volgare, *E quieto e pacifico è lo luogo di quella somma Deitate*, come il vanto di un'opera divina senza eguali, nella quale si è manifestata al massimo grado la potenza del Creatore¹⁷.

Veniamo adesso al punto centrale della nostra inchiesta. Ci troviamo adesso di fronte a due espressioni insolite: *Prima Mente* e *Protonoè*. Come mai questo rimando a due termini riconducibili a un sostrato di marca neoplatonica¹⁸? La questione ha visto attestarsi su posizioni alle volte opposte illustri studiosi. B. Nardi ha interpretato l'Empireo dantesco alla luce del neoplatonismo, riconducendolo alla dottrina dell'Anima Mundi¹⁹; dall'altro versante, forti riserve ha espresso Ch. Moëvs, secondo il quale B. Nardi «tended to over-Neoplatonize Dante»²⁰.

Rimane dunque da chiedersi se l'espressa menzione di termini quali *Prima Mente* e *Protonoè* debba considerarsi una consapevole adesione a una scuola filosofica –

L. Bianchi (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2011, 31-32. Poco oltre lo stesso Busnelli (115, n. 6) si era spinto a identificare l'Empireo dantesco, sede dei beati, con il *caelum Trinitatis*, piani che lo stesso dottore angelico aveva volutamente tenuto ben distinti.

¹⁶ Cfr. *De Caelo*, I, 9, 278b, 21-24; 279a, 15.22.

¹⁷ Cfr. G. FIORAVANTI, *La dottrina dell'Empireo*, cit., 32. È quanto Dante stesso sottolinea in *Paradiso* I ed è ripreso nell'*Epistola a Cangrande* (chiunque ne sia il redattore).

¹⁸ Tommaso d'Aquino utilizza una sola volta «prima mens» (*Summa Theologiae*, I, 116, 4, r.) chiamando in causa un passo di Boezio (*Cons. Phil.*, IV, vi, 15) che cita in parola.

¹⁹ Cfr. B. NARDI, *La dottrina dell'Empireo*, cit., 213.

²⁰ Ch. MOEVs, *The Metaphysics of Dante's «Comedy»*, cit., 33.

neoplatonica nello specifico – oppure si tratti semplicemente di un relitto linguistico, rifunzionalizzato dall'autore del *Convivio* a coronamento del suo ragionamento filosofico.

Vanno principalmente accostati al lacerto del trattato volgare sicuramente il *Liber de causis* e il commento di Calcidio al *Tímeo*, nel quale, a partire dal XII secolo, la Scuola di Chartres aveva scoperto un degno *accessus* al pensiero di Platone. Enunciando la sua teologia, Calcidio pone un sommo dio, ineffabile e origine di tutte le cose, «quem noyn Graeci vocant»; dopo questi pone una seconda divinità, «quia proprium divinae mentis intellegere», la mente divina pertanto; infine, una terza sostanza – detta «secunda mens» – identificata con l'«anima mundi»²¹, la quale rappresenta il collegamento tra mondo intellegibile e mondo sensibile. È la cosiddetta triade neoplatonica.

Altro snodo fondamentale della cultura mediolatina è il *De consolatione Philosophiae* di Severino Boezio, testo che sta all'origine dell'apprendistato filosofico dantesco. Boezio parla di una divinità che è una «prima mens», precisando che Dio non è tanto esterno al mondo, ma ne costituisce invece il centro: «Quod longius a prima mente discedit, maioribus fati nexibus implicatur [...]. Illum rerum cardinem vicinius petit»²². Bisogna domandarsi adesso se l'espressione «prima divinitas» lasci intendere una scansione in direzione della triade neoplatonica oppure se la *prima mente* di Boezio rimane un concetto irrelato. I pareri degli interpreti rimangono tutt'ora discordi, così come rimane irrisolta la questione della convivenza, in Boezio, del credo filosofico neoplatonico e della fede cristiana.

È pur vero che, sia in Calcidio che, in parte, in Boezio, la nozione di Empireo è volutamente sfumata. Unica eccezione è semmai il metro I del libro IV della *Consolatio*: nella sua ascensione al cielo, l'anima si trova, dopo aver varcato il termine ultimo dell'etere, al cospetto di uno splendore supremo, «compos verendi luminis» (v. 18) che potremmo identificare con l'Empireo in parola²³. Tuttavia i prelievi fin qui presi in esame non sembrano darci coordinate che possano fornirci una chiave di lettura cogente per il testo dantesco da noi preso in esame.

Il termine greco *Protonoè* usato nel trattato dantesco rinvia piuttosto a un altro testo che adesso conviene porre sotto la nostra attenzione: il *De Nuptiis* di Marziano Capella e, in particolare, il commento ad esso, compilato a Chartres da Bernardo Silvestre²⁴. Occorre adesso però fare un passo indietro. L'antefatto è noto: Mercurio decide di prendere moglie. Gli piacerebbe sposare Sofia, Mantica o Psiche; la prima ha deciso di rimanere vergine, Mantica si è già unita ad Apollo, Psiche a Cupido. La Virtù gli

²¹ CALCIDIO, *Commentario al «Tímeo» di Platone*, CLXXVI-CLXXVII, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003, 416. Si veda inoltre il *Saggio introduttivo* di C. Moreschini, pp. V-lxxxvi.

²² *Cons. Phil.*, IV, vi, 15 e III, carne IX, vv. 14-17. Cfr. rispettivamente PLOTINO, *Enneadi*, II, 2, 1,1; PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 287, 27; C. Moreschini in SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, a cura di C.M., Torino, Utet, 1994, 213, n. 19; W. BEIERWALTES, *Denken des Eimen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985, tr. it. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, 276-288.

²³ «Dio è al di sopra dell'universo, e da questo luogo (che potremmo chiamare “empireo”) regge il mondo», questa la singolare postilla di C. Moreschini in Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, cit., 251, n. 10.

²⁴ MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2001; Bernardo Silvestre, *Commento a Marziano Capella*, in *Tutti i commenti a Marziano Capella*, a cura di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2006, pp. 1760-2077. C. VASOLI (D. Alighieri, *Convivio*, a cura di C. Vasoli-D. De Robertis, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1955², I, 138) aveva invece indicato la fonte dantesca del passo in questione nelle *Derivationes* di Uguccone da Pisa (il quale a sua volta rimanda, non a caso, a Marziano): «nois, id est mens, et componitur cum “protos” quod est primum, et dicitur haec protonoe, id est prima nois, id est divina mens. Marcianus Capella nam: “quippe Pronoes maiorem filiarum”».

suggerisce di recarsi da Apollo al fine di ricevere indicazioni divinatorie relative alla sposa da scegliere; questi gli suggerisce Filologia, fanciulla dottissima, la quale ha conoscenza di tutto. Sempre su consiglio di Virtù, Mercurio si reca al cospetto di Giove e Giunone, i quali acconsentono alle nozze e convocano un concilio degli dèi. Allora Filologia, figlia di Fronesi, dovrà divenire immortale e ascendere al cielo; dopo aver vomitato tutti i libri – simbolo della sapienza terrena – dovrà bere da Atanasia la coppa dell'immortalità. Salendo attraverso i circoli dei pianeti per raggiungere lo sposo Mercurio, la vergine si accosta all'estrema sfera celeste:

[...] videretque praeterea fulgentes crebrorum siderum globos et circulorum alterna illigatione texturas, ipsam vero, quae ambitum coercet ultimum, sphaeram miris raptibus incitatam, polosque et axem ac caeli summitate vibratum profundam transmeare terram atque ab ipso totam caeli molem machinamque torqueri, tanti operis tantaque rationis patrem deumque non nesciens ab ipsa etiam deorum notitia recessisse, quoniam *extramundanas beatitudines eum transcendisse cognoverat, empyrio quodam intellectualique mundo gaudentem* [...]

[...] e vedendo inoltre i globi fulgidi degli astri e le strutture dei circoli che si intersecano alternativamente, vide invero la sfera stessa che racchiude l'ultimo giro che ruota a velocità sorprendente, e i poli e l'asse scintillante che, dalla sommità del cielo, attraversa la terra nelle sue profondità, e riconobbe che tutto l'immenso macchinario del cielo è fatto volgere da questo, non ignorando che il padre e dio di una così grande mole e di tale organizzazione razionale si sottraeva anche alla conoscenza degli dèi stessi, poiché aveva riconosciuto che *esso trascendeva anche le beatitudini extramondane, godendo di un certo suo mondo empyreo e intellettuale* [...] ²⁵.

Giunta all'estremo confine dell'universo Filologia rivolge il suo pensiero alla causa ultima, supremo principio non conosciuto fino in fondo nemmeno dalle altre divinità. A questa devozione, alla quale partecipa tutto l'universo, segue un'invocazione a «quosdam tres deos», presumibilmente la triade neoplatonica di Uno, Nous e *Anima mundi*²⁶, il tutto è sigillato con un riferimento agli arcani tramandati da Platone: «secundum Platonis quoque mysteria ἅπαξ καὶ δις ἐπέκεινα potestates»²⁷. Il riferimento è al primo Dio, l'Uno, il quale è ἅπαξ, “una volta di là”, ovvero la monade trascendente, segue il secondo Dio, il Nous, δις, “due volte di là”, cioè la diade; esse sono la scaturigine della realtà e sono chiamate in causa insieme, così come la fonte vergine dalla quale derivano gli esseri. Segue, subito dopo, l'invocazione al «floreem ignis» (206), probabilmente l'essenza della fiamma della quale sono composte le anime.

In questo schema l'Empireo è di pertinenza dell'Uno, rimanendo così separato dalle zone sottostanti, cui sono preposti gli dèi secondo la gerarchia neoplatonica. La testimonianza di Marziano, dunque, almeno negli elementi di fondo, coincide con la

²⁵ MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, II, 200-202, cit., 102-105.

²⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V, 1, 1; MACROBIO, *Commentario al “Sogno di Scipione”*, I, 14, 6-9.

²⁷ *Ibidem*, II, 205, 104. Cfr. PROCLUSO, *Commentario al “Cratilo” di Platone*, 62, 1-3; PORFIRIO, *ap.* Giovanni Lido, *Sui mesi*, IV, 53; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, 202; H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, M. Tardieu, 1978³. In particolare il frammento 169 degli *Oracoli caldaici*, citato da Proclo (*Commentario al “Cratilo” di Platone*, 59, 19-21), suona così: «Ma gli Oracoli tramandati dal dio caratterizzano questa divinità con “una volta” [hapax], dicendo “una volta trascendente” [hapax epékeina]. Infatti il concetto di “una volta” è affine all'uno» (R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Texts, Translation and Commentary*, Leiden-New York, 1989, 6 e 205; ma vd. ora A. TONELLI (a cura di), *Oracoli caldaici*, Milano, Rizzoli, 1995, 2002²).

dottrina platonica, così come era andata sedimentandosi nei secoli. È allora possibile ammettere che Dio si rallegra dell'Empireo, ma lo trascende, non essendo in esso²⁸.

Soffermiamoci adesso sul commento al *De Nuptiis* (1130 ca.) compilato da Bernardo Silvestre da Tours (1100-1160 ca.)²⁹, esponente di spicco della Scuola di Chartres. Il Maestro carnotense oltre che essere il garante della nozione di *integumentum* – l'allegoria profana teorizzata nello stesso *Convivio* – è anche autore di un commento all'*Eneide* (1125-30 ca.) che Dante aveva ampiamente compulsato negli anni della stesura del trattato volgare e del quale si servirà anche durante la fase *Commedia*³⁰.

Una delle allegorie messe sotto i riflettori nel prosimetro di Marziano riguarda una delle candidate alle nozze col dio Mercurio, la vergine Mantica, la quale sta allegoricamente per la divinazione e pertanto discende da Pronoia, la preveggenza (o provvidenza) propria del pensiero greco: «nam et nobilitas generis illam (quippe Pronoeae maior est filiarum) et praevium perspicacis prudentiae commendabat ingenium»³¹. Alla luce delle dottrine neoplatoniche fiorite a Chartres, Bernardo Silvestre si sofferma sulla figura di Mantica e quindi sulla (pre-)veggenza; segue infatti un'ampia dissertazione sulla natura dello spirito profetico. Analizziamo adesso il passo:

Alia est adhuc causa qua in appetitum huius scientie ducitur homo, quia scilicet per eam assimilatus videtur creatori suo. Hanc causam ecce subdit dum dicit: nam et nobilitas et cetera. Pronoen quasi “prothoen” – id est primam mentem – intelligit Dei sapientiam; tres vero eius filias tres eius efficacias, scilicet comprehensionem preteritorum, presentium, futurorum. Maior autem harum est Mantice, tantum divinitatis propria. Hec nobilitas eam commendabat, et ingenium eius (id est vis concipendi, et non modo presentia vel transacta, set futura et etiam remota futura).

C'è ancora un altro motivo per cui l'uomo è portato a desiderare questa scienza: poiché per mezzo di essa sembra assimilato al suo Creatore. Ecco, Marziano aggiunge questo motivo, laddove dice: infatti, la raccomandano sia la nobiltà di stirpe, etc. *PRONOIA* è come se fosse Protonoia, ossia «prima mente», e significa la sapienza di Dio. Le sue tre figlie, poi, sono i suoi tre effetti, ossia la comprensione delle cose passate, delle presenti e delle future. La maggiore di queste poi è Mantica, che è propria soltanto della divinità. A raccomandarla erano la sua nobiltà e il suo ingegno – ossia la capacità di concepire, e non solo le cose presenti o passate, ma anche le future, e perfino quelle di un futuro molto remoto³².

C'è tutto quello che stavamo cercando; la concatenazione degli elementi, «prothoen, id est primam mentem», sembra sbocciare diritta verso il *Convivio*: «nella Prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoè». È vero, nel passo in esame Dante è lontano dal seguire la “processione” delle tre ipostasi neoplatoniche; ma è anche vero

²⁸ Cfr. G. MAURACH, *Coelum Empyreum: Versuch einer Begriffsgeschichte*, Wiesbaden, Steiner, 1968, 63.

²⁹ Il soprannome Silvestre aggiunto a Bernardo deriva da *silva*, derivazione della *hyle* neoplatonica, la materia primigenia che anela uscire dal caos per giungere all'ordine armonico del cosmo; cfr. E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, 126; H. FLATEN, *Der “Materia Primordialis” in der Schule von Chartres*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XL, (1931), 5-25; J.C.M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter, His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden, Brill, 1965.

³⁰ Per tutte queste questioni mi sia concesso rimandare a S. ITALIA, *Dante e l'esegesi virgiliana. Tra Servio, Fulgenzio e Bernardo Silvestre*, Acireale-Roma, Bonanno, 2012.

³¹ MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, cit., I, 6, 8. In Proclo la *πρόνοια* è un'attività che sta prima del Nous (*πρό νοῦ*); essa è Pre-Pensiero e come tale è attività tipica del divino. Appartenendo solo all'Uno essa è al di sopra del Nous. Cfr. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, cit., 200-222.

³² BERNARDO SILVESTRE, *Commento a Marziano Capella*, cit., 138, 1892-1895.

che il localizzare il cielo dei beati direttamente nella mente di Dio lo iscrive in un'ottica smaccatamente più platonica che aristotelica³³.

Ma allora – è lecito adesso chiedersi – come mai Dante sente il bisogno di suggellare la sua riflessione – e in gioco sono per di più i massimi sistemi, è bene ribadirlo – facendo ricorso a due termini così fortemente marcati e afferenti a un sistema di pensiero ben distinto? Le ipotesi in campo possono essere così riassunte: 1) i termini “Prima mente” e “Protonoè” altro non sarebbero che un relitto teoretico-linguistico; 2) essi non sarebbero altro che uno sfoggio di erudizione dovuta a una conoscenza filosofica ancora limitata³⁴; 3) essi rappresenterebbero il rimando a un sapere riposto – come lo erano gli arcani platonici in Marziano.

Bernardo Silvestre dichiara sì la «prima mens» essere calco dal greco, ma essa non afferrisce al $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\delta\varsigma$ neoplatonico, essendo essa ricavata, per mezzo della derivazione etimologica, dalla Pronoia; né tantomeno è in ballo alcuna esegesi riguardo il passo di Marziano inerente l'Empireo, citato poco sopra. È vero: se Dante si è giovato di questa fonte è certo che essa non bastava a fornire della Prima Mente coordinate filosofiche univoche. Basta mettere a confronto la teoresi neoplatonica con il sistema elaborato nel trattato dantesco. Quella che nel sistema neoplatonico è la polarità tra una *prima* e una *secunda mens* è assente nel *Convivio* al pari della triade neoplatonica. Così come la Mente divina rimane esente da logiche di tipo emanatistiche tipiche di termini quali $\nu\omicron\delta\varsigma$ e $\psi\upsilon\chi\eta$ reperibili in autori quali Calcidio e Boezio – inoltre il sistema di concatenazione tra Prima Mente ed Empireo segue una direzione opposta rispetto all' $\delta\gamma\eta\mu\alpha$ luminoso di Proclo. In seguito, quando nella *Commedia* Dante dovrà descrivere il Paradiso non farà più ricorso al termine Empireo.

Rimane un ultimo elemento da esaminare: è la citazione del *Salmo* 8, che suggella la disquisizione sull'Empireo. In effetti il Salmista aveva cantato l'Empireo quale splendore e magnificenza divina innalzati al di là dei cieli³⁵. L'eccedere della divinità, dunque, si innalza anche oltre l'Empireo, trascendendolo. Dante non accenna al *caelum Trinitatis*, ma chi vi volesse leggere un'allusione dovrebbe scandagliare meglio questo snodo.

Sarebbe pertanto operazione lecita il ravvisare nello “splendore divino” un richiamo – neppure così velato – alla “metafisica della luce” di stampo mistico e, in ultima analisi, neoplatonico?

³³ È quanto avverrà poi in *Par.* XXVII, 109-111: «E questo cielo non ha altro dove / che la mente divina, in che s'accende l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove».

³⁴ È la tesi di B. NARDI, *Nel mondo di Dante...*, 70.

³⁵ Anche Tommaso d'Aquino si era a sua volta servito dello stesso *Salmo*. Per il dottore angelico Dio non può mai essere contenuto in alcun luogo: «Unde non oportet aliquam partem caeli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes caelos, sicut et in Psalmo dicitur, elevata est magnificencia tua super caelos, Deus» (*Summa Theologiae*, III, 57, 4, ad 1^{um}).