

ANTONIO CATALFAMO

Censura e repressione dell'averroismo nella cultura e nella letteratura italiana delle origini

In

Letteratura e Potere/Poteri

Atti del XXIV Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Catania, 23-25 settembre 2021

a cura di Andrea Manganaro, Giuseppe Traina, Carmelo Tramontana

Roma, Adi editore 2023

Isbn: 9788890790584

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-potere>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

ANTONIO CATALFAMO

Censura e repressione dell'averroismo nella cultura e nella letteratura italiana delle origini

L'autore, nel presente intervento, documenta la repressione che operò in Occidente e, in particolare, in Italia, intorno al 1200, contro la diffusione delle teorie filosofiche di Averroè, per le implicazioni ch'esse avevano sul piano speculativo in termini di negazione dell'immortalità dell'anima individuale. Le misure prese contro i diffusori di tali teorie furono molto aspre e giunsero fino all'eliminazione fisica, in maniera subdola. L'attenzione poi si concentra sullo scontro che oppose Dante e Cavalcanti, ch'ebbe carattere ideologico, fino a configurarsi come «scontro di civiltà», nell'ambito del quale le teorie averroiste ebbero un ruolo di primo piano.

Averroè (Ibn Rushd), com'è noto, è un arabo di Spagna, nato a Cordova nel 1126 e morto a Marrakesh nel 1118. Ha una cultura enciclopedica: si occupa di diritto, matematica, medicina, filosofia greca ed astronomia. I suoi commenti alle opere di Aristotele si diffondono in Occidente in traduzioni ebraiche e, soprattutto, latine. Si tratta del famoso *Aristoteles latinus*.

Particolarmente pericolose per la dottrina cristiana e per la teoria dell'immortalità dell'anima individuale sono le sue idee in materia di intelletto. Egli sostiene che l'«intelletto possibile» è unico per tutta l'umanità e separato dai singoli individui. La conoscenza umana si realizza attraverso un processo gnoseologico molto complesso:

Oltre al primato della filosofia e all'eternità del mondo, la terza tesi su cui i medioevali discuteranno è quella relativa all'unicità dell'intelletto possibile, di cui solo è predicabile l'immortalità, talché Averroè nega l'immortalità individuale. Difatti, l'intelletto possibile, attraverso il quale conosciamo e formuliamo nozioni e principi universali, *non può essere individuale*, cioè non può essere forma del corpo, poiché in tal caso non potrebbe essere disponibile alle forme intelligibili di carattere universale. Per questo Aristotele, parlando dell'intelletto dice che è separato, semplice, impassibile, inalterabile. Se fosse individuale, l'intelletto sarebbe individualizzato dalla materia – è questa il principio di individuazione – ed esso, quindi sarebbe incapace di pervenire all'universale e quindi al sapere. L'intelletto, dunque, è unico per tutta l'umanità, non mescolato a materia. Ma allora, come è che il singolo uomo conosce? e in che senso la conoscenza può dirsi individuale? L'intelletto possibile, perché tale, conosce passando dalla potenza all'atto. A tale scopo ha bisogno dell'intelletto attivo o intelligenza divina che, essendo in atto, può svolgere siffatta azione: «Come la luce – scrive Averroè – fa sì che il colore in potenza passi in atto in maniera che possa muovere la vista, così l'intelletto agente fa sì che i concetti intelligibili in potenza passino in atto, in modo che l'intelletto materiale li riceva». L'intelletto agente, però, non agisce direttamente sull'intelletto possibile, ma sulla fantasia o immagine che essendo sensibile contiene gli universali in forma potenziale. E' questa immaginazione sensibile, su cui agisce l'intelletto divino che, essendo individuale, dà la sensazione che la conoscenza sia individuale. In realtà essa è solo un contenitore potenziale degli universali che però, attuati dalla luce dell'intelletto divino, non possono essere recepiti se non dall'intelletto possibile che diviene attuale e che è di per sé spirituale e quindi unico, separato, non mescolato a materia e quindi superindividuale. Dunque, oltre all'intelletto divino, che è unico, anche l'intelletto possibile è unico per tutti gli uomini, cui questi sono congiunti provvisoriamente attraverso la fantasia o immaginazione, in cui gli universali sono contenuti in forma potenziale. In tal modo l'atto dell'intendere è del singolo uomo, in quanto legato alla fantasia o immaginazione sensibile, e insieme superindividuale in quanto l'universale in atto non può essere contenuto dal singolo individuo, sproporzionato in quanto tale al carattere superindividuale dell'universale¹.

Le conseguenze di questa impostazione per la religione cristiana sono molto pericolose: è l'immortalità dell'anima individuale ad esser messa in discussione:

¹ G. REALE-D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, Editrice La Scuola, 1985, vol. I, 409-410.

Se l'intelletto possibile non è parte dell'anima umana, ma solo temporaneamente legato ad essa, l'immortalità non apparterrà all'uomo singolo, ma a questa realtà superindividuale. [...]

Se con la morte si dissolve quanto è individuale e se l'uomo non è conclusivamente responsabile della sua attività spirituale che è superindividuale, allora la predicazione sulla morte e sulle conseguenze, relative soprattutto alla vanità del mondo, perdono di vigore, dimostrandosi pure finzioni. Non è difficile scorgere qui i germi primordiali e inequivoci, che la riscoperta di alcuni classici del pensiero antico alimentavano, della concezione materialistica o soltanto naturalistica della vita e dell'uomo. Tutto nella materia eternamente si trasforma e si muove, nasce in altro luogo e in altro tempo, in un ciclo perenne, rispetto al quale l'individuo è solo una *comparsa transitoria*².

Inoltre, Averroè sostiene, in contrasto con la dottrina cristiana, che il mondo è eterno, per cui non c'è stato un momento della creazione.

Infine, egli afferma che la vera conoscenza è assicurata dalla filosofia, ch'egli non mette apertamente in contrasto con la teologia, ma attribuisce a quest'ultima una funzione di mera divulgazione presso il popolo ignorante.

I commenti di Averroè alle opere di Aristotele ottengono grande successo nel mondo occidentale, a partire dall'Università di Parigi, ma provocano anche feroci scontri teologici. Scrive Noemi Ghetti:

Il cosiddetto *Aristoteles latinus*, giunto [...] dalla Spagna con il commento di Averroè grazie alla traduzione promossa da Alfonso il Savio, si era diffuso alla metà del Duecento nella Facoltà delle Arti di Parigi, la più rinomata per gli studi teologici, scatenando le dispute di teologi e filosofi. Eternità del mondo e unicità dell'intelletto, con la connessa dottrina della mortalità dell'anima individuale, divennero subito le questioni più esplosive. La posta in gioco di una battaglia che fu senza esclusione di colpi era il rapporto tra ragione e fede.

Da una parte Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia sviluppano il pensiero eterodosso di Averroè, dall'altra parte i teologi domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, al fine di stroncare la diffusione di queste idee pericolose per la dottrina della Chiesa, si adoperavano per la piena conciliazione di aristotelismo e cristianesimo che ebbe il nome di scolastica.

L'unicità dell'intelletto, possibile e agente, fu sostenuta da Sigieri di Brabante. Nelle *Quaestiones in tertium de anima* egli sostiene che l'intelletto è l'ultima delle sostanze universali e separate, e si unisce di volta in volta in una sorta di "contaminazione" a ciascun individuo per astrarre gli intelligibili dai "fantasmi" dell'immaginazione, la facoltà più alta dell'anima vegetativo-sensitiva, che è mortale e allo stesso tempo costituisce la perfezione dell'uomo.

Il danese Boezio, nel trattato *De aeternitate mundi*, dimostrò logicamente l'assurdità della creazione del mondo e la necessità dell'evoluzionismo per la specie umana, e nel *De summo bono* scrisse il manifesto radicale della felicità mentale, ovvero della possibilità di realizzazione dell'identità umana, intellettuale e affettiva insieme, all'interno della vita stessa. Nel *De somniis* infine ebbe l'audacia di affrontare il tema delle cause e del significato dei sogni e delle visioni, rivendicando una spiegazione nell'ambito della filosofia naturale che escludeva ogni rinvio alla trascendenza. Proporre un'origine naturale delle immagini dei sogni era un modo ancora più sottile di mettere in discussione l'immortalità dell'anima: per questo fin dal lontano concilio di Anversa del 1149 d. C. interpreti dei sogni e indovini erano stati banditi sotto pena di morte. Agostino e Macrobio avevano successivamente fornito la classificazione religiosa dei sogni in chiave cristiano-platonizzante diffusasi in tutto il Medioevo³.

Le tesi dei seguaci di Averroè vengono contestate da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino:

Inammissibile per l'ortodossia, il tentativo degli "averroisti latini" di interpretare Aristotele senza adattarlo alla teologia cattolica, sostenendo addirittura l'idea dell'anima mortale come il corpo, fu confutato da Alberto Magno nel *De unitate intellectus contra Averroem* (resoconto della disputa di

² Ivi, 411-412.

³ N. GHETTI, *L'ombra di Cavalcanti e Dante*, Roma, L'Asino d'oro edizioni, 2011, 68-69.

Anagni del 1256), e di nuovo nel 1270 da Tommaso nel *De unitate intellectus contra averroistas*. Così, se Alberto Magno ribadisce che l'immortalità dell'anima è appunto dimostrata dalle visioni e dai sogni profetici, Tommaso nella *Summa contro gentiles* sancisce il pieno accordo della fede con la ragione, che in ben dieci sillogismi gli avrebbe dimostrato l'immortalità dell'anima⁴.

La reazione delle gerarchie ecclesiastiche cristiane contro le tesi averroiste non si limitò allo scontro teologico, ma sfociò in feroci persecuzioni, che portarono all'uccisione degli intellettuali «eretici». Scrive ancora Noemi Ghetti:

Lo scontro ebbe esiti drammatici. Nel 1277, come accadeva per il *De amore* di Andrea Cappellano, le tesi dell'aristotelismo radicale furono condannate come eretiche dall'arcivescovo di Parigi Tempier, e gli averroisti furono scomunicati. «Che estasi e visioni non hanno luogo se non attraverso la natura» fu una delle 219 proposizioni *damnatae* incluse nell'elenco di Tempier. Boezio di Dacia, per mettersi al sicuro, prese gli ordini religiosi e si rifugiò in un convento; ma le sue opere, con il nome abraso dai manoscritti, continuarono a circolare anonimamente per le biblioteche europee.

Sigieri di Brabante, che aveva attivamente partecipato ai contrasti teologici parigini sostenendo apertamente che le idee di Aristotele non dovevano essere nascoste anche se erano in contrasto con la teologia cattolica, fu condannato a morte. Fuggito in Italia nel tentativo di sottrarsi all'Inquisizione francese, nonostante l'abbandono delle sue tesi più radicali, fu assassinato nel 1283 in circostanze oscure nella curia di Orvieto, dove si era rifugiato in attesa del verdetto papale. Correva voce che fosse stato eliminato per volere congiunto degli ordini mendicanti: Francescani e Domenicani, pur rivali in tante questioni, gli erano stati sempre concordemente e tenacemente avversi⁵.

L'«aristotelismo radicale» dei seguaci di Averroè si diffonde anche in Italia, segnatamente presso lo Studio bolognese, frequentato anche da Cavalcanti e Dante. Maria Corti descrive in maniera suggestiva il modo in cui i due poeti si accostarono alla filosofia greca, soprattutto aristotelica, attraverso la lettura degli interpreti arabi e dei loro traduttori e divulgatori in latino, plasmandola in maniera diversa nelle loro opere. Leggiamo:

Sul palcoscenico della cultura medievale latina è possibile accostarsi ai due sublimi attanti della lirica del Duecento, Cavalcanti e Dante; si può allora tentare di socchiudere la porta del loro privato studio, dove ciascuno dei due si muoveva a suo agio tra i nuovi *auctores*, greci e arabi, li penetrava, li assorbiva, li faceva incontrare con i modelli tradizionali e con i mistici, alla fine trovava un modo diverso, oltre quello poetico, di votarsi all'immortalità. E' difficile forse per noi immaginare Cavalcanti e soprattutto Dante in momenti dolci e tranquilli; ma se li ebbero mai, li ebbero certo lì⁶.

Dalle dispute dottrinarie che animavano lo Studio bolognese, i due poeti si trasferirono nei loro studi privati, vestendo, come Machiavelli, abiti curiali, e riflettendo a lungo, fino a pervenire a soluzioni filosofiche ed artistiche diverse, anzi contrapposte. Scrive, infatti, la Corti:

A differenza di Cavalcanti Dante nel *Convivio* non uscì mai, tutto sommato, dai territori dell'ortodossia e quando ne raggiunse il limite estremo su spinte semiavverroiste, a propria giustificazione e tutela ebbe sempre un modello molto amato, Alberto Magno⁷.

⁴ Ivi, 69.

⁵ Ivi, 69-70.

⁶ M. CORTI, *Premessa*, in *La felicità mentale*; ora in *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003, 6.

⁷ Ivi, 5.

Cavalcanti, a differenza di Dante, si riconosce nelle idee averroiste, rielaborandole poeticamente in maniera originale soprattutto in *Donna me prega*, in cui egli rappresenta un amore che non ha nulla di trascendentale, ma è, al contrario, materiale, carnale, non è tramite dell'amore per Dio, come in Dante, non produce felicità per questa sua presunta funzionalità, bensì dolore, anzi può portare alla morte, sia che sia assecondato nella sua passionalità, sia che rimanga insoddisfatto. Dante si rifugia, con qualche timida riserva, sotto le ali protettive dell'ortodossia cristiana. Una prima conferma ci viene dai canti X, XI e XII del *Paradiso*, nei quali egli fa di Sigieri, in cui ravvedimento è solo una voce incontrollata (le circostanze della sua morte sono oscure, inquietanti, se non macabre), un improbabile «doppio» di se stesso ed esalta l'avvenuta riconciliazione fra francescani e domenicani, baluardo contro le minacce provenienti dall'«eresia». Leggiamo nell'attenta disamina di Noemi Ghetti:

Il fatto [*l'avvenuto assassinio di Sigieri di Brabante*, nda] dovette suscitare grande impressione in Dante, allora diciottenne. Nel canto X del *Paradiso* Sigieri, onorato nel cielo del Sole accanto all'ex avversario Tommaso grazie alla voce di un tardivo ravvedimento, va a rappresentare in qualche modo il doppio di Dante, pentito e riconciliato con l'ortodossia. Subito dopo aver rievocato la tragica fine del pensatore che, dalla cattedra parigina in Vicolo degli Strami, aveva sillogizzato «invidiosi veri» (*Par.*, X, 136-138), Dante apre il canto XI prorompendo in un'aspra invettiva contro le dottrine filosofiche che aveva condiviso con Guido Cavalcanti, e dalle quali lui, uscito dalla selva oscura, si era redento: «O insensata cura de' mortali, / quanto son difettivi silogismi / quei che ti fanno in basso batter l'alil» (*Par.*, XI, 1-3). Ancora, a decenni di distanza, il sillogismo è considerato vessillo della conoscenza che va contro gli insegnamenti della Chiesa. E non è un caso che proprio qui, nel cielo del Sole, Dante celebri la conciliazione voluta dalla divina provvidenza tra Ordine francescano e Ordine domenicano, tradizionalmente rivali. Così nel canto XI Tommaso, teologo domenicano, tesse il panegirico di Francesco d'Assisi, fondatore dell'Ordine francescano, e specularmente nel canto XII Bonaventura, teologo francescano, magnifica Domenico di Guzman, fondatore dell'Ordine domenicano:

La provedenza, che governa il mondo
[...]
due principi ordinò in suo [*della Chiesa*] favore,
che quinci e quindi le fosser per guida.
L'un fu tutto serafico in ardore;
l'altro per sapienza in terra fue
di cherubica luce uno splendore.
Par. XI, 28-39.

Le controversie dottrinali si compongono. Misticismo francescano e razionalità tomista, fede e ragione riconoscono, in un calibrato e accorto scambio di riverenze, l'inevitabile complementarità e la reciproca interdipendenza⁸.

Nel canto XXIV del *Paradiso*, poi, Dante, interrogato da san Pietro, dichiara la sua assoluta fedeltà alle dottrine ufficiali della Chiesa e alla filosofia tomista, che concilia aristotelismo e cristianesimo, condannando, conseguentemente, la superbia di chi punta tutto sulla sua «altezza d'ingegno», come Guido Cavalcanti, suo maestro nell'età giovanile e «primo amico». Scrive, ancora, Noemi Ghetti:

La condanna della folle e fraudolenta superbia dell'«altezza d'ingegno» non sottomessa alla religione, che era stata di Guido così come di Ulisse (*Inf.*, XXVI), è pronunciata definitivamente da Dante nel canto XXIV del *Paradiso*, quando San Pietro lo esamina sulla fede. Il poeta pellegrino risponde con sicurezza a tutte le domande, dichiarando a inequivocabile ammenda di ogni «traviamento» giovanile che la larga pioggia dello Spirito Santo, che si effonde sull'*Antico* e sul *Nuovo Testamento*, è la deduzione sillogistica che gli ha dimostrato la veridicità della fede in modo così acuto che qualsiasi altra logica al confronto non è altro che un ottuso sofisma. E

⁸ N. GHETTI, *L'ombra di Cavalcanti...*, 70-71.

conclude con una solenne professione di fede in Dio e nella Trinità, fondata non solo sulle prove fisiche e metafisiche, ma anche sulle Sacre Scritture: «Io credo in uno Dio / solo ed eterno, che tutto 'l ciel move, / non moto, con amore e con disio» (*Par.*, XXIV, 130-132).

“Amore” e “disio” che Dio, motore immobile, unico ed eterno, infonde e suscita negli angeli, intelligenze motrici dell’universo: siamo in piena cosmologia tomista, nata dall’incrocio tra aristotelismo e cristianesimo. Il paragone blasfemo con il rapporto d’amore e di desiderio tra donna e cuore gentile che Guido Guinizzelli aveva osato nella canzone *Al cor gentil rempaira sempre amore* è davvero molto lontano⁹.

Alla condanna dell’interpretazione averroista di Aristotele, pronunciata dalla Chiesa con l’ausilio dei suoi teologi di riferimento e accompagnata da persecuzioni e assassini nei confronti di coloro che se ne fanno portavoce, si somma quella dei letterati. Oltre a Dante, che, per evitare equivoci, fa dichiarazione aperta di fedeltà all’«ortodossia» cristiana, va richiamato Petrarca, anticipatore dell’«umanesimo cristiano», che nel *Secretum* inveisce con parole pesanti contro Averroè:

Nel Trecento fu proprio un altro grande poeta d’amore, Francesco Petrarca, iniziatore dell’umanesimo cristiano, a rivolgere gli insulti peggiori al «barbaro» Averroè. Durissima è la sua requisitoria nei confronti dei dialettici e dei teologi che hanno abbandonato l’insegnamento degli apostoli e dei padri per seguire il «maledetto» Averroè, «nemico di Cristo», colpevole di aver corrotto il significato autentico delle dottrine di Aristotele. Fedele al modello del conflitto intrapsichico tra passioni umane e amore per Dio delle *Confessioni* di Agostino, Petrarca nel *Secretum* giudica vanità e malattia non solo l’amore per Laura e l’ambizione di gloria, ma anche l’esercizio delle lettere coniugato alle cognizioni scientifiche che ha come fine una sapienza ferma all’umano, tanto più pericolosa quanto più seducente. Per questo nello scritto polemico *Invective contra medicum* denuncia astiosamente il legame, che nella poesia d’amore delle origini aveva tanta parte, tra cultura medica e Averroè, «cane rabbioso che, agitato da un furore indicibile, latra contro Cristo e contro la fede cattolica»¹⁰.

Noemi Ghetti contrappone giustamente a Petrarca Boccaccio, rappresentante dell’«umanesimo laico», che dimostra di apprezzare l’averroismo e – aggiungiamo noi – anche Guido Cavalcanti nell’ambito di una visione della vita che trova la sua motivazione e legittimazione in se stessa, senza riferimenti ultraterreni. Scrive l’autorevole studiosa:

In polemica con l’amico Petrarca, l’opera di Giovanni Boccaccio è intessuta di riferimenti indiretti all’averroismo, riconoscibili soprattutto nel *Proemio*, nell’*Introduzione alla quarta giornata* e nelle *Conclusioni dell’autore* del *Decameron*, pagine in cui egli dichiara esplicitamente la propria concezione integralmente “terrena” della vita e della poesia, senza contare la cornice dell’opera e le numerose novelle in cui è avvertibile, nella voce delle donne che raccontano e nell’ambientazione, la presenza della civiltà di Sherazade e delle *Mille e una notte*¹¹.

In questo conflitto feroce tra averroisti ed antiaverroisti ci sono tutti i presupposti di quello che oggi avvertiamo come un violento scontro di civiltà.

L’influenza dell’averroismo nella cultura rappresentava ancora un pericolo per la politica della Chiesa, sebbene fosse trascorso ormai quasi un secolo dalla condanna parigina del 1277: nell’opposizione petrarchesca tra Cristo e Averroè, l’Anticristo, già si delinea il paradigma moderno dello scontro di civiltà¹².

⁹ Ivi, 71.

¹⁰ Ivi, 72.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, 72-73.

La posta in gioco è molto alta. Dallo scontro duecentesco tra Dante e Cavalcanti si diparte una contrapposizione, rinnovata nei secoli ed arricchita di nuovi aspetti e di nuove problematiche, tra una visione trascendentale del mondo, che rimanda per la spiegazione di ogni suo aspetto al cielo, e una visione che potremmo definire «laica» *ante litteram* (pur avvertendo circa il carattere convenzionale del termine, che usiamo estensivamente solo per comprenderci meglio), cioè una visione che rivendica l'autonomia della ricerca, *in primis* in campo scientifico e filosofico, nonché letterario, ma in generale in ogni campo del sapere, l'abbandono di ogni «credenza astratta», che non poggia sull'esperienza reale, bensì rimanda a ciò che sta al di sopra o al di sotto del mondo concreto. Un ulteriore passo in avanti sulla scia di Averroè, degli averroisti, di Cavalcanti, di Boccaccio, sarà compiuto – fa bene a sottolinearlo Noemi Ghetti – da Giordano Bruno:

Apparentemente sconfitto dalla poderosa opera di sistemazione tomistico-dantesca, tuttavia nelle università, in particolare a Bologna e a Padova, da dove si era diffuso, ancora per alcuni secoli averroismo continua a significare autonomia di ricerca scientifica e filosofica, unite in una visione naturalistica del mondo, indipendente da ogni rivelazione. Significa l'istanza della liberazione da ogni credenza astratta per pensare la realtà naturale e, ciò che è più pericoloso, quella umana: anche Giordano Bruno fu un lettore di Averroè, che in alcuni aspetti ne anticipa il pensiero e la vicenda biografica¹³.

Certo, non bisogna scendere nel semplicismo e nello schematismo, immaginare un processo lineare di laicizzazione della cultura umana, senza contraddizioni interne, passi in avanti e passi indietro, titubanze. Ma senza la distinzione averroista tra filosofia e teologia, seppur non collocate in aperta contrapposizione tra di loro, senza le teorie del filosofo arabo sull'intelletto separato, che implicano come conseguenza la negazione dell'immortalità dell'anima individuale, senza la loro elaborazione, a livello poetico, da parte di Guido Cavalcanti, senza l'uomo borghese di Boccaccio, che si affida alla sua intelligenza alacre per risolvere i problemi, senza la ricerca inesausta della verità e gli «infiniti mondi» di Giordano Bruno, il sapere umano non si sarebbe mai affrancato dal dogmatismo religioso. Un ulteriore passo è rappresentato dal metodo sperimentale di Galileo, il quale, però, appena vide il «famigerato» cavalletto con il quale erano stati torturati Tommaso Campanella e Giordano Bruno, si affrettò a chiarire che lui poteva dire quel che vedeva in cielo, non come ci si arriva, perché quest'ultimo è compito dei teologi¹⁴. Come precisa conclusivamente Noemi Ghetti, il suo fu l'estremo «tentativo di difendere l'autonomia della ricerca in tempi di Inquisizione»¹⁵.

Dante avversa fortemente Cavalcanti perché è un noto «miscredente», come ha dimostrato nella sua edizione critica delle *Rime* cavalcantiane Letterio Cassata¹⁶. L'illustre filologo richiama all'uopo l'opinione di Boccaccio, la quale conferma che tale fama persisteva a qualche secolo di distanza, e gli studi di Bruno Nardi, che rappresentano nel Novecento una pietra miliare sulla cultura medievale. Boccaccio, per l'appunto, riferisce che Guido Cavalcanti «fu un de' miglior loici che avesse il mondo e ottimo filosofo naturale»¹⁷, ma che «alcuna volta speculando molto astratto dagli uomini divenia;

¹³ Ivi, 73.

¹⁴ F. FERRAROTTI, *Elogio dell'eresia*, Roma, Empiria, 2013, 17 e 22.

¹⁵ N. GHETTI, *L'ombra di Cavalcanti ...*, 73.

¹⁶ L. CASSATA, *Con Dante dalla parte di Guido*, in G. CAVALCANTI, *Rime*, Roma, Donzelli, 1995, XX-XXVIII.

¹⁷ G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la «Comedia» di Dante*, X, a cura di G. PADOAN, Milano, Mondadori, 1965, 62.

e per ciò che egli alquanto tenea della oppinione degli epicurei, si diceva tralla gente volgare che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse»¹⁸.

A proposito delle conclusioni a cui porta l'analisi di Bruno Nardi sull'opera di Cavalcanti, Cassata scrive¹⁹:

ecco dunque il peccato di Guido: il medesimo di suo padre Cavalcante e di suo suocero Farinata: il non credere nell'immortalità dell'anima, come Epicuro e come Averroè. [...] Di ciò ormai, dopo gli studi di Bruno Nardi su *Donna me prega*, nessuno dovrebbe ragionevolmente dubitare: se l'amore è una passione che viene «non dalla potenza razionale dell'uomo, cioè dall'intelletto, ma da quella che sente, cioè dall'anima sensitiva», e se «l'intelletto possibile non è forma e perfezione del corpo umano, se esso è per logica conseguenza una sostanza separata e unica per tutti gli uomini, non è possibile parlare di sopravvivenza dell'anima individuale: individuale è certamente l'anima sensitiva, che sola è forma e perfezione del corpo, ma essa muore col corpo»²⁰.

Dante avversa l'ex «primo amico» dell'esperienza stilnovista perché avverte tutta la pericolosità della sua «miscredenza» e della sua riproposizione, in forma rielaborata, delle teorie averroiste sull'anima per le dottrine tomiste e, in senso più largo, scolastiche, di cui egli è fervido sostenitore, e per la visione del mondo e della poesia di cui è portatore, tutta volta al trascendentale. Perciò Letterio Cassata ritiene che il «cui» del v. 63 del canto X dell'*Inferno* (« forse cui Guido vostro ebbe a disdegno») vada riferito a Dio, non a Virgilio o a Beatrice, come sostengono altri critici, in quanto Cavalcanti, proprio perché «miscredente», «ebbe a disdegno», cioè negò, l'aldilà, e, conseguentemente, il presunto creatore.

La colpa di Guido, secondo Dante, consiste non solo nella sua «miscredenza», ma anche nel far leva esclusivamente sulla sua «altezza d'ingegno» per affrontare e risolvere le 'grandi questioni' dell'esistenza umana. Nel canto XXIV del *Paradiso*, il «sommo poeta», nel dichiarare la sua assoluta fedeltà alle dottrine ufficiali della Chiesa e alla filosofia tomista (e scolastica, in generale), che concilia aristotelismo e cristianesimo, e nel condannare, conseguentemente, la superbia di chi punta tutto sulla sua «altezza d'ingegno», ha come punto di riferimento polemico, anche se paludato, proprio Cavalcanti.

Gianfranco Contini²¹ ha opportunamente rilevato che Dante, allorché nel canto XXV del *Purgatorio* confuta l'averroismo, lo fa proprio contestando quella teoria del «possibile intelletto» che sta alla base della dissertazione poetico-filosofica sull'amore contenuta in *Donna me prega* di Guido Cavalcanti. Dante fa parlare per sé Stazio:

Ma come d'animal divegna fante,
non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
che più savio di te fé già errare,
sì che per sua dottrina fé disgiunto
da l'anima il possibile intelletto,
perché da lui non vide organo assunto.
Apri a la verità che viene il petto;
e sappi che, sì tosto come al feto

¹⁸ ID., *Decameron*, VI 9, a cura di V. BRANCA, Torino, Einaudi, 1980; ma si cita dall'edizione 1989, 755-756.

¹⁹ L. CASSATA, *Con Dante...*, XXI.

²⁰ B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1942; ma si cita dalla nuova edizione a cura di P. MAZZANTINI, introduzione di T. GREGORY, Roma-Bari, Laterza, 1983, 100, 106-107.

²¹ G. CONTINI, *Cavalcanti in Dante*, in *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino, Einaudi, 1970; ma si cita sin d'ora dall'edizione 2001, 155.

l'articular del cerebro è perfetto,
 lo motor primo a lui si volge lieto
 sovra tant'arte di natura, e spira
 spirito novo, di virtù repleto,
 che ciò che trova attivo quivi, tira
 in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
 che vive e sente e sé in sé rigira²².

Qui va rilevata la netta divergenza tra la visione dantesca, veicolata da Stazio, e la visione averroista dell'«intelletto possibile», alla quale, per converso, si richiama Guido Cavalcanti in *Donna me prega*. Sofferamoci su questo punto. Secondo Stazio – e secondo Dante – Averroè ha errato laddove, lasciandosi fuorviare dall'affermazione di Aristotele secondo cui l'intelletto non ha un organo corporeo, ha ritenuto che esso fosse separato dal corpo individuale e, quindi, comune a tutti gli uomini, sotto forma di «intelletto possibile». Umberto Bosco e Giovanni Reggio ben spiegano i termini della contesa:

Per ben comprendere il problema qui trattato e il perché dell'errore di Averroè, si ricorderà che secondo Aristotele, ed era opinione comune a tutta la cultura scolastica del tempo, il fondamento o il presupposto della conoscenza era la percezione sensibile (sia pure vagliata dall'*immaginativa*; cfr. *Pg* XVII 13-18), ma la scienza, cioè l'intelligenza dell'universale, era possibile solo con l'intervento di una facoltà superiore, cioè la facoltà intellettuale. Il termine usato dai filosofi scolastici e da Dante è il termine aristotelico di *possibile intelletto*. Aristotele insegna che, come la sensazione in atto coincide con l'oggetto sensibile (ad es. l'udire il suono e il suono stesso coincidono), allo stesso modo l'atto dell'intendere coincide con l'oggetto intellegibile. Ma tale identità non c'è rispetto all'intelletto «potenziale»: si deve dunque distinguere *intelletto possibile* (*νοῦς δυνατός*) e intelletto attivo (*νοῦς ποιητικός*). Questo agisce sull'intelletto possibile, come la luce che fa passare in atto i colori, che al buio sono in potenza, fa passare cioè all'atto le verità, che nell'intelletto possibile sono solo in potenza. L'intelletto attivo è «separato, impassibile, non commisto» (Arist. *De anima*, III 5). Ma il significato di tale separazione, se l'intelletto attivo sia nell'uomo o sia solo in Dio, o in entrambi, Aristotele non lo spiegò né chiarì: di qui i problemi dibattuti poi nella filosofia araba e nella Scolastica cristiana. Averroè, che Dante ammira e pone nel Limbo tra i *megalòpsichoi* (cfr. *If* IV 144), nello spiegare la dottrina aristotelica apporta una fondamentale modificazione alla stessa dottrina araba (tanto che venne condannato dagli stessi musulmani). Egli afferma che l'intelletto possibile non è l'anima, è qualcosa di separato da essa e consiste per l'anima in una semplice *disposizione*, comunicata dall'intelletto attivo universale o divino. Questo, in quanto «fa» le forme intellegibili, è intelletto agente, in quanto «riceve» tali forme, è intelletto materiale o passivo: sempre cioè un'unica sostanza separata. Solo che esso non riceve la forma in sé, ma nell'anima umana. Con immagine aristotelica, Averroè paragona l'azione dell'intelletto attivo a quella del sole, l'intelletto possibile è paragonato alla potenza visiva che per mezzo della luce può vedere, e le forme intellegibili (i concetti) nell'anima umana, ai colori. La dottrina di Averroè, considerando l'intelletto possibile separato dall'anima, veniva a negare l'immortalità dell'anima individuale, in quanto l'intelletto immortale è unico in tutti gli individui, si comunica alle singole anime umane come *disposizione essenziale* e sopravvive ad esse²³.

Secondo Aristotele, il punto di partenza della conoscenza umana è sempre la realtà materiale, quale è percepita attraverso i sensi. Da essa bisogna astrarre i concetti. Tale capacità di astrazione è presente in potenza dell'«intelletto possibile». Deve intervenire l'«intelletto attivo» per trasformarla in atto. Ma Aristotele non chiarisce se quest'ultimo è presente nell'uomo, oppure in Dio, oppure in entrambi. Su questo punto intervengono le principali divergenze tra filosofi scolastici e Averroè. Questi sostiene che l'«intelletto attivo» e l'«intelletto possibile» sono separati dall'anima individuale, sono comuni a tutti gli uomini. Questa affermazione viene attaccata duramente dalla filosofia

²² D. ALIGHIERI, *Purgatorio*, canto XXV, vv. 61-75.

²³ U. BOSCO – G. REGGIO (a cura di), *Purgatorio*, XXV, nota ai vv. 64-66, 428-429.

scolastica, perché ha serie conseguenze ai fini della configurabilità dell'immortalità dell'anima individuale. Se l'«intelletto immortale» è unico per tutta l'umanità, non può ascendere al cielo al momento della morte del singolo individuo, separandosi dal corpo. Dante, attraverso Stazio, fa propria la posizione dei filosofi scolastici e, in particolare, quella di Alberto Magno. L'«anima intellettiva» è infusa nell'uomo da Dio ed essa acquisisce quella «virtù informativa» che caratterizza anche l'«anima vegetativa» e quella «sensitiva».

Lo scontro tra Dante e Cavalcanti è uno scontro tra civiltà. Lo ha avvertito giustamente Gramsci nei *Quaderni del carcere*²⁴. Dante rappresenta l'Alto Medioevo, con il suo cosmopolitismo, il ritorno all'uomo classico e ai suoi valori, la trascendentalità come componente fondamentale della concezione generale del mondo. Guido Cavalcanti, per converso, è il massimo rappresentante, secondo Gramsci, della civiltà comunale, dei suoi succhi vitali, delle sue energie propulsive ed innovative, che fanno riferimento non ad un modello astratto ed anacronistico di uomo, ma all'uomo concreto dell'età comunale, che si richiama ai valori insiti nella nuova realtà geografica, costituita, per l'appunto, dal Comune. Un uomo che non si richiama più a Virgilio e alle sette arti liberali, ma è portatore di una visione laica del mondo, oltre che dell'amore, che non contiene alcun richiamo trascendentale.

Dante è anticipatore, assieme a Petrarca, di un filone culturale che trova poi continuità nell'Umanesimo, incentrato anch'esso su una visione dell'uomo ricalcata sull'uomo classico. Cavalcanti, per converso, anticipa Machiavelli, che apre le porte alla modernità, alla ricerca delle ragioni della storia nella storia stessa, senza alcun rinvio alla trascendenza.

²⁴ A. GRAMSCI, *Umanesimo e Rinascimento*, in *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1953 (quinta edizione), 36-38.