

SEBASTIANO ITALIA

L'ordine del cosmo e il neoplatonismo avicenniano

In

Letteratura e Scienze

Atti delle sessioni parallele del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Pisa, 12-14 settembre 2019

a cura di Alberto Casadei, Francesca Fedi, Annalisa Nacinovich, Andrea Torre

Roma, Adi editore 2021

Isbn: 978-88-907905-7-7

Come citare:

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

SEBASTIANO ITALIA

L'ordine del cosmo e il neoplatonismo avicenniano

Il neoplatonismo è presente in Dante più che in altri poeti della sua epoca. L'idea che la virtù vivificatrice dell'universo emani dall'alto verso il basso, ovvero dall'Uno al molteplice, è manifestamente di origine neoplatonica: sull'esempio di Avicenna, mediato da Alberto Magno, Dante tenta una conciliazione tra creazionismo cristiano ed emanatismo. Così facendo, Dante affida alla ragione il compito della ricostruzione dell'ordine, dell'armonia e, quindi, della bellezza dell'universo. Sarà dunque necessario cogliere la coincidenza del percorso filosofico e del percorso estetico. All'interno di questa coincidenza il secondo canto del Paradiso deve essere letto come viaggio dell'uomo all'interno della ragione, alla ricerca della sua propria natura.

«Vedi per esempio in questo paese, il più grande filosofo del nostro secolo non è stato un monaco, ma uno speziale. Dico di quel fiorentino di cui avrai sentito nominare il poema, che io non ho mai letto perché non capisco il suo volgare, e per quanto ne so mi piacerebbe assai poco perché vi vaneggia di cose molto lontane dalla nostra esperienza. Ma ha scritto, credo, le cose più sagge che ci sia dato di comprendere sulla natura degli elementi e del cosmo tutto».¹

Il neoplatonismo di origine araba era presente in Dante più che in altri poeti della sua epoca. La sintesi filosofica realizzata da Avicenna inglobava le correnti principali del pensiero greco – Aristotele e i suoi commentatori, i peripatetici, il neoplatonismo plotiniano e di Proclo – e di quello arabo – al-Kindī e al-Fārābī. Inoltre, l'utilizzo dantesco dell'*Avicenna Latinus*, mediato da Alberto Magno, va inteso quale elemento volto a integrare precipuamente la ricezione del pensiero filosofico del *magister* di Colonia nel *Poema sacro*.

Momento caratterizzante della poesia del *Paradiso* è la tensione umana intesa come *reditus in Deum* e come viaggio di riscoperta della propria ragione, intesa nell'accezione più nobile e divina,² sulla scorta delle posizioni di Boezio di Dacia (*De summo bono*, II, 213-14) e Sigieri di Brabante (*Quaestiones morales*, q. 1, ad 2).

Grazie ai filosofi arabi e ai loro scritti e all'influenza esercitata da questi commentatori di Aristotele sui Dottori della Chiesa, Dante veniva a conoscenza di un mondo ancora da sondare. La prima fase della ricezione di Avicenna – seconda metà del secolo XII, primi decenni del secolo XIII – fu estremamente confusa e di carattere sincretistico. Lo attesta la diffusione di testi quali il *Libro delle cause prime o seconde*, *Sull'emanazione dell'essere*; testi pseudo-epigrafici che altro non sono che sintesi dedotte da Agostino, dallo Pseudo-Dionigi e da Scoto Eriugena. La *Filosofia prima* o *Metafisica* (*Scienza delle cose divine*, *Al-Ilāhiyyāt*),³ il commento al *De anima* e al *De caelo* di Avicenna vennero tradotte dall'arabo in latino da Domenico Gundisalvi⁴ tra il 1125 e il 1150, presso la corte toledana di Alfonso X il Savio. Avicenna veniva così iscritto nell'alveo della tradizione costituita dall'aristotelismo neoplatonizzante, l'unica accessibile per quell'epoca. Mancando un effettivo riscontro testuale col pensiero di Aristotele, l'esito neoplatonico di Avicenna finiva per essere portato alla ribalta. In seguito, con la nascita delle università, la circolazione dei testi avicenniani subì un decisivo incremento. La dottrina del *flusso* degli intellegibili fu utilizzata dai maestri latini –

¹ U. ECO, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980, 209.

² Cfr. S. PASQUAZI, *All'eterno dal tempo*, Firenze, Le Monnier, 1966, 239.

³ Sulla traduzione araba del *corpus* aristotelico, cfr. A. MARTIN, *Aristotele di Stagire. La "Métaphisique". Tradition syriaque et arabe*, in R. GOULET (sous la direction de), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, avec une préface de P. HADOT, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, vol. I, 528-34; C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della filosofia greca e la formazione della filosofia araba*, Milano, Guerini e Associati, 1996, 57-65. La *Metafisica* di Aristotele fu tradotta direttamente dal greco oppure, alle volte dal siriano; non ci fu mai una traduzione integrale. Alcune traduzioni furono più letterali, altre compiute maggiormente *ad sensum*; cfr. D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi, 2002, 166-77.

⁴ Un lavoro abbastanza recente, sulla base di uno studio storico e onomastico, ha messo in discussione l'identificazione di Domenico Gundisalvi con Gundissalino; cfr. A. RUCQUOI, *Gundisabvus ou Dominicus Gundisabvi?*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», 41, (1999), 85-106. A questa tesi sono state avanzate alcune riserve; cfr. A. FIDORA-M. J. SCOTO BRUNA, *Gundisabvus ou Dominicus Gundisabvi? Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, in «Estudios eclesiásticos», 76, (2001), 467-73.

soprattutto francescani – i quali la sovrapposero all’illuminismo agostiniano;⁵ la risultante fu una sorta di «agostinismo avicennizzante»,⁶ come lo definì Gilson. La storiografia più recente tende a utilizzare la denominazione di *avicennismo*.

In *Paradiso* II, Dante si prodiga nel dimostrare la tesi secondo la quale le macchie lunari sono dovute alla qualità essenziale e intrinseca di quel corpo celeste; per poter dimostrare questa tesi, il poeta ha bisogno di prendere le mosse dall’alto, dai principi generali. L’idea che la virtù vivificatrice dell’universo emani dall’Uno al molteplice, è segnata da origine neoplatonica: sull’esempio di Avicenna, mediato da Alberto Magno, Dante tenta una conciliazione tra creazionismo cristiano ed emanatismo. La verità, a chi bene la intende e che Beatrice rivela a Dante, risiede nei testi di Avicenna, mediati dal pensiero albertino.

Lo svolgersi del ragionamento è lineare: linearità e chiarezza che sono le mete del percorso poetico e filosofico del poeta (vv. 64-72):

La spera ottava vi dimostra molti
lumi, li quali e nel quale e nel quanto
notar si posson di diversi volti.
Se raro e denso ciò facesser tanto,
una sola virtù sarebbe in tutti,
più e men distributa e altrettanto.
Virtù diverse esser convegnon frutti
di principi formali, e quei, for ch’uno,
seguiterieno a tua ragion distrutti.

Questa dimensione itinerale del percorso sapienziale, sotto gli auspici del valore estetico e del rigore intellettuale, la si può rintracciare in un passo albertino (*De intellectu et intellegibili*, II, 8):

Scitur autem ex hoc quod contemplatio verorum admirabilium est summae delectationis et naturalissimum, et quod in ea tota refloret natura hominis in quantum est homo, et praecipue contemplatione divinorum: eo quod secundum praedicta in illis maxime intellectus invenit se secundum naturam propriam, eo quod homo in quantum homo solus est intellectus. Hoc autem modo quo diximus in vero est et in bono. Est enim imago primi boni per idem quod est imago primi veri. Et ideo verum bonum quod est semper et ubique bonum et omni naturale bonum, est sibi connaturale bonum: et huic delectatur et gaudet ad ipsum, licet retrahatur a bono ut nunc per hoc quod continuo et temporis est coniunctus [...].

La ragione può dunque dispiegare tutte le proprie potenzialità per offrire delle certezze paragonabili alla visione divina, senza che le due posizioni rimangano in conflitto (*Par.* II, vv. 112-123):

Dentro dal ciel de la divina pace
si gira un corpo ne la cui virtute

⁵ Cfr. B. C. BAZAN, *Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts. The case of Sigier of Brabant*, in *Albertus Magnus und die Anfänge des Aristoteles Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, von L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.A. Aris, Münster, Aschendorff, 2005, 585-629. Bibliografia ulteriore in P.J. TOYNBEE, *Dante Studies and Researches*, rist., Port Washington, Kennikat Press, 1971; L. BIANCHI-E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990; J. MARENBOON, *Dante’s Averroism*, in *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for P. Dronke*, a cura di J. Marenbon, Leiden, Brill, 2001, 349-74. Per un inquadramento generale, cfr. il recente A. PIRAS, *Ancora su Dante e le influenze orientali nella “Divina Commedia”. Prospettive iranico-islamiche recenti e nuovi sviluppi*, in «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» (*Sguardi su Dante da Oriente*), 9, (2016), 121-34: 129.

⁶ Cfr. É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant*, in «Archives d’Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age», 4, (1929-1930). Di recente, il brillante studio di Dag Nikolaus Hasse ha ricostruito dettagliatamente le vicende della ricezione del *De anima* avicenniano nel secolo XIII, sgombrando il campo da non poche forzature e fraintendimenti; cfr. D. N. HASSE, *Avicenna’s “De anima” in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino, The Warburg Institute, Nino Aragno Editore, 2000.

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.
 Li altri giron per varie differenze
 le distinzion che dentro da sé hanno
 dispongono a lor fini e lor semenze.
 Questi organi del mondo così vanno,
 come tu vedi omai, di grado in grado,
 che di sù prendono e di sotto fanno.

Può giovare interpellare ancora il *Doctor universalis* (*De intellectu et intellegibili*, II, 9):

Hic autem hoc notandum, quod cuicumque superiorum intellectuum intellectus humanus applicatur, qui est una de formis mundi, a lumine istius influunt in ipsum formae et species sui ordinis: et ideo quaedam notitia illius ordinis efficitur in ipso per analogiam cuius potest illa recipere. Et quis omne quod fit in aliquo, fit in eo secundum potestatem suscipientis ipsum: et ideo tales intellectus denuntiant subtilius de ordine illo, vel ut semper, vel ut frequenter, ita a quibusdam prophetizare putatur. Qui autem simplici primo et divino intellectui coniunctus est, divino est et optimus in scientiis et virtutibus, ita quod sicut dixit Homerus, “non videtur viri mortalis filius esse, sed Dei.

Come si è detto, Dante va delineando la sua teoria della conoscenza muovendo da posizioni aristoteliche diffuse nella cultura scolastica attraverso le traduzioni arabe – Avicenna, Averroè, Alfarabi, al-Gazālī –, così come dal dibattito dei Padri e dei Dottori della Chiesa – Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino.⁷ Tutti costoro avevano fatto un grande utilizzo del concetto di “intelletto possibile”. Dante ritiene che il processo di conoscenza si origini sempre a partire dal senso, dato che le “forme sensibili”, ovvero i principi universali “sigillati” nell'unità organica dei composti materiali, dopo aver attraversato i nostri sensi, passano dalla potenza all'atto, realizzandone la percezione. Ma affinché i sensi comuni non siano fallaci, Dante deve postulare l'esistenza, nella mente umana, di una qualità superiore ai sensi che egli chiama “cogitativa” – o “estimativa” –, capace di distinguere le percezioni vere da quelle false. Tale facoltà, già presente nel commento di Avicenna ad Aristotele, è detta “fantasia” o “immaginativa”. Dante ne parla nel *Convivio* (III, iv, 9):⁸

Tornando adunque al proposito, dico che nostro intelletto, per difetto della virtù dalla quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la *fantasia*, non puote a certe cose salire (però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che), sì come sono le sustanze partite da materia; le quali, etsi alcuna considerazione di quelle avere potemo, intendere non le potemo né comprendere perfettamente.

E in seguito anche in *Purgatorio* XVII (vv. 13-18):

O imaginativa che ne rube
 talvolta sì di fuor, ch'om non s'accorge
 perché dintorno suonin mille tube,
 chi move te, se 'l senso non ti porge?
 Moveti lume che nel ciel s'informa,
 per sé o per voler che giù lo scorge.

⁷ Cfr. B. NARDI, *L'aristotelismo nel Medioevo e nel Rinascimento*, in *Enciclopedia Italiana*, IV, Roma, 1929, 359-61; S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 47-50.

⁸ Cfr. P. PALMA, *Transformative imagery in Dante "Inferno" XXV and "Purgatorio" XXV*, in *Faith and Fantasy in the Renaissance. Texts, Images, and Religious Practices*, a cura di Olga ZORZI PUGLIESE, Ethan Matt Kavalier, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2009, 29-42.

La mente umana non è in grado di intendere senza la fantasia, dalla quale trae tutta la sua percezione. Dante acquisisce, facendola propria, un'interpretazione neoplatonica presente in Avicenna – e fatta propria da Alberto Magno⁹ – ma risalente alla dottrina di Ermete Trismegisto.¹⁰

Dante stesso aveva professato la propria posizione sulla bellezza della ricerca filosofica (*Convivio* II, xv, 4):

Chi veder vuol la salute, faccia che li occhi d'esta donna miri: li occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali, dritte nelli occhi dello 'ntelletto, innamorano l'anima liberata nelle [sue] condizioni. O dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, [cioè] nelli occhi della Filosofia apparite, quando essa colli suoi drudi ragiona! Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e [si] salva dalla morte della ignoranza e dalli vizii.

Il possesso razionale dell'argomento paradisiaco, presente in tutta la cantica, si manifesta in tutta la sua evidenza nel canto II. A monte di questa posizione troviamo ancora la posizione di Alberto Magno, il quale aveva descritto le tappe di questo viaggio interiore, indicando per mezzo di quali tappe il sapiente può farsi divino già in terra (*De intellectu et intellegibili*, II, 10):

Et attende, quod in omnibus his intellectibus possibilis est quasi fundamentum et primus: lumen autem agentis in ipso est dispositio et quasi stramentum ad intellectum principiorum, et intellectus principiorum est stramentum ad intellectum qui dicitur in effectum, et intellectus in effectum est stramentum ad intellectum adeptum, praecipue in quo adipiscitur anima notitiam suiipsius, et iste intellectus adeptus ad intellectum assimilativum, qui per gradus luminis inferioris ad lumen superius ascendit ad lumen intellectus divini, et in illo stat sicut in fine: et ideo cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: qui ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest.

Giova ribadire come le scelte dantesche siano tese a rapportarsi dialetticamente con i dibattiti filosofici del suo tempo. Dante ha accolto la tesi dell'animazione dei cieli – i quali sono organi della «mente profonda» (v. 131) – contravvenendo a un'altra tesi condannata dal vescovo Tempier (dopo quella averroistica).

Le condanne del vescovo parigino miravano a colpire quelle dottrine aristoteliche radicali – averroistiche in particolare – riconducibili a una sorta di «naturalismo polimorfo che rivendicava i diritti della natura pagana contro la natura cristiana, della filosofia contro la teologia, della fede contro la ragione»¹¹. È bene sottolinearlo: intento di Dante non è quello di contravvenire *tout court* l'ortodossia del vescovo parigino, ma di contemperare e inglobare fede e ragione all'interno di un progetto globale di *reductio*. Su questo dato poggia, inoltre, la natura programmatica del canto II:

Dante, perciò, se si mostra rivoluzionario nell'accettazione delle tesi condannate da Stefano Tempier o nella distinzione delle verità di ragione e verità di fede, ancor più rivoluzionario appare quando tenta la convergenza di questo tipo di razionalismo e fede¹².

La ragione di cui si è servita Beatrice per spiegare al *discipulus* la realtà delle macchie lunari ci riporta al modello di comprensione del bello, così come lo prospettava Alberto Magno: «intellectus [...] extendens se invenit lumen ubique praesens, ei informatur et imbuitur illo et clarificatur ad pulchritudinem coelestem» (*De intellectu et intellegibili* II, 10).

⁹ Cfr. A. MAGNO, *Nat. orig. anim.*, II, 8.

¹⁰ Su Ermete Trismegisto cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, Paris, 1953. Inoltre, dal *Commento* di Macrobio al *Somnium Scipionis* Dante poteva senz'altro essere venuto a conoscenza di miti e credenze condivisi da Stoici, Neoplatonici, Gnostici ed Ermetici; cfr. J. FLAMANT, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, Brill, 1977, 532 e sgg.

¹¹ É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, 670.

¹² L. SEBASTIO, «Paradiso», canto II: un itinerario di scienza, in ID., *Strutture narrative e dinamiche culturali in Dante e nel "Fiore"*, Firenze, Olschki, 1990, 55-95: 91.

Dante affida alla ragione il compito della ricostruzione dell'ordine, dell'armonia e, quindi, della bellezza dell'universo. Sarà dunque necessario cogliere la coincidenza del percorso filosofico e del percorso estetico, coincidenza grazie alla quale il poeta propone all'umanità il progetto del recupero del posto assegnatole da Dio. All'interno di questa coincidenza il secondo canto del *Paradiso* – e l'intera cantica – devono essere letti come viaggio dell'uomo all'interno della ragione, alla ricerca della sua propria natura.

Seguire il dispiegamento di questo progetto significa seguire l'intensa dinamica del pensiero, poetico, filosofico, estetico e religioso, e restituire vigore a un canto ricco di proposte intellettuali. Talora ardite sino all'eterodossia.