

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

L'Empireo in Dante e la «divina scienza» del *Convivio*

Anna Pegoretti

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract Building on recent scholarship, this essay reconsiders Dante's description of the Empyrean and of divine science in his *Convivio* (II, III, 8-11 and XIV, 19-20), by emphasising their deep connection and profound otherness in comparison with physical reality and human knowledge. First, it is argued that, in his treatise, Dante describes the Empyrean as a non-material sky. Second, a new appraisal of Dante's definition of divine science is offered, one which stresses the author's reference to the words uttered by Christ during the Last Supper, and the role that the whole passage and its medieval exegesis ascribe to the Holy Spirit in clarifying the divine teachings conveyed by the Gospels.

Sommario 1 L'Empireo. – 2 La «divina scienza».

Keywords Dante Alighieri. Empyrean. Theology. Holy Spirit.

Affrontare nuovamente il problema della natura dell'Empireo in Dante può sembrare una scelta che nulla di nuovo può portare ai nostri studi. Tuttavia, proprio le messe a punto di studiosi del calibro di Bruno Nardi e Gianfranco Fioravanti,¹ che hanno individuato con sicurezza i termini della questione, permettono a ricerche ulteriori, che comprendano anche i commenti alla *Commedia*, di muoversi su un terreno ragionevolmente saldo. Posto all'incrocio di un intrico complesso di questioni vivacemente discusse nella Scolastica due-trecentesca, il problema dell'Empireo può essere testato lungo quasi tutto l'arco della produzione dantesca. Se infatti la critica si è comprensibilmente concentrata su *Convivio* e *Commedia*, in realtà il più alto dei cieli fa la sua comparsa almeno con l'ultimo sonetto

A Gianfranco Fioravanti va un sentito ringraziamento per aver letto e commentato più di una stesura di questo lavoro; osservazioni preziose sono arrivate anche da Luca Bianchi, Theodore J. Cachey jr. e Giuseppe Ledda; un ringraziamento va inoltre a Zygmunt Barański, che ha letto e discusso queste pagine con interesse e disponibilità al confronto. Senza Saverio Bellomo questa ricerca non sarebbe stata condotta.

1 Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, ottimamente ripercorso da Vasoli, commento *ad Conv.* II, III, 8; Fioravanti; *Aristotele e l'Empireo*. Si aggiungano inoltre le notevoli pagine di Moevs, *The Metaphysics*, 15-35.

Filologie medievali e moderne 18 ISSN [online] 2610-9441 | ISSN [print] 2610-945X

DOI 10.14277/978-88-6969-298-7/006 | |

ISBN [ebook] 978-88-6969-298-7 | ISBN [print] 978-88-6969-299-4

© 2018 |  Creative Commons 4.0 Attribution alone

della *Vita nova*, «Oltre la sfera che più larga gira», databile – sulla base delle indicazioni di Dante – a un periodo non di molto successivo al primo anniversario della morte di Beatrice, *grosso modo* agli anni di frequentazione delle «scuole delli religiosi» e «delle disputazioni dei filosofanti» (*Conv.* II, XII, 7).² Infine, l'associazione tra l'Empireo e la «scienza divina, che è Teologia appellata» (XIII, 8) è di estremo interesse, in quanto dà adito all'unica descrizione più o meno dettagliata della teologia reperibile nel corpus di scritti del poeta, tuttora oggetto di discussione. Su questi due argomenti e sul legame profondo che Dante stabilisce fra essi si concentrerà questo intervento.

1 L'Empireo

Il termine 'Empireo' compare una sola volta nella *Commedia*, a *Inf.* II, 20-1, in relazione a Enea «[...] de l'alma Roma e di suo impero | ne l'empireo ciel per padre eletto». Un rapido controllo non ha evidenziato varianti significative e/o particolarmente diffuse, segno che il termine non doveva creare particolari problemi ai copisti, nonostante il potenziale bisticcio con 'impero', peraltro sfruttato da Dante, il quale colloca le due parole una vicino all'altra.³ Un solo caso a me noto è degno di essere citato, quello del diagramma a cerchi concentrici del paradiso tracciato nella *Commedia* della British Library, Egerton 943, a c. 128v.⁴ Le due sfere più ampie contengono le seguenti didascalie:

viii^a. spera seraphyn celu<m> †...†mperium.

vij^a. spera cherubyn taurus *** Gemini *** Cancer *** Leo *** Virgo *** libra *** scorpio *** Sagitarius *** Capricornus *** acquario iij^{or}. pisses vj.

La sfera più esterna, nettamente più larga delle altre, contiene un'indicazione di ardua decifrazione, ma che certamente non rimanda al Primo Mobile, come dovrebbe. La prima lettera dell'ultima parola, molto probabilmente una 'i' (*imperium*), risulta danneggiata anche a causa di una macchia che la miniatura nella carta a fronte ha lasciato su parte dello schema.

2 Sulla datazione della *Vita nova* cf. da ultimo Carrai, *Puntualizzazioni sulla datazione*.

3 Tra i codici che in modo più netto cadono nel bisticcio Empireo/impero segnalo Ham e Rb ('nelloinperio'), Triv ('nellimperio'), Laur. Strozzi 155 ('nelomperio'). Ringrazio Elisabetta Tonello per la sua consulenza, che mi ha permesso di estendere la verifica oltre gli apparati delle edizioni Petrocchi e Sanguineti.

4 Il manoscritto è visionabile online all'indirizzo www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton_ms_943_fs001ar (2018-12-07).

Il regesto delle varianti del poema ci rende certi del fatto che il realizzatore del diagramma, trascrivendo «imperium», aveva in mente l'Empireo, non il Primo Mobile. Per varie ragioni, che ho illustrato altrove, questa immagine e quella complementare anteposta all'*Inferno* (c. 2v) vanno considerate parte integrante del complicato corpus di commento copiato nel Dante Egerton.⁵ Tuttavia, andrà notata la netta distanza fra il diagramma e la glossa continua al *Paradiso*, attribuita al cosiddetto Anonimo Teologo, dove il termine 'empyreum' è sempre scritto dalla medesima mano senza incertezze e dove la natura di questo cielo come unica vera sede dei beati è spiegata correttamente.⁶ Con il suo errore, il diagramma – che si ispira senza dubbio ai molti proposti nei manoscritti astronomici, di cui quelli recanti la *Sfera* del Sacrobosco con uno schema a nove cieli concentrici costituivano la porzione più significativa – dimostra comunque come il suo autore volesse raffigurare l'Empireo, finendo con l'omettere il Primo Mobile, la cui natura estremamente problematica e controversa creava evidentemente non pochi problemi.⁷

Come abbiamo visto, l'unica occorrenza del termine nel poema non si trova nel *Paradiso* e sostanzia un'indicazione di carattere metonimico:⁸ anziché dire che Enea è stato scelto da Dio, si dice dove la decisione è stata presa, ovvero il luogo in cui 'sta' Dio. Le altre due occorrenze del termine nel corpus di scritti danteschi si hanno nel secondo libro del *Convivio*, sempre come apposizione a 'cielo'. Il primo passo si colloca all'interno della descrizione delle sfere celesti:

[8] Veramente, fuori di tutti questi, 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. [9] 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 [im]mediato a quello, d'essere con-

5 Cf. Pegoretti, *Indagine su un codice dantesco*, 187-211. Sul corpus di commento cf. il contributo di Diego Parisi in questo stesso volume, con bibliografia pregressa. Si veda inoltre Pegoretti, *Un Dante 'domenicano'*.

6 «omnes angeli et sancti et etiam virgo maria sunt in eodem celo in quo iste anime que sibi apparuerunt in luna sunt, quia omnes sunt in celo empyreo» (British Library, Egerton 943, c. 134v, *ad Par.* IV, 28-51).

7 Ricordo come ancora Restoro d'Arezzo (*La composizione del mondo*, I, XVI, 1) computasse otto cieli astronomici. Per quanto riguarda la dottrina del Primo Mobile, è d'obbligo il riferimento a Nardi, *Dante e Alpetragio*.

8 Notava l'unica occorrenza del termine nel poema É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, che spiegava la sua successiva scomparsa come un atto di cautela e successivamente come segno di un cambiamento: «L'Empireo ha perso il nome perché ha cambiato natura. [...] Fisicamente parlando, è un mito; teologicamente parlando, una metafora» (97).

giunta con ciascuna parte di quello *divinissimo ciel quieto*, in quello si rivolge con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile. [10] 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 Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo Di Cielo e Mondo. [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. 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; corsivi aggiunti)

L'Empireo - afferma Dante - è un cielo non osservato, ma postulato⁹ nell'ambito del pensiero cristiano. Esso è luminoso, secondo un'etimologia risalente al Venerabile Beda e ampiamente divulgata dalla *Glossa ordinaria* a *Gen.* 1,1, tradizionalmente attribuita a Valafrido Strabone: «*In principio, etc. Coelum non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur*».¹⁰ Quando dice «cielo

9 Il cielo è postulato in quanto non osservabile. Lo è «dai cattolici» perché si tratta di una dottrina elaborata in ambito cristiano, pur a partire da un complesso ampio di credenze e filosofie antiche. È «convinzione condivisa da tutti i teologi del XIII secolo che la sua esistenza non è dimostrabile né attraverso l'esperienza né attraverso il ragionamento, ma può essere affermata solo sulla base della autorità dei *Sancti*» (Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 28). Alle allegazioni finora proposte aggiungo il diffusissimo Petri Comestoris *Hist. sch. l. Gen.*, cap. I. *De creatione empyrei et quatuor elementorum*, 6: «Mundus quatuor modis dicitur. Quandoque empyreum coelum mundus dicitur propter sui mundiciam. Quandoque sensilis mundus qui a Graecis pan, a Latinis omne dicitur est, quia Philosophus empyreum non cognovit».

10 *Glossa ordinaria*, col. 68C. Non aggiunge nulla il commento attribuito a Remigio di Auxerre: «Creavit enim coelum et terram. Coelum non istud visibile firmamentum accipere debemus, sed illud empyreum, id est igneum, vel intellectuale coelum quod non ab ardore, sed a splendore igneum dicitur» (*Commentarius in Genesim*, 54D-55A). Il glossario dei termini biblici greci ed ebraici - il *De hebraicis et graecis vocabulis glossarium Bibliae* - del francescano Guillaume de la Mare († 1285 c.), testimoniato in un manoscritto in uso a frate Illuminato Caponsacci, personaggio di spicco di Santa Croce tra la fine del Duecento e i primi del Trecento, esplicita l'etimologia: «Glo(ssa) strabus empyreu(m) i(dest) igneum q(uas)i in igne; 'en' p(rinci)p(i)o 'in', s(ed) 'n' mutatur in 'm' sequente 'p'. pir ignis» (Laur. Pl. 25 sin. 4, c. 182rb). Si noti, in relazione alla discussione sulla paternità della *Glossa ordinaria* al *Genesi* condotta da Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 255-6, che Guillaume attribuisce tradizionalmente la chiosa a Strabone. Su questo manoscritto, su frate Illuminato e sull'esegesi biblica in Santa Croce al tempo di Dante, cf. Pegoretti, *Nelle scuole della religiosità*, in particolare 31-2. Sia detto, non troppo per inciso, che l'indagine delle possibili 'fonti' di Dante si appoggia sulla ricostruzione delle dottrine nella loro 'genesì storica' (come avrebbe detto Nardi) e nella loro evoluzione, ma non coincide con essa. Se dunque lo stesso Nardi, e in seguito soprattutto Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, e Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 239-91, hanno fornito quadri notevolissimi sulla 'storia' dell'Empireo, spetta ora alla critica il compito di limitare il campo agli elementi più diffusi e a quelli peculiari precipitati nella cosmologia teologica del poeta. Si cita dunque un testo come il glossario di Guillaume - e *infra*, il testo di un francescano minore quale Gherardo da Prato - non per aggiungere voci a un regesto potenzialmente infinito, né

di fiamma *o vero luminoso*», Dante non fa che tradurre in modo conciso e particolarmente preciso la definizione tradizionale:¹¹ l'espressione, infatti, implica anche l'esclusione di un eventuale fuoco materiale («non ab ardore, sed a splendore», secondo il dettato della *Glossa*). Questa tradizione si canonizza anche per il tramite delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che citano sia la *Glossa* che Beda all'interno della trattazione della creazione degli angeli.¹²

Nel *Paradiso* la luminosità diventa la caratteristica principale dell'Empireo («Nel ciel che più de la sua luce prende | fu' io», *Par.* I, 3-4), fino alla sua identificazione con la luce intellettuale (la *Glossa* parlava di *caelum intellectuale*):¹³

[...] «Noi siamo usciti fore
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettüal, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore».
(*Par.* XXX, 38-42)

Al momento di chiosare il termine 'Empireo' in *Inf.* II, alcuni commentatori recuperano l'etimologia, privilegiando però l'ardore in quanto simbolo della *caritas* divina, quell'«amor di vero ben» presente anche nei versi appena citati. È il caso di Boccaccio:

Nello 'mpireo cielo, cioè nel cielo della luce dove si crede essere il solio della divina maestà; e chiamasi impireo, cioè igneo, per ciò che «*pir*» in greco, viene a dire «fuoco» in latino: e vogliono i nostri santi quello dirsi impireo, per ciò che egli arde tutto di perfetta carità; (Boccaccio DDP, *esp. lett. Inf.* II, 20-1)

per indicare fonti certe, ma per individuare in prossimità di Dante un territorio comune di studio e divulgazione dottrinale che tracci anche la sinopia di un insegnamento teologico per lo più irrecuperabile.

11 Sull'aderenza di Dante al dettato della *Glossa*, cf. anche Italia, *L'Empireo*, 57.

12 «Ubi angeli mox creati fuerint: in empyreo scilicet, quod statim factum, angelis fuerit repletum. [...] appellatur hic [...] caelum splendidum quod dicitur empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore, quod statim factum, angelis est repletum, quod est supra firmamentum» (Petri Lombardi *Sent.* II, d. II, c. 4, 1-2). Per Pietro l'ultimo cielo astronomico è ancora quello delle stelle fisse (non il Primo Mobile). Vista la capitale importanza che le *Sentenze* rivestivano nell'insegnamento teologico di base mi sembra di poter dire che, della messe di opinioni e citazioni riguardanti l'Empireo esaminate con mirabile erudizione dagli studiosi, questa sia fra le più importanti e accessibili a Dante.

13 Sull'identificazione del tutto peculiare fra Empireo e luce - il *lumen gloriae* - cf. S. Gilson, *Medieval Optics*, 250-6. Ricordo come sia É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, che Mellone, *La dottrina*, 52 (quest'ultimo in relazione soprattutto all'*Ep. Can.*) intendessero la luce dell'Empireo come metaforica ed escludessero un qualsiasi influsso della metafisica della luce.

e dell'Anonimo Fiorentino, che cita anche una definizione verosimilmente tratta da un lessico latino:

Hanno aggiunto poi i Teolaghi et la santa Fede Cristiana,¹⁴ essere sopra tutti un altro cielo ove stanno i Beati, il quale si chiama Impirio; *et dicitur ab 'pir' quod est 'ignis' idest caelum ignis*, cioè cielo di fuoco, cielo di carità et d'amore. In questo tale cielo, dove più risplende la divina potenza, fu ordinato da Dio et eletto Enea padre et principio di Roma. (Anonimo Fiorentino DDP, *Inf.* II, 20-1)

Così, del resto, fa anche l'*Epistola a Cangrande*, che - com'è noto - il Boccaccio conosceva, seppure adespota:

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. (*Ep. Can.* XXIV, 68)

È da sottolineare con forza, però, come l'*Epistola* senta il bisogno di specificare in modo esplicito che non si tratta di un fuoco materiale, ma di un ardore-*caritas*: un fatto che Boccaccio e l'Anonimo Fiorentino colgono in modo meno incisivo.¹⁵

Proseguendo nella lettura del passo del *Convivio*, apprendiamo che l'Empireo è immobile perché manca di desiderio: poiché tutte le sue parti sono già in sé soddisfatte, esso si trova in uno stato di perfetta quiete. Al contempo è causa¹⁶ del movimento velocissimo del Primo Mobile, che desidera

14 L'attacco della chiosa sembra riecheggiare il passaggio del *Convivio* («fuori di tutti questi, li catolici pongono lo cielo Empireo»), la cui conoscenza a Firenze è attestata da numerosi studi (rimando al recente lavoro di Ceccherini, *Il "Convivio"*, con bibliografia). Sul carattere centonistico del commento dell'Anonimo, particolarmente aderente nei primi canti all'esposizione boccacciana, cf. Bellomo, *Dizionario dei commentatori*, 97-8.

15 Interessante è una chiosa del Landino, in quanto in essa si accenna alla tradizione della sfera di fuoco ripercorsa da Bruno Nardi (*La dottrina dell'Empireo*, 175-6), detta dai Greci Olimpo, la cui immobilità era stata discussa dallo ps.-Ippocrate e da Galeno: «*La providentia che cotanto assecta, i. acconcia et ottimamente dispone, fa sempre el cielo quieto*, el cielo empireo dove è la sua celeste corte, *del suo lume*, perchè è ripieno tal cielo di fiame seraphiche. Onde è decto empireo quasi ignito et affochato. Et per questo e Greci lo chiamono Olympus quasi 'ololamos', che significa 'tucto splendente'» (Landino EN, *ad Par.* I, 121-3).

16 Non ho intenzione di trattare il problema della trasmissione della virtù divina al Primo Mobile (su cui cf. *Par.* XXX, 106-9), strettamente connesso alla cosiddetta 'metafisica della luce' di stampo neoplatonico-agostiniano. Su questo nucleo di problemi si concludeva il saggio di Nardi, *La dottrina dell'Empireo*; una trattazione panoramica in relazione al problema dell'Empireo è in Moevs, *The Metaphysics*, 28 ss., da cui traggio la seguente, importante precisazione: «Causality for the medieval world is less a temporal association between events than an ontological relation between things: an effect depends on its cause to the extent that it owes its existence to it». In questo senso, rimarca Moevs come Dio sia considerato causa

ricongiungersi con tutte le parti dell'Empireo stesso, ora detto, oltre che «quieto», «divinissimo». Dante ci informa inoltre del fatto che questo cielo è - in linea con le parole, pur meno tecniche, di *Inf.* II, 20-1 - il *luogo di Dio*, quest'ultimo definito perifrasticamente come «quella somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede». L'integrazione «[sé]» va a colmare una delle tante lacune d'archetipo che affliggono il testo del *Convivio* e sottolinea il fatto che Dio è, aristotelicamente, 'pensiero che pensa se stesso', 'pensiero di pensiero'. Ci viene inoltre detto che l'Empireo è anche, secondo l'infallibile insegnamento della Chiesa, il *luogo* degli «spiriti beati», caratteristica su cui Dante si sente in dovere di fugare ogni possibile discordia con Aristotele. Il riferimento è a un passo del *De caelo* (I, 3 270b 1-11)¹⁷ in cui il filosofo porta a sostegno dell'immutabilità del cielo il fatto che tutti gli esseri umani, tanto greci che barbari, vi collocano la dimora degli dei.¹⁸ Posto che la discussione era iniziata in modo del tutto tradizionale, affermando la convinzione diffusa secondo cui l'Empireo è cielo postulato dalla tradizione cristiana, il richiamo ad Aristotele risulta a maggior ragione fondamentale e apre la via a un Empireo filosofico in cui possa allocarsi il paradiso.¹⁹

prima sia nelle tradizioni più nettamente influenzate dal pensiero neoplatonico-agostiniano, che in quelle di stampo peripatetico. Del resto, sulla scia di quanto affermato dallo stesso studioso, varrà la pena di ricordare come la critica più recente sia ormai avvertita del fatto che una distinzione netta fra neoplatonismo e aristotelismo nel Duecento sia poco aderente alla realtà della speculazione filosofica e metafisica del tempo: cf. in particolare il recente e incisivo saggio di S. Gilson, *Dante and Christian Aristotelianism*. Sul sincretismo dello stesso Dante si veda da ultimo, sempre di S. Gilson, *Sincretismo e Scolastica in Dante*.

17 Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 29. Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 205 nota 140, include anche I, 2 269b 16, citato nell'*Ep. Can.* XXVII, 75: «in primo *De celo* ubi dicit quod celum 'tanto habet honorabiliorem materiam istis inferioribus, quanto magis elongatum est ab hiis que hic'». Il passo è significativamente accostato a una citazione da *Eph.* 4, 10: Cristo «ascendit super omnes celos» (par. 76, corsivo aggiunto).

18 L'universo è concepito da Aristotele come un mondo finito, chiuso entro il cielo delle stelle fisse. Per spiegare il movimento delle sfere, egli postula l'esistenza al di fuori di esse di un primo motore - Dio - il quale, poiché deve essere sempre in atto (ovvero privo di una causa efficiente, di un altro ente che lo ponga in atto), non può che essere eterno, immutabile, immateriale (altrimenti sarebbe corruttibile e mutabile) e immobile. Dove sia questo motore non è problema che si ponga poiché, non essendo un corpo, esso non necessita di un 'luogo' (in *Phys.* IV, 4 212a il 'luogo' è definito come «terminus continentis immobilis», ovvero «primo immobile limite del contenente»; per essere tale, un luogo deve contenere dei corpi, che possano essere mossi). Resta però il problema alla base di tutto, ovvero quale sia il 'luogo dell'universo'. L'universo nella sua totalità, per Aristotele, non è in nessun luogo. I commentatori successivi, tuttavia, si trovano a dover risolvere il problema di come «sia concepibile il moto dell'ultima sfera, se essa non è racchiusa da un corpo immobile che la contenga, e tale che possa dirsi il luogo, aristotelicamente immobile, del mondo» (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 174). La dottrina dell'Empireo è una delle soluzioni a questo problema. Affine era il problema della non perfetta equiparabilità nelle Scritture di cielo e paradiso (cf. É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, 92).

19 È da questa constatazione che prende le mosse il ragionamento di Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 29, qui riassunto per sommi capi.

Questo tentativo di conciliazione fa il paio con un altro: Dante, per giustificare un numero di intellegenze angeliche superiore ai movimenti dei cieli, richiama sempre il *De caelo* in un passo (probabilmente I, 9 279a 17-22) in cui Aristotele, pur accidentalmente, afferma l'esistenza al di fuori dell'orbita del cielo di una realtà senza spazio e senza tempo in cui stanno le sostanze separate:

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. (*Conv.* II, IV, 3)

Ha fatto notare Fioravanti come Tommaso avesse richiamato questo passo assimilando tale realtà all'Empireo e alla vita beata:

Philosophus probat in primo Celi et Mundi quod extra Primum Mobile non est aliquod corpus, extra quod quodammodo ponit vitam beatam quam nos dicimus in celo Emypyreo esse. (Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. II, q. 2, a. 1, 3)²⁰

L'argomento è successivamente scartato dall'Aquinate, per il quale «paradossalmente il Paradiso intravisto da Aristotele poteva risultare troppo spirituale».²¹ Una larga parte (se non la totalità) del pensiero teologico duecentesco, infatti, considerava l'Empireo un luogo corporeo, in cui potessero trovare spazio i corpi di Cristo, della Vergine e quelli risorti dei beati dopo il Giudizio.²² Una norma ben nota dell'Università di Parigi risa-

20 Il problema trattato è «de coelo empyreo [...] utrum sit corpus». Lo segue Alberto Magno nella *Summa theologica (pars II, tr. XI, q. 52, 2)*, ma con riferimento al secondo libro del *De coelo*. Cf. Fioravanti, commento *ad loc.* Il passo è liquidato da Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 200.

21 Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 36. Sulla soluzione dell'Aquinate cf. Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 269-73, pur nel contesto di una discussione che arriva a soluzioni diametralmente opposte rispetto a quelle di Fioravanti. È di tutto interesse che il riferimento al *De coelo* per postulare l'esistenza di una vita beata nell'Empireo fosse plausibile e venisse sfruttato da Dante, evidentemente aggiornato sui dibattiti in materia.

22 Questa l'«ipotesi» formulata da Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 35: «Per l'Aquinate, come per tutti i teologi del XIII secolo l'Empireo è un corpo: se non contiene in senso stretto gli angeli, in quanto puri spiriti, conterrà però localmente i corpi dei risorti e già fin da ora 'contiene' Cristo in quanto uomo», già riconosciuta, sulla scorta di Nardi, da altri, tra cui cf. Moevs, *The Metaphysics*, 18-19, sulla base delle moltissime allegazioni prodotte da Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, che si spendeva per dimostrare come anche l'Empireo di Dante - tanto nel *Convivio*, quanto nella *Commedia* - fosse da intendersi come materiale. La quantità di testi lì dispiegata ha fatto dire a Moevs, *The Metaphysics*, 25, che «Martinelli's essay is precious [...] as the best demonstration of the audacity of Dante's departure from his contemporaries». Gilson parlava - tanto per il *Convivio* quanto per l'*Epistola* - di un cielo senz'altro materiale, ma di una materia diversa da quella degli altri cieli, una materia di cui

lente al 1244 afferma: «firmiter [...] credimus, quod idem locus corporalis, sc. coelum empireum, angelorum et animarum sanctarum erit et corporum glorificatorum» (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 171). Ha dimostrato efficacemente Fioravanti come Dante sfrutti le potenzialità non della tradizione neoplatonica, come voleva Nardi, ma dello stesso dettato aristotelico – l'unico a venire da lui esplicitamente richiamato – per immaginare un cielo del tutto incorporeo, che di fatto coincide con, e assorbe le funzioni, del motore immobile.²³

È chiaro a questo punto come la definizione che nel *Convivio* si dà dell'Empireo come «edificio», che contiene tutto l'universo e al di fuori del quale non c'è nulla – così come il «celum supremum, continens corpora universa et a nullo contentum» dell'*Epistola a Cangrande* (par. 67) – sia stata fonte di notevoli problemi.²⁴ Il termine stesso, infatti, si presta all'identificazione di una realtà corporea, materiale, apparentemente superata e smentita dalla *Commedia*.²⁵ Il fatto, però, che Dante affermi che l'Empireo «formato fu solo nella Prima Mente», cioè nella mente divina, e *di fatto coincide* con essa, ne fa inevitabilmente qualcosa di immateriale.²⁶ Tutto il

«ciascuna parte [...] è totalmente in atto» (É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, 89). Secondo Mellone, *Empireo*, 669, il corpo di Cristo è posto da Dante «al di fuori e al di sopra dell'E., nel cielo della Trinità ([Par.] XXXIII, 127-41); quando afferma che Cristo risiede nell'E. [...] lo dice nello stesso senso in cui afferma che Dio ha sede nell'E.» (sulla stessa scia cf. anche Ottaviani, *La philosophie de la lumière*, 50-1). Che esista per Dante un «cielo della Trinità» al di sopra dell'Empireo – secondo una tradizione per cui cf. Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 186-7 nota 64 e 190-191 nota 75 – è ipotesi da escludersi. Cf. al proposito Moevs, *The Metaphysics*, 27 riguardo a Par. XIV, 30, dove Dio uno e trino è, come l'Empireo, «non circoscritto, e tutto circunscrive».

23 Così Moevs, *The Metaphysics*, 17, secondo cui la caratteristica essenziale dell'Empireo «was to be 'outside' or beyond the rotating spheres of the universe [oltre la sfera che più larga gira!], occupying the same metaphysical position as, and absorbing the functions of, Aristotle's Unmoved Mover». Cf. anche pagina 22. Moevs – la cui trattazione emerge per esaustività e chiarezza – non coglie nel riferimento ad Aristotele la possibilità, riconosciuta invece da Fioravanti, di un Empireo a base filosofica.

24 Si vedano le parole di Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, 81: «Tanto [...] per l'autore dell'epistola quanto per l'autore del *Convivio* e del *Paradiso*, il cielo sovrano si deve considerare come cielo di pura luce, il quale, a causa della sua invisibilità, può essere designato come cielo intellettuale, nondimeno esso è pur sempre un cielo corporeo, in virtù dell'essere *continens* dei cieli sottostanti».

25 È questa l'opinione divulgata soprattutto da Mellone nei suoi *La dottrina*, 22-51 e *Empireo*. Cf. anche Ottaviani, *La philosophie de la lumière*, 50 ss. La descrizione dell'Empireo come «cielo di fiamma» non risolve il problema, posto che Bonaventura considerava la luce «come forma sostanziale dei corpi luminosi» (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 202).

26 Fioravanti, commento *ad Conv.* II, III, 11: «Non sono [...] d'accordo con quegli studiosi che vedono, all'altezza del *Convivio*, una concezione dell'Empireo come cielo materiale, superata di colpo nella *Commedia*». La chiosa porta a conclusione un ragionamento già proposto dallo studioso in *Aristotele e l'Empireo*, secondo cui il fatto che l'Empireo «formato fu solo nella prima Mente, la quale li greci dicono Protonoè' [...] lo avvicina molto ad una realtà del

ragionamento può in effetti sembrare in qualche misura contraddittorio: l'Empireo è il «luogo» di Dio; esso, a sua volta, non è in nessun luogo corporale, ma è nella Prima Mente, ovvero in Dio. In realtà, proprio questa identità e coestensione fra Dio 'pensiero di pensiero', mente divina e luogo stesso in cui Dio sta, immateriale (come il primo motore aristotelico) e al di fuori del quale non c'è nulla - anzi: la domanda stessa su un 'al di fuori' nemmeno ha senso, posta l'irrilevanza di una geometrizzazione e di un confinamento di qualcosa che è privo di materia - sembra efficace e del tutto coerente.²⁷ In *Par.* XXVII, 106-14 si dice che il Primo Mobile, 'avvolto' dall'Empireo, è anch'esso nella mente di Dio:

La natura del mondo, che quieta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua meta;
questo cielo [*i.e.* il Primo Mobile] non ha altro dove
che la mente divina, in che s'accende
l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove.

tutto intellettuale» (35). L'idea che una 'smaterializzazione' sia già presente all'altezza del trattato è avanzata anche da Moevs, *The Metaphysics*, 23. Sostiene con forza l'idea di un Empireo corporeo all'altezza del *Convivio* Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 273-91, essenzialmente sulla base della menzione di «parti» e di «materia» nel passo dantesco. A questo proposito, oltre alle altre considerazioni qui proposte, è opportuno ricordare che - come segnalato da Fioravanti, *ad Conv.* II, III, 8-10 - *materia* potrebbe essere facile errore d'archetipo per *natura*. Raccoglie questa impostazione Cachey, *Una nota sugli angeli*, secondo cui nella *Commedia* la trascendentalizzazione corrisponde a una maggiore articolazione della gerarchia celeste. Per spiegare il riferimento al Protonoè, Italia, *L'Empireo*, chiama a raccolta alcuni testi (in particolare il commento di Calcidio al *Timeo* e quello di Bernardo Silvestre all'*Eneide*) che tramandano a diverso titolo l'immagine neoplatonica del Protonoè-Prima Mente, traendone spunto per ricollocare la definizione del *Convivio* in un ambito esclusivamente neoplatonico. Ma, come già Cristaldi ammette, la definizione nel dizionario di Uguccone da Pisa non rafforza il peso ideologico della lunga tradizione che vi si deposita, ma «al contrario la anacqua» (*Verso l'Empireo*, 286). Qualche indagine ulteriore ho dedicato a *Cons. Ph.* IV, m. 1, 16-18 (richiamato sempre da Italia, *L'Empireo*, 61, e da Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 284 nota 99), «polum relinquat extimum | dorsaque velocis premat aetheris | compos verendi luminis» («[la mente] abbandona la zona estrema del cielo, si posa sulla sommità del rapido etere, padrona della luce veneranda»). Il primo verso è glossato da Guglielmo di Conches, *ad loc.*, con «supra quaerendo creatorem». Significativamente, la glossa di Trevet recupera quella di Guglielmo integrandola con informazioni importanti: «RELINQUAT POLUM EXTIMUM ed est ultra celum PREMATQUE DORSA id est partes connexas VELOCIS ETHERIS id est celi quod est ultimum corpus querendo ulterius creatorem» (corsivi aggiunti). Il Creatore è cercato oltre l'ultimo corpo.

27 Del tutto diversa la lettura di Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 288-9, secondo cui l'Empireo, corporeo, «è 'innestato' [...] costituito da Dio in Dio stesso [...] si radica in Dio. La Mente, invero, accoglie questa sfera in maniera del tutto diversa da come un corpo contiene un corpo». La soluzione ha una sua legittimità e una tradizione alle spalle, ma, a parere di chi scrive, è poco economica in quanto obbliga a postulare un ulteriore livello oltre all'Empireo, non spiega il riferimento del tutto peculiare e voluto ad Aristotele e continua a implicare una discontinuità onerosa tra *Convivio* e *Commedia*.

Luce e amor d'un cerchio lui comprende,
 sì come questo li altri; e quel precinto
 colui che 'l cinge solamente intende.²⁸

Le chiose a questo passo di due fra i più avvertiti commentatori del poema - il Lana e Pietro Alighieri nella terza redazione, che parla esplicitamente di un cielo incorporeo - non hanno dubbi al proposito e contribuiscono anzi alla divulgazione di un Empireo *sub specie Dantis* e, tramite la parafrasi, di un lessico per descriverlo:

Nota che secondo ordine naturale li elementi èno suditi al celo <d'i> pianidi, e quilli a l'otava spera e quisti a la nona, sí che tutto questo humano [mondano *nella versione toscana*] contento si è sudito a la nona spera, e quella nona spera no è sudita non ad altro celo, ma solo a la divina mente; (Iacomo della Lana EN, *ad Par.* XXVII, 109)²⁹

dicitur hoc in textu quod solum lux et amor uno circulo comprehendit eum, scilicet celum Impireum *incorporeum*. (Pietro Alighieri III DDP, *ad Par.* XXVII, 97-120; corsivo aggiunto)³⁰

Non c'è motivo alcuno per non intendere allo stesso modo il «dove» della «mente divina» di *Par.* XXVII e la «Prima Mente» del *Convivio*: il Primo Mobile è avvolto dall'Empireo-mente divina.³¹ Scriveva lo stesso Nardi:

28 Cf. anche *Par.* XVII, 53-4, dove il Primo Mobile è il «[...] miro e angelico templo | che solo amore e luce ha per confine», e XXII, 67, dove l'Empireo «[...] non è in loco e non s'impola». Significativo l'errore in cui cade Landino (DDP, *ad Par.* XXVII, 112-4), il quale capisce che a essere 'cinto' non è il Primo Mobile dall'Empireo, ma l'Empireo da Dio: «Ma el cielo empyreo è *immediate* da Dio et è immobile; onde è la sententia del poeta vera che *solamente cholui che cigne quel procinto*, i. Idio, el quale cigne el cielo empyreo procinto da lui, *intende* esso cielo empyreo, et non altri; solo Idio comprende l'empyreo, et quello el nono, et quello l'otavo, et *successive* el superiore sempre comprende lo inferiore». Questa interpretazione è molto vicina a quella data da Mellone, *La dottrina*, 23-4, 29, 33-4.

29 Il passo è ripreso alla lettera dall'Ottimo (EN, *ad loc.*) e da Benvenuto da Imola (DDP, *ad loc.*): «ipsa nona spera est subdita divinae menti».

30 Notevole invece l'identificazione (se capisco bene) tra mente divina e anima del mondo proposta dal Buti (ed. Tardelli): «*Et questo cielo*, cioè nono, *non à altro dove*, cioè non à altro luogo in che si fermi, *che la mente divina*, imperò che l'anima mondana esistente di tre nature, che non è altro che li motori de' cieli, gira la nona spera che si gira intorno alla divina mente, unde Boetio nel terso de la *Philosophica Consolatione* dice: 'Mentemque profundam circuit et simili convertit imagine celum', avendo dicto dinanti: 'Tu triplicis mediam nature cuncta moventem conectens animam per consona membra resolvit'».

31 Cf. Moevs, *The Metaphysics*, 26.

appunto perché l'Empireo non è corpo, e «formato fu solo ne la prima Mente», Dante può dire che il nono cielo, cioè il cristallino, che è, come sappiamo, il maggior corpo dell'universo, non ha altro dove che la Mente divina. (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 209)

Questa realtà immateriale in cui trovano posto dei corpi potrà anche lasciare perplessi, ma Beatrice risponde subito: solo Dio comprende la natura di tale 'recinzione', fatta di luce intellettuale e amore, «intelletto amante». ³² L'affermazione fa il paio con quella del *Convivio* sulla «somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede» nel situare Dio e il suo 'luogo' in una oltranza non completamente intelligibile se non a Dio stesso. Che poi per descrivere la struttura dell'universo e un viaggio all'Empireo non si possano che usare immagini spaziali, deittici, avverbi di luogo e verbi di movimento è uno dei capitoli più notevoli della straordinaria 'guerra della lingua' intrapresa da Dante. ³³ Una guerra del tutto attuale, peraltro, a fronte di una fisica contemporanea in cui il tempo non è una costante, lo spazio ha 'n' dimensioni e una singolarità gravitazionale ricorda parecchio il «punto» che «vince» Dante nell'ultima visione.

L'aderenza a questa impostazione dimostrata dall'autore dell'*Epistola a Cangrande* non è affatto scontata e mi sembra uno dei buoni argomenti a favore dell'autenticità di questo testo. L'enfasi sull'immaterialità appare infatti un punto cruciale della chiosa dell'*Epistola*, confermata anche dal passaggio immediatamente precedente a quello sopra citato: l'Empireo è «a nulla corporali substantia virtutem recipiens» (par. 67). Non sarà un caso che nel periodo seguente si senta il bisogno di fugare ogni ipotesi di materialità dell'*ardor*.

2 La «divina scienza»

L'immobilità del cielo Empireo è nozione già saldamente posseduta da Dante all'altezza dell'ultimo sonetto della *Vita nova*, *Oltre la spera che più larga gira*, il cui *incipit* offre una definizione puramente tecnica, mirabilmente concentrata nei confini di un endecasillabo tra i più perfetti. L'enfasi è infatti apposta su «gira», a richiamare implicitamente la perfetta quiete dell'Empireo, unica sua caratteristica messa in risalto. A questo proposito, è interessante notare come due delle prime perifrasi che indicano l'Empireo nel *Paradiso* si concentrino proprio su questo aspetto:

³² Chiavacci Leonardi, *ad Par.* XXVII, 112-4.

³³ Ormai classico il volume di Ledda, *La guerra della lingua*. Si veda inoltre il bellissimo saggio di Pertile, «Nel tempio del suo voto riguardando». Suggestiva la lettura di Kay, *Dante's Empyrean*, in cui si propone che la visione in sezione della Candida rosa e dei movimenti del raggio di luce riprendano l'immagine dell'occhio di Dio.

La provedenza,³⁴ che cotanto assetta,
del suo lume fa 'l ciel sempre *quièto*
nel qual si volge quel c'ha maggior fretta;
(*Par. I*, 121-3)

Dentro dal ciel de la divina *pace*
si gira un corpo ne la cui virtute
l'esser di tutto suo contento giace.
(*Par. II*, 112-4; corsivi aggiunti)

Su questa quiete si basa anche, nel *Convivio*, l'accoppiamento fra l'Empireo e la «divina scienza»:³⁵

lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la divina scienza, che piena è di tutta pace: la quale non sofferà lite alcuna d'opinioni o di sofisticati argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio. E di questa dice esso alli suoi discepoli: «La pace mia do a voi, la pace mia lascio a voi» [*Io* 14,27], *dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è questa scienza di cu' io parlo*. [20] Di costei dice Salomone: «Sessanta sono le regine, e ottanta l'amiche concubine; e delle ancille adolescenti non è numero: una è la colomba mia e la perfetta mia» [*Ct.* 6, 7]. Tutte scienze chiama regine e drude e ancille; e *questa chiama colomba, perché è senza macula di lite*, e questa chiama perfetta perché perfettamente ne fa il vero vedere nel quale si cheta l'anima nostra. (*Conv. II*, XIV, 19-20; corsivi aggiunti)

Questa definizione di «divina scienza», esplicitamente equiparata alla teologia una sola volta - «la scienza divina, che è Teologia appellata» (II, XIII, 8): e c'è da chiedersi se, in una ipotetica versione definitiva del trattato, il sostantivo, nella sua unica occorrenza in tutto il corpus dantesco, sarebbe sopravvissuto - provoca tutt'ora più di qualche perplessità. Questa scienza di cui parla Dante coincide «con i contenuti della fede».³⁶ Cosa questo voglia effettivamente dire, però, e quale sia il suo punto di riferimento nella ridda di dibattiti sul concetto di teologia che animarono il Duecento, resta un problema. Kenelm Foster considerava la definizione dantesca «a dir poco, assai inconsueta».³⁷ Étienne Gilson vi dedicava alcune pagine,

34 Sul ruolo della provvidenza nella concezione cosmologica dantesca (e dell'Empireo in particolare) cf. Cachey, *Una nota sugli angeli*, e *'Alcuna cosa'*.

35 Anche sotto il profilo dell'apparentamento cieli-scienze, dunque, «'peace' is what binds together the various strands of Dante's presentation» (Barański, *Dante and Doctrine*, 23).

36 Fioravanti, *ad Conv. II*, XIV, 19-20.

37 Foster, *Teologia*, 565.

parlando di un passo «non facile a cogliersi in maniera esauriente». ³⁸ Di recente, Barański, nel contesto di una riflessione importante sui concetti di dottrina e teologia in Dante, l'ha definita invece «a clear and authoritative explanation of *doctrina sacra*». ³⁹

Mi pare – e spero di portare un qualche contributo a una migliore comprensione del passo – che non si sia prestata sufficiente attenzione al contesto nel quale si inserisce la citazione dal Vangelo di Giovanni – «la pace mia do a voi, la pace mia lascio a voi» – e sulla rete di immagini e versetti biblici che essa fa affiorare. ⁴⁰ Il passo citato da Dante è parte dell'insegnamento che Gesù impartisce agli apostoli (tutti meno Giuda, che si è già palesato come il traditore e ha lasciato la sala) nel corso dell'Ultima cena. Nei versi precedenti, egli ha annunciato la venuta dello Spirito Santo consolatore («Paracletus»), che insegnerà agli apostoli tutto e ricorderà («suggeret») quanto il Maestro avevo detto loro:

Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis. Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis. (*Io* 14,26-7)

Risalendo a ritroso nella lettura dell'episodio si incontra una prima promessa della venuta dello Spirito, questa volta definito spirito 'di verità', e si sottolinea come esso potrà essere accolto dagli Apostoli in via del tutto eccezionale, in quanto il mondo, in realtà, non lo vede né lo conosce. Essi, invece, lo conoscono e lo Spirito resterà presso e in loro:

ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. Spiritus veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum; vos autem cognoscitis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit. (*Io* 14,16-17)

38 É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 110.

39 Barański, *Dante and Doctrine*, 22, che ne individua bene gli elementi peculiari: «The elements in his presentation of *teologia* that are almost certainly new and individual are three: first, the equation with the Emyrean, which is unprecedented; second, the emphasis on peace, which I have not found elsewhere; and third, the allusion to 'strife', which again is idiosyncratic, and is of course closely connected to the concern with '*pace*'. Indeed, all three elements are interdependent» (38).

40 Farò ricorso in questa sede a una bibliografia ridotta, direttamente utile a un obiettivo che, per ragioni metodologiche, ho cercato di restringere il più possibile alla sola chiarificazione di un passo e non certo del macro-problema 'Dante e la teologia'. Il contesto bibliografico e teorico in cui mi muovo è quello disegnato da Barański, *Dante and Doctrine*, alle riflessioni e all'approccio del quale – pur arrivando a conclusioni diverse limitatamente all'intelligenza della «divina scienza» – sono profondamente debitrice.

In quel giorno, aggiunge Gesù, «vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis» (14,20-1). Poco più avanti, nel capitolo 16,⁴¹ egli promette nuovamente la venuta dello Spirito, rimarcando come essa sarà possibile solo a fronte di una sua dipartita (con riferimento alla necessità del sacrificio della Croce). Specifica anche i contenuti dell'ammaestramento dello Spirito, che insegnerà la verità 'tutta intera'⁴² e chiarirà ciò che ora resterebbe oscuro, facendosi portavoce di Cristo:

adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos in omnem veritatem. Non enim loquetur a semet ipso, sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt adnuntiabit vobis; ille me clarificabit, quia de meo accipiet et adnuntiabit vobis. (*Io* 16,12-14)

Nel passo del *Convivio* la citazione relativa alla pace di Cristo è richiamata dall'equazione istituita da Dante fra lo stato di quiete dell'Empireo e la scienza divina («per la sua pace simiglia la divina scienza»). È esattamente di questa scienza che Gesù parla («di questa dice») quando enuncia il dono della pace, che coincide di fatto con la scienza stessa, ovvero con nient'altro che con la dottrina di Cristo («dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è questa scienza»). Che poi tale dottrina sia strettamente legata nel dettato evangelico al dono pentecostale dello Spirito Santo non sembra un fatto che si possa facilmente tralasciare. Infatti, nei versetti riportati è notevole l'insistenza di Gesù sul fatto che i suoi insegnamenti verranno chiariti e integrati dallo Spirito. Una lettura del commento di Tommaso a *Giovanni* in corrispondenza del versetto citato da Dante si rivela a questo proposito particolarmente interessante. Così come – afferma Tommaso – la missione del Figlio fu quella di condurre al Padre, quella dello Spirito sarà di condurre i fedeli al Figlio, che è sapienza e verità, con richiamo del celebre versetto – parte sempre dello stesso discorso di Gesù nel corso dell'Ultima cena – «ego sum via et veritas et vita» (*Io* 14,6).⁴³ L'avvento dello Spirito avrà come conseguenza il rendere i destinatari capaci di *com-prendere* («nos capaces facit») la parola di Cristo, i suoi insegnamenti («documenta»), con valorizzazione del rapporto Maestro-discenti già implicito nei versetti evangelici:

41 I capitoli 15-17 appaiono inseriti forzosamente nel racconto (cf. edizione Cei della *Sacra Bibbia*, 2007, nota a *Io* 14,31). In questa sede, ad ogni modo, interessa soprattutto la rete di citazioni riferibili alla promessa dello Spirito Santo.

42 «in omnem veritatem» nella bella traduzione della Cei.

43 Il commento di Tommaso a *Io* 16,12-14 rende il tutto ancora più chiaro, con il ricorso a una citazione paolina: «Dicit ergo: 'docebit omnem veritatem, quia ille me clarificabit', in quo est omnis veritas; supra XIV, 6: 'ego sum via, veritas et vita'; *Col.* II, 3: 'in quo', scilicet Christo, 'sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae'» (*lectio* 4).

primo commorat eis sua *documenta*; secundo promittit eis intellectum eorum, ibi «Paraclitus autem spiritus sanctus (...) vos docebit omnia». [...] Nam, sicut effectus missionis filii fuit ducere ad patrem, ita effectus missionis spiritus sancti est ducere fideles ad filium. *Filius* autem, cum sit ipsa *sapientia* genita, est ipsa *veritas*; supra XIV, 6: «ego sum via, veritas et vita». Et ideo effectus missionis huiusmodi est *ut faciat homines participes divinae sapientiae*, et cognitores veritatis. Filius ergo tradit nobis *doctrinam*, cum sit verbum; sed spiritus sanctus doctrinae eius *nos capaces facit*. Dicit ergo «ille vos docebit omnia», quia quaecumque homo doceat extra, nisi spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris. [...] ille qui recipit spiritum sanctum a patre et filio, ille patrem cognoscit, et filium, et ad eos venit. Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando. (Tommaso d'Aquino, *Super Io.*, 14, *lectio* 6; corsivi aggiunti)

Si badi come il termine 'dottrina' sia lo stesso usato da Dante: «dando e lasciando a loro la sua *dottrina*, che è questa scienza di cu' io parlo». ⁴⁴ Senza il dono dello Spirito, però - afferma Tommaso - la Parola di Dio resta incomprensibile.

Visto il contesto del passo giovanneo citato e l'aiuto fornito dalla lettura tomistica, sorge il dubbio che questa dottrina, questa «divina scienza» di cui Dante parla, sia qualcosa di alquanto specifico. Barański l'ha identificata con la Bibbia⁴⁵ e con la sua esegesi:

Theology [...] finds its expression in and through «la voce del verace autore, | [...] di sé parlando» (*Par.* XXVI, 40-1), which, as the two exemplary and strategic *sententiae* from the Old and New Testament confirm, reaches us thanks to the miracle of Scripture. [...] In essence, for

⁴⁴ Barański, *Dante and Doctrine*, 9-10, e 46 ss. nota come il termine 'dottrina' in Dante non possa essere ristretto al solo ambito religioso (o addirittura 'catechetico'). Naturalmente, il discorso qui condotto - specificamente relativo alla dottrina di Cristo - non incide minimamente su questa più che condivisibile affermazione. Caso mai enfatizza la componente 'didattica' insita nel termine, etimologicamente connesso a *doceo -ere*. La dottrina è innanzitutto l'insegnamento, inteso come ciò che si è insegna o si è appreso da un insegnante.

⁴⁵ L'identificazione fra *divina scientia* e Sacra Scrittura è reperibile nel XII secolo nell'importante *De divisione philosophiae* di Domenico Gundissalinus (*fl.* 1151-66), largamente ispirata al *De scientiis* di al-Fārābī, in contrapposizione alla scienza umana: «divina scientia dicitur, que deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut vetus testamentum et novum. [...] Humana vero scientia appellatur, que humanis rationibus adinventata esse probatur ut omnes artes que liberales dicuntur» (*De div. ph., Prologus*, 5). La ripartizione divina/umana campeggia nel Duecento nelle *divisiones philosophiae* di area domenicana, da Robert Kildwardby al fiorentino Remigio de' Girolami. Riservo ad altra sede una disamina della *divisio* che Dante propone nel secondo libro del *Convivio*: basti qui dire che essa non trova un corrispondente perfetto in nessuna di quelle proposte fin qui dalla critica, incluse quelle appena nominate.

Dante, theology is revelation of the divine as mediated through «la divina Scrittura» (*Par.* XXIX, 90), the supreme *vestigium Dei*. Its methods are those of exegesis. [...] Dante's explicit emphasis on the equation between Scripture and theology thus unambiguously locates him among the ranks of the traditionalists and, at least implicitly, in opposition to the theological rationalists. (Barański, *Dante and Doctrine*, 23-5)⁴⁶

L'identificazione è ulteriormente rafforzata da *Conv.* II, I, 4, dove Dante parla dei metodi dell'allegoria biblica riferendosi espressamente agli esegeti come a dei 'teologi': «Veramente li teologi questo senso [*l'allegorico*] prendono altrimenti che li poeti». Si vede bene come questo epiteto faccia il paio con «la scienza divina, che è Teologia appellata» e porti naturalmente all'equivalenza divina scienza = esegesi biblica.

Tuttavia, sulla scorta di quanto detto, mi sembra si debba andare in una direzione diversa e ancora più radicale. Questa dottrina di cui Dante parla sembra essere solo ed esclusivamente la Parola del Cristo, il Verbo trasmesso dai Vangeli; ancora meglio, l'auto-Rivelazione che è operata per il tramite dell'Incarnazione e che troverà il suo compimento ultimo nell'invio dello Spirito Santo.⁴⁷ La sua piena comprensione non appare mediata da metodo alcuno, ma è resa possibile solo dal dono pentecostale dello Spirito, unico 'assistente' del *magister* Cristo, in un'aula che è il 'cuore' del discente (il dono - secondo Tommaso - è necessario anche all'intendimento dell'insegnamento umano: «quaecumque homo doceat extra, nisi spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat»)⁴⁸. L'esperienza conoscitiva che emerge è di tipo rivelatorio e ha poco a che fare con una scienza discorsiva e dimostrativa (come inevitabilmente è invece il sapere umano, esegesi biblica

46 Si veda anche Barański, *'O com'è grande'*, dove si propone una lettura (largamente condivisibile) ibrida e fortemente sapienziale della filosofia del *Convivio*, nella quale non manca il Cristo/Logos neotestamentario.

47 O'Collins, Farrugia, *Rivelazione*: «Nella sua incarnazione, vita, morte, risurrezione e con l'invio dello Spirito Santo [...], Cristo fu la pienezza dell'autorivelazione divina (*Gv* 1,14.18; *Eb* 1,1-2), essendo ad un tempo il Rivelatore (= agente), la rivelazione (= il processo attivo della manifestazione) ed il contenuto della rivelazione. Per quanto concerne la dottrina della rivelazione, il Vangelo di Giovanni (con il suo linguaggio di gloria, luce, segni, verità, testimone, le affermazioni 'io sono' e, soprattutto, l'incarnazione della parola), è il libro più ricco del NT. Con Cristo e con l'era apostolica, la rivelazione fondante è compiuta e aspettiamo solo la rivelazione finale e gloriosa della *parusia*». Ricordo - sulla scorta di un suggerimento di Paola Nasti - come il Cristo sia considerato da tutta la tradizione esegetica non solo l'inveratore, ma anche il più autentico interprete dell'Antico Testamento, da lui di fatto sussunto: non mi sembra, tuttavia, che gli studi biblici in quanto disciplina siano *sic et simpliciter* accostabili all'interpretazione offerta da Cristo; essi saranno caso mai parte della sua dottrina.

48 Andrà a questo proposito approfondita - cosa che non mi è possibile fare qui - anche l'equiparazione «per via teologica» della nobiltà (o «seme di virtù») ai sette doni dello Spirito Santo proposta in *Conv.* IV, XXI, 11-12.

compresa).⁴⁹ Come l'Empireo, insomma, questa «divina scienza» è qualcosa di totalmente altro,⁵⁰ irriducibile a qualsiasi processo mentale di chi non abbia ricevuto il dono dello Spirito. È – a norma di *Metaph.* I, 2 983a⁵¹ – la conoscenza «posseduta in primo luogo da Dio stesso»,⁵² così come l'Empireo è il luogo della «somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede».

A questo proposito, è di estrema rilevanza il fatto che, in questo come negli altri casi, tutta la trattazione dei cieli/scienze sia condotta *ex parte obiecti*. L'apparentamento procede per via ontologica, ovvero sulla base di caratteristiche intrinseche sia dei cieli che delle singole scienze, indipendentemente da un eventuale soggetto conoscente.⁵³ Questo mi sembra vero in tutti i casi, con la peculiare declinazione dell'apparentamento fra

49 Di parere diverso Barański, *Dante and Doctrine*, 28: «Although Dante does not address reason directly in *Convivio* II, XIV, 19-20, neither does he deny its relevance in relation to theology. If anything, his definition would seem to imply the opposite. Thus, in a writer as linguistically attentive as Dante, the fact that he should use the same term, *scienza*, to describe both theology and the other, rationally based, intellectual disciplines is unlikely to be simply an instance of conventional inert usage». Si veda invece Raffi, *I tre volti della teologia*, 168: «la pacifica certezza in cui consiste la scienza divina si comunica a noi unicamente attraverso il kerygma evangelico».

50 «Come l'Empireo fa parte e non fa parte del cosmo, perché è un luogo-non luogo, così la Teologia vagheggiata da Dante chiude il sistema delle scienze essendone sostanzialmente diversa» (Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19). Barański, *Dante and Doctrine*, 41: «Dante had diligently prepared its 'otherness' when discussing the Empyrean before offering his actual definition of the 'divine science' in *Convivio* II. 14. 19-20: 'Li numeri, li ordini, le gerarchie narrano li cieli mobili, che sono nove, e lo decimo annunzia essa unitade e stabilitade di Dio' (II.v, 12; e cf. iii. 8-9)». Riassume bene Raffi, *I tre volti della teologia*, 164: «La collocazione della teologia nell'Empireo riproduce in forma allegorica la trascendenza del sapere divino rispetto all'intero complesso delle conoscenze conseguibili con l'uso della ragione naturale».

51 «quam enim maxime deus habet, diuina scientiarum est, et utique si qua sit diuinorum. Sola autem ista ambo hec sortita est; deus enim uidetur causarum omnibus esse et principium quoddam, et talem aut solus aut maxime deus habet» («una scienza è divina sia perché un dio la possiede al massimo grado, sia perché essa stessa si occupa delle cose divine. Ma essa sola [*i.e.* la filosofia in quanto «scienza che si occupa di certe cause e di certi principi», cf. I, 1 982a] possiede entrambe queste prerogative, giacché da una parte tutti credono che dio è una delle cause ed è un principio, dall'altra dio solamente, o almeno in sommo grado, può possedere una siffatta scienza») (trad. di A. Russo).

52 Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19.

53 È per questo che (1) il ruolo della ragione non è affrontato da Dante nella definizione di «divina scienza»; (2) non vedo particolari difficoltà nell'intendere questa 'scienza' come 'sapere', ovvero la conoscenza che ha Dio e la 'dottrina' insegnata dal maestro-Cristo, con la mediazione dello Spirito. Viene utile il capitolo sulla sapienza divina del *Breviloquium* di Gherardo da Prato, francescano attivo in Santa Croce tra gli anni Cinquanta e Settanta del Duecento: «Sapientia divina limpidissime cognoscit omnia, bona et mala et preterita, praesentia et futura; actualia et possibilis; et <per hoc> incomprehensibilia nobis et infinita; sibi tamen infinita et a se comprehensa. [...] In quantum enim est cognitiva omnium possibilium, dicitur scientia, sive cognitio» (I, VI; corsivo aggiunto). Quest'opera, che si iscrive nella tradizione dei *breviloquia super libros Sententiarum* sulla scia del magistero di Alessandro di Hales e di Bonaventura, venne verosimilmente composta per l'insegnamento delle *Sentenze*

le Stelle fisse e fisica e metafisica, in cui la visibilità o meno degli oggetti dipende da un punto di osservazione terrestre – giocoforza l'emisfero boreale per Dante, che riteneva l'australe disabitato – il quale permette sempre e solo la visione di metà del cielo: è su questa (comunque costitutiva) parziale visibilità della volta celeste che si gioca l'accoppiamento con gli oggetti naturali – dominio della fisica – e con altri di cui vediamo solo gli effetti – dominio della metafisica.⁵⁴

Particolarmente perplessi ha lasciato l'insistenza di Dante sul fatto che la «divina scienza» non possa prevedere discussioni di sorta: essa è «sanza macula di lite» e «non sofferà lite alcuna d'opinioni o di sofistici argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio».⁵⁵ La teologia del suo tempo, infatti, non solo era tutto fuorché pacificata, ma faceva della *disputatio* uno «strumento privilegiato»⁵⁶ di indagine, non limitato in alcun modo dal riconoscimento della perfezione del suo oggetto di studio. Si noti peraltro come Dante stesso, nel negare ogni possibile discussione all'interno di questa scienza, usi una terminologia squisitamente tecnica, tipica dell'insegnamento della logica: nega infatti che si possa procedere con argomenti solo probabili, propri della dialettica (le opinioni) o addirittura fallaci (sofistici).⁵⁷ La divina scienza di Dante, invece, è la più certa in assoluto, «in quanto ha come oggetto quello più

nel convento fiorentino ed è dunque esemplificativa dell'insegnamento teologico lì impartito in quei decenni. Cf. Pegoretti, *'Nelle scuole delli religiosi'*, 14-15.

54 Non si può non ricordare come Dante pellegrino veda le stelle dell'emisfero australe – corrispondenti in *Conv.* II, XIV, 1 alla metafisica – una volta arrivato sulla spiaggia del purgatorio (*Purg.* I, 22-4).

55 Nel commentare il versetto del dono della pace, data da Cristo 'non come la dà il mondo', l'Aquinate propone un discorso sulla 'pace dei santi', strutturalmente aliena da *perturbatio* e *contradictio*, attingibile appieno solo in proiezione escatologica: «utraque pax, scilicet praesens et futura, est Christi; sed praesens ut auctoris tantum; futura autem est eius, ut auctoris et possessoris: nam ipsam semper habuit, quia *semper fuit absque contradictione*. Pax autem praesens, ut dictum est, est cum contradictione aliqua: et ideo licet eam faciat, non tamen eam possidet». Poco prima si legge: «Hanc autem pacem hic, sancti habent et habebunt in futuro; sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos nec ad Deum nec ad proximum pacem *sine perturbatione* aliqua possumus habere; sed in futuro habebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus: ubi *numquam poterimus dissentire*» (*Super Io.*, 14, *lectio 7*; corsivi aggiunti).

56 Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19.

57 «Scibile autem et scientia differunt ab opinabili et opinione, quoniam scientia quidem et universalis et per necessaria est, necessarium autem non contingit se habere aliter» (Aristotele, *Analyt. Post.*, I, 32 88b). «Ad philosophiam quidem secundum veritatem de his negotiandum, dialectice autem ad opinionem» (*Top.* I, 14 105b). «Quando autem demonstratio est alicuius dicta oratio, aut si aliquid est aliud quod ad conclusionem nullo modo se habet, non erit de illo syllogismus; si autem videatur, sophisma erit, non demonstratio» (*Top.* VIII, 11 162a 11-15). Sulla definizione di dialettica proposta nel *Convivio* cf. ora Dell'Oso, *Su Dante e la dialettica*.

nobile e certo, cioè Dio».⁵⁸ Essa è la «colomba [...] perfetta» di Salomone, richiamata attraverso un passo del *Cantico dei Cantici* («sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et adulescentularum non est numerus; una est columba mea, perfecta mea», *Ct* 6,7) che ha sollevato interesse soprattutto per il rapporto tra la 'teologia'-colomba e le altre scienze-*ancillae*.⁵⁹ Tuttavia, la citazione mi sembra rientrare nel discorso di Dante innanzitutto per la colomba – simbolo dello Spirito, cuore della rivelazione pentecostale – che scende su Gesù al momento del battesimo nel Giordano (il Vangelo è sempre quello di Giovanni):

testimonium perhibuit Iohannes dicens quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo et mansit super eum. Et ego nesciebam eum. Sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: «Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto». Et ego vidi et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei. (*Io* 1,32-4)

La colomba – ipostasi inequivocabile tanto dello Spirito, proprio in virtù dell'episodio battesimale, quanto della pace alla fine del Diluvio – si ferma presso Gesù, così come lo Spirito resterà presso gli apostoli.⁶⁰ Essa è il segno che permette al Battista di riconoscere istantaneamente il Figlio

58 Stabile, *Certezza*, 923. Il principio della proporzionalità fra certezza e nobiltà delle scienze – sul quale si fonda ogni elaborazione duecentesca di una loro gerarchia (cf. s.v. *Scienza*, *ED*, 5, 74-7, non firmata) – è affermato in *Conv.* II, XIII, 30. «Tale principio, comunemente accettato dalla cultura medievale, chiarifica la nozione di c[ertezza] qui affermata da D.: ciò che fa degna una scienza è, da un lato, il suo oggetto – tanto più 'nobile' quanto più elevato e separato dalla materia – e dall'altro la c[ertezza], derivante dalla congruenza interna dei procedimenti dimostrativi (v. Alberto Magno, nel *Comm.* al *De Anima* 112: 'quorum [cioè le cause che fanno più nobile una scienza] una est certitudo quam facit de suis conclusionibus per demonstrationes firmissimas, quae procedunt ex primis et veris vel ex his quae per prima et vera sumpserunt fidem, sicut videmus arithmetica[m] et geometria[m] in Mathematicis omnes alias excellere'» (Stabile, *Certezza*, 922). Notava già Raffi, *I tre volti della teologia*, 167, come anche la geometria sia «bianchissima, in quanto è senza macula d'errore e certissima» (*Conv.* II, XIII, 27).

59 Su questo passo fa leva Barański per affermare la subordinazione gerarchica delle altre discipline alla teologia («[la «divina scienza»] is distinct from the other *scientiae*, which, as Solomon asserts, and the exegetical tradition concurred, are all subordinate to it»; *Dante and Doctrine*, 123), contro una tradizione diversa che fa capo in particolare a É. Gilson: «Tommaso fa delle altre scienze altrettante ancelle della teologia che è la loro regina, mentre il testo scelto da Dante fa della teologia una colomba pura, ma non una regina, e delle altre scienze altrettante regine e non ancelle» (*Dante e la filosofia*, 111).

60 «etiam super eum baptizatum spiritus sanctus in specie columbae descendit et numquam ab eo recessit» (Tommaso d'Aquino, *Super Io.*, 16, *lectio* 2).

di Dio e di renderne testimonianza.⁶¹ Non a caso, «una est columba mea» è citazione quasi ossessivamente sfruttata da Agostino nella sua lettura dell'episodio del battesimo di Gesù:

in linguis diuisis noli dissipationem timere, unitatem cognosce in columba. [...] in columba uera pax. [...] ecce columba descendit super dominum, et super dominum baptizatum; et apparuit ibi sancta illa et uera trinitas, quae nobis unus deus est. [...] unitas ecclesiae, quae significatur in columba, de qua dictum est: una est columba mea [...] unde debuit ergo, carissimi, demonstrari spiritus sanctus, unitatem quamdam designans, nisi per columbam, ut pacatae ecclesiae diceretur: una est columba mea? (Agostino, *In Io. ev. tract.*, VI, 3-10)

L'immissione nella riflessione duecentesca dei «criteri epistemologici imposti dalla ricezione degli *Analitici secondi*»⁶² aveva reso necessario il ripensamento dello statuto della teologia e del suo grado di 'scientificità'. In questo quadro, l'equiparazione della «divina scienza» all'Empireo compiuta da Dante e il richiamo – implicito, ma forte, per chi conoscesse il passo giovanneo – all'intervento dello Spirito Santo e alla capacità di comprendere infusa dal dono pentecostale sembrano fornire una giustificazione solida a una sua sottrazione al «confronto con l'epistemologia aristotelica».⁶³ A essa si nega qualsiasi possibilità di confronto dialettico, e lo si fa attraverso un preciso dispiegamento proprio della terminologia dei *Topici* e degli *Analitici secondi*. La dottrina di Cristo, i suoi *documenta*, sussistono in sé perfetti e 'pacifici', sono 'la pace di Cristo' e per questo sono intrinsecamente paragonabili alla sede di Dio, l'Empireo; essi si manifestano per intervento dello Spirito. Non a caso, a proposito dei «documenta spiritua-

61 Lo Spirito/colomba che «fa vedere il vero» (É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 111) si manifesta in forma di lingue di fuoco al momento della Pentecoste: «illud enim quod sicut columba spiritus sanctus apparuit specie corporali, uisio fuit ad horam facta atque transacta; sicut etiam quando super discipulos uenit, uisae sunt illis linguae diuisae uelut ignis, qui et insedit super unumquemque eorum» (Agostino, *In Io. ev. tract.*, IC, 2). Fa giustamente notare Giunta che «l'idea del piovare, del benefico cadere dall'alto» di fiamme di fuoco in *Amor che ne la mente mi ragiona* – «Sua bieltà piove fiammelle di foco | animate d'un spirito gentile | ch'è creatore d'ogni penser bono» (vv. 63-5) – «ricorda [...] soprattutto la discesa dello Spirito Santo in lingue di fuoco sopra gli apostoli riuniti» (commento *ad loc.*). Nell'esegesi dantesca, le fiammelle – «cioè ardore d'amore e di caritate» (*Conv.* III, VIII, 16) – sarebbero gli effetti attraverso i quali è possibile per noi avere una qualche conoscenza di Dio, delle sostanze separate e della prima materia. La presenza anche in questo caso di un immaginario pentecostale mi sembra di tutto interesse. Non si può infine non citare «La larga ploia de lo Spirito Santo, | ch'è diffusa in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia» (*Par.* XXIV, 91-3), ovvero nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, significativamente definita «silogismo» (v. 94), e che è alla base della fede di Dante.

62 Porro, *Tra l'oscurità della fede*, 195.

63 Porro, *Tra l'oscurità della fede*, 196.

lia» - distinti dai «phylosophica documenta» in *Mon.* III, XVI, 9 - Dante dice che i «media» ('termini medi') per raggiungerli ci sono mostrati «*a Spiritu Sancto, qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei Filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit*» (corsivi aggiunti).

Scriveva Étienne Gilson che la scienza proposta da Dante è una teologia 'ideale', che non dovrebbe essere soggetta a discussioni:

si può dire quasi con certezza che egli si propone qui di ricordare come la teologia, considerata nella sua origine e per conseguenza nella sua essenza, si riduca alla parola di Dio tramandataci dai libri sacri. Insistendo sulla pace datagli dalla certezza incrollabile della Rivelazione, Dante ricorda inoltre che essa non dovrebbe soffrire quei conflitti di opinioni diverse da cui sono turbate le altre scienze. [...] Dante descrive [...] lo stato di questa scienza quale deve essere. Siamo dunque autorizzati a pensare che la teologia di cui egli parla, assimilandone la pace a quella dell'Empireo, è una teologia ideale, fondata strettamente sulla fede cristiana nella dottrina del Cristo. (É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 110-1)

In realtà, questa scienza - senza condizionali di sorta - non soffre contese per sua intima natura. Certamente l'accento a liti e argomenti sofisticati non poteva non far venire in mente le pratiche di insegnamento contemporanee e l'aspro dibattito teologico che travagliò il secondo Duecento. Questo, però, mi sembra non tanto il presupposto, quanto una conseguenza di tutto il ragionamento, pur cercata e consapevolmente gestita.

Se poi si volesse fare un passo ulteriore in direzione dei contenuti dei *documenta Christi*, si può notare come dai passi citati emergano con frequenza i temi della visione di Dio, della natura del Figlio e del mistero trinitario. Grazie alla discesa della colomba/Spirito, il Battista è in grado di riconoscere il Figlio di Dio. La promessa dello Spirito da parte di Gesù prende le mosse dall'ignoranza degli apostoli su dove lui stia per andare e dalla domanda di Filippo: «Domine, ostende nobis Patrem» (*Io* 14,8). La risposta del Cristo è in certo senso duplice: da un lato chiede come essi non abbiano ancora compreso come il Padre sia in lui e lui nel Padre («non creditis quia ego in Patre e Pater in me est», v. 11); poi chiarisce come tutto sarà evidente grazie all'intervento dello Spirito. Sullo stesso tasto insiste Agostino nell'esplicitare la rivelazione del Battista: «apparuit ibi sancta illa et uera trinitas». L'ulteriore insistito passaggio che il vescovo d'Ippona fa in direzione della colomba come simbolo dell'unità della Trinità e della Chiesa è del tutto omogeneo al discorso di Gesù durante l'Ultima cena e ai contenuti della rivelazione pentecostale: «voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (*Io* 14,20).

Se la lettura qui proposta della «divina scienza» ha una qualche plausibilità, c'è da chiedersi che posto abbia nella *divisio scientiae* dantesca il

complesso di dispute, elaborazioni, interpretazioni che formano il cuore della teologia duecentesca e costituiscono una delle più alte vette del pensiero medievale. Parte di esse, in quanto riflessioni sulle «prime sostanze» e sulle «cose incorruttibili» (*Conv.* II, XIV, 8, 10) – ovvero le sostanze separate, i cieli e Dio, conoscibili solo per i loro effetti – sono suscettive senz'altro dalla metafisica.⁶⁴ Sorprendentemente, è con essa che la «divina scienza» sembra condividere la possibilità – imperfetta, ma pur sempre ottimistica – di intravedere qualcosa dell'essenza delle realtà sovrasensibili, efficacemente condensata nell'immagine del pipistrello che vuole vedere il sole a cui Dante rimanda in *Conv.* II, IV, 16-17, quando, nel contesto della trattazione del numero delle intelligenze angeliche, è costretto a riconoscere «il carattere solo probabile e non strettamente dimostrativo delle sue argomentazioni. Nessuno se ne deve meravigliare, perché questo dipende dalla natura della realtà che si vuole conoscere».⁶⁵ Non diversamente da quelli del *palpastrello*, «sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo» (17). Se infatti le sostanze separate si inscrivono nell'ambito della metafisica, che assieme alla fisica pertiene stabilmente all'ottavo cielo, non si può non notare come al medesimo immaginario facesse ricorso Dante già nella divisione di *Oltre la spera*: lo spirito del poeta sale pellegrino nell'*Empireo* e ne riporta parole che la mente non è in grado di comprendere appieno, per il fatto che «l'nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole al sole: e ciò dice lo Filosofo nel secondo della *Metafisica*» (*Vn* 30, 6).⁶⁶ Si rilegga inoltre il passo del *Convivio* in cui è il Cristo-verità a non poter essere visto perfettamente in vita.

64 Si profila qui, credo, la possibilità di ripensare la conoscenza che gli uomini possono avere del trascendente a partire da un nucleo di problemi e in senso lato 'oggetti' intellettuali e spirituali che sono evidentemente destinati dal poeta ad ambiti (e a cieli) diversi.

65 Fioravanti, *ad Conv.* II, IV, 16-17. L'irrisolvibilità del problema è invece serenamente accettata dai 'teologi' – qui evidentemente metafisici, non esegeti biblici (o non solo) – in *Mon.* III, III, 2: «theologus vero numerum angelorum ignorat, non tamen de illo litigium facit». Di diversa e più articolata opinione Barański, che legge la frase della *Monarchia* come «a declaration which, via *Daniel* 7. 10, indicates the limits of Scriptural exegesis, limits which are willingly accepted by the orthodox theologian who acknowledges that the Bible raises matters that are 'inexplicable' since they go beyond the capacities of human reason – a view of the work of the *theologus* obviously in harmony with that presented in the *Convivio*» (*Dante and Doctrine*, 30-1). Su questa dantesca «soluzione intermedia, che cautamente evita sia l'ottimismo, suggestivo ma blasfemo, di Averroè sia il radicale (e troppo empirico nei suoi presupposti) pessimismo di Tommaso», rimando alle efficaci pagine di Falzone, *Desiderio della scienza*, 126 ss. (cit. 134-5).

66 Nel Sole non si può mirare anche nel caso del cielo del Sole-Aritmetica: «l'occhio dello 'ntelletto nol può mirare; però che 'l numero, quanto è in sé considerato, è infinito, e questo non potemo noi intendere» (*Conv.* II, XIII, 19). Cf. l'importante rilievo di Falzone, *Desiderio della scienza*, 118: «Alla tesi della inconoscibilità della natura divina il pensiero dantesco si mantiene coerente in tutto l'arco del suo svolgimento». Sull'immagine del pipistrello, cf. 257 ss.

Dell'immortalità, dice Dante,

n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, veritate e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo alla felicitade di quella immortalitate; veritate, perché non soffera alcuno errore; luce, perché allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana. [15] Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte altre ragioni, però che quello la n'hae data che la nostra immortalitate vede e misura. (Conv. II, VIII, 14-15; corsivi aggiunti)

Anche Dante, come Tommaso nel commento a *Giovanni* sopra riportato, richiama la definizione che il Cristo dà di sé stesso - via, verità, vita - ibridandola con un altro versetto giovanneo: «ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulabit in tenebris» (*Io* 8,12), sfruttato nella chiosa a 'luce' («allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana»). La contaminazione, che esclude 'vita' a favore della luce della conoscenza, è pienamente giustificata dal contesto, incentrato sulla «dottrina veracissima di Cristo». Che poi questa dottrina, che ci fa *certi* dell'immortalità sopra ogni ragionamento e che non «soffera [...] errore», non possa che coincidere con la «divina scienza», mi sembra fuori discussione.⁶⁷ Essa non è conquistata o raggiunta: è 'data'.

La definizione della «divina scienza» apre inevitabilmente a discorsi ben più ampi sulla teologia in Dante e sul suo rapporto con la filosofia e il complesso delle scienze, a loro volta intimamente connessi ai problemi riguardanti la relazione fra i due ambiti nel basso Medioevo e alla *vexata quaestio* della natura stessa della filosofia medievale.⁶⁸ Sulla base di una lettura *ex parte obiecti* dell'intera descrizione dantesca delle scienze, ho cercato di limitare al minimo i riferimenti al ruolo del soggetto conoscente, ovvero dell'eventuale 'discente' di questa peculiare dottrina, la quale va prima compresa in sé.⁶⁹ Mi sono limitata a identificarlo come il destinatario della mediazione dello Spirito Santo, che lo rende - come gli apostoli, ma anche

67 Cf. Barański, *Dante and Doctrine*, 46-7.

68 Mi limito a notare che la mia proposta non contraddice quanto di recente autorevoli studi hanno affermato riguardo alla fiducia che Dante ripone nella possibilità di raggiungere la felicità intellettuale garantita in questa vita agli uomini. Rimando ancora a Falzone, *Desiderio della scienza*, 126 ss., ma si veda anche Fioravanti: «Tra questo tipo di conoscenza e la filosofia non risulta alcun rapporto di integrazione o di subordinazione: i due ambiti rimangono del tutto distinti anche se, in qualche modo, i limiti del sapere filosofico umano sembrano racchiudere un appello alla visione completa della verità donata per grazia» (*ad Conv.* II, XIV, 19).

69 Barański, *Dante and Doctrine*, 39 ss., considera la «divina scienza» in quanto conoscenza posseduta da Dio - «knowledge in its absolute sense, as it exists in the mind of God, is one and 'piena di tutta pace'» (39) - inscindibile dal rapporto che essa ha con le altre scienze e l'intelletto umano. Credo però si possa, nell'esegesi del singolo paragrafo qui indagato, limitare almeno momentaneamente il ruolo di un soggetto conoscente altro da Dio stesso, identificandolo come il destinatario di un dono.

‘i dottori della Chiesa come Agostino e altri’, «a Spiritu Sancto adiutos» nella stesura delle loro opere (*Mon.* III, III, 13) – *capacis*, gli permette cioè di comprendere in modo certo la natura di Dio, della Trinità e della loro unione con i fedeli (il corpo mistico di Cristo). Il fatto che una tale grazia sia *data* permette anch’esso di tralasciare – almeno per il momento, e per necessità metodologica – l’analisi delle elaborazioni umane di una simile scienza, compresa l’esegesi biblica di quanti Dante chiama «teologi». Sia concesso a tale proposito ipotizzare che solo in seconda istanza si possa allargare lo sguardo all’approccio – più o meno arduo e contrastato – dei mortali alla «divina scienza», ai *documenta Christi* tramandati sì dalle Sacre Scritture, ma inerti al di fuori di un quadro trinitario.⁷⁰ La rivelazione di carattere pentecostale agita dallo Spirito Santo rende pienamente conto del riferimento che Dante fa al dono della pace di Cristo, una pace assimilabile alla quiete dell’Empireo. Una quiete che, nella sua eternità e necessità, non è certo un *desideratum*, ma semplicemente ‘è’.

Bibliografia

Fonti

- Aristotele. *Metafisica*. A cura di Antonio Russo. Roma-Bari: Laterza, 1971.
- Aristotelis. *Analytica posteriora* (Iacobi Venetici translationis recensio, Guillelmus de Morbeka reuisor). Ed. Lorenzo Minio Paluello et Bernard G. Dod. Bruges; Paris, Desclée De Brouwer, 1968. Aristoteles Latinus IV.1-4.
- Aristotelis. *Metaphysica* (Guillelmus de Morbeka reuisor transl.), 2 voll. Ed. Gudrun Vuillemin-Diem. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Aristoteles Latinus XXV.3.
- Aristotelis. *Topica* (Boethius transl.). Ed. Lorenzo Minio Paluello et Bernard G. Dod. Bruxelles; Paris: Desclée De Brouwer, 1969. Aristoteles Latinus V.1-3.
- Augustinus Hipponensis. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. 2a ed. Ed. Radbod Willems. Turnhout: Brepols, 1990. Corpus Christianorum Series Latina 36.
- Bonaventura de Balneoregio. *Breviloquium*. Vol. 5 di Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, 10 voll. Grottaferrata (Roma): Quaracchi-Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882-1902, 199-291.
- Denifle, Heinrich (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 voll. Paris: Delalain, 1889-1897.

⁷⁰ Cf. Petri Lombardi *Sent.* I, d. X, 1, 4: «Sicut Verbum Dei proprie dicitur sapientia et tamen tota Trinitas dicitur sapientia, ita et Spiritus Sanctus proprie dicitur caritas et tamen Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicitur caritas».

- Dominicus Gundissalinus. *De divisione philosophiae*. Ed. Ludwig Baur. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV.
- Gherardo da Prato. *Breviloquium super IVor Sententiarum*. A cura di Marcellino da Civezza. Prato: s.i.e., 1882.
- Glossa ordinaria*. PL 113, coll. 67-1316; 114: coll. 9-752.
- Guillelmus de Conchis. *Glosae super Boetium*. Ed. Lodi Nauta. Turnhout: Brepols, 1999. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 158.
- Nicholas Trevet. *Expositio Fratris Nicolai Trevethii Anglici Ordinis Praedicatorum super Boecio De Consolacione*. Typescript of unfinished ed. by Edmund T. Silk. URL <http://campuspress.yale.edu/trevet/> (2018-12-11).
- Petrus Comestor. *Scholastica historia, liber Genesis*. Ed. Agneta Sylwan. Turnhout: Brepols, 2005.
- Petrus Lombardus. *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll. Grottaferrata (Roma): Quaracchi-Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.
- Remigius Antissiodorensis. *Commentarius in Genesim*. PL 131, coll. 52-134.
- Restoro d'Arezzo. *La composizione del mondo con le sue cascioni*. A cura di Alberto Morino. Firenze: Accademia della Crusca, 1976.

Studi

- Barański, Zygmunt G. «Dante and Doctrine (and Theology)». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 1. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013, 9-64.
- Barański, Zygmunt G. «'Oh come è grande la mia impresa': Notes Towards Defining Dante's *Convivio*». Meier Franziska (ed.), *Dante's "Convivio": Or How to Restart a Career in Exile*. Oxford; Bern: Peter Lang, 2018, 9-26.
- Bellomo, Saverio. *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della "Commedia" da Iacopo Alighieri a Nidobeato*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- Bianchi, Luca. «Gli aristotelismi della scolastica». Bianchi, Luca; Randi, Eugenio (a cura di), *Le verità dissonanti*. Roma; Bari: Laterza, 1990, 3-31.
- Cachey jr., Theodore J. «Una nota sugli angeli e l'empireo». Casadei, Alberto; Ciccuto, Marcello; Masi, Giorgio (a cura di), *'Nel suo profondo'. Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, fasc. monogr. di *Italianistica. Rivista di letteratura italiana*, 44(2), 2015, 149-59.
- Cachey jr., Theodore J. «'Alcuna cosa di tanto nodo disnodare'. Cosmological Questions Between the *Convivio* and the *Commedia*». Meier Franziska (ed.), *Dante's "Convivio": Or How to Restart a Career in Exile*, Oxford; Bern: Peter Lang, 2018, 55-76.

- Carrai, Stefano. «Puntualizzazioni sulla datazione della *Vita nova*». *L'Alighieri*, 52, 2018, 109-15.
- Ceccherini, Irene. «Il *Convivio*». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021) = Atti delle celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale* (Roma, maggio-ottobre 2015). Roma: Salerno Editrice, 2016, 383-400.
- Cristaldi, Sergio. *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*. Acireale: Bonanno, 2013.
- Dell'Oso, Lorenzo. «Su Dante e la dialettica: *Convivio*, II.XIII, 11-12 e la logica di Santa Croce». *L'Alighieri*, 52, 2018, 37-49.
- Falzone, Paolo. *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio" di Dante*. Bologna: il Mulino, 2010.
- Fioravanti, Gianfranco. «Aristotele e l'Empireo». Bianchi, Luca (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Turnhout: Brepols, 2011, 25-36.
- Fioravanti = Dante Alighieri. *Convivio*. A cura di Gianfranco Fioravanti, canzoni a cura di Claudio Giunta. Vol. 2 di Dante Alighieri. *Opere*, 2 voll. Dir. Marco Santagata. Milano: Mondadori, 2014, 1-805.
- Foster, Kenelm. «Teologia». *ED*, 5, 564-8.
- Gilson, Étienne. *Dante e la filosofia*. Milano: Jaca Book, [1939; 1972] 2016.
- Gilson, Étienne. «Alla ricerca dell'Empireo». Gilson, Étienne, *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*. Milano: Medusa, [1974] 2004, 87-97.
- Gilson, Simon A. «Sincretismo e Scolastica in Dante». Cottignoli, Alfredo et al. (a cura di), *Dante. Per Emilio Pasquini*, num. spec. di *Studi e problemi di critica testuale*, 90(2), 2015, 317-39.
- Gilson, Simon A. «Dante and Christian Aristotelianism». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 1. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013, 65-109.
- Gilson, Simon A. *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*. Lewiston (NY): E. Mellen Press, 2000.
- Kay, Richard. «Dante's Empyrean and the Eye of God». *Speculum*, 78, 2003, 37-65.
- Italia, Sebastiano. «L'Empireo, la Prima Mente e il Protonoè nel *Convivio*». Cristaldi, Sergio; Italia, Sebastiano (a cura di), *Lecturae Dantis*, num. monogr. di *Le forme e la storia*, n.s., 7(2), 2014, 55-66.
- Ledda, Giuseppe. *La guerra della lingua: ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*. Ravenna: Longo, 2002.
- Martinelli, Bortolo. «La dottrina dell'Empireo nell'*Epistola a Cangrande*». *Studi Danteschi*, 57, 1985, 49-143.
- Mellone, Attilio. *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*. Nocera Superiore: Convento S. Maria degli Angeli, 1950.
- Mellone, Attilio. «Empireo». *ED*, 2, 668-71.

- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Nardi, Bruno. «Dante e Alpegragio». Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 139-66.
- Nardi, Bruno. «La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco». Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 167-214.
- O'Collins, Gerald; Farrugia, Edward G. «Rivelazione». *Dizionario sintetico di teologia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. URL <http://www.clerus.org> (2018-12-11).
- Ottaviani, Didier. *La philosophie de la lumière chez Dante. Du "Convivio" à la "Divine comédie"*. Paris: Champion, 2004.
- Pegoretti, Anna. *Indagine su un codice dantesco. La "Commedia" Egerton 943 della British Library*. Pisa: Felici, 2014.
- Pegoretti, Anna. «Un Dante 'domenicano': la *Commedia* Egerton 943 della British Library». Arquès Corominas, Rossend; Ciccuto, Marcello (a cura di), *Dante visualizzato. Carte ridenti I: XIV secolo*. Firenze: Cesati, 2017, 127-42.
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi'. Materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s., 50, 2017, 5-55.
- Pertile, Lino. «'Nel tempio del suo voto riguardando': Dante nell'Empireo». Bartuschat, Johannes (a cura di), *Lecture classensi 45. L'esilio di Dante nella letteratura moderna e contemporanea*. Ravenna: Longo, 2016, 135-55.
- Porro, Pasquale. «Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo». Bianchi, Luca; Crisciani, Chiara (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2014, 195-256.
- Raffi, Alessandro. «I tre volti della teologia in Dante Alighieri: *sapientia* divina, angelica e umana». Biancalani, Alessandro; Postorino, Antonino (a cura di), *La sfida della verità. La teologia come visione del fondamento invisibile*. Lugano: Agorà & co., 2015, 163-82.
- Stabile, Giorgio. «Certezza». *ED*, vol. 1, 922-3.
- Vasoli = Dante Alighieri. *Convivio*. T. 1, pt. 2 di Dante Alighieri. *Opere minori*. A cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis. Milano; Napoli: Ricciardi, 1988.