
STORIE E LINGUAGGI

4 (2018)
FASCICOLO 2

A Journal
of the Humanities
founded by

Rivista
di studi umanistici
fondata da

FRANCO CARDINI • PAOLO TROVATO

libreriauniversitaria.it
edizioni

STORIE E LINGUAGGI
A Journal of the Humanities · Rivista di studi umanistici

Editor · Direttore

Paolo Trovato, Università di Ferrara

Editorial board · Comitato scientifico

Angela Maria Andrisano, Università di Ferrara

Olivier Bivort, Università di Ca' Foscari, Venezia

Paolo Cherchi, University of Chicago

Maria Adele Cipolla, Università di Verona

José Enrique Ruiz Domenec, Universidad Autónoma de Barcelona

Andrea Giardina, Scuola Normale Superiore di Pisa

Loretta Innocenti, Università di Ca' Foscari, Venezia

Martin McLaughlin, University of Oxford

Brian Richardson, University of Leeds

Francisco Rico, Universidad Autónoma de Barcelona

Marco Tarchi, Università di Firenze

Raymund Wilhelm, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Publishing copy-editors · Comitato di redazione

Loris De Nardi, Universidad Nacional Autónoma de México

Beatrice Saletti, Università di Udine

Elisabetta Tonello, Università eCampus, Novedrate

Legal representative · Direttore responsabile

Mario Lion Stoppato

Storie e linguaggi is a Peer-Reviewed Journal
Storie e linguaggi è una rivista sottoposta a peer-review

Storie e linguaggi. A Journal of the Humanities

Semestral Journal published by libreriauniversitaria.it Edizioni

Storie e linguaggi. Rivista di studi umanistici

Rivista semestrale pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

Registrazione Tribunale di Padova n. 2393

ISSN 2464-8647 (print) 2421-7344 (online)

4 (2018), Fascicolo 2

dicembre 2018

© libreriauniversitaria.it Edizioni

Webster srl

Via Stefano Breda, 26

Tel.: +39 049 76651

Fax: +39 049 7665200

35010 - Limena PD

redazione@libreriauniversitaria.it

PUBLICATION ETHICS AND MALPRACTICE STATEMENT

Storie e Linguaggi, founded by Franco Cardini and Paolo Trovato, is a peer-reviewed semestral journal committed to upholding the highest standards of publication ethics. In order to provide readers with articles of highest quality we state the following principles of Publication Ethics and Malpractice Statement.

Authors ensure that they have written original articles. In addition they ensure that the manuscript has not been issued elsewhere. Authors are also responsible for language editing of the submitted article. Authors confirm that the submitted works represent their authors' contributions and have not been copied or plagiarized in whole or in part from other works without clearly citing. Any work or words of other authors, contributors, or sources (including online sites) are appropriately credited and referenced. All authors disclose financial or other conflict of interest that might influence the results or interpretation of their manuscript (financial support for the project should be disclosed). Authors agree to the license agreement before submitting the article.

The editors ensure a fair double peer-review of the submitted papers for publication. The editors strive to prevent any potential conflict of interests between the author and editorial and review personnel. The editors also ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

The editors coordinates the editorial board for reviewing the works to be published in *Storie e Linguaggi*. The reviewers, members of the scientific committee, include experts in the field of higher education, university lecturers and researchers. Each is assigned papers to review that are consistent with their specific expertise.

Reviewers check all papers in a double peer review process. The reviewers also check for plagiarism and research fabrication (making up research data) and falsification (manipulation of existing research data, tables, or images). In accordance with the code of conduct, the reviewers report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Reviewers evaluate manuscripts based on content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editors if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. They must evaluate the submitted works objectively as well as present clearly their opinions on the works in a clear way in the review form. A reviewer who feels unqualified to review the research reported in a manuscript notify the editors and excuses himself from the review process.

SOMMARIO

<i>New perspectives on Tractatus de locis et statu sancte terre Jerusalemite</i>	
I. Towards a new edition of the <i>Tractatus</i> . (That is, how genealogical textual criticism can modify the historical assessment of a Crusader text). . . .	1
Paolo Trovato	
II. A historian's comments on the possible relationship among the <i>Tractatus</i> , the survey of Saladin's forces, and the <i>De excidio</i> . . .	25
Benjamin Z. Kedar	
Miracles in Jerusalem during and after the Crusader Kingdom . . .	33
Beatrice Saletti	
«Sì come rota ch'igualmente è mossa».	
Dalla <i>Metafisica</i> di Aristotele al <i>Paradiso</i> di Dante	53
Silvia Fazzo	
Sulla presunta seconda edizione Mayr dell' <i>Arcadia</i> di Sannazaro (1505?). La testimonianza di Pietro Summonte (1512)	69
Tobia R. Toscano	
Baudelaire e la poetica della "qualità minima"	85
Adolfo Tura	
La "enciclopedia cinese" di Jorge Luis Borges	103
Paolo Cherchi	

«SÌ COME ROTA CH'IGUALMENTE È MOSSA».
DALLA *METAFISICA* DI ARISTOTELE
AL *PARADISO* DI DANTE

Silvia Fazzo

Liceo Beccaria, Milano – Università del Piemonte Orientale

“Sì come rota ch'igualmente è mossa”:
from Aristotle's *Metaphysics* to Dante's *Paradiso*

Abstract

The article proposes a philosophically grounded interpretation of *sì come rota ch'igualmente è mossa*, a line – the penultimate one of Dante's *Paradiso* (xxxii 144) – on which no full consensus has been reached so far. In the here suggested view, it refers to the celestial movement, as explained by Aristotle, *Metaphysics Lambda* (i.e. *Metaphysics* book 12), chapters 6-7. The theory at issue is the very same

theory of the first unmoved mover which opens the *Paradiso* (i 1) and keeps being recalled in its final line (*amor che muove il sole e le altre stelle*, xxxiii 145). Yet, the content is fully original on Dante's part: *amor* becomes a driving force (*già volgeva*) acting not only upon the Heavens (as Aristotle allegedly says), but, likewise (*sì come*, 144) upon Dante's will and desire (*il mio desio e'l velle* xxxiii 143).

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

(*Par.* xxxiii 142-145)

1. La presente nota intende presentare in forma compendiativa un'interpretazione filosofica, che da tempo preparo, del verso di Dante «sì come rota che igualmente è mossa» in *Paradiso* xxxiii 144.¹ È il penultimo della *Commedia*. I critici l'hanno considerato enigmatico, senza trovarne

1 Cenni in Fazzo 2014, p. 327 n.

un'interpretazione condivisa. La mia consiste nel vedervi un riferimento al movimento celeste. Essendo proprio di Dante l'uso di concetti tecnici, spesso estremamente condensati, egli si riferisce già qui, come nel verso successivo, alla teoria del primo motore immobile di Aristotele, *Metafisica*, *Lambda* 6-7.

Vorrei premettere che questa interpretazione non intende ridurre quei versi cruciali del *Paradiso* al rango di poesia didascalica. Infatti, proprio in questi versi finali, la cui spinta ascensionale punta alla sommità della cosiddetta 'teologia' aristotelica, Dante viene a innestare con maggiore forza il motivo della *voluntas*, caratteristico della spiritualità francescana, già ben presente nella *Commedia*. Nei versi che precedono, quel tema si fa strada di nuovo, preparato dalla meditazione dell'*Itinerarium* di Bonaventura (Gilson). Ne portano traccia anche reminiscenze di Iacopone da Todi.² Così, lungi da ridursi a farragine scolastica, quella che Dante vi compie è una sintesi singolare, fra un aristotelismo che si fa strumento di pensiero – come avviene quando è assimilato e non riecheggia vagamente per via di florilegi e compilazioni³ – e la tensione verso l'alto di un'epoca travagliata e complessa, il cui approdo non ha natura cognitiva, bensì fortemente esperienziale, ovverossia, spirituale, forte però di una solida base teoretica.

2 Su Bonaventura rivedo qui più oltre la bella proposta di Gilson 1924. Su Iacopone, trovo un precedente in Canettieri 2016. La responsabilità per la proposta complessiva è mia. Da Robiglio 2009, che rivede Casciani 2006, vediamo a quali rischi si può esporre chi proponga in modo – a quanto pare – alquanto generale e quasi divulgativo (secondo Robiglio) connessioni fra Dante e il movimento francescano. Mi fermerò dunque a un parallelo testuale, limitato ma suscettibile di ampliamento – credo – in varie direzioni, mutualmente non esclusive, in parte attestate nell'esegesi della *Commedia*.

3 Con questo accenno alla letteratura dei florilegi, e in specie alle *Auctoritates Aristotelis* edite da Hamesse 1974, intenderei prendere posizione quanto agli interrogativi posti da Robiglio 2017, in attesa di discussione più particolareggiata. Da un lato, tecnicamente, il caso di Dante rientra nel problema più ampio di classificare i modi di presenza di Aristotele nell'intera storia della sua tradizione e della sua recezione; se si indaga, cioè, in quale modo e per quali tramiti circolasse Aristotele al tempo di Dante, le sue opere costituiscono una fonte di tradizione indiretta (suscettibile del tipo di analisi di cui alla nota 14 qui sotto): si noterà anche, per esempio, che il *gran commento, scil.* Commento Grande alla *Metafisica* di Aristotele di Averroè, era tenuto in tale considerazione, che il suo autore è individuato in *Inf.* iv 144, come autore di quell'opera: ciò presuppone un vivo interesse nel testo stesso della *Metafisica*, senza del quale non ha senso ricorrere al commento. Se d'altra parte, invece, ci si chiede come abbia concepito Dante un'idea come quella espressa in Par. xxxiii 144-145, che presuppone anche una conoscenza non superficiale del pensiero di Aristotele, la *Quellenforschung* verterà sulle fonti testuali e dottrinali di Dante, senza poter comunque esaurire la spiegazione di ciò che Dante ha saputo e voluto fare.

In tutto questo, il punto che qui vorrei mettere al centro è l'aspetto documentario e positivo: il fatto cioè che una lettura aristotelica di *Par.* xxxiii 144 porta alla luce la densa e stringente economia concettuale di questi versi finali e la loro piena coesione con il contenuto complessivo della cantica.

La proposta, che io veda, è inedita in quanto tale, sia come sintesi di quelle diverse componenti, sia – ciò che qui è in esame principalmente – per l'aderenza alla struttura dell'argomento aristotelico che essa intende mostrare. Essa non nasce però dal nulla, bensì è preparata in varie direzioni, e in specie dagli studi del secolo scorso sulla recezione dantesca della cosmologia aristotelica. Studi siffatti, naturalmente, sono stati tratti dagli ultimi versi della cantica.

L'ultimo verso, infatti,

l'Amor che move il sole e l'altre stelle

dà eco alla teoria aristotelica di Aristotele, *Metafisica Lambda* 7. 1072a23-b3, secondo la quale il principio primo, che è divino, «muove come ciò che è amato».

Quest'ultimo passo è cruciale ma non privo di problemi: è stato molto interpretato, anzi, anche sovra-interpretato nell'ambito dell'interpretazione teologica del libro, della quale ora si dovrà dire qualcosa. Fin dai primordi della recezione della *Metafisica* di Aristotele fuori dalla scuola, un Padre della Chiesa come Clemente di Alessandria (*Stromata*) vide nella *Metafisica* una forma di aristotelica teologia.⁴ La potenziale valenza teologica del libro *Lambda* in particolare si esprime compiutamente nell'esegesi di un autore molto letto da Dante, il domenicano Tommaso di Aquino.⁵ Sia infatti nel *Comento* di Tommaso alla *Metafisica* sia nella sua *Summa theologica*, il primo motore – che è il principio sommo e divino, quello che secondo Aristotele «muove come ciò che è amato» – è identificato con Dio. Da qui l'importanza del passo ora citato: letto

4 Sulla cronologia riveduta dell'«emergenza» della *Metafisica* in età imperiale si troveranno gli argomenti e la loro discussione in Fazzo 2018.

5 Tommaso si serve del famoso *gran comento* di Averroè (vd. nota 3 sopra), mentre Averroè si serve di quello di Alessandro di Afrodisia. Proprio a partire dal tempo di Alessandro e della scuola di Afrodisia, caratteristicamente, l'aristotelismo antico e medievale si costituisce come una tradizione di tipo esegetico (Fazzo 2004), all'interno della quale non è facile individuare i contributi dei singoli maestri.

in chiave teologica, esso mostra come sia l'Amore *per* Dio a muovere l'intero universo (piuttosto che l'Amore *di* Dio per le creature): tramite il desiderio che suscita, Dio muove le sfere celesti di eterno movimento, e tramite queste il resto del mondo fisico. Aristotele dice infatti di seguito: «tramite ciò che è mosso muove tutti gli altri enti» (*Lambda* 7. 1072b3-4).

Il raccordo implicito fra questo e altri luoghi aristotelici (che la scuola di Aristotele sviluppò ulteriormente nei suoi primi cinque secoli di storia) consente di vedere come il moto così impartito dai cieli sulla terra agisca provvidenzialmente:⁶ un tale moto rende perpetuo il ciclo della generazione e della corruzione, che garantisce l'eternità dei viventi secondo la specie (Arist. *De gen. et corr.* II.10). Di qui la centralità di quel passo, secondo il quale il primo principio «muove come ciò che è amato», e dell'intera teoria che per così dire ruota attorno ad esso nella tradizione aristotelica, cui la cultura di Dante appartiene: una cultura che si era già nutrita dell'Aristotele arabo-latino, e che da poco aveva conosciuto la *Metafisica* tradotta dal greco in latino da un altro domenicano, Guglielmo di Moerbeke e commentata appunto da Tommaso. Questa forma di circolazione avanzata era uno strumento di lavoro aggiornato e impegnativo, condiviso anche dai francescani di Santa Croce:⁷ ivi a fine secolo era approdato dalla Sorbona nel 1287, e fino al 1289, un allievo di Bonaventura, Pietro di Giovanni Olivi – un nome che a più riprese si è voluto accostare a quello di Dante. Che Dante l'abbia ascoltato è difficile per la cronologia – si ritiene che la sua formazione più propriamente filosofica cominci nel 1293 – ma questo almeno è giusto considerarlo: che quando Dante studia e ascolta filosofia, la *Metafisica* nella traduzione più accurata, con il commento di Tommaso era arrivata non solo a Bologna, ma anche a Firenze, dove c'era già stato qualcuno in grado di leggerla e spiegarla.⁸

6 Il trattato principale scaturito dalla rilettura della dottrina aristotelica in chiave provvidenziale è quello *περί πρνοιας* di Alessandro di Afrodisia, edito in Fazzo-Zonta 1999.

7 Davis 1984, pp. 149-151.

8 C'è tutta una letteratura di vari toni e modi (si vedano per esempio i rimandi in Casciani 2006), su quanto sia stata suggestiva per Dante l'interpretazione dell'*Apocalisse* dell'Olivi: tramite la sua lettura quel libro biblico, infatti, Olivi denunciava il rapido deviare, a suo avviso, dell'ordine francescano dallo stretto spiritualismo del suo fondatore. Almeno, i due intellettuali condividono l'attitudine a esprimere le proprie convinzioni in forma di reinterpretazione e commento di testi autoritativi preesistenti, e in questo senso rappresentano un aspetto significativo della loro epoca: proattivi e non imbalsamanti nella sequela.

2. Già in almeno altri due luoghi del *Paradiso*, oltre che in questo ultimo verso, Amore figura come forza motrice dei cieli: xxiv 130-132 e xxvi 38-39 (come nota Berti 1971). Anche in questi troviamo riferimento alla caratteristica teoria aristotelica di *Metafisica Lambda*, letta secondo la sua recezione e interpretazione tradizionale, quella secondo la quale in effetti il motore immobile aristotelico è “amato” dal cielo.⁹

Primariamente dobbiamo dunque evidenziare che, rispetto agli altri passi appena menzionato, qui nell'*explicit* il riferimento ad Aristotele, pur caricato di valenze singolarissime, si fa più intenso, perché più articolato, in virtù del precedente v. 144, «si come rota ch'igualmente è mossa». Questo verso infatti si riferisce alla definizione del moto stesso del cielo come circolare e *uniforme* – in tal senso sempre *iguale* a se stesso.

A questo moto naturale del cielo si riferirà dunque Dante, in termini aristotelizzanti, descrivendo gli effetti dell'ineffabile visione divina, nel periodo che comincia al v. 143: sbigottito nella facoltà cognitiva e paralizzato nell'intelligenza teoretica (cfr. v. 142), il narratore è trasportato finalmente nell'ordine cosmico, in ragione della facoltà volitiva e desiderativa, «si come rota ch'igualmente è mossa», e cioè, così come avviene alle sfere che portano gli astri («il sole e l'altre stelle », 145); queste infatti per desiderio del principio primo si muovono di movimento circolare, regolare e uniforme, moto che è proprio e distintivo in effetti del cielo.

La criticità interpretativa viene dal fatto che qui *igualmente* (avverbio la cui interpretazione ha fatto molto discutere) non è usato come in altri luoghi danteschi, in senso correlativo, come 'uguale ad altro', bensì in senso assoluto: significa 'regolare e uniforme', cioè 'sempre identico a

Pasquale Porro (2014 e *per litteras*) è scettico sulla relazione diretta fra Olivi e Dante non solo per motivi cronologici, ma per l'indipendenza e differenza fra i due proprio sul tema della *voluntas* che qui a modo suo Dante pone al centro. D'altra parte, Olivi rappresenta un tratto di unione fra la Firenze di Dante e la vivace discussione intorno ad Aristotele alla Sorbona, che rende meno inattesa nel nostro una comprensione delle dottrine aristoteliche più solida e comprensiva di quella basata su letture episodiche individuali. Il problema principale che questa mia proposta pone, infatti, è quello di spiegare come Dante abbia potuto trarre dalla *Metafisica* di Aristotele concetti così chiari e nitidamente assimilati.

9 A tale intendimento si è opposto a più riprese, ad esempio, Berti 2007; il quale, qui e in altri suoi saggi ivi citati, sottolinea che esso non si evince da alcun testo aristotelico, benché sia stato adottato dalla scuola aristotelica entro l'epoca di Alessandro di Afrodisia (200 d.C. ca.).

sé'¹⁰ Con ciò, l'area semantica risulta strettamente definita e precisamente delineata, in riferimento alla teoria aristotelica, e prima ancora platonica, dei moti celesti come quelli che attuano in modo perennemente e perfettamente circolare (si veda *Simpl. In de caelo*, 492.30-493.4).

Bene dunque ha visto Nardi (1944): questi, contrastando Torraca, per il quale la 'rota' in questione muove ugualmente a un'altra ruota, ha collegato l'avverbio *igualmente* alla definizione del moto celeste in Aristotele, *Fisica* v 4, VIII 9 e *De Caelo* II 4.¹¹ Lo studioso però non fa qui collegamenti con *Metafisica Lambda*, lasciando così ancora in ombra il valore aggiunto della continuità concettuale con il verso conclusivo. Forse per questo, finora, l'indicazione di Nardi non ha avuto che modica risonanza, nonostante già di per sé abbia un pregio importante: quello di salvare questi versi da una lettura tautologica e dunque penalizzante.¹²

Riguardo al verso qui in esame, sono state infatti avanzate proposte di lettura implicanti tautologia, in due modi diversi e, se possibile, entrambi da evitare. L'uno consiste nell'intendere che *igualmente* significhi 'al modo di una ruota', nel senso che nella ruota tutti i punti sono mossi allo stesso modo, gli uni come gli altri: se tale fosse appunto il senso di *igualmente*,

10 L'aggettivo latino *equalis*, il più affine al volgare *iguale*, donde viene il nostro *igualmente*, non compare nelle traduzioni del libro *Lambda*, anche perché non compare nel testo greco di *Lambda* il termine più strettamente parallelo in greco, ὀμαλός. *Equalis* compare però altrove in almeno una delle traduzioni latine della *Metafisica*, in corrispondenza di ὀμαλός, nel senso tecnico che qui diamo a *iguale*, riferito precisamente al moto dei cieli. Lo si trova infatti – come Sten Ebbesen mi segnala – nella *Translatio Anonyma* di *Metafisica Iota* 1. 1053a11 e di *Metafisica My* 3.1078a13, vd. *Metaphysica. Translatio Anonyma sive Media*, ed. Vuillemin-Diem 1976, p. 186, 230, in entrambi i casi in corrispondenza di ὀμαλός. In quei luoghi, invece, la traduzione greco-latina di Moerbeke e la traduzione arabo-latina accompagnata del commentario di Averroè, stampata più tardi nell'edizione *apud Junctas* (Venezia 1562-1574, vol. VIII), usano piuttosto *regularis*. A quanto se ne può dunque giudicare, l'*igualmente* del *Paradiso* non viene in Dante da alcun determinatissimo testo aristotelico in circolazione, ma piuttosto da personale assimilazione e rielaborazione di un armamentario concettuale ampio e articolato.

11 Nardi 1944, p. 349 n. 2. Torraca 1908 *ad loc.*

12 Pertile 2005, pp. 265-284 (a ripresa di un articolo del 1995) considera *igualmente* al v. 144 una tautologia. Sulla stessa linea si muove Hollander 2011, 372f. Chi veda poi anche la traduzione in Hollander-Hollander 2007 *ad loc.* troverà che essa, sebbene sia bella di per sé, si allontana un poco dal testo: "But now my will and my desire, like wheels revolving / with an even motion, were turning with / the Love that moves the sun and all the other stars". Ivi infatti l'avverbio è tradotto come aggettivo, e la 'rota' è tradotta al plurale (*wheels*): e questo offusca il riferimento al cielo. Il risultato è che nella più corrente traduzione inglese il riferimento aristotelico risulta meno riconoscibile che nell'originale.

sarebbe già bene espresso da 'come ruota'. L'altra possibile tautologia verrebbe dall'intendere che l'animo è mosso così *come* una ruota, e cioè che è mosso *igualmente* a una ruota. Tale interpretazione è in effetti bene attestata ma pur sempre tautologica, perché *igualmente* viene a significare circa 'allo stesso modo in cui', cioè lo stesso che *si come*.

Quest'ultima lettura è così bene attestata che preferisco non elencarne gli autorevoli sostenitori. Ma – se posso permettermi un tale aggettivo – il senso risultante è bizzarro: non è chiaro come mai in Dante l'anima si muoverebbe in circolo: non è affatto chiaro che Dante abbia voluto far sua quella visione platonica delle *Leggi* e del *Fedro* sull'anima degli astri, come automotrice, principio di movimento che muove sé in circolo: è una teoria che Aristotele supera, per così dire, deliberatamente con la sua propria teoria del primo motore immobile. Quale sarebbe il senso di far terminare la *Commedia* con l'anima di Dante che gira come se fosse essa stessa una ruota? Qui va mobilitato il valore esperienziale di questa conclusione comune alle tre cantiche: che cosa ci sarebbe di così desiderabile nel girare in circolo per tutta l'eternità? Persino riguardo ai cieli, già lo notava Teofrasto: possibile che il desiderio di imitare l'ente più perfetto non produca nulla di meglio del moto circolare?¹³ Per il caso dei cieli la tradizione aristotelica ha tuttavia tralasciato l'obiezione, lasciando la rivoluzione circolare come moto perfetto al primo cielo, e spiegandone però il pregio (come in risposta a Teofrasto): nel muoversi in circolo il cielo imita l'immobile immutabilità del principio, per quanto è consentito a un ente sensibile. Diverso è per Dante, che sta parlando della *voluntas*, anima volitiva che non aspira davvero all'immobilità né alla sua imitazione, ma alla conformità con il volere divino. Tornerò nel prossimo paragrafo su questo tema di ispirazione francescana, e su alcuni segni lessicali che sembrano accordarsi con una *Lauda* di Iacopone da Todi.

13 A quanto si può ritenere, Teofrasto (*Metafisica* 5b26-28) solleva il problema come obiezione alla teoria del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele: com'è possibile, per i cieli stessi, che il loro desiderio per la sostanza prima e somma non produca nulla di più interessante che il movimento circolare? L'obiezione di Teofrasto sembra presupporre una prospettiva animistica e quasi umanizzata sui cieli – Teofrasto, forse per primo, parla infatti dei cieli che si muovono per desiderio (come d'altronde parla del primo motore immobile come domandandosi se non si annoi). Questa visione, riviviscente in età tardo-antica (per esempio in Olimpiodoro), sembra abbandonata nel medioevo cristiano.

Quanto alla struttura dell'argomento, Dante può trovare in Aristotele un modello.¹⁴ Il passaggio logico di fondo è dal desiderio alla sua causa: Aristotele lo sviluppa a livello cosmico. Nel libro *Lambda*, i cieli desiderano il principio e questo desiderio li trasporta. Ivi, Aristotele torna sulla definizione del moto celeste già teorizzata nei trattati di fisica. In *Fisica* VIII specialmente, il moto circolare del cielo è l'unico moto regolare e uniforme, ed è il primo di tutti i movimenti – tale da porsi in immediata relazione con il principio immobile. È vero dunque come nota Nardi che questa teoria si trova nella *Fisica*. Ma in *Metafisica Lambda* 7. 1073a5-11, proprio prima di concludere la sua teoria del motore immobile, Aristotele fa riferimento alla propria dottrina fisica e la sviluppa ulteriormente per i fini propri del libro.¹⁵ Suo scopo in *Lambda* è la dimostrazione dell'assoluta perfezione del principio primo: il moto del primo cielo, sempre identico a sé (cioè, nel linguaggio di Dante, *iguale*¹⁶) fa postulare un principio immutabile. Esiste cioè un principio primo «immobile [...] che muove come ciò che è desiderato» (*Lambda* 7. 1072a25-26) che «muove

14 La classificazione che Minio Paluello 1980 propone dei diversi modi di presenza di Aristotele in Dante è ripresa puntualmente da Robiglio 2017. Secondo Minio Paluello, «The presence of Aristotle pervades Dante's *Convivio*, *Monarchia* and *Commedia* in more ways than one: (1) exact quotations of the philosopher's words accompanied by the titles of the relevant single works and the ordinal number of what we call 'the books' of those divided in this way; (2) less exact quotations or paraphrastic renderings, with or without precise references but still ascribed to Aristotle; (3) easily recognizable phrases coming from him but appropriated by Dante as expressing his own convictions and acquired points of doctrine; (4) the basic concepts around which much of Aristotle's philosophy turns – 'matter' and 'form', 'substance' and 'accident', the four 'causes', 'intellect' and 'senses', 'definition', 'syllogism', 'demonstration', etc.; (5) the Aristotelian structure of logical discourse in several of Dante's own doctrinal argumentations». Tutto questo ci rimanda al generale problema della presenza e delle citazioni letterali di Aristotele nei suoi commentatori (che talora citano, talaltra danno parafrasi). D'altra parte, la *Commedia*, rispetto al *Convivio*, comporta modi di riferimento e di argomentazione assai diversi, come è proprio di un testo poetico. Ragionevolmente, dunque, mentre Robiglio considera prioritari i primi tre modi identificati da Minio Paluello, per gli scopi presenti sono più importanti gli altri due.

15 Edizione critica in Fazzo 2012, pp. 193-196; commento in Fazzo 2014, *ad loc.*

16 Il moto celeste della prima sfera per Aristotele è continuo al modo in cui è continuo e regolare e uniforme lo svolgersi del tempo. Poiché infatti il tempo, argomenta Aristotele in *Metafisica*, *Lambda* 6, è 'misura del movimento', non esisterebbe il tempo, che per definizione è regolare e uniforme (rispetto a che cosa infatti potrebbe rallentare o accelerare, il tempo in sé, se non rispetto al tempo?) se non ci fosse un movimento altrettanto continuo e regolare – quale appunto è quello del primo cielo.

in quanto è amato, e tramite il mosso muove gli altri enti» (1072b3-4), dal quale «dipendono il cielo e la natura» (1072b13s.). Questo pertanto è il riferimento dottrinale più probabile in *Paradiso* xxxiii 144.

Si tratta di un riferimento fortemente interpretato: la conclusione della *Commedia* vede l'anima desiderante trasportata dal desiderio del divino, al modo in cui ne è trasportata l'intelligenza celeste – quell'intelligenza, che anima la sfera del cielo, e fa muovere quella sfera al modo che le è proprio, cioè appunto *igualmente*.

In questa prospettiva, più precisamente, mentre il riferimento del v. 145 va all'aristotelico capitolo *Lambda* 7 sul motore del cielo, il riferimento del v. 144 va alla sezione precedente del libro, che per noi è il capitolo *Lambda* 6, e che verte sul moto perenne e regolarissimo del cielo. Così, gli ultimi due versi della cantica allestiscono uno sfondo grandioso per la visione beatifica: una sintesi enigmatica e suggestiva, ma non per questo meno tecnica, della celebre sezione centrale e teologica del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele.

3. Né si può dire che per questa interpretazione l'*explicit* del *Paradiso* si appesantisca di un tema e di una dottrina stravaganti e non pertinenti la cantica: ne è invece il contrario, come qui pure vorrei mostrare. Si possono addurre considerazioni di ordine interno. Si può ravvisare infatti una connessione e uno sviluppo rispetto all'esordio di *Purgatorio* xi, che contiene la parafrasi e interpretazione dantesca del *Pater noster*:

Come del suo voler li angeli tuoi
fan sacrificio a te, cantando osanna,
così facciano li uomini de' suoi.

(*Purg.* xi 10-12)

Di interpretazione in effetti si tratta, per questi che è uno dei passi meno ovvi della preghiera cristiana per eccellenza, quale è trasmessa nel *Vangelo* di Matteo, al v. 6.10: «fiat voluntas tua *sicut in caelo*, et in terra». ¹⁷

Difficile infatti è l'identità che ivi si prospetta fra la perfezione dei moti celesti e gli eventi sulla terra. Come potrebbero questi attingere il grado di perfezione delle rivoluzioni del cielo? L'interpretazione di

¹⁷ Il corsivo di *sicut in caelo* è mio e porta sulla parte in esame; mentre *et* è chiaramente avverbiale, 'anche'. Il passo, a differenza di altri (specie il *ne inducas in tentationem*), non pone ai biblisti problemi filologici o teologici particolari, salvo che è assente nella versione più breve del *Pater Noster* tramandata nel Vangelo di Luca 11.1-4.

Dante sposta ovvero amplia il focus dalla pura *voluntas* del creatore al *volere* della creatura, che liberamente vi si adegua. Ciò è significativo nel contesto, e una nota linguistica fa da spia, relativa al concetto ora centrale: la *voluntas* del creato nel *Pater noster* di *Purg.* xi 10 è detta in forma tronca ‘*volere*’ (per chiari motivi metrici), mentre qui in *Par.* xxxiii 144 Dante usa la forma latina e arcaizzante *velle*, così da dare rima alla voce in *explicit, stelle* (comune peraltro a tutte le tre cantiche), cui è associata anche in Iacopone da Todi – altra figura di spicco nella tradizione francescana – nella conclusione della Lauda XLVII (35-54) dedicata al tema francescano per eccellenza, la povertà. Ivi, Iacopone, prima (vv. 35-43) riecheggia il ‘Cantico di frate sole’ di Francesco di Assisi; poi si trova a introdurre alcune parole-rima di questa chiusa dantesca, quali *penne* e *Amor*, oltre a *velle* che nella Lauda compare tre volte in cinque versi, insieme all’idea di elevazione mistica dall’amore umano a quello divino.¹⁸ Davvero non è aliena un’ispirazione francescana a questa centralità che la volontà assume nell’*explicit* della *Commedia*, sopraelevando il valore esemplare della perfetta adesione dei cieli al disegno divino, già più volte presente nella terza cantica: il venir meno (se qui bene intendo) della facoltà cognitiva va a sublimare, senza in nulla invalidarla, un’architettura concettuale solidamente scolastica e anzi più precisamente ancora, aristotelica.

Al centro sta ora, infatti, la facoltà volitiva dell’anima razionale – anima comune agli uomini e agli angeli secondo l’aristotelismo scolastico – nel cui adeguarsi alla volontà del Padre si adempirebbero i voti di cui in Mt 6.10: ‘sicut in caelo, et in terra’. Per questo appunto c’è continuità fra l’interpretazione dantesca del *Pater noster* e questi versi, perché questo è precisamente ciò che avviene nell’*explicit* della *commedia*: un sublimarsi della volontà umana in quella divina. Né altrimenti si capirebbe quel verbo *volgeva*, e in che senso l’anima si muova ‘sì come rota’: *non* perché

18 Cfr. la conclusione di Iacopone da Todi, Lauda XLVII (*Povertade innamorata*), vv. 35-54: «Terra, erbe con lor coluri / arbori, frutti con sapuri / bestie m’è en serveturi / tutti en mea bevolcaria. / Acque, flumi, lachi e mare, / pesciatelli en lor notare, / aere, venti, ocel’ volare, / tutti me fo giollaria. / Luna e sole, celo e stelle / ’nfra me’ tesaur’ non so’ che velle; / de sopra celi se sto quelli/ che tengo la mea melodia. / Po’ che Deo à lo meo velle, / possessor d’onne che velle, / le me’ ale ò tante penne / de terra en celo non m’è via. / Poi ’l meo volere a Deo è dato, possessor eo d’onn’estato; / en loro amor eo trasformato, / innamorata cortesia». Elementi di un paragone con l’*explicit* della *Commedia* in Paolo Canettieri 2016; vd. anche Canettieri 1996. Nel *Paradiso* di Dante *velle*, in rima con *stelle* (e *felle*) si trova anche in IV 25.

si muova 'in circolo',¹⁹ ma perché unicamente la trasporta quello stesso desiderio di Dio, che trascina le stelle nel loro moto circolare.

A ciò si aggiunga che, come già Gilson nel 1924 sottolineava, in questi versi l'impasse dello sforzo cognitivo fa seguito al tentativo di comprendere verità teologiche, e questo è precisamente ciò che avviene secondo l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura: il teologo francescano fa di tale impasse una via all'estasi.²⁰ Un tale tentativo è destinato, dal punto di vista di Dante, a un fallimento non meno inevitabile di quello del geometra che tenti di misurare il cerchio, cioè di darne quadratura: tale il senso più piano dei versi che precedono la scena finale (vv. 137-142). Ma è proprio questo fallimento a portare all'estasi.

Qui ci si dovrà separare da letture recenti, che ritengono che a questo punto il cerchio in questione (v. 134) sia stato *quadrato* (come participio del verbo *quadrare* usato transitivamente),²¹ o se no, perlomeno, che il quadrato (che rappresenterebbe l'umanità) sia stato per converso 'cerchiato' (*sic*, e cioè, 'divinizzato': '*circling the square*').²² Il testo di *Convivio* II 13, 27 è in realtà inequivocabile: nel linguaggio di Dante, immaginifico e concettoso, misura e quadratura del cerchio vanno insieme, e sono impossibili ("lo cerchio per lo suo arco è impossibile a quadrare perfettamente, e però è impossibile a misurare a punto", si veda anche *De monarchia* III: *geometra circuli quadraturam ignorat*).

Il linguaggio degli ultimi tre versi è dunque quello della filosofia scolastica di aristotelica tradizione, rinnovata dall'accesso ai testi consentito dalla nuova edizione commentata a cura dei maestri domenicani. Su questa base anche i maestri degli altri ordini leggevano e insegnavano sul testo della *Metafisica*. Personalmente suppongo che una riflessione come quella di Dante prenda più facilmente l'estro da lezioni ascoltate che da letture individuali – letture che pure a Dante non saranno mancate, sia delle parti più rilevanti

19 Dunque non è qui che serviranno gli studi sull'astronomia tolemaica, le sue costruzioni sferiche e le componenti di essa che Dante potrà aver recepito nella *Commedia*, così come non è qui che si potrà cercare traccia della teoria, pure diffusa al tempo di Dante, che pone al di sopra dei nove cieli mobili l'Empireo, il cielo di fuoco e di pura luce, luogo dell'assoluta quiete e della perfetta immobilità, vd. Gilson 1965.

20 Gilson 1924. Contro questa lettura si schiera con strana risolutezza, e forse con un errore, Hollander 2011, p. 373, *ad xxxiii* 139-141 (non risulta infatti che Gilson sia stato un domenicano).

21 Si veda *squared* in Freccero 1959 e la restante letteratura sul tema '*squaring the circle*'.

22 Herzman-Towsley 1994.

del testo aristotelico, sia del suo commento: entrambi erano disponibili sia a Firenze che a Bologna. Ma su questa base teorica aristotelica, che per l'epoca di Dante rappresenta un fondamento veritativo razionale, Dante innesta un motivo di fondo che è profondamente radicato nella tradizione francescana, il tema dell'itinerario dell'anima umana verso Dio che trova compimento nell'adeguamento sommo della *voluntas* al progetto divino. La sintesi dantesca unisce così le proposte dei grandi teologi dei due ordini mendicanti domenicano e francescano: anche in tal senso, essa è preparata da un filo conduttore che attraversa i canti del *Paradiso*, specialmente XI e XII. Prevale tuttavia, con pace delle letture neotomistiche, la componente desiderativa. A riprova, può giovar riprendere i versi precedenti da xxxiii 139.

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.

A l'alta fantasia qui mancò possa...

In questi versi 139-142 lo sforzo teoretico incontra un ostacolo insuperabile. Da qui, di seguito, la 'conversione' finale indicata da *volgeva...* (143) ha per soggetto la facoltà desiderativa, *il mio disio e 'l velle* (143) di cui si dice anche al v. 141: *sua voglia*. Io credo che *voglia* si intenda qui in senso diretto, e non per metonimia, come pure sovente si ritiene, come si trattasse dell'oggetto del desiderio. Invece si può ritenere che Dante parli proprio della parte volitiva e desiderativa della *mente* (140) e descriva quale sia il suo stato, una volta disinnestato l'orgoglio della facoltà cognitiva: per questo dice *a l'alta fantasia qui mancò possa* (142).

Come si vede, ogni sillaba ha un peso specifico e nulla, né una parola né un passaggio logico o movimento del pensiero compaiono come prestiti inerti da qualsivoglia tradizione.

Se comunque volessimo classificare la presenza aristotelica, quale qui si è ravvisata, fra i modi di presenza di Aristotele in Dante individuati nel saggio ricordato sopra di Minio Paluello, ci riferiremmo all'ultimo e meno letterale e meccanico: quel modo che consiste nel riprendere una parte del ragionamento aristotelico. Dante, come Aristotele in *Metafisica Lambda*, passa dal desiderio più alto, il desiderio cosmico delle intelligenze celesti, alla fonte stessa del desiderio. Ed è proprio quel passaggio logico ultimo ed estremo, che in Aristotele induce a postulare l'esistenza di un primo principio immutabile, quello che in Dante fa sviluppare la controparte esperienziale, quella che sola per la mente umana resta acces-

sibile – ancorché ardua e preparata da lungo e travagliato pellegrinaggio.

Tutto questo ci avvicina solo di lontano al problema – come l'ha chiamato Minio Paluella – del 'Dante lettore', che è importante sebbene non possa esaurire l'esegesi di un passo come questo. Il tema è ampio e dibattuto, di modo che ci si chiede quali siano le fonti aristoteliche di Dante. Sulla base di questi due versi finali, tuttavia non è possibile legarsi a una traduzione o a una fonte scritta unica, ma eventualmente, piuttosto, insistere sul fatto che la questione non può ridursi a un cercare le parole e i calchi fra Dante e l'*Aristoteles Latinus* e i suoi florilegi. Sarebbe più importante, semmai, a questo punto, interrogarsi sul 'Dante uditor', domandarsi cioè da quale maestro di filosofia Dante avesse potuto ascoltare lettura di queste pagine di Aristotele, ed esserne così profondamente impressionato da consentire una così felice sintesi:

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

Propongo, concludendo, una povera e sobria parafrasi:

“L'intelligenza razionale venne meno: ma a quel punto, quel divino Amore che muove il sole e le stelle, muoveva ormai la mia volontà e il mio desiderio, al modo in cui muove il cielo nella sua eterna e perfetta rivoluzione.”

Ringrazio molte persone per i loro consigli e incoraggiamenti, e specialmente Eraldo Bellini (†), Giovanni Borsatti, Luca Bianchi, fr. Francesco Bravi (†), fr. Paolo Canali, Sten Ebbesen, Vera Fazzo, Luca Parisoli, Giulia Raboni, Paolo Trovato.

Bibliografia

- Berti 1971 = Enrico Berti, *Metafisica*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, III, pp. 924-925.
- Berti 2007 = Enrico Berti, *Ancora sulla causalità del Motore immobile*, «Méthexis», xx, pp. 7-28.
- Canettieri 1996 = Paolo Canettieri, *Tasselli per Iacopone e Dante*, in *Prassi intertestuale*, a cura di Simonetta Bianchini, Roma, Bagatto Libri, pp. 55-80.
- Canettieri 2016 = Paolo Canettieri, *Iacopone da Todi e Dante Alighieri*, 2016 Set 26, <https://paolocanettieri.wordpress.com/article/iacopone-da-todi-e-dante-alighieri-vyvpjuoxc2n0-7/>.
- Casciani 2006 = *Dante and the Franciscans*, a cura di Santa Casciani, Leiden, Brill.
- Davis 1984 = Charles T. Davis, *Dante's Italy and other essays*, Philadelphia, University of Philadelphia press. Tr. it. *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino 1988.
- Fazzo 2004 = Silvia Fazzo, *Aristotelianism as a commentary tradition*, «Bulletin of the Insitute Of Classical Studies», Supplement 83, London, ICS, pp. 1-19.
- Fazzo 2012 = Silvia Fazzo, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis ("Elenchos", LXI/1).
- Fazzo 2014 = Silvia Fazzo, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis ("Elenchos", LXI/1).
- Fazzo 2018 = Silvia Fazzo, *L'emergenza della Metafisica di Aristotele in età romana*. In *Da Stagira a Roma*, a cura di Silvia Gastaldi e Cesare Zizza, Pisa, ETS, pp. 155-183.
- Fazzo-Zonta 1999 = Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo e Mauro Zonta, Milano, Rizzoli.
- Gilson 1924 = Étienne Gilson, *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, «Revue d'histoire franciscaine», I (1924), pp. 55-63
- Gilson 1965 = Id. *A la recherche de l'Empyrée*, «Revue des études italiennes», XI (1965), pp. 147-161.
- Hamesse 1974 = Jacqueline Hamesse, *Les 'Auctoritates Aristotelis': un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires – Béatrice Nauwelaerts.
- Hamesse-Meirinhos 2017 = *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, par Jacqueline Hamesse et José Meirinhos, Madrid-Tunhout, Fidem-Brepols (Textes et Études du Moyen Âge 83).
- Herzman-Towsley 1994 = Ronald B. Herzman, Gary W. Towsley, *Squaring the Circle: Paradise 33 and the Poetics of Geometry*, «Traditio», 49 (1994), pp. 95-125.
- Hollander-Hollander 2007 = Robert Hollander, Jean Hollander, *Paradiso by Dante Alighieri*, New York, Doubleday, 2007.
- Hollander 2011 = Robert Hollander, *La Commedia di Dante Alighieri, vol. 3: Paradiso*, Firenze, Olschki.

- Minio Paluello 1980 = Lorenzo Minio Paluello, *Dante's reading of Aristotle*, in *The World of Dante. Essays on Dante and his Times*, a cura di Cecil Grayson, Oxford, Clarendon Press, pp. 61-80.
- Minio Paluello 1994 = Lorenzo Minio Paluello, *Luoghi cruciali in Dante: ultimi saggi*, a cura di F. Santi, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Nardi 1944 = Bruno Nardi, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pertile 2005 = Lino Pertile, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella Commedia*, Firenze, Cadmo, 2005.
- Porro 2014 = Pasquale Porro, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in Enrico Malato, Andrea Mazzucchi (a cura di), *Cento canti per cento anni (Lectura Dantis romana).II/2: Purgatorio, canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma, 2014, pp. 523-560.
- Robiglio 2009 = Andrea A. Robiglio, rec. di Casciani 2006, «Frate Francesco», 75 (2009), pp. 284-295.
- Robiglio 2017 = A. A. Robiglio, *Dante e le Auctoritates Aristotelis*, in Hamesse-Meirinhos 2017, pp. 187-202.
- Torraca 1908 = *La Divina Commedia di Dante Alighieri nuovamente commentata da Francesco Torraca*, Roma, Milano, Albrighi, II ed.
- Vuillemin-Diem (a cura di) 1976 = *Aristoteles Latinus xxv.2. Metaphysica. Translatio Anonyma sive Media*, edidit G. Vuillemin-Diem, Leiden, Brill.