

CONCETTO MARTELLO

Dialogo come confronto col diverso nella Commedia

In

La letteratura italiana e le arti, Atti del XX Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016),
a cura di L. Battistini, V. Caputo, M. De Blasi, G. A. Liberti,
P. Palomba, V. Panarella, A. Stabile,
Roma, Adi editore, 2018
Isbn: 9788890790553

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=1039
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

CONCETTO MARTELLO

Dialogo come confronto col diverso nella Commedia

Dante esprime nella *Commedia* l'esigenza di un confronto della cultura cristiana con le due principali alterità rispetto a essa indicate già da Anselmo d'Aosta nella sua opera, gli *insipientes*, cioè i non credenti, a proposito dei quali nel X canto dell'*Inferno* sottolinea, attraverso il dialogo con Farinata e Cavalcante, la differenza tra la loro "visione" meramente mondana della vita e la missione soprannaturale del Poeta, e gli *infideles*, cioè coloro che professano un'altra fede o che l'hanno fatto nel passato, tra i quali i pagani e gli ebrei. E riguardo a essi già nel IV canto dell'*Inferno* egli affronta il delicato tema della continuità tra la cultura cristiana dei "moderni" e quella degli antichi. In particolare nella tradizione ebraica è evidentemente riconosciuta tutta la verità dei misteri, incentrata sulla trinità dell'unico Dio, e questo è sufficiente a determinarne una rivalutazione di essa, per cui nella prospettiva dantesca la colpa storica dell'ebraismo va individuata non nel deicidio ma nell'incapacità di cogliere il nucleo veritativo della sua stessa cultura. Quanto ai pagani, traspare il dubbio del Poeta sulla giustizia sostanziale dell'ordine universale nel vedere le anime più nobili di esse relegati ai margini del mondo spirituale, senza una vera pena da scontare ma privi della beatitudine che avrebbero meritato se solo avessero conosciuto il Cristo. Il giudizio di Dante su Maometto e sull'islam, basato sugli stessi criteri che orientano l'atteggiamento del Poeta nei confronti degli antichi, non può non essere diverso e più severo di quello formulato su coloro che sono vissuti prima del Cristo, e quindi non hanno potuto avere contezza del vero; tuttavia esso è accompagnato dal riconoscimento del contributo della cultura e della storia politica degli arabi alla formazione degli aspetti migliori delle pratiche teoriche dell'Occidente cristiano: la riflessione filosofico-teologica come mediazione tra scienza e pensiero religioso e l'idea di monarchia teocratica, espressione diretta della volontà di Dio e nel contempo indipendente dal potere spirituale del ceto ecclesiastico.

1. Insipientes e infideles

Dante nella *Commedia*, attraverso i dialoghi che immagina di intrattenere con chi è diverso sul piano delle convinzioni e delle scelte pratiche, cioè con chi rappresenta l'alterità culturale rispetto al mondo cristiano-cattolico, di cui è partecipe e interprete, esprime l'esigenza di un confronto costruttivo con chi non crede o ha un'altra fede e la ricerca di un 'terreno' comune su cui trovare le condizioni per un tale incontro, anche se i dialoghi con chi è 'percepito' lontano dalla vera fede non hanno talvolta un esplicito contenuto culturale, e manifestano invece una funzione narrativa e un carattere meramente descrittivo di una condizione, di uno stato d'animo o di una preoccupazione, soprattutto nei casi in cui il confronto avviene con personaggi che dal punto di vista dell'Alighieri si sono macchiati di colpe particolarmente gravi, inquadrati come tali in quello che va riconosciuto come un progetto profetico ed escatologico, oltre che poetico e politico. E tuttavia, attraverso l'accostamento di tali dialoghi alle, e la loro integrazione da parte delle, altre opere dantesche della maturità, dal contenuto più esplicitamente e direttamente filosofico, ricaviamo l'impressione che essi in ogni caso costituiscono dei 'rimandi' utili a fare emergere e a focalizzare l'esigenza dell'autore della *Commedia* di intrattenere con chi è partecipe di una civiltà manifesta una mentalità diverse, anche radicalmente, un confronto culturale. In questo senso l'atteggiamento dell'Alighieri riecheggia le tendenze razionalizzanti e teologico-razionali attraverso cui nel medioevo latino si costruisce, insieme a, e nel contesto di, un pensiero squisitamente filosofico, il paradigma dialogico, che, fondato sulla dialettica, conduce alla *quaestio* scolastica, caratteristica dell'alta cultura dell'età di Dante. Fa certamente parte di questo retroterra culturale il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta, collocato tra gli esponenti del cristianesimo filosofico, gli 'spiriti sapienti', nel IV cielo del *Paradiso*. Da questo punto di vista risulta particolarmente significativo il brano del dialogo dedicato alla formulazione di una spiegazione razionale dell'incarnazione del Verbo di Dio in cui l'Aostano mette in bocca al confratello Bosone, che immagina suo interlocutore, un lucido ed emblematico elogio

della ragione, non solo come strumento esclusivo della teoresi ma anche, in quanto funzione comune a tutti gli uomini, come organo che costituisce e riconosce l'universale natura dell'uomo (animale razionale in quanto creato 'a immagine e somiglianza' di Dio)¹ e lo rende animale sociale, capace di relazionarsi e di comunicare con tutti i suoi simili, di qualunque estrazione culturale essi siano, al fine di trovare un punto di equilibrio tra le diverse culture nella condivisione dei capisaldi di tutte le confessioni.

Infatti Bosone, nel III capitolo del primo libro del *Cur Deus homo*, chiede retoricamente ad Anselmo di poter usare il linguaggio degli infedeli [*patere igitur ut verbis utar infidelium*], in quanto è giusto, nell'indagare la razionalità della fede, prendere in considerazione anche le posizioni di coloro che sono disposti ad accogliere la fede solo per via di ragione [*aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere*]. Peraltro, se gli infedeli percorrono questa strada perché non hanno la fede [*quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt*] mentre i fedeli la percorrono perché credono [*nos vero, quia credimus*], gli uni e gli altri cercano la stessa cosa [*unum idemque tamen est quod quaerimus*],² cioè la verità che soggiace alla *ratio fidei*. È chiaro che da Anselmo in poi la figura dell'*infidelis* che si affida alla ragione e la considera strumento privilegiato attraverso cui comprendere ciò che non è immediatamente presente agli organi dell'intuizione sensibile, anzi è da essi irrimediabilmente lontano corrisponde all'arabo islamico e colto, che più del latino cristiano di pari cultura è 'percepito' come maestro e cultore dei saperi razionali. E riscontriamo questa 'percezione' anche nell'opera matura di Dante e segnatamente nella *Commedia*, dove troviamo il Saladino, Avicenna e Averroè tra gli 'spiriti magni' del Limbo;³ in tal modo il Poeta riconosce la valenza morale e dottrinale delle azioni e delle idee riferibili agli esponenti più importanti del mondo islamico, e soprattutto di Averroè, 'che 'l gran commento feo', cioè che attraverso i commenti ad Aristotele (che vengono distinti in brevi, medi e grandi, più estesi e complessi) enuclea dall'opera di quest'ultimo il modello teorico in grado di fungere da 'terreno' di verifica di universalità e razionalità dei procedimenti e delle idee.

In parziale controtendenza rispetto a questa chiave interpretativa, va rilevato che il Concilio Lateranense del 1215 statuisce un'ortodossia cristiano-cattolica e gli strumenti atti a difenderne l'integrità, riducendo al minimo l'arbitrarietà e l'unilateralità di censure e condanne, ma tende a costituire un 'cerchio magico', per così dire, entro cui chiudere la cultura dell'Occidente medio-latino, di irrigidirla secondo un modello identitario e intemporale, impedendo a essa contaminazioni con ciò che dall'esterno possa alterarla e cambiamenti riconducibili ai processi di 'modernizzazione' in atto al suo interno. Dante è nel contempo interprete di tale irrigidimento, in qualche modo 'figlio' della cosiddetta 'riforma ecclesiastica' dei secoli precedenti e dell'aspirazione al rinnovamento morale e al recupero dei valori spirituali a essa connessi (e peraltro specularmente rispetto a quello che negli stessi anni si verifica nel mondo islamico), e testimone della presenza nel 'tessuto' culturale

¹ *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1975, *Gen* 1, 26-7: «[...] et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos».

² ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo, Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, vol. II, I 3, p. 50, ll. 16-20; mi sono occupato del tema della dialogicità della filosofia nel medioevo centrale come propensione al dialogo interculturale in C. MARTELLO, *L'alterità culturale in Pietro Abelardo*, «Archivio di Storia della Cultura» XXVIII (2015), pp. 5-26.

³ Dante Alighieri, *Inferno* [d'ora in avanti *I*], c. IV, vv. 143-4.

dell'Europa di lingua latina di non credenti e scettici, troppo spesso ingiustificatamente negata.⁴ Tale testimonianza si manifesta soprattutto nel X canto della prima cantica, dedicato al dialogo che Dante intrattiene, presso i sepolcri degli epicurei nella città di Dite, con Farinata degli Uberti e con Cavalcante de' Cavalcanti, Padre di Guido, amico del Poeta: questi, rispondendo al secondo, il quale gli chiede perché il figlio non sia insieme a lui, afferma che il viaggio straordinario che sta compiendo non è il frutto della sua volontà e che è condotto dalla sua guida [*da me stesso non vegno: / colui ch'attende là, per qui mi mena*] fino a Dio, che Guido ha disprezzato [*forse cui Guido vostro ebbe a disdegno*].⁵

In ogni caso Dante rimarca, attraverso il dialogo con Farinata e Cavalcante, la differenza tra la loro 'visione' meramente mondana della vita, in quanto l'interlocuzione del primo è 'appiattita' sulla dimensione politica dei suoi interessi e a Cavalcante preme solo della sorte terrena del figlio, segnata dall'opzione epicurea e dalla conseguente lontananza da Dio, e la missione soprannaturale del Poeta, entro la quale le sue passioni trovano sublimazione. In conseguenza di ciò Dante e Guido, per quanto quest'ultimo non sia qui presente ma sia solo evocato dal padre, rappresentano due 'percorsi' esistenziali e teorici opposti e inconciliabili: quello della fede come fonte esclusiva della verità e condizione prioritaria di ogni certezza e quella del radicalismo dialettico, che sfocia nella scienza naturale e nel dubbio metafisico. Ecco perché si delineano implicitamente la vocazione e la missione salvifiche che l'autore della *Commedia* attribuisce al suo progetto letterario, ma anche il riconoscimento, con relativa inevitabile, seppure non voluta, legittimazione, di chi, anche pagando un prezzo elevato, non si conforma all'ortodossia, e quindi non accetta la sua uniformazione ai modelli culturali imposti da chi ha prevalso nel conflitto culturale che ha caratterizzato lo sviluppo della società e la redistribuzione dei poteri negli ultimi due secoli.

Ma non sono solo, e non sono tanto, degli *insipientes*, cioè dei non credenti, che mantengono un'ostinata diversità all'interno della società cristiana, le anime che affollano i cerchi dell'*Inferno* dantesco in quanto culturalmente diversi e interloquiscono con l'Alighieri; sono soprattutto quelle degli *infideles*, cioè di coloro che hanno professato altre fedi all'esterno della cristianità di lingua latina. Tra essi gli antichi pagani, che non hanno avuto, e non avrebbero potuto avere, notizia alcuna del Cristo essendo vissuti prima della sua manifestazione, 'sacramento' per eccellenza in quanto evento fondativo di ogni altro segno sacro nella storia e nella liturgia. Anche gli esponenti

⁴ Ricordo a questo proposito gli studi sull'ateismo di, e a cura di, O. PLUTA: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, eds. F. Niewöhner & O. Pluta, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999; O. PLUTA, "Deus est mortuus": *Roots of Nietzsche's "Gott ist tot!" in the Later Middle Ages*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» V (2000), pp. 129-146; IDEM, *Atheismus im Mittelalter*, in *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, hrsg. v. K. Kahnert, B. Mojsisch, Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 2001, pp. 117-130; cf. anche S. REYNOLDS, *Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism*, «Transactions of the Royal Historical Society», 4th Series, I (1991), pp. 21-41; G. RUSSINO, *Un medioevo incredulo. A proposito di scetticismo e imposture*, «Mediaeval Sophia» III (2008) pp. 162-168; A. MAIERÙ, L. VALENTE, *Scetticismo e criticismo nel medioevo*, in *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro, E. Spinelli, Roma, Carocci, 2007, pp. 39-65, 236-239.

⁵ I c. X, vv. 61-3; si può pensare che per il Poeta Guido Cavalcanti disdegnasse Beatrice, che sarebbe quindi il fine del suo viaggio untraterreno (cf. A. D'ANCONA, *Scritti danteschi*, Firenze, Sansoni, 1912, pp. 218-9); e tuttavia il significato del brano resterebbe sostanzialmente immutato, il quanto quest'ultima rappresenta nel poema l'ascesi spirituale; più improbabile mi sembra infatti che Dante possa riferirsi a un'ostilità dell'amico Guido nei confronti di Beatrice quando era in vita; un'altra ipotesi (fondata sul piano grammaticale, in quanto si riferirebbe alla guida dell'Alighieri, citata immediatamente prima, ma non del tutto plausibile in quanto debolmente motivata) riguarda la possibilità che oggetto del disprezzo di Guido Cavalcanti fosse Virgilio (cf. B. NARDI, *La tragedia di Ulisse*, «Studi Danteschi» XX (1937), pp. 5-15, rist. in *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1949², pp. 153-65).

più virtuosi tra i pagani sono collocati da Dante nel Limbo, lontano da Dio, che essi hanno loro malgrado ignorato, ma ai margini della voragine in cui i dannati scontano la loro pena eterna, al di fuori dell'Inferno vero e proprio. Infine il Poeta sottolinea la differenza tra la sorte degli antichi pagani e quella dei Patriarchi dell'ebraismo, i quali, secondo il racconto di Virgilio, sono stati portati in Paradiso dal Cristo trionfante dopo la resurrezione. La guida di Dante racconta che era giunto da poco nel Limbo nella condizione di chi è vissuto da pagano, ancorché giusto, quando ha assistito al passaggio di colui che ha sconfitto la morte e il peccato [*io era nuovo in questo stato, / quando ci vidi venire un possente, / con segno di vittoria coronato*], che ha portato con sé tra i beati le anime di Adamo, di Abele e di Noè, primi uomini giusti [*trasseci l'ombra del primo parente, / d'Abel suo figlio e quella di Noè*], quella di Mosè, primo legislatore [*di Mosè legista e ubidiente*] e di molti altri ancora, tra i quali il patriarca Abramo, il re Davide, Giacobbe con la moglie Rachele e i figli [*Abraàm patriarca e David re, / Isràel con lo padre e co' suoi nati / e con Rachele, per cui tanto fé / e altri molti, e feceli beati*].⁶

Nel IV canto dell'Inferno Dante affronta quindi il delicato tema, che approfondisce a più riprese nel prosieguo del poema, del rapporto tra la cultura cristiana dei 'moderni' e quella degli antichi, che stanno 'alle spalle' dei cristiani e della cui eredità questi ultimi si sono avvalsi. In particolare nella tradizione ebraica è evidentemente riconosciuta tutta la verità dei misteri, incentrata sulla trinità dell'unico Dio, e questo è sufficiente a determinarne una sua oggettiva e implicita rivalutazione, pur a fronte dell'accusa di deicidio rivolta dal mondo cristiano, quanto meno in maggioranza, agli ebrei, con conseguente discredito della loro cultura, per cui semmai nella prospettiva dantesca la colpa storica dell'ebraismo va individuata nell'incapacità di cogliere il nucleo veritativo della sua stessa tradizione culturale. Per quanto invece riguarda i pagani, Dante immagina di ritrovarsi tra Virgilio, Omero, Orazio, Ovidio e Lucano, 'sesto tra cotanto senno', e di intrattenere con essi una sorta di dialogo muto, da cui traspare il dubbio sulla giustizia sostanziale dell'ordine universale che è reso esplicito solo nella terza cantica ma già qui sembra assalire il Poeta nel vedere questi nobili spiriti relegati ai margini del mondo spirituale, senza una vera pena da scontare ma privi della beatitudine che avrebbero meritato se solo avessero conosciuto il Cristo, in ragione del loro alto profilo morale e intellettuale.

Gli antichi pagani non possiedono la verità e i loro dei sono 'falsi e bugiardi', come dichiara Virgilio stesso presentandosi a Dante nel canto introduttivo del poema [*nacqui sub Iulio, ancor che fosse tardi / e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto / al tempo de li dei falsi e bugiardi*];⁷ e tuttavia dimostrano di coltivare l'idea e la pratica della giustizia, comprensiva di tutte le virtù naturali e manifesta soprattutto nel perseguimento di, e nella capacità di costruire, una monarchia universale, attraverso la quale realizzare il fine dell'uomo, animale razionale e sociale. È questo il senso del racconto di Giustiniano nel canto VI del *Paradiso*, sulla nascita e sul consolidamento del modello universale (e storicamente unico) di monarchia, secondo il volere di Dio, pur senza la mediazione della Chiesa e, almeno fino al IV secolo, dello stesso cristianesimo.⁸ La dottrina politica, naturalistica e rigorosamente razionale, di Aristotele si integra con la, e si sovrappone alla, più tradizionale concezione agostiniana del potere come strumento attraverso cui contrastare la naturale tendenza al

⁶ I c. IV, vv. 52-61.

⁷ I c. I, vv. 70-2.

⁸ Dante Alighieri, *Paradiso* [P], c. VI, vv. 37-96.

peccato dell'uomo a seguito dell'originaria disubbidienza dei primi uomini alle raccomandazioni del creatore.⁹

2. La 'fede degli antichi'

La giustizia ha nella *Commedia*, oltre alla dimensione etico-politica, connessa alla teorizzazione dantesca della monarchia universale, una valenza squisitamente e inequivocabilmente onto-teologica. In particolare i canti XVIII, XIX e XX del *Paradiso*, ambientati nel VI cielo, dove Dante immagina di incontrare, e di interloquire con, gli 'spiriti giusti', cioè le anime di coloro che nel corso della loro vita terrena hanno perseguito la virtù e ne sono stati riconoscibili, e riconosciuti, modelli sono incentrati sul tema della giustizia divina, identica alla natura di Dio e in quanto tale trascendente rispetto all'umana, e quindi inconoscibile e ineffabile, a sua volta legato a quello della giustificazione, cioè delle condizioni della salvezza, particolarmente controverso in quanto riguarda uno dei problemi che, posti già in età carolingia, 'attraversano' i sette secoli successivi, spesso carsicamente ma a volte riemergendo nitidamente e 'sfociano', per così dire, nel 'calderone' teorico della riforma protestante. E le anime dei giusti sono rappresentate nel canto XVIII come pietre preziose che brillano colpite dalla luce del sole e aggregandosi formano la figura di un'aquila, dopo aver composto in successione la forma di lettere dell'alfabeto l'una dopo l'altra in modo da formare la frase *diligite iustitiam qui indicatis terram*, cioè 'abbiate cura della giustizia voi che giudicate sulla terra', *incipit* del *Libro della Sapienza nell'editio vulgata*, cioè nella traduzione di Gerolamo, dell'*Antico Testamento*.¹⁰

L'aquila si muove e parla come se le molteplici anime fossero una sola, aprendo le ali e muovendo il becco, dicendo 'io' e 'mio' anziché 'noi' e 'nostro'¹¹ e palesando all'inusuale visitatore gli spiriti che stanno nel VI cielo come coloro che hanno lasciato tra i vivi esempio di giustizia e di virtù, riconosciuto anche dai reprobì, che pure non lo seguono, e dando a Dante l'impressione che da essa e dalle sue parole scaturisca, insieme alla luce, un'intenso calore, come prodotto da molte fonti [*così un sol calor di molte brage / si fa sentir, come di molti amori / usciva solo un suon di quella image*].¹² Confluiscono quindi nella 'visione' dell'aquila, coerentemente rispetto alla rappresentazione dantesca del *Paradiso*, gli effetti dei due principali 'filoni' attraverso cui è interpretata e si manifesta, nell'ambito della filosofia e della cultura medievali, non solo latine e non solo cristiane, la tematica della luce, elemento essenziale di ciò che rimane dei saperi degli antichi pagani: il teologico-figurale, il cui principale punto di riferimento teorico è ricavato, sia per la tradizione filosofica di lingua latina e di cultura cristiana sia per quella arabo-islamica, dalla vasta opera di Agostino, soprattutto dagli scritti prodotti nel periodo che potremmo definire 'filosofico' della vita dell'Ipponate, tra la conversione e l'elevazione al soglio episcopale, dal *De ordine* al *De magistro* ai *soliloquia*, e il fisico-metafisico, che fa capo agli interessi e alla produzione scientifica del cronologicamente più vicino a Dante Roberto di Lincoln, detto il Grossatesta, tra i 'fondatori', per così dire, della tradizione filosofico-scientifica britannica. Soprattutto la luce è in tutta la terza cantica metafora del divino e dell'azione creatrice, vivificante e gratificante del primo principio; risulta quindi essere elemento

⁹ Cf. B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LXXXVIII (1921), pp. 1-52, rist. in *Studi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², pp. 215-75 (in particolare pp. 215-28).

¹⁰ P c. XVIII, vv. 70-114; cf. *Biblia sacra iuxta Vulgatam ersionem*, ed. cit., Sap 1, 1.

¹¹ P c. XIX, vv. 11-2.

¹² P c. XIX, vv. 19-21.

teorico e rappresentativo di chiara matrice platonico-neoplatonica, cioè risalente all'interpretazione 'dogmatica' dei dialoghi di Platone nel tardo ellenismo e nella tarda antichità, quando assume i connotati di esclusivo 'orizzonte' teoretico e *koïnè* filosofica dell'aristocrazia imperiale colta.¹³

Luce e calore sono peraltro le qualità del fuoco, elemento più alto e attivo nella concezione fisico-cosmologica di ispirazione aristotelica, caratterizzata dall'azione per contatto di tale elemento più dinamico sugli inferiori e più passivi attraverso la quale si attua l'*ornatus mundi*, cioè il mondo come effetto delle cause seconde, teoria inglobata nella metafisica del Grossatesta, secondo cui la luce è costitutiva della materia, sempre più densa man mano che l'irradiazione procede verso il centro dell'universo, cioè verso la terra, che è il punto più solido e inerte di esso.¹⁴ Dal punto di vista del presente saggio va aggiunto che non mancano affinità e sintonie, anche parziali, con tradizioni e letterature religiose, non ultima, anche se non unicamente, l'ebraico-cristiana; e tuttavia preponderante appare la matrice filosofica, di cui lo stesso Dante si mostra consapevole nel III trattato del *Convivio*, in cui afferma che «l'usanza de' filosofi è di chiamare 'luce' lo lume, in quanto esso è nel suo fontale principio: di chiamare 'raggio', in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare 'splendore', in quanto esso è in altra parte illuminata ripercosso»,¹⁵ brano che riecheggia quasi alla lettera lo *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino.¹⁶ nella *Commedia* è prevalente l'idea della luce come metafora piuttosto che come sostanza; Dante tuttavia dimostra di essere pienamente consapevole del dibattito scientifico a lui contemporaneo riguardante la natura dei fenomeni ottici, ed è innegabile che nel suo pensiero sia ravvisabile una continuità tra luce spirituale e luce materiale.¹⁷

Le anime che formano l'aquila gli sembrano ora fiori che emanano un unico profumo [*perpetui fiori / ... che pur uno / parer mi fate tutti vostri odor*]; esse sono a conoscenza del dubbio del Poeta, che egli quindi non ha neanche bisogno di esprimere e che paragona a un lungo digiuno, dovuto alla

¹³ Cf. F. FERRARI, *La nascita del platonismo*, in "Princeps philosophorum". Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico, Atti del I Convegno di Studi del Dottorato in "Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica" (FiTMU) dell'Università degli Studi di Salerno (Campus di Fisciano [SA], 12-13 luglio 2010), a cura di M. Borriello, A.M. Vitale, Roma, Città Nuova, 2016, pp. 13-30.

¹⁴ Sull'interpretazione fisico-metafisica della metafora neoplatonica della luce, cf. F. ALESSIO, *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XII (1957), pp. 251-92; G. BATTISTI SACCARO, *Il Grossatesta e la luce*, «Medioevo» II (1976), pp. 21-75; J. MCEVOY, *The Metaphysics of Light in the Middle Ages*, «Philosophical Studies» XXVI (1979), pp. 126-45; C. PANTI, *L'incorporazione della luce in Roberto Grossatesta*, «Medioevo e Rinascimento», n.s., X (1999), pp. 45-102; sulla concezione della luce nel *Paradiso* dantesco, cf. V. CANTARINO, *Dante and Islam: Theory of Light in the "Paradiso"*, «Kentucky Romance Quarterly» XV (1968), pp. 3-35.

¹⁵ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta [C], vol. II dell'ed. delle *Opere* diretta da M. Santagata, Milano, Mondadori, 2014, III, XIV 5, p. 488.

¹⁶ THOMA DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, in *Corpus Thomisticum*, Textum Parmae 1856 editum ac automato translato a R. Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit E. Alarcón atque instruxit, <http://www.corpusthomicum.org/snp2012.html>, Dist. 12, Qu. 1, art. 5: «Lux ... dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu ... Lumen ... dicitur, secundum quod est receptum, in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum ... Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum ... ex qua reflexione etiam radii proiciuntur».

¹⁷ Cf. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» III (1911), pp. 187-95, 526-45, IV (1912), pp. 73-90, 225-39; IDEM, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 201-13; C. BAEUMKER, *Dantes philosophische Weltanschauung*, «Deutsche Literaturzeitung» XXXIV (1913), pp. 2760-2761; L. NEGRI, *La luce nella filosofia naturale del Trecento e nella "Commedia"*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» LXXXII (1923), pp. 325-36; E. GUIDUBALDI, *Dante e la metafisica della luce*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi* (Verona e Ravenna, 20-27 aprile 1965), vol. I, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 255-7; A. GHISALBERTI, *Dante e il pensiero scolastico medievale*, Milano, Edizioni di Sofia, 2008, pp. 47-81.

mancanza sulla terra di un cibo capace di soddisfare la sua fame [*solvetemi, spirando, il gran digiuno / che lungamente m'ha tenuto in fame, / non trovandoli in terra cibo alcuno*] e a proposito del quale Dante si dichiara pronto ad ascoltare la risposta [*attento io m'apparecchio / ad ascoltare*].¹⁸ I sensi forniscono un ampio 'materiale' da cui ricavare similitudini e metafore che consentano di descrivere ciò di cui non si può parlare e di cui tuttavia per Dante non conviene tacere, sulla scia dell'indebolimento dell'apofasi che caratterizza, insieme a pochi altri connotati teoretici, il movimento della cultura filosofica di lingua latina e in conseguenza del quale si ridimensiona la radicale alterità ontologica dell'uno rispetto ai molti, tipica dell'ascesi neoplatonica pagana, nei termini di una distanza infinita tra essere creaturale ed essere di Dio, *longe remotus* ma pur sempre essere. Ma per l'Alighieri non conviene tacere, per quanto è possibile, dell'ineffabile anche a nome della dignità spirituale dell'uomo, manifesto nella sua capacità di conoscere e di dubitare, cioè nella sua ragione, in virtù della quale è descritto nel *Genesi* come creato 'a immagine e somiglianza' di Dio¹⁹ e ha il dovere di comprendere, o almeno di tentare di comprendere, l'oggetto della sua fede. Si tratta di un atteggiamento attraverso cui il *laicus* Dante²⁰ mostra di recepire gli effetti del processo di razionalizzazione che corrisponde alla tradizione filosofica e si manifesta nell'applicazione della *dialectica*, cioè dello studio della logica discorsiva, il cui dominio coincide con l'oggetto della *ratio*, ai misteri della rivelazione. In conseguenza di ciò si può dire che i sensi appaiono qui, e più in generale nella *Commedia*, strumenti dell'anima e delle sue passioni, in quanto quest'ultima da essi ricava tutto ciò di cui ha bisogno per surrogare la conoscenza intuitiva, e quindi immediata e diretta, del divino, di cui la natura umana è del tutto priva.

La razionalità, in relazione all'autorità (e non certo in contraddizione con essa), caratterizza i versi dal 34 al 111, cioè il 'cuore' del canto XIX, dedicato, come ho già ricordato, all'imperscrutabilità dell'essere di Dio e alla volontà di quest'ultimo di imporre al creato l'ordine conseguente alla sua perfezione ma anche alla legittimità di una messa in questione dell'uno e dell'altra, esito scolastico della maturazione di una teologia filosofica che trova nel razionalismo filosofico e scientifico di Alberto Magno, anch'egli collocato dal Poeta nel IV cielo del Sole tra gli spiriti sapienti e descritto nel canto X in una corona di beati che circonda Dante e Beatrice e ruota intorno a loro e alla destra del suo discepolo Tommaso d'Aquino.²¹ La valenza razionale della teologia dantesca completa il 'quadro' delle condizioni di una piena e convinta adesione al movimento delle idee comprendente la rivalutazione della tradizione filosofica e, con essa, della capacità degli antichi pagani di penetrare la verità dei misteri e di recepire quella che può essere intesa come una sorta di rivelazione razionale, 'parallela' rispetto alla scritturale e idealmente in relazione alla suggestione agostiniana secondo cui la natura sensibile si configura come libro e linguaggio divini, cioè come una sorta di rivelazione creaturale.

Il dubbio di Dante, che resta in silenzio, è espresso dall'aquila: che giustizia è quella che condanna l'uomo giusto solo perché non ha potuto avere notizia alcuna dal Cristo [*un uom nasce a la riva / dell'Indo, e quindi non è chi ragioni / di Cristo né chi legga né chi scriva / ... ov'è questa giustizia che 'l condanna*]? Qual è la sua colpa se non ha la fede cristiana [*ov'è la colpa sua, s'ei non crede*]? La risposta è

¹⁸ P c. XIX, vv. 22-32.

¹⁹ *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem*, ed. cit., Gen 1, 26.

²⁰ Cf. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1996, trad. it. *Dante, la filosofia e i laici*, Genova, Marietti, 2003; R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque*, Paris, Vrin, 2013, pp. 11-164, trad. it. *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, Roma, Carocci, 2016, pp. 23-114.

²¹ P c. X, vv. 97-9.

duplice, in quanto l'aquila, che assume l'identità della giustizia divina e parla per essa, da un lato inequivocabilmente rimprovera a Dante la superbia con cui intende ergersi a giudice su qualcosa che non può capire, come colui che pretende di sentenziare su qualcosa che avviene a mille miglia di distanza, pur avendo una vista molto corta [*or tu chi se', che vuo' sedere a scranna, / per giudicar di lungi mille miglia / con la veduta corta di una spanna*]²² e lo invita a una maggiore umiltà e ad affidarsi alle scritture sacre, dall'altro lato riconosce implicitamente la legittimità di un atteggiamento intellettuale che al 'desiderio di Dio'²³ lega indissolubilmente il bisogno di capire, tratto distintivo dell'approccio filosofico ai misteri, cioè agli aspetti concepiti come universali, ancorché conoscibili solo impropriamente e congetturalmente, della fede e della conseguente inevitabile valorizzazione della cosiddetta 'fede degli antichi', espressione con cui è intesa la consapevolezza della verità da parte dei filosofi pagani.²⁴

Nel contesto dell'intenso dialogo che Dante intrattiene idealmente con gli antichi, si comprendono appieno le due valenze del tema, in apparenza meramente spirituale, della giustizia divina, identica a Dio stesso, non semplicemente giusto ma giustizia in sé, implicazioni peraltro corrispondenti agli aspetti fondamentali del pensiero e dell'esperienza culturale di Dante: la teologica e la politica. La teologia è nella prima metà del XIV secolo 'filosofia prima', o quanto meno la parte preponderante di essa, in quanto 'sfondo' teoretico della 'scena' filosofica, nonostante sia in atto un processo di 'laicizzazione', per così dire, dei soggetti culturali; e su tale 'sfondo' si colloca la riflessione del Poeta sull'inadeguatezza della mente umana a una piena comprensione del modo in cui Dio distribuisce il bene nell'universo creato. L'aquila afferma che colui che ha creato il mondo *more geometrico* [*colui che volse il sesto / a lo stremo del mondo*], e vi ha distinto l'inconoscibile e il conoscibile [*dentro ad esso / distinse tanto occulto e manifesto*], ha impresso la sua essenza ovunque, senza tuttavia che essa restasse irrimediabilmente al di là delle intelligenze a lui inferiori [*non poté suo valor sì fare impresso / in tutto l'universo, che il suo verbo / non rimanesse in infinito eccesso*].²⁵ Sullo sfondo si avvertono i 'riflessi' della concezione matematizzante e armonica del cosmo, di origine neopitagorica e che giunge fino al tardo medioevo attraverso la tradizione platonica e il 'residuo' dell'"apofasi", elemento essenziale dei processi di integrazione di tale tradizione filosofica col creazionismo cristiano, in quanto riconoscibile nella 'metabolizzazione', per così dire, della trascendenza neoplatonica del principio da parte del cristianesimo filosofico e del rigoroso richiamo all'ordine e alla struttura gerarchica dell'universo, ancorché semplificata rispetto ai modelli cosmologico-musicali della tarda antichità pagana;²⁶ in altri termini si avverte la partecipazione di

²² P c. XIX, vv. 70-81.

²³ L'espressione in J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1857, trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983.

²⁴ <HUGO DE SANCTO VICTORE>, *Summa sententiarum* PL 176, I, III, coll. 45C-47C, opera edita anche tra le opere di <HILDEBERTUS CENOMANENSIS>, PL 171, coll. 1071A-1073A, col titolo di *Tractatus theologicus*; in realtà essa è stata autorevolmente attribuita a Ottone da Lucca, vescovo nella città toscana dal 1137 al 1146 e che l'avrebbe scritta non prima del 1137 e non oltre il 1141, da F. GASTALDELLI, *La Summa sententiarum di Ottone da Lucca*, «Salesianum» XLII (1980), pp. 537-46, rist. in *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000, pp. 165-74; sul tema della "fede degli antichi" e sulle sue valenze filosofiche, cf. B. DEEN SCHILDGEN, *Dante and the Orient*, Urbana/Chicago, Univ. of Illinois Press, 2002, pp. 92-109, trad. it., *Dante e l'Oriente*, Roma, Salerno, 2016, pp. 120-37, e mi permetto di rimandare a C. MARTELLO, *Platone latino. Forme di teoresi nel medioevo "alto" e "centrale"*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, pp. 159-75.

²⁵ P c. XIX, vv. 40-5.

²⁶ Mi sono occupato dell'indebolimento dell'"apofasi" e della semplificazione dell'ontologia nel saggio *Tradizione senza continuità. Le trasformazioni della filosofia nell'alto medioevo*, «Mediaeval Sophia. Studi e Ricerche sui

Dante al ‘clima’ filosofico degli anni della sua più matura attività letteraria, attraverso l’adesione all’aristotelismo ‘critico’, in quanto platonizzante, di Alberto Magno, sulla cui base si sviluppa il confronto del Poeta, avviato nel *Convivio* e delineato nel IV canto dell’*Inferno*, con le culture dei non cristiani, possibile in virtù del comune ‘orizzonte’ filosofico, cioè del carattere universale e necessario dei saperi razionali.

L’aquila ribadisce che non è mai asceso in Paradiso chi non ha creduto nella divinità del Cristo, prima o dopo la sua crocifissione, ma aggiunge che molti di coloro che ostentano la loro fede nel giorno del giudizio saranno meno vicini a lui di altri che non l’hanno conosciuto [*saranno in giudizio assai men prope / a lui, che tal che non conosce Cristo*].²⁷ La spiegazione si conclude nel canto XX, in cui l’aquila precisa che la beatitudine dell’eroe troiano Rifeo e dell’imperatore romano Traiano, che si trovano proprio nel VI cielo tra gli ‘spiriti giusti’, è possibile in virtù della volontà di Dio, che ha fatto in modo che le loro anime uscissero cristiane dai loro corpi pagani. E con questo argomento concettualmente elegante Dante risolve l’apparente contraddizione, emersa nel canto XIX, tra rivelazione e ragione, tra la fede nella salvezza come esito esclusivo dell’adesione al Cristo e la consapevolezza che il giusto che non ha avuto la possibilità di conoscere il Messia non sia penalizzato, tra una concezione assoluta e astratta della legge come dato e una legata alle condizioni storiche e ai bisogni umani, frutto di principi condivisi in quanto ragionevoli e compassionevoli, in ultima analisi tra l’oggettività della legge e l’intersoggettività del senso di giustizia, sorretto dalla disponibilità al dialogo, in quanto ‘terreno’ su cui si manifesta la volontà e la capacità di tutti gli uomini (qualunque sia la loro fede) di cogliere il carattere e i contenuti universali della verità.

E in virtù di tale disponibilità al confronto interculturale, autorità e ragionevolezza creaturale trovano in Dante un punto d’incontro e una sintesi nell’ordine insieme rigoroso e misericordioso che caratterizza la legge divina, la cui individuazione caratterizza anche la valenza politica dell’opera matura dantesca e in particolare della *Commedia*, la ‘cornice’ teologica e ideologica, quindi indefettibilmente teocratica, nel senso che riconduce la legittimità di ogni autorità a Dio, della strenua opposizione di Dante alla ierocrazia, cioè al riconoscimento del fondamento ecclesiastico di tutti i poteri, e quindi non solo dello spirituale ma anche del temporale. I canti dal XVIII al XX, che costituiscono un unico insieme tematico, danno organicità e fondamento al percorso etico-politico che nel poema si configura come il culmine della riflessione dantesca sul rapporto che la cultura dei cristiani intrattiene con quella degli antichi, sul confronto con essa che il Poeta ritiene necessario per per colmare l’incolmabile lontananza ma anche l’insospettabile prossimità dei ‘moderni’ rispetto a chi nel passato si è impegnato nella ricerca della verità, facendone parte integrante del suo *itinerarium in Deum* e riconducendo le esperienze culturali vissute da una molteplicità di soggetti all’interno della società italiana ed europea e le spiccate motivazioni civili che egli manifesta nella *Commedia*, e in generale nelle sue opere scritte dopo l’esilio, alla radice spirituale e ontologicamente ‘forte’ di ogni progetto di giustizia e di ‘pace perpetua’. E tale valenza si traduce nella rivendicazione di un ruolo profetico, che Dante assume su di sé come uomo e come poeta, a seguito dell’ascesi che la *Commedia* nel suo sviluppo complessivo rappresenta. Attraverso tale percorso è infatti l’uomo Dante che si salva e acquista consapevolezza delle basi veritative di una convivenza tra gli uomini improntata alla giustizia; ma è il poeta Dante che è in grado di cogliere e di esprimere rappresentativamente ciò di cui non si può parlare discorsivamente perché non è pensabile

Saperi Medievali», E-Review semestrale dell’“Officina di Studi Medievali”, VII (gennaio-giugno 2010), pp. 38-46 (33-49).

²⁷ P c. XIX, vv. 107-8.

razionalmente, costituendo per tutti gli uomini un'occasione di formazione civile e un modello comportamentale.

3. Maometto e l'Islam

Il giudizio di Dante sugli islamici e sull'islam, a partire dal suo fondatore, è basato sugli stessi criteri che orientano l'atteggiamento del Poeta nei confronti degli antichi e degli eretici, consistenti nella ricerca e nella valorizzazione degli aspetti soggettivi, che riguardano cioè le opzioni culturali dei soggetti singoli o collettivi, e oggettivi, afferenti alle condizioni storiche in cui maturano e si manifestano tali opzioni, delle differenze teoriche e comportamentali di essi, in conseguenza della loro fede, rispetto al modo di pensare e di essere dei cristiani, divergenze individuate sul 'terreno' di un dialogo 'alla pari', di un confronto razionale e privo di un *surplus* di animosità preconcetta, in quanto condotto sulla base del riconoscimento dell'altro come interlocutore dotato di ragione e interessato alla verità. Da questo punto di vista il giudizio su Maometto e l'islam dell'Alighieri nella *Commedia* non può non essere diverso e più severo di quello formulato dal Poeta su coloro che sono vissuti prima del Cristo o in luoghi lontani dall'Occidente cristiano, e quindi non hanno potuto avere contezza del vero attraverso i suoi segni storici, in quanto la nascita della religione mussulmana è conseguenza di una volontaria separazione dal cristianesimo all'interno del suo stesso territorio (e per questo 'percepita' come scisma sia negli ambienti culturali di cui Dante fa parte o è espressione sia negli strati non colti della società tardo-medievale). E tuttavia l'opinione inequivocabilmente critica sull'islam che emerge nel poema dantesco è relativizzata dall'altrettanto chiaro riconoscimento del contributo della cultura e della storia politica degli arabi a quella che per l'autore della *Commedia* è la componente costitutiva degli aspetti culminanti e più 'avanzati' delle pratiche teoriche che vanno consolidandosi nell'Occidente cristiano: la riflessione filosofico-teologica come mediazione tra scienza e pensiero religioso e l'idea di monarchia teocratica, in quanto espressione diretta della volontà di Dio, ma nel contempo indipendente dal potere spirituale del ceto ecclesiastico.

È pur vero che, come ho già sottolineato, tale atteggiamento a proposito degli islamici, 'percepiti' evidentemente da Dante come i contraltari più irriducibilmente avversi ai cristiani, è rilevabile in modo chiaro solo nel più ampio contesto dell'attività letteraria dell'Alighieri dal *Convivio* alla *Monarchia*; ma proprio per questo la loro presenza nella *Commedia* può essere legittimamente vista come un ricco insieme dell'apprezzamento della cultura arabo-islamica in ordine alla sua capacità di stimolare la crescita del sapere nell'Occidente di lingua latina e della conseguente convinzione della necessità di assimilare il patrimonio filosofico-scientifico degli arabi e di renderlo parte integrante del sistema fisico-metafisico della scienza risalente alla sistemazione del *corpus aristotelicum* avvenuto in età ellenistica. Dante immagina di incontrare Maometto nella IX bolgia dell'VIII cerchio dell'*Inferno*, tra i seminatori di discordia e gli scismatici;²⁸ dal breve dialogo che segue tra il fondatore dell'islam e Virgilio apprendiamo che la condanna del primo consiste nella mutilazione del simulacro del suo corpo da parte di un diavolo [*un diavolo è qua dietro che n'accisma / sì crudelmente*], che gli produce un taglio lungo l'addome rendendolo simile a una botte priva di una dogia [*già veggia, per mezzul perdere o lulla, / com'io vidi un, così non si pertugia, / rotto dal mento infìn dove si trulla*] e causando la ripugnante esposizione degli organi interni [*tra le gambe pendevan le minugia; / la*

²⁸ I c. XXVIII, vv. 22-63.

corata pareva e il tristo sacco / che merda fa di quel che si trangugia].²⁹ Maometto inoltre chiede a Dante chi sia e perché indugi prima di sottoporsi alla pena che gli spetta [*ma tu chi se' che 'n su lo scoglio muse / forse per indugiar d'ire a la pena / ch'è giudicata in su le tue accuse*], suscitando la risposta di Virgilio che lo ragguaglia sinteticamente sulla missione sua e del Poeta [*né morte 'l giunse ancor, né colpa 'l mena', rispuose il mio maestro 'a tormentarlo; / ma per dar lui esperienza piena*], e coglie tramite quest'ultimo, destinato a tornare tra i vivi, l'occasione di ammonire Fra Dolcino, che evidentemente riconosce a lui affine nell'essere 'seminator di scandalo e di scisma', perché si prepari, accumulando una grande quantità di viveri, al rigido inverno e all'assedio dei novaresi, se vuole ottenere la vittoria, 'c'altrimenti acquistar non sarie leve', ed evitare di raggiungerlo tra i dannati [*or di a fra Dolcin dunque che s'armi, / tu che forse vvedra' il sole in breve, / s'ello non vuol qui tosto seguitarmi*].³⁰

Si delinea, dal punto di vista, che qui intendo rappresentare, di chi voglia comprendere l'atteggiamento di Dante nei confronti dell'Islam, nel contesto della sua ricezione del dibattito sull'alterità religiosa che si svolge negli ambienti colti nella prima metà del XIV secolo latino alla luce dell'ortodossia cattolica, la collocazione di Maometto tra gli scismatici, alla stregua dei cristiani dissidenti rispetto alla dottrina codificata come vera e alle pratiche ecclesiastiche, rappresentati emblematicamente da Fra Dolcino e perseguiti come eretici. In questo senso Dante da un lato interpreta la diffusa diffidenza dei cristiani nei confronti dell'islam, in quanto sarebbe bellicoso e incolto, secondo un ampiamente condiviso modello di approccio a ciò che è estraneo alla civiltà cristiana,³¹ dall'altro lato non può non riconoscerne la già ricordata influenza della cultura arabo-islamica sulla cristiana di lingua latina, in ordine alla ricezione e all'assimilazione da parte di quest'ultima della tradizione filosofico-teologica della Grecia antica, influenza peraltro recentemente messa in questione da una presa di posizione storiografica che ha avuto una qualche risonanza nel 'clima' ideologico determinato dalle difficoltà di istaurare e intrattenere un proficuo dialogo interculturale negli ultimi decenni. Mi riferisco alla controversa tesi espressa da Sylvain Gouguenheim nello studio su Giacomo Veneto dal titolo *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (tradotto in italiano come *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e islam salvarono il pensiero greco*, in modo da enfatizzarne l'aspetto polemico), secondo cui, in netta controtendenza rispetto alla 'percezione' di Dante e dei suoi contemporanei, il 'cammino' della cultura occidentale, grazie alle traduzioni di Aristotele dal greco in latino di Giacomo Veneto, non sarebbe per nulla cambiato se non ci fosse stato alcun contatto con il mondo islamico, che quindi non avrebbe avuto alcuna rilevante influenza su di essa.³²

Non si è fatta attendere la risposta degli studiosi, basata sulla consolidata consapevolezza della scarsa diffusione delle pur lodevoli traduzioni di Giacomo Veneto per poterle ritenere sufficienti a sostenere l'affermazione del modello aristotelico di scienza nel tardo medioevo dell'Occidente europeo.³³ Ma, per comprendere appieno il punto di vista di Dante, l'ambivalenza dell'immagine di Maometto delineata nella *Commedia*, vale la pena di fare riferimento ai modelli teorici e alle fonti

²⁹ I c. XXVIII, vv. 22-38.

³⁰ I c. XXVIII, vv. 43-60.

³¹ Cf. B. DEEN SCHILDGEN, *Dante and the Orient*, cit., pp. 45-65, trad. it. *Dante e l'Oriente*, cit., pp. 72-93.

³² Seuil, Paris 2008, p. 119; la trad. it. è edita da Rizzoli, Milano 2009.

³³ Cf. I. ROSIER-CATACH, *Qui connaît Jacques de Venise? Une revue de presse*, in *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, éd. par Ph. Buttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach, Fayard, Paris 2009, pp. 21-48, con un'appendice di L. BIANCHI, *Deux poids, deux mesures*, ivi, pp. 48-52; A. DE LIBERA, *Les latins parlent aux Latins*, ivi, pp. 171-208, con le appendici di R. IMBACH, "... en l'absence de tout lien avec le monde islamique", ivi, pp. 208-9, e di J. MARENBO, *Les "Collationes" de Pierre Abélard et la diversité des religions*, ivi, pp. 109-111.

sull'islam del Poeta, alla luce dei quali si giustifica, accanto all'inappellabile e inequivocabile condanna spirituale del fondatore della religione islamica, un'altrettanto evidente sua inclusione nell'ambito civile e morale cui lo stesso Dante si sente di appartenere. Tra i primi Tommaso d'Aquino svolge un ruolo emblematico anche a proposito del giudizio e del rapporto con l'islam dell'alta cultura cristiana di lingua latina. Nella *Summa contra Gentiles* l'Aquinate esprime una valutazione molto critica su Maometto, che avrebbe basato il suo insegnamento sulla sollecitazione della *carnalis concupiscentia* e del temperamento bellicoso di *homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari*,³⁴ e tuttavia mantiene tale opinione nell'“alveo” della ricerca dell'obiettività ‘geostorica’, per così dire, e soprattutto riconosce la rilevanza filosofica delle aree culturali non cristiane, e quindi anche dei successori colti del popolo ignorante convertito e guidato da Maometto, e imposta la sua ricerca della verità alla luce di un costante confronto col pensiero arabo ed ebraico, fino a esplicitare, nel commento al XII libro della *Metaphysica* di Aristotele, l'impegno a non subire nel lavoro intellettuale il condizionamento delle passioni e piuttosto a seguire l'opinione dello Stagirita secondo cui bisogna tenere in considerazione sia le tesi di coloro che riconosciamo come guida sia quelle di coloro con i quali non siamo in generale d'accordo, in quanto possiamo proficuamente avvalerci degli sforzi con cui gli uni e gli altri cercano la verità [utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuerunt].³⁵

Sulle fonti da cui Dante presumibilmente acquisisce informazioni sul mondo arabo-islamico non c'è molto di circostanziato da rilevare, in quanto mancano nella *Commedia* (ma anche nelle altre opere dell'Alighieri) riferimenti puntuali e diretti; c'è tuttavia un ampio spazio per le congetture ragionevolmente fondate, avendo il Poeta la possibilità di accedere alle numerose trattazioni dell'argomento prodotte nell'ambito della cultura latina dal XII secolo. Tra esse hanno probabilmente esercitato una significativa influenza la *Summa totius haeresis saracenorum* e le lettere di Pietro il Venerabile, che ha commissionato e fatto realizzare la traduzione latina del *Corano* e di altri scritti mussulmani,³⁶ lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais,³⁷ e *Li livres dou Tresor*, scritto in volgare d'oïl, di Brunetto Latini, che Dante riconosce come uno dei suoi maestri e che può essere stato il tramite attraverso cui il Poeta è venuto in contatto con il *Liber scalae*, testo arabo-spagnolo (il cui originale è andato perduto) che narra di un viaggio notturno di Maometto nei ‘regni’ dell'oltretomba, guidato dall'angelo Gabriele, ed è una delle probabili fonti di ispirazione per il progetto dantesco della *Commedia*.³⁸ È presumibile che sia da questi testi, e non dalla legenda

³⁴ THOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Liber I, Caput VI, n. 7.

³⁵ THOMA DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, Liber XII, Lectio IX, n. 14.

³⁶ PETRUS VENERABILIS, *Opera omnia*, PL 189, coll. 61D-1072D; cf. J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Univ. Press, Princeton, 1964, pp. 21-4; M.-TH. D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge*, «AHDLMMA» 16 (1947-1948), pp. 60-131.

³⁷ VINCENTIUS BURGUNDUS EPISCOPUS BELLOVACENSIS (VINCENT DE BEAUVAIS), *Speculum quadruplex sive Speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*, 4 vols., Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz, 1964-1965, rist. anast. dall'ed. ex Officina typographica Baltazaris Belleri, Duaci 1624.

³⁸ La versione latina del testo arabo in E. CERULLI, *Il “Libro della Scala” e la questione delle fonti arabo-spagnole della “Divina Commedia”*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1970, pp. 23-247; BRUNETTO LATINI, *Li livres dou Tresor*, éd par F.J. Carmody, Univ. of California Press, Berkeley, 1948; cf. E. BLOCHET, *Les sources orientales de la Divine Comédie*, J. Maisonneuve, Paris 1901; R. TRILLO CLOUGH, *Gli studi intorno alle fonti islamiche in Dante e nelle poesie della scuola del dolce stil nuovo*, «L'Alighieri» X (1968), pp. 66-73; V. CANTARINO, *Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy*, in *Islam and its Cultural Divergence*, ed. G.L. Tikku, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1970, pp. 10-25; F. GABRIELI, *Dante e l'Islam*, in *Lecture classensi*, vol. III, Ravenna, Longo Editore, 1970, pp. 40-52; E. CERULLI, *Nuove ricerche sul “Libro della Scala” e l'Islam nell'Occidente medievale*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971; MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella “Divina Commedia”. Storia e critica di una polemica*, Milano, Luni Editrice, 2014.

popolare secondo cui Maometto sarebbe stato un chierico cristiano che avrebbe rinnegato la fede per il disappunto a seguito della mancata carriera ecclesiastica, che Dante ricava l'idea dell'islam come di un'interpretazione e di una revisione del monoteismo ebraico-cristiano, sebbene si differenzi da quella che ritiene indefettibilmente la vera fede in quanto conseguenza di una sua profonda corruzione, così come il cristianesimo si fonda su un'altrettanto netta cesura nei confronti dell'ebraismo, di cui costituisce un 'inveramento', per così dire. Tali opere infatti concordano nel sostenere che l'islam consista in una sorta di cristianesimo degenerato a causa della crisi dell'impero, cui va imputata anche l'occupazione *manu militari* dell'Africa settentrionale e della Spagna da parte del popolo arabo.³⁹

È quindi presumibilmente sulla base di queste fonti che per Dante Maometto, 'seminator di scandalo', e Alì, causa della frattura tra sciiti e sunniti,⁴⁰ in quanto scismatici, vadano giudicati con gli stessi criteri con cui lo sono gli eresiarchi nel canto X dell'*Inferno*, non come estranei alla verità ma come esponenti di una forma corrotta dell'unica 'religione del libro'. Del resto nella condanna del 'secondo Federico' (che è collocato nel IV cerchio tra gli eresiarchi e che Dante immagina di incontrare nel X canto)⁴¹ e di Michele Scoto (nella IV bolgia dell'VIII cerchio dell'inferno tra gli indovini, di cui il Poeta tratta nel XX canto della prima cantica)⁴² si intravede la diffidenza nei confronti di una pratica scientifica che nella Sicilia sveva della prima metà del XIII secolo ha un'evidente e prevalente ascendenza araba e si mostra autonoma dalla fede (motivo per cui le grandi sintesi filosofico-scientifiche prodotte nel mondo arabo sono ostacolate e condannate anche dalle autorità spirituali islamiche).⁴³ In altri termini, dal punto di vista dell'autore della *Commedia*, Federico II, che pure nel *De vulgari eloquentia* è lodato per la sua inclinazione a promuovere le lettere⁴⁴ e nel *Convivio* è definito 'ultimo imperadore de li Romani',⁴⁵ ha sacrificato la sua missione restauratrice dei fasti imperiali a vantaggio di un ceto colto solo nominalmente cristiano e in realtà fuorviato dall'averroismo, così come analogamente i saperi dell'averroista Michele Scoto non sono condannati in quanto tali ma perché il loro uso interferisce con la necessità che il progetto divino rimanga precluso all'intelligenza umana, cioè con uno dei capisaldi del modello culturale cui Dante si riferisce.

Ancor più significativamente il Poeta colloca, come ho già ricordato, il Saladino nel Limbo, insieme ad Avicenna e Averroè, tra gli 'spiriti magni' [*e solo, in parte, vidi il Saladino*].⁴⁶ E ho ricordato anche che per l'Alighieri di norma ai non cristiani è precluso l'accesso alla beatitudine del paradiso, per cui solo pochi meritevoli tra essi sono ritenuti degni di non subire una pena e di trascorrere l'eternità in un ameno giardino, lontani dalla felicità dei beati ma anche dalla disperazione dei dannati; in genere filosofi e scienziati, ma con essi anche Cesare e il Saladino. Evidentemente Dante apprezza di quest'ultimo il proverbiale coraggio e la nota magnanimità ma soprattutto sottolinea la legittimità del suo potere (evidenziata dall'accostamento al fondatore dell'impero romano), contro le ingerenze del potere ecclesiastico e lo spirito delle crociate. E in conseguenza di ciò va ribadito che

³⁹ cf. B. DEEN SCHILDGEN, *Dante and the Orient*, cit., p. 64, trad. it. cit., p. 85.

⁴⁰ *I c.* XXVIII, vv. 31-6.

⁴¹ *I c.* X, v. 119.

⁴² *I c.* XX, vv. 115-7.

⁴³ Cf. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'Ancona, Torino, Einaudi, 2005, vol. II, pp. 768-70.

⁴⁴ DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. III, a cura di E. Fenzi I, XII 4, pp. 84-6.

⁴⁵ *C IV*, III 6, p. 558.

⁴⁶ *I c.* IV, v. 129.

la condanna di Maometto e dell'islam nella *Commedia*, dovuta alle divisioni che essi hanno prodotto nel mondo cristiano e nel territorio in cui hanno determinato una nuova forma di organizzazione religiosa e politica, non preclude il riconoscimento del, e il rispetto per il, contributo della cultura di lingua araba e di religione islamica a quelle che Dante ritiene siano le migliori componenti della tradizione culturale latina: la concezione della filosofia come scienza e storia, in equilibrato rapporto con la verità secondo la *regula fidei* di Alberto e Tommaso, e l'idea di un'assoluta autonomia del potere temporale dallo spirituale, in quanto espressione diretta della volontà di Dio; un atteggiamento che manifesta la dialogicità del poema non solo come scelta formale, cioè riguardante il suo piano espressivo, ma anche come contenuto privilegiato di esso, in quanto caratterizzato dalla costante disponibilità al confronto interculturale, seppure talvolta controverso e contrastato.