

Ruedi Imbach

DANTE, LA FILOSOFIA  
E I LAICI

Edizione italiana  
a cura di Pasquale Porro

MARIETTI 1820

## Indice

|   |    |
|---|----|
| <i>Introduzione all'edizione italiana</i><br>di Pasquale Porro                | IX |
| Dante, la filosofia e i laici   |    |
| Prefazione  | 5  |
| I laici e la storia della filosofia medievale                                 | 9  |
| 1. L'oggetto della storia della filosofia medievale                           | 9  |
| 2. Le nozioni medievali di «clericus» e di «laicus»                           | 16 |
| 3. Il clericalismo e le sue conseguenze                                       | 21 |
| Appendice: Egidio Romano, <i>Il potere della Chiesa</i> ,<br>Libro II, cap. 4 | 25 |
| I laici e la concezione della filosofia medievale                             | 29 |
| 1. Ugo di San Vittore e il concetto clericale del sapere                      | 31 |
| 2. Gundissalino e l'idea di scienza come perfezione<br>dell'uomo              | 34 |
| 3. Testimonianze della Facoltà delle Arti di Parigi                           | 36 |
| 4. La "clericalizzazione" del modello dei maestri<br>della Facoltà delle Arti | 40 |
| 5. La filosofia di un notaio: Brunetto Latini e il<br>suo <i>Tresor</i>       | 45 |
| Appendice: Brunetto Latini, <i>Il Libro del Tesoro</i> ,<br>Libro I, i-v      | 49 |

Servizi editoriali: Arta snc, Genova

Edizione originale: *Dante, la philosophie et les laïcs*  
© Editions Universitaires, Fribourg, Suisse 1996

Traduzione italiana di Marisa Ferrarini, con la consulenza dell'Autore, di  
Andrea A. Robiglio e di Pasquale Porro

Revisione delle note e delle indicazioni bibliografiche per l'edizione ita-  
liana a cura di Pasquale Porro

I edizione italiana 2003

© 2003 Casa Editrice Marietti S.p.A. – Genova-Milano  
e-mail marietti1820@split.it

ISBN 88-211-6689-9

|  |     |   |     |
|--|-----|---|-----|
| Istruire i laici: i laici come destinatari di testi filosofici   | 55  | La lingua di Adamo e la filosofia del linguaggio  |     |
| 1. Tommaso d'Aquino  | 56  | in Dante  | 167 |
| 2. Egidio Romano   | 58  | 1. Struttura e contenuto dell'incontro con Adamo  | 167 |
| 3. Jacques Legrand   | 61  | 2. «Opera naturale è ch'uom favella» (v. 130)     | 170 |
| 4. Placide e Timeo   | 64  | 3. «La lingua ch'io parlai» (v. 124)              | 176 |
| 5. Il pensiero al servizio del potere  | 67  | 4. «La gente di Nembròt» (v. 126)                 | 180 |
| 6. Le traduzioni   | 73  | 5. «Ché l'uso de' mortali è come fronda» (v. 137) | 182 |
| 7. Conclusione   | 79  |   |     |
| Appendice: Egidio Romano, <i>Il regime dei principi</i> ,<br>Libro I, cap. 1; Libro II, cap. 7 e cap. 8                                  | 83  | Ulisse come figura di filosofo                    | 185 |
|  |     | 1. Le fonti antiche                               | 188 |
| La filosofia a corte (XIII e XIV secolo)   | 91  | 2. Ulisse e le Sirene                             | 192 |
| 1. Esempi di cultura filosofica nelle corti dei principi   | 93  | 3. Ulisse e Cristo                                | 195 |
| 2. La specificità di questa cultura filosofica   | 103 | 4. La morte di Ulisse                             | 197 |
| 3. Conclusione   | 117 | 5. Ulisse secondo Dante                           | 198 |
| Appendice I: <i>Questioni filosofiche indirizzate</i><br><i>dall'imperatore Federico II a Ibn Sab'in (Questioni</i><br><i>Siciliane)</i> | 119 | 6. Il silenzio di Dante                           | 201 |
| Appendice II: Giacomo d'Alessandria, <i>Prologo alla</i><br><i>spiegazione della Metafisica</i>  | 124 | 7. Ulisse e le donne                              | 206 |
| Appendice III: Inizio della traduzione dei <i>Libri del-</i><br><i>l'Etica e della Politica</i> del maestro Nicola Oresme                | 126 | 8. Conclusione                                    | 211 |
|  |     | Epilogo   | 213 |
| Dante e la filosofia   | 131 | Indice dei nomi                                   | 217 |
| 1. Introduzione  | 131 |   |     |
| 2. La lingua della filosofia   | 133 |   |     |
| 3. Il nuovo sole che si alzerà là dove il vecchio è<br>tramontato  | 135 |   |     |
| 4. La filosofia politica di Dante  | 139 |   |     |
| 5. Il mistero di Sigieri di Brabante   | 142 |   |     |
| La dimensione politica dell'intelletto umano   | 151 |   |     |
| in Dante   | 152 |   |     |
| 1. Teorie dell'intelletto  | 157 |   |     |
| 2. Il fine del genere umano secondo Dante  | 162 |   |     |
| 3. L'uomo, animale politico  | 162 |   |     |

## Introduzione all'edizione italiana

La determinazione del rapporto di Dante con la filosofia rappresenta un 'luogo' classico degli studi danteschi, ma anche, più in generale, della medievistica filosofica del secolo appena trascorso. Sono noti i dibattiti più accesi che sono sorti a questo riguardo: se l'amore per la filosofia sia stato solo una tappa temporanea nella biografia intellettuale dantesca; se Dante debba essere considerato un tomista 'ortodosso' o piuttosto un 'averroista'; per quale ragione – qualunque di queste due opzioni si scelga – Sigieri di Brabante sia comunque collocato nel Paradiso e proprio Tommaso ne tessa l'elogio; quale sia l'esatta portata delle convinzioni politiche dantesche. Di tali questioni, e di molte altre ancora, si sono occupati alcuni dei più illustri storici del pensiero medievale: Gilson vi ha dedicato un libro fortunato<sup>1</sup>, e Bruno Nardi la parte forse più cospicua della sua intera produzione scientifica<sup>2</sup>, per non cita-

<sup>1</sup> Cfr. É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1972; trad. it. *Dante e la filosofia*, Milano 1987 e successive ristampe.

<sup>2</sup> Sarà qui sufficiente ricordare le principali raccolte di studi danteschi: *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1930 (nuova edizione riveduta e accresciuta: Firenze 1967); *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 1942 (seconda edizione riveduta e accresciuta: Bari 1949; nuova edizione a cura di P. MAZZANTINI con introduzione di T. GREGORY, Bari 1983 e successive ristampe); *Nel mondo di Dante*, Roma 1944; *Dal «Convivio» alla «Commedia». Sei saggi danteschi*, Roma 1960, rist. 1992; *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli 1966; *«Lecturae» e altri studi danteschi*, Firenze 1990 (per gli altri contributi su Dante si veda in que-

re qui che due dei nomi più celebri<sup>3</sup>. Molti dei temi a cui si è accennato si ritrovano anche in questo libro, ma il modo in cui essi sono riconsiderati da Ruedi Imbach appare di fatto profondamente differente.

La novità sta tutta nel terzo termine che si accompagna, nel titolo stesso del volume, agli altri due (Dante e la filosofia): i *laici*. Questo riferimento, in effetti, non solo apre un orizzonte in gran parte inesplorato della cultura medievale, se si eccettua una precedente ricognizione dello stesso Imbach<sup>4</sup>, ma trasforma il senso stesso dell'interrogazione iniziale. Ciò che viene sollevato e affrontato qui non è più semplicemente il problema della catalogazione di Dante entro un genere o un'etichetta storiografica predeterminata (l'opera di Dante è solo poesia? è teologia? è filosofia? e in quest'ultimo caso, a quale corrente filosofica predefinita si può ascrivere?), ma un plesso di questioni ancora più originarie: cosa intendeva Dante concretamente per filosofia? Quale interesse poteva nutrire un laico, agli inizi del XIV secolo, per le discussioni filosofiche del suo tempo? E a chi sono rivolti i testi di filosofia (il *Convivio*, in particolare) o le discussioni filosofiche presenti nelle altre opere dantesche?

Non stupirà dunque che i primi quattro capitoli di questo volume non siano dedicati espressamente a Dante, ma appunto al ruolo dei laici nella filosofia medievale – un ruolo che viene dettagliatamente esaminato e ricostruito nel suo duplice aspetto, passivo e attivo, o, se si preferisce, oggettivo e soggettivo: i

st'ultimo volume anche la bibliografia degli scritti di Bruno Nardi curata da T. GREGORY e P. MAZZANTINI, 285-312).

<sup>3</sup> Si dovrebbero poi qui ricordare almeno le originali proposte interpretative di Maria Corti sul rapporto tra Dante e gli *artista* parigini; alcuni dei suoi studi principali (tra cui *La felicità mentale*) sono stati da poco riproposti nel volume *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino 2003. Tra gli altri contributi italiani più recenti ci si può limitare a segnalare gli Atti delle giornate di studio milanesi del 13-15 aprile 2000: *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. GHISALBERTI, Milano 2001.

<sup>4</sup> R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam 1989.

laici come fruitori o destinatari del sapere filosofico, e i laici come creatori o divulgatori di opere filosofiche. A partire dalla fondamentale bipartizione della comunità sociale medievale in chierici e laici, Imbach evidenzia così in primo luogo la forte resistenza, da parte del mondo clericale, ad ogni tentativo di procedere a un'ampia e diretta divulgazione delle conoscenze filosofiche e teologiche all'esterno dei propri confini, con la conseguente elaborazione selettiva, sempre da parte dei chierici (monaci e maestri universitari), di un modello parziale di sapere a misura delle capacità e dei (presunti) interessi dei laici. Ma ancora più interessante è l'analisi del ruolo dei laici come protagonisti attivi della cultura filosofica, o come promotori di studi e traduzioni filosofiche (nel caso dei principi), o anche più direttamente come autori. Ne emerge un'immagine del pensiero medievale assai diversa da quella monolitica e indifferenziata che, nonostante i ripetuti buoni propositi, continua a imperversare nella manualistica e nell'opinione corrente. Non è più qui in gioco l'annosa questione se la filosofia medievale si riduca alla teologia o conservi una sua autonomia, ma la possibilità di procedere oltre la stessa contrapposizione tradizionale tra monasteri e università (e, all'interno di quest'ultima, tra la Facoltà di Teologia e la Facoltà delle Arti), per spostare l'attenzione sui soggetti concreti dell'attività filosofica. Quest'ultima non si presenta più come appannaggio esclusivo delle due figure più classiche e stereotipate – il monaco o il *magister* scolastico – ma può e anzi deve essere ritrovata anche in altre figure sociali e professionali: principi e sovrani, ad esempio (basti pensare a Federico II, a Manfredi o a Roberto d'Angiò), ma anche notai, avvocati, funzionari, poeti – e questo elenco potrebbe essere sicuramente allargato, dal momento che andrebbe ulteriormente analizzato il ruolo delle donne (senza limitarsi, come spesso tuttora accade, alla sola Ildegarda di Bingen o a pochi altri esempi isolati di 'mistica femminile') e quello di tutti i cultori di saperi 'profani' esclusi a priori dal campo della filosofia (e della storia della filosofia) in base a criteri spesso puramente estrinseci.

È questo dunque l'orizzonte complessivo in cui si colloca la rilettura della figura di Dante: essa rappresenta un momento fondamentale del progressivo accesso alla filosofia da parte

dei laici. Tutti gli aspetti dell'opera dantesca considerati da Imbach negli ultimi quattro capitoli del volume evidenziano questa dinamica più vasta: l'apologia del volgare come lingua filosofica (con la conseguente scelta di scrivere in prima persona un trattato di filosofia in volgare); la costante volontà di mantenere una ferma separazione metodologica tra filosofia e teologia (ciò che di per sé esclude ogni ipotesi di un graduale allontanamento dello stesso Dante dalla filosofia a vantaggio di un pensiero puramente religioso); la connessione tra la teoria peripatetica dell'intelletto e le sue implicazioni socio-culturali e politiche; la rivendicazione della variabilità storica del linguaggio come rispecchiamento dell'irriducibile contingenza dell'esistenza umana; lo spettacolare ribaltamento interpretativo del mito di Ulisse, trasformato da paradigma della volontà di ritorno (alla patria) a simbolo del desiderio inesauribile di conoscenza (anche oltre i confini consentiti, come lo stesso Imbach osserva, contrapponendo esplicitamente la sorte e la collocazione di Sigieri – modello di un sapere che conosce il suo limite, e cioè appunto la separazione tra filosofia e teologia – al drammatico naufragio e alla dannazione di Ulisse).

Si potrebbe tuttavia aggiungere che questo tipo di approccio all'opera di Dante risponde in realtà a un'esigenza ancora più vasta, che riguarda il modo stesso di concepire il lavoro storiografico sulla filosofia medievale. L'importanza di questo libro sta in effetti anche nel fatto che esso costituisce un piccolo trattato di metodologia che sviluppa, e per così dire mette alla prova, le tesi difese da Imbach in più occasioni<sup>5</sup>. L'obiettivo pole-

<sup>5</sup> Cfr. soprattutto i saggi ora raccolti nella prima sezione di R. IMBACH, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel / Articles choisis*, Freiburg (Schweiz) 1996: *Neue Perspektiven für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie* (1-16); *La philosophie médiévale* (17-34); *Zur Präsenz des mittelalterlichen Philosophieverständnisses* (35-43); *Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur* (63-91); *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren* (93-107). A Imbach, come conviene poi qui ricordare, si deve anche il merito di aver curato, insieme ad Alfonso MAIERÜ,

mico dichiarato è costituito da ciò che Imbach chiama il "platonismo" della storiografia filosofica, la tendenza cioè a considerare le dottrine filosofiche come prive di qualsiasi rapporto a un tempo e un luogo determinato, come un insieme di idee 'pure' che si sviluppano, quasi per partenogenesi, da altre idee. In alternativa a questa concezione, non è sufficiente, per usare una formula ormai logora, prestare attenzione al 'contesto' in senso generico, perché ciò che è in questione è appunto la rinuncia alle macrocategorie in quanto tali: si tratta piuttosto di prendere in considerazione le circostanze reali, le esigenze, le difficoltà che spingono a sollevare determinati problemi; di identificare con precisione *chi* scrive (di quale attore sociale si tratta), *perché* scrive e soprattutto *per chi* scrive. In un'epoca, come quella medievale, in cui le forme di pubblicazione sono sempre particolarmente mirate (molto più che nella pubblicistica o nell'editoria moderna e contemporanea), non si può pretendere che gli autori si rivolgano a un pubblico indifferenziato: è invece essenziale determinare se un testo sia stato scritto per i propri colleghi universitari, per i propri studenti, per i confratelli, per delle religiose, o per un altro tipo di uditorio ancora. Leggere questi testi astrattamente – confidando nella 'spontaneità' o autoreferenzialità del discorso filosofico – significa precludersi forse la via più immediata di accesso alla comprensione della loro natura. Le *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura, ad esempio, rivolte a un pubblico di frati, baccellieri e maestri di teologia, non possono essere semplicemente accostate a una questione disputata da Boezio di Dacia nella sua aula, alla presenza dei suoi studenti alle Arti, o alle prediche di Eckhart (e d'altra parte, come si potrebbero esaminare quest'ultime senza tener conto non solo dell'uditorio, ma anche del tempo liturgico e dell'occasione della loro composizione?). E ancora, non si può trascurare che alcuni degli scritti più interessanti di Tom-

quello che a tutt'oggi è il più completo bilancio storiografico sulla medievistica filosofica contemporanea: *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991. Per una bibliografia complessiva degli scritti di Imbach (ma aggiornata al 1995) cfr. *Quodlibeta*, cit., 497-512.



maso d'Aquino nascono in realtà come risposte a interrogativi precisi, sollevati da interlocutori determinati (tanto religiosi quanto laici): basti pensare all'*Epistola ad Ducissam Brabantiae* (Margherita di Costantinopoli), al *De regno*, o al *De operationibus occultis naturae*, scritto per un *miles* non altrimenti noto.

L'invito di Imbach è allora quello di considerare i luoghi, le circostanze e i soggetti in cui, in momenti diversi, si origina qualcosa che viene inteso come filosofia, ovvero – secondo una felice formula di Kurt Flasch, di cui Imbach stesso si avvale – di riscoprire la filosofia *am Ort ihrer Entstehung*<sup>6</sup> – nel luogo stesso o al punto stesso del suo sorgere. In un altro intervento, Imbach si è soffermato appunto sulle *Entstehungsbedingungen*<sup>7</sup>, sulle condizioni genetiche della filosofia: lo spazio istituzionale, le condizioni socio-politiche, la tipologia del genere compositivo, le tradizioni e i canoni di riferimento, il corpus dei testi e delle *auctoritates* disponibili, le connessioni con gli altri settori del sapere. Tutta questa serie di condizioni ruota intorno alla domanda fondamentale sulla *funzione* specifica

<sup>6</sup> Cfr. K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 15; trad. it. *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino 2002, 20. Sulle prospettive storiografiche di Flasch cfr. almeno *Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?* in *Die Gegenwart Ockhams*, hrsg. v. W. VOSSENKUHL - R. SCHÖNBERGER, Weinheim 1990, 393-409; *Abschied von Diltbey. Historisches Wissen ohne 'Verstehen'*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. CILIBERTO e C. VASOLI, Roma 1991, II, 625-646; *Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung*, "Medioevo", 20 (1994), 1-29.

<sup>7</sup> Cfr. in proposito R. IMBACH, *Autonomie des philosophischen Denkens? Zur historischen Bedingtheit der mittelalterlichen Philosophie*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hrsg. v. J.A. AERTSEN - A. SPEER, Berlin-New York 1998, 125-137. Va da sé che questo approccio non implica affatto un accantonamento o ridimensionamento della centralità dei testi; ciò che cambia è piuttosto il modo in cui i testi vanno interrogati: essi non costituiscono un orizzonte chiuso, la cui interpretazione è destinata a ripiegarsi su se stessa, ma recano piuttosto i segni (tanto nella composizione, quanto nella circolazione e nella ricezione) della funzione di volta in volta attribuita dall'autore al proprio fare filosofia, e della determinazione storica e contingente della loro origine.

che la filosofia, o meglio ancora la pratica filosofica, assume per ciascuno degli autori considerati. Cercare di comprendere la filosofia medievale, in questo senso, vuol dire cercare di comprendere il modo in cui i medievali stessi, di volta in volta, hanno concepito l'attività filosofica, il loro *fare* filosofia. Uno storico come Paul Veyne ha cercato di riassumere la lezione di fondo di Foucault, la sua grande eredità, nella tesi secondo cui «ciò che è fatto, l'oggetto, si spiega a partire da quello che è stato il fare in un determinato momento storico», mentre «è un errore immaginare che il fare, la pratica, si spieghi a partire da ciò che è fatto»<sup>8</sup>: ecco, spero di non fare troppo torto a Ruedi Imbach nel ritenere che il suo approccio ai testi medievali non si allontani molto da questa indicazione.

Da questa scelta di privilegiare le condizioni storiche contingenti in cui si colloca la genesi di un testo deriva, com'è ovvio, tutta una serie di implicazioni. Vorrei provare qui a evidenziarne almeno tre. In primo luogo, se si segue questa strada, occorre rinunciare fin dall'inizio all'idea di applicare ai testi medievali un'idea precostituita di filosofia, sia che lo storico se la forgi per suo conto sia che la trovi disponibile, e comunemente accettata, nella *sua* epoca. È la direzione stessa dell'interrogazione a dover essere qui invertita: non si tratta di controllare se un testo medievale risponda ai nostri canoni o alla nostra definizione di filosofia, ma di studiare cosa gli autori di quel periodo intendessero per filosofia, anche se la loro concezione può risultare del tutto eterogenea – com'è naturale che sia (se la filosofia non è un sapere atemporale) – rispetto alla nostra visione. Non esiste insomma un'essenza metastorica o a-storica della filosofia (come nell'ideale della *philosophia perennis*) che vada ritrovata nelle varie epoche; al contrario, con un approccio per così dire dal basso, occorre come detto cogliere il significato della filosofia – di *una* filosofia, di *ogni* filosofia – a partire dal suo stesso farsi, dal suo prodursi. Non

<sup>8</sup> Cfr. P. VEYNE, *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. GUARESCHI, Verona 1998, 31 [ed. orig.: *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris 1979].

è allora un caso che nelle primissime pagine di questo libro Imbach si lasci alle spalle tutte le discussioni su una possibile determinazione univoca o unitaria della filosofia medievale sotto una sola denominazione: la filosofia medievale non è né filosofia cristiana (Gilson), né filosofia della religione (Vignaux) né principalmente logica o filosofia del linguaggio (secondo l'approccio anglosassone di cui *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* rimane il grande manifesto) per il semplice fatto che l'oggetto stesso – l'irriducibile pluralità delle esperienze filosofiche medievali – non possiede un'essenza unitaria e non si lascia sussumere sotto una sola categoria, elaborata a posteriori dagli storici. Naturalmente, la rinuncia a ogni tentazione essenzialistica non comporta di per sé una de-teologizzazione della filosofia medievale, così come l'attenzione al ruolo dei laici non equivale di fatto a una laicizzazione di tutto il sapere medievale. Il suggerimento è invece proprio quello di evitare qualsiasi scorciatoia unilaterale, per verificare di volta in volta, caso per caso, quali siano le condizioni determinate e contingenti che portano a sollevare determinate istanze problematiche. Del resto, è stato lo stesso Imbach ad aver mostrato come alcuni dei dibattiti filosoficamente più interessanti del Medioevo – come quelli relativi alla trasformazione della dottrina aristotelica delle categorie o alla distinzione di essere e essenza – debbano essere necessariamente inquadrati alla luce delle esigenze e delle difficoltà sollevate dalla teologia eucaristica e dalla transustanziazione<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. R. IMBACH, «Gravis iactura verae doctrinae». Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O.P., "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 26 (1979), 369-425; *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma*, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, a cura di A. MAIERÜ e A. PARAVICINI BAGLIANI, Roma 1981, 299-339; *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, "Theologie und Philosophie", 61 (1986), 359-395; *Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 77 (1993),

Una seconda implicazione di questa opzione metodologica è la presa di congedo dall'ideale della continuità della tradizione filosofica: se la storia della filosofia non è fatta di idee che si allacciano naturalmente l'una alle altre come in una sorta di catena aurea, bisognerà evitare ogni grande teorema esplicativo, ogni schema onnicomprensivo fondato sulla semplice assunzione della continuità dei saperi. È poco più di un'ingenuità ritenere che tutti gli uomini, in tutte le epoche, si pongano di fatto sempre gli stessi problemi. Non esistono, in filosofia, problemi atemporali o eterni: esistono invece problemi e questioni che possono anche avere una 'lunga durata', che è concretamente rappresentata dalla circolazione dei testi e dalle dinamiche della loro ricezione<sup>10</sup> – elementi che a loro volta non sono in alcun modo indipendenti dalla variabilità delle condizioni storiche (non c'è forse nulla di meno condizionato socialmente della circolazione di un testo). Compito dello storico, da questo punto di vista, è di essere più sensibile alle discontinuità, agli scarti, alle cesure, alle differenze, che alle grandi sintesi epocali, ovvero alla costruzione di quegli spazi ideali o quegli "incontri al vertice" in cui, come appunto si denuncia in questo libro, si può tranquillamente immaginare che Platone dialoghi con Heidegger. Ovviamente, non si tratta qui di negare per principio i fatti di continuità (concretamente: le tradizioni testuali) e di esaltare per partito preso le discontinuità, ma di diffidare di ogni tentativo di ripercorrere l'intera storia della filosofia ritrovandovi al fondo sempre gli stessi problemi e le stesse idee, per provare invece a rispettare la pluralità delle tradizioni tanto in senso diacronico quanto in senso sincronico.

173-228. Tutti questi studi sono stati ripresi in *Quodlibeta*, cit., rispettivamente alle pp. 153-207, 209-250, 251-295, 309-331.

<sup>10</sup> Sul problema della discontinuità e delle reti (testuali) di continuità nella filosofia medievale cfr. le importanti osservazioni metodologiche, da leggere in parallelo a quelle di Imbach, di A. DE LIBERA in *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, 12-28 [trad. it. *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, Scandicci (Firenze) 1999, 7-23], e *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris 1999, 5-24 e 609-636.



La coesistenza di culture diverse in uno stesso periodo è un dato di fatto del tutto evidente: tuttavia, basterà evocare a questo proposito la tentazione ricorrente di ridurre la filosofia medievale al solo mondo cristiano e latino, lasciando da parte il mondo arabo-islamico, quello ebraico, e quello bizantino-ortodoso, per rendersi conto di come sia facile dimenticarsene. Ora, non solo la filosofia ha significato cose diverse in tempi diversi, ma ha assunto significati diversi per le diverse culture di una stessa epoca, e per i diversi autori di una stessa cultura. Citando a sua volta proprio Paul Veyne, Imbach ci ricorda appunto come il mestiere dello storico sia anche e soprattutto quello di contribuire a elaborare il "vocabolario delle differenze".

Infine, un terzo aspetto che si può forse ricavare da questa impostazione complessiva è ciò che si potrebbe definire il primato del pratico: è facile verificare l'importanza attribuita in questo volume alla dimensione etica e politica (o, per usare un sintagma caro allo stesso Imbach, all'"antropologia politica"), sia per quel che riguarda l'analisi dell'attività filosofica presso le corti di principi e sovrani, sia soprattutto per quel che riguarda l'interpretazione dello stesso pensiero dantesco (specie nei capitoli dedicati alle concezioni relative all'intelletto umano e alla natura e alla funzione del linguaggio). Anche in questo caso, la preferenza accordata alla sfera etico-politica non comporta l'accantonamento di altre istanze – di filosofia naturale, metafisica o teologia – ma implica piuttosto, una volta di più, un'attenzione particolare alla filosofia intesa essa stessa come *pratica* intellettuale. D'altra parte, se è vero che gli scolastici, seguendo Aristotele e i pensatori arabi, sembrano nel complesso rivendicare, a differenza dei laici, il primato della speculazione, è vero anche che negli stessi termini aristotelici la teoresi è pur sempre un'attività, un'*energeia*, che non si svolge mai isolatamente e conserva una sua precisa funzione sociale. In un caso come nell'altro, per i maestri universitari come per i laici, ciò che conta è che la filosofia non sia mai vista come un esercizio gratuito, ma come qualcosa che, così come recita la chiusa del volume, serve a vivere e a morire meglio: la filosofia si pratica per essere più felici (a prescindere poi dal fatto che questa beatitudine sia subordinata o meno ad

un'altra forma di beatitudine soprannaturale), e per rispondere più adeguatamente all'essenza (alla destinazione) umana. Particolarmente indicativa a questo proposito è l'analisi che Imbach offre del già ricordato canto di Ulisse, e ancor più dell'originale rilettura che Dante fa dell'esordio della *Metafisica* aristotelica, ovvero del celebre adagio secondo cui «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere». L'attenzione di Dante si concentra qui, come Imbach giustamente rileva, su quel quantificatore così spesso trascurato: *tutti* gli uomini. È l'umanità intera (uomini e donne: Dante è esplicito in proposito) ad essere così votata e chiamata alla sapienza o alla filosofia in quanto tale, e non soltanto pochi eletti – o coloro che la insegnano. Il laico Dante, che non è appunto filosofo di professione<sup>11</sup>, si fa così portavoce della dimensione intrinsecamente comunitaria, intersoggettiva, *politica*, della pratica filosofica: una dimensione che non si esaurisce banalmente nel fatto che ciascuno può riproporsi delle domande generiche e presuntamente universali sul senso dell'esistenza, ma che incarna piuttosto un impegno, un compito collettivo per tutta l'umanità, che solo in tale impegno sembra anzi poter pienamente realizzare se stessa (la filosofia, in questo senso, è dunque universale come *possibilità* e come vocazione, e non come insieme di contenuti determinati). Recuperando in modo originale la dottrina dei *falasifa* arabi sull'intelletto comune, Dante pone così che la conoscenza (la sapienza) non è un fine conseguibile individualmente, ma solo collettivamente, dall'intero genere umano.

La fiducia nelle capacità della ragione e nell'ideale del sapere è uno dei tratti distintivi – per quanto spesso ancora misconosciuti – dell'intero pensiero scolastico. L'aver evidenziato come questa fiducia venga ribadita con grande convinzione, assumendo per di più una nuova e radicale valenza comunita-

<sup>11</sup> L'attenzione rivolta al ruolo dei laici non significa che Imbach trascuri il fenomeno tipicamente medievale della 'professionalizzazione' della filosofia. Basterà ricordare a tal proposito (a partire già dal titolo) il volume scritto insieme a F.-X. PUTALLAZ: *Profession: philosophe, Siger de Brabant*, Paris 1997; ed. italiana: *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Milano 1998.

ria e politica, non solo dai *magistri*, ma anche da un poeta (e per di più, come credo si possa dire, dal più grande poeta dell'epoca), offre forse la possibilità di riconsiderare in una luce diversa l'intera cultura filosofica medievale, e rappresenta senza dubbio uno dei meriti principali, tra i tanti, di questo appassionato e appassionante volume.

*Pasquale Porro*

Dante, la filosofia e i laici