

Fixio siderea: un tecnicismo neoplatonico in Bonaventura da Bagnoregio e la sua evoluzione in Dante

di Silvia Finazzi

In presenza di un linguaggio dalla particolare densità figurativa, può rivelarsi oltremodo complesso individuare i procedimenti che determinano la formazione di tecnicismi filosofici. Offre significativi esempi, in questo senso, l'articolato lessico che caratterizza le *Collationes in Hexaëmeron* di Bonaventura da Bagnoregio, costituite dalle *reportationes* di alcune lezioni tenute nel 1273 a Parigi dal teologo francescano¹. A differenza delle due precedenti collazioni, *De decem preceptis* e *De septem donis Spiritus sancti*, dedicate per lo più alla confutazione delle dottrine di stampo averroista che si andavano diffondendo in quegli anni², quest'opera rappresentava il tentativo di realizzare un progetto ancor più ampio, sistematico, dichiarato fin dal principio:

haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum³.

1. Per meglio comprendere le intricate vicende testuali di quest'opera, si consideri che, a tutt'oggi, ne sono note almeno due diverse reportazioni, oltre che un incunabolo trascritto su una terza (cfr. J. G. Bougerol, *Opere di San Bonaventura: introduzione generale*, Città Nuova, Roma 1990, p. 77, n 18). Non a caso, le due principali edizioni critiche di cui attualmente si dispone seguono criteri filologici ben diversi: quella inserita nel vol. v dell'*Opera omnia* edita dai Padri di Quaracchi (S. Bonaventurae *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1882-1902) risulta dal confronto di sette codici; quella curata da Ferdinand Delorme (S. Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, editidit F. Delorme, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1934) si basa su un unico manoscritto, annotato da Bernardino da Siena, che propone una versione delle *Collazioni* piuttosto sintetica, a tratti lacunosa. Proprio per queste caratteristiche il codice scelto da Delorme, pur noto ai padri francescani, non era stato usato per la loro edizione dell'*Opera omnia* (cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V. C. Bigi, Jaca Book, Milano 1985, pp. 7-9). In questo contributo si sono tenute presenti entrambe le edizioni critiche, ma si citerà sempre dalla più recente edizione commentata, basata sul testo dei Padri di Quaracchi (San Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, in *Sermoni teologici*, a cura di P. Maranesi, B. de Armellada, J. G. Bougerol, Città Nuova, Roma 1994). Specifico inoltre di aver evidenziato i tecnicismi oggetto di esame all'interno dei brani riportati: il corsivo è quindi da intendersi sempre mio, salvo poche eccezioni opportunamente segnalate in nota.

2. Queste collazioni precedono di circa due anni la prima condanna (promulgata dal vescovo Tempier nel 1270) nei confronti dell'aristotelismo di interpretazione averroista, che aveva tra i suoi principali esponenti, presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, Sigieri di Brabante.

3. Bonaventura da Bagnoregio, *Coll. in Hex.*, 1 17 (San Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., p. 58).

Appare indicativo, in un'ottica di questo tipo, il discorso contenuto nella seconda parte delle *Collationes*, imperniato sul tema del triplice oggetto della contemplazione: la gerarchia celeste, la chiesa militante e la mente gerarchizzata. Esso andrà considerato il vertice di quell'elaborato sistema lessicale e metaforico che si riscontra nella categoria dei tecnicismi della *contemplatio*, il cui punto di riferimento è soprattutto il capitolo conclusivo dell'*Itinerarium mentis in Deum*⁴. Alla suggestiva descrizione dell'*excessus mentis*, infatti, si collega non soltanto la terminologia impiegata, ma anche la principale *auctoritas* cui Bonaventura fa ricorso nelle stesse *Collazioni*: Dionigi Areopagita.

La teologia dionisiana ha considerevolmente agito nella costruzione dell'immaginario di Bonaventura, alimentando la creazione di numerose metafore e similitudini. In tal modo, l'incidenza di Dionigi viene ad assumere un ruolo centrale rispetto ai diversi elementi del pensiero neoplatonico che soggiacciono alle teorie bonaventuriane⁵. Andrà tuttavia specificato come spesso non si tratti tanto di precise corrispondenze testuali, quanto piuttosto di analogie metodologiche profonde, non rintracciabili attraverso un meccanico calcolo delle citazioni desunte dal *corpus* dionisiano⁶. Questa tipologia di corrispondenze trova una valida dimostrazione proprio nel caso che mi accingo ad esaminare, ovvero un tecnicismo appartenente al lessico della contemplazione, attribuito da Bonaventura allo stesso Dionigi:

Tertia pars contemplationis est in consideratione mentis humanae hierarchizatae; et haec intelligitur per stellas sive per lucem stellarum, quae quidem habet radiationem mansivam, decoram et iucundam. Anima, quae habet haec tria, est hierarchizata. [...] Sicut enim stellae sunt fixae in caelo, sic oportet quod contemplativus sit fixus et mansivus, non vacillans nec habens oculos tremulos, sed aquilinos. Unde Dionysius: Habens oculos, scilicet investigationis rationis, debet esse fixus, fixatione siderea manens. Non manet autem, nisi habeat cursum et ordinem, ordinem scilicet hierarchicorum graduum et virtutum, et postmodum currat incessanter per illos *de virtute in virtutem*; et hoc est pugnare contra diabolum. Mens enim fixa in stabilitate graduum hierarchicorum et virtutum non est otiosa, sed dormit homo exterius et vigilat interius; hoc autem est hominum vivacium,

4. Mi riferisco in particolare a Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, VII 4-6, passo costruito facendo ampio ricorso, in primo luogo, al *De mystica theologia*.

5. Gli studi che riguardano i rapporti tra Bonaventura e Dionigi si concentrano per lo più sul problema degli ordini angelici, senza soffermarsi ad indagare sulle corrispondenze lessicali e figurative che tra essi intercorrono; in ogni caso, per ricavare indicazioni utili e ulteriore bibliografia sul rapporto Bonaventura-neoplatonismo e soprattutto Bonaventura-Dionigi si vedano almeno E. Guidubaldi, *Dante Europeo*. II, *Il Paradiso come universo di luce (la lezione platonico-bonaventuriana)*, Olschki, Firenze 1966, *passim*; J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge", xxxvi, 1969, pp. 131-67, e Id., *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée*, Ashgate, Northampton 1989, pp. 35-115; W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo* (1998), trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 99-115.

6. Operazione peraltro già compiuta da Jacques Guy Bougerol (cfr. Id., *Introduction à Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, p. 64) che ha calcolato in tutto 248 riferimenti diretti al *Corpus Dionysiacum*, circa 120 dei quali tratti (con riprese letterali o parziali modifiche al testo) dalla traduzione latina di Giovanni Scoto Eriugena. Sulla diffusione del *corpus* a Parigi, negli anni in cui vi si trovava anche Bonaventura, cfr. H. F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.

stabilitorum infatigabiliter. Hae considerationes faciunt animas robustas. Item, habet radiationem decoram. Unde Ecclesiasticus: *Species caeli gloria stellarum*. Caeli sunt animae caelestes, speciosae, decorae; sed in gloria stellarum, scilicet in gloriosa refulgentia, quae consistit in consideratione decora. [...] Tertio assimilatur luci stellarum propter radiationem iucundam. Baruch: *Stellae dederunt lucem in custodiis suis et laetatae sunt, vocatae sunt et dixerunt: Adsumus, et luxerunt cum iucunditate ei qui fecit illas*. His anima comparatur, quando vocatur a Deo per inspirationem, et ipsa currit per desiderium [...] quia ex gaudio in illis illuminationibus nascitur *lumen indeficiens*⁷.

In questo passo Bonaventura spiega dunque come il contemplante, per predisporre a ricevere l'illuminazione divina a lui diffusa sotto forma di molteplici raggi, debba avere un'anima *hierarchizata* secondo tre irradiazioni (corrispondenti peraltro al numero delle virtù che la guidano: *susceptivae, custoditivae, distributivae*)⁸ e uno sguardo dotato di fissità siderea («debet esse fixus, fixione siderea manens»). Gli occhi vengono così assimilati alla stessa natura dei corpi celesti («Sicut [...] stellae sunt fixae in caelo») attraverso la *fixio*, che deve essere loro propria nel corso del processo contemplativo.

Come si è avuto modo di vedere, la teoria bonaventuriana della *contemplatio* unita alla *hierarchizatio mentis humanae* prende le mosse da una definizione attribuita a Dionigi («Unde Dionysius: Habens oculos, scilicet investigationis rationis, debet esse fixus, fixione siderea manens»), ma di queste parole, almeno nella forma riportata da Bonaventura, non vi è alcuna traccia nel *corpus* dionisiano. Le diverse edizioni delle *Collationes*, dopo aver opportunamente registrato l'incongruenza⁹, tentano di spiegarla evidenziando le analogie tra il discorso bonaventuriano e l'inizio del *De caelesti hierarchia*, nel quale vengono affermate l'uniformità e la stabilità delle stesse gerarchie¹⁰. Non mi risulta però

7. Bonaventura da Bagnoregio, *Coll. in Hex.*, xx 22-5 (in San Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., p. 374).

8. Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Coll. in Hex.*, xxii 28. Nella successione di *ascensus, descensus* e *regressus*, le tre virtù (riprese letteralmente da *De cael. hier.*, xv) scandiscono la fase della contemplazione che precede il ritorno, l'ascesa (*reductio* o *regressus*) a Dio. Sui vari usi del termine *reductio*, usato da Eriugena per tradurre il greco ἀναγωγή, cfr. almeno E. Cuttini, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della "mens" nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 83-98.

9. Cfr. S. Bonaventurae *Opera omnia*, cit., vol. v, p. 429; San Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., p. 374, n. 11. Nell'edizione Delorme (cfr. S. Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron*, cit., pp. 230-1), il passo corrispondente alla teoria della *contemplatio hierarchizata* presenta alcune differenze: 1. nonostante vi siano numerose attestazioni di *fixus* riferite allo sguardo del contemplante, viene ricondotto direttamente a Dionigi il solo concetto di *hierarchia supercaelestis*; 2. la considerazione sulla stabilità degli astri è affiancata da un generico accenno al *De caelo et mundo* aristotelico. Sul tema si veda anche Bougerol, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, cit., pp. 140-1.

10. Si veda *De cael. hier.*, I, in *Patrologia Latina*, edidit J.-P. Migne, 221 voll., Paris 1844-65 [= PL], vol. CXXII, coll. 1037-8. Nel particolare caso del passo richiamato dalle edizioni, l'*expositio* di Eriugena mi sembra però degna di maggior considerazione della sola *versio*: «Intuere quemadmodum processionem divinae illuminationes a Deo Patre in nos [...] et restituimur iterum, ex ipsa videlicet multiplici datione, in simplum ipsius radium, dum recipimus immaterialibus et

che, a tutt'oggi, siano state svolte ricerche più approfondite sulla questione, e le complesse vicende testuali dell'opera non hanno certo facilitato la soluzione del problema". Alla luce di queste premesse, mi pare pertanto necessario tentare una ricostruzione del percorso evolutivo del concetto di *fixio siderea*, in modo da poter verificare se tale espressione possa essere una sintesi, operata dallo stesso Bonaventura, tra diverse teorie preesistenti.

Il richiamo all'*auctoritas* di Dionigi, la definizione di *Collationes* come «*metaphysica de emanatione*», oltre che il principio della *hierarchizatio* posto alla base del processo contemplativo, orientano decisamente la nostra ricerca verso l'ipotesi di un retroterra neoplatonico del tecnicismo. Una prima conferma si può ricavare, in questo senso, dalla significativa presenza del sostantivo *fixio* (con l'aggettivo *fixus*) all'interno del *Liber de causis*, che come noto è un'anonima rielaborazione araba, tradotta in latino da Gherardo da Cremona, dell'*Elementatio theologica* (Στοιχείωσις Θεολογική)¹² di Proclo: «*Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, et super impressionem fortior, et quod impressum est ab ea est fixum*» (pr. v); «*Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima*» (pr. ix)¹³; «*Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia*» (pr. xv); «*Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum,*

non tremantibus mentis oculis [...] Quis est autem radius ille simplex paternae claritatis, in cuius conspectu ab ipsa claritate *immaterialibus et non titubantibus mentis oculis* intellecta reponimus [...] Et hoc aperte declarat dicens: “Ad anagogicam vero et unificam eorum, quae previsa sunt, temperantiam optime et pulchre multiplicatur et provenit, manetque intra se in *incommutabili* similitudine *uniformiter fixus*, et in se, quantum fas est, respicientes proportionaliter in se extendit et unificat secundum simplicem sui unitatem”, hoc est: divinus radius, quamvis propriam simplicitatem et singularem unitatem suam non deserat [...] Et dum pulchre multiplicatur et in omnia procedit, manet in seipso, movetur incommutabilis, sui simul *uniformis fixus*, et eos, qui in se, quantum fas est, hoc est, quantum licet eisque conceditur, respiciunt, juxta illorum propriam analogiam in se ipsum extendit, hoc est, ad se ipsum erigit et *unificat* eos *ad similitudinem suae simplicis unitatis*» (Giovanni Scoto Eriugena, *Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii*, I 2, in PL, vol. CXXII, coll. 133-5).

11. Cfr. n. 1.

12. Cfr. almeno Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986, pp. 9-38. Dal momento che ci si trova alle prese con un testo come il *Liber de causis*, le complesse vicende traduttive non potranno essere ignorate. Per quanto riguarda l'idea di “stabilità” e “sussistenza”, sono diversi i termini coinvolti nel passaggio dall'arabo (*thābit*, *thābata*, *thabāt* e *qā'im*) alla traduzione latina di Gherardo da Cremona (*fixus*, *figere*, *fixio*, *stans per essentiam suam*); in proposito si veda ancora ivi, pp. 460-1; per ulteriori dettagli linguistici e bibliografia cfr. C. Vansteenkiste, *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, in “*Angelicum*”, XLIV, 1967, pp. 60-83; 71-2, 79-80. È inoltre curioso rilevare come nell'ottica dell'arabo Alhazen, tradotta in latino molto probabilmente dallo stesso Gherardo, la stabilità della percezione visiva e l'imprimersi delle immagini («*iteratio altius imprimi formas visibiles animo*»), ovviamente intesa in senso scientifico, non di contemplazione mistica, sia in alcuni casi definita *fixio* (Cfr. Alhazen, *Opticae thesaurus libri septem, nuncprimum editi. Eiusdem liber De crepusculis et nubium ascensionibus. Item Vitellonis Thuringopoloni libri x. Omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis*, a Federico Risnero, per Episcopios, Basileae 1572, p. 69).

13. Si cita da *Liber de causis*, hrsg. v. R. Schönberger, A. Schönfeld, Meiner, Hamburg 2003, pp. 12, 20.

non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus rebus entibus habentibus fixationem» (pr. xvi); «Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis [...] Quod est quia causa prima est *fixa*, stans cum unitate sua pura semper [...] Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse» (pr. xx)¹⁴; «Propterea quod substantia aut est indigens rebus ex quibus est et est composita ex eis, aut est indigens in *fixione* sua et sua essentia deferente» (pr. xxvi); «Et aggregabunt inter substantias bonas et inter substantias viles, ut non priventur substantiae viles substantiis bonis et priventur omni bonitate et omni conveniente, et non sit eis remanentia neque *fixio*» (pr. xxx)¹⁵. Evidentemente, nel provare l'appartenenza dell'espressione al lessico neoplatonico, le occorrenze appena elencate ne sanciscono anche lo statuto di tecnicismo filosofico.

Nel sistema emanazionistico di matrice neoplatonica, la *fixio* è a tal punto associata con il concetto di *essentia* da rientrare tra le prerogative stesse della causa prima; essa è parte integrante della *virtus* dispiegata dal principio fontale al mondo inferiore e indica la stabilità e la sussistenza della causa prima in relazione sia alla sua posizione materiale sia al proprio stato logico o ontologico¹⁶. Un valido supporto alle nostre argomentazioni è senz'altro rappresentato dal commento al *Liber de causis*¹⁷ di Tommaso d'Aquino, nel quale riscontriamo persino l'accostamento tra l'"imprimersi" vicendevole della virtù, e dunque della stessa *fixio*, e le proprietà degli astri (come in Bonaventura):

Sicut enim de Intelligentiis dixit quod superiores imprimunt nobiliores Animas, ita nunc dicit de Animabus quod *Anima superior recipiens virtutem immediate ab intelligentia habet fortiolem impressionem*; quia semper causa superior vehementius agit, ut in 1 propositione dictum est. Et ideo id quod imprimitur a superiori Anima in suo corpore est *fixum, stans*, idest firmum et immobile *et motus eius est aequalis* idest uniformis et *continuus*, ut patet in corpore caelesti¹⁸.

A tal proposito varrà la pena precisare che questi riferimenti agli astri, pur non avendo una specifica valenza tecnica, confermano ancor più l'appartenenza della *fixio* al

14. Ivi, pp. 30-2, 38-40.

15. Ivi, pp. 52, 56.

16. Cfr. Vansteenkiste, *Intorno al testo latino del «Liber de causis»*, cit., pp. 79-80.

17. Andrà detto che nel commento al *De causis* di Alberto Magno, maestro dello stesso Tommaso, nonostante si riscontri una generale preferenza per il termine *permanentia*, le occorrenze di *fixio* hanno un'importanza notevole: «Permanentia autem est, quam quidam *fixionem* vocant, per continuam reductionem ipsius in principium [...] Permanentia ergo intelligentiae est ex continua receptione influentiae bonitatis primi. Prima enim bonitas pura fons est bonitatis, cuius haustus ad plenitudinem capacitatis eius quod constituitur, est causa esse» (*De causis et processu universitatis a prima causa*, II 2 14, il corsivo è mio); «Virtutes igitur, quae sunt causa boni, quod acquisitum est in entibus, a quo habent *fixionem* et statum, in ipsis *entibus non sunt*, sed extra ipsa influentes lumine suo bonitates in entia, a quibus ipsae res *fixionem* accipiunt et statum in esse et natura» (ivi, II 3 4, sono miei i corsivi relativi a *fixionem*). Si cita da Alberti Magni *Opera omnia*, edidit W. Fauser, vol. xvii, t. 2, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1993, pp. 107, 142.

18. Tommaso d'Aquino, *In de causis*, v (in S. Thomae Aquinatis *In librum de causis expositio*, cura et studio C. Pera, Marietti, Torino-Roma 1955, p. 37).

lessico della contemplazione. L'immagine di un corpo celeste, infatti, nel suggerire efficacemente l'idea di stabilità contemplativa, va a confluire nella grande area semantica dell'osservazione astronomica, alla quale rinviano altre espressioni (su tutte, il verbo *considerare*) che indicano la tensione umana verso la conoscenza¹⁹.

Ma la lettura del commento di Tommaso al *Liber de causis* può rivelarsi ancora particolarmente proficua, soprattutto perché, ed è importante ricordarlo, il teologo domenicano era al corrente della dipendenza del *De causis* dall'*Elementatio* procliana, da lui conosciuta attraverso la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke²⁰. In riferimento alla proposizione IX, ad esempio, la *fixio* rappresenta uno degli indispensabili punti di raccordo tra la causa prima e il bene puro:

Et hoc est quod Dionysius dicit i cap. *de Divinis Nominibus*: “*quoniam autem*” Deus est ipsa “*Bonitatis essentia, per ipsum*” suum “*esse, omnium est existentium Causa*”. Unde et Intelligentiae, quae habent esse et bonitatem participatam, oportet quod dependeant a Deo qui est ipsa “*Bonitas pura*”, sicut effectus a causa. Et hoc est quod dicit quod *Intelligentiae fixio et essentia est per Bonitatem puram*, quia scilicet, Intelligentia ex prima Bonitate habet esse *fixum*, idest *immobilter permanens*²¹.

In una complessa fusione di più elementi, Tommaso integra l'originaria tesi procliana con quella di Dionigi²², per il quale «l'uno-bene e l'essere divengono “nomi” di

19. A proposito del verbo *considerare*, che contiene il riferimento agli astri nella sua stessa etimologia, Mira Mocan (*I pensieri del cuore. Per la semantica del provenzale “cossirar”, Bagatto, Roma 2004, pp. 55, 61*) ha scritto: «Lo sguardo che scruta le stelle è [...] uno sguardo rivolto verso l'alto, verso le regioni celesti in cui idealmente è collocato l'oggetto desiderato della conoscenza [...] l'ammirazione degli astri dovrebbe avere come naturale risultato la venerazione della gloria divina, e fa parte di un cammino ascensionale, una *siderea via*, alla cui fine si è raggiunta la perfetta contemplazione». Non si dovrà però considerare la *fixio siderea* come sottocategoria della più diffusa metafora occhi-astri (cfr. almeno Ambrogio, *Hexaemeron*, VI 9 55). Quest'ultima, infatti, si inserisce nel generale motivo dell'uomo come *minor mundus* e non ha né la valenza tecnica di fissità contemplativa, né, tantomeno, la pretesa di rinviare al sistema della riflessione luminosa (e con essa all'*emanatio* neoplatonica). Sul simbolismo occhio-astri cfr. W. Deonna, *Il simbolismo dell'occhio* (1965), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 91-104.

20. Una rapida indagine nella versione latina dell'*Elementatio* mi ha consentito di rilevare una certa predilezione per i termini *immobilis*, *subsistentia* e per il verbo *subsistere*, il che giustifica la rarità dei sinonimi *fixus* e *figere*; tuttavia, nella proposizione LII si legge: «*Omne eternum totum simul est, sive substantiam habeat solum eternam, totam simul presentem ipsam habens [...] sive operationem cum substantia, et hanc simul totam habens et in eadem mensura perfectionis stantem et velut fixam secundum unum et eundem terminum immobiliter et intransibiliter*» (Proclus, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, hrsg. v. H. Boese, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 28). Ma per tornare alle opere di Tommaso, tra le altre occorrenze di *fixus*, *figere* e *fixio*, nella specifica valenza tecnica che qui interessa, si segnalano anche: *In de causis*, VIII; XV; XXVII; XXX; oltre che *De potentia*, q. 5 a. 1 (che rimanda al *Liber de causis*).

21. Tommaso d'Aquino, *In de causis*, IX (S. Thomae Aquinatis *In librum de causis*, cit., p. 60). Sono miei solo i corsivi «*fixum [...] immobiliter permanens*».

22. Dato oltremodo significativo: come è ben noto, soltanto in tempi molto recenti si è appurato che Dionigi fu effettivamente allievo di Proclo; sulle varie vicende circa la sua identificazione cfr. almeno la sintesi di D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Olschki, Firenze 2006, pp. XIII-XIV.

Dio [...] dunque: l'essere non può venire considerato un principio formale separato, che assieme ad altri principi formali compone una gerarchia secondo l'universalità; ma va ricondotto in Dio, il cui essere è l'*universale et fontale principium omnis esse* [Tommaso d'Aquino, *De substantiis separatis*, XIV]²³. Proprio l'identificazione Uno-Bene, ossia della *bonitas pura* come primo *nomen divinum*, risulta essere il presupposto dell'*emanatio hierarchizata* della virtù di Dio, e dunque il cardine stesso della *hierarchizatio mentis humanae* teorizzata da Bonaventura.

Questo particolare tipo di gerarchizzazione ha una valenza almeno duplice: la prima è quella di *ordo*, che procede dalla causa prima alle realtà inferiori nello schema emanazionistico (gerarchizzazione esterna); la seconda, che si poggia inevitabilmente al significato di base, è invece quella di *assimilatio* al deiforme (gerarchizzazione interiorizzata). Bonaventura mostra di averle attinte entrambe da Dionigi Areopagita²⁴:

Unde definitur hierarchia secundum Dionysium: "Est autem hierarchia ordo divinus, scientia et actio ad deiforme, quantum possibile est, assimilata, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens"²⁵.

Tutto ciò assume ancora più rilevanza in rapporto alla teoria della contemplazione di Dionigi, nella quale gli occhi e l'anima del contemplante, specchi della divina luce (al pari delle altre intelligenze inferiori), devono essere caratterizzati da un'assoluta *impassibilitas*: «*impassibilis contemplationis*» (*De caelesti hierarchia*, II: PL, vol. CXXII, col. 1042); «*impassibilibus oculis inspicit*» (*De ecclesiastica hierarchia*, II: PL, vol. CXXII, col. 1077); «*invisibilem autem ipsius illuminationem impassibili et immateriali intellectu participantes, et super intellectum unitatem insuper apparentium radiorum ignotis et beatis experimentis, in diviniore imitationem supercaelestium animorum*» (*De divinis nominibus*, I: PL, vol. CXXII, col. 1115); «*et hoc quidem impassibile animae in simpla et intima deiformium agalmatum segregare spectacula*» (*Epistolae*, IX: PL, vol. CXXII, col. 1190)²⁶. *Impassibilitas* vale a dire *fixio*: solo tale caratteristica consente al contemplante di assimilarsi alla stabilità del deiforme e di riflettere, secondo le proprie capacità, la luce che esso irraggia. Non a caso, l'*imagery* dionisiana e il costante riferimento alla gerarchia si ritrovano anche in altre due occorrenze del termine *fixio* associato alla contemplazione, questa volta nei *Sermones de tempore*: «*Illuminatur anima*

23. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, cit., p. 112.

24. Ha affermato a tal proposito Bigi: «Il processo di assimilazione al deiforme è chiamato da Bonaventura, seguendo Dionisio, processo di "gerarchizzazione", in quanto realizza la "gerarchia", quale ordine di ascesa alla similitudine di Dio, proporzionalmente alle illuminazioni immesse divinamente. Nella "gerarchia" interagiscono il creatore e la creatura; agisce il creatore con la sua influenza, agisce la creatura che tende, con la scienza e con l'azione, in ogni modo possibile, al deiforme» (Bonaventura da Bagnoregio, *La sapienza cristiana*, cit., p. 21).

25. Bonaventura da Bagnoregio, *Coll. in Hex.*, XXI 17 (San Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, cit., p. 388). Il passo di Dionigi cui fa riferimento Bonaventura è *De cael. hier.*, III (PL, vol. CXXII, col. 1044); per una complessiva disamina sulle varie attività delle gerarchie nel corpus dionisiano, si veda almeno R. Roques, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita* (1996), trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 125-215.

26. Per le ragioni esposte alla n. 6, si cita dalla versione latina di Eriugena.

ierosolymitana: per *fixionem* aspectus in splendoribus aeternis» (Bonaventura da Bagnoregio, *Serm. de temp.*, CLXVI); «seraphim et apostolos sursum extendi desiderabiliter per dilectionem fontalis amoris [...] principatus et pontifices reverendos sursum radicari honorabiliter per desideriorum *fixionem* in aspectu fontalis gubernationis» (ivi, CCLXXI 3)²⁷.

A non molti anni di distanza dalle lezioni parigine di Bonaventura, si può far risalire anche un'attestazione (forse la prima) dell'equivalenza tra *impassibilitas* e *fixio*: l'efficace sovrapposizione terminologica venne accolta dal francescano Pietro di Giovanni Olivi, *lector* presso Santa Croce nel periodo 1287-89, che, nel commentare proprio il *De caelesti hierarchia*, ha inserito il tecnicismo bonaventuriano in una descrizione della *contemplatio*:

sed actualis aspectus et actualis visio videntis Deum est quaedam praesentialis unio eius cum Deo et quidam virtualis contactus et quaedam virtualis ac praesentialis tentio et captio seu apprehensio Dei ab ipso vidente; ergo nullus potest videre huiusmodi visionem et eius aspectum quin eo ipso videat Deum [...] quia *fixio* et terminatio visionis et sui aspectus sunt de essentia et de ratione specifica visionis et sui aspectus; sed eius terminatio non potest specificare et individualiter videri nisi videatur eius specificus et individualis terminus²⁸.

Pertanto, possiamo a buon diritto identificare proprio in Bonaventura il tramite più rilevante per la sistematizzazione di una teoria come quella della *contemplatio hierarchizata*; una sistematizzazione che, tuttavia, non avrebbe avuto luogo senza la *contemplatio impassibilis* di Dionigi. Nonostante sia corretto affermare che le teorie neoplatoniche divennero «accessibili a Bonaventura già nella loro versione cristiana e, in gran parte, mediante Dionigi»²⁹, nel caso qui esaminato abbiamo potuto constatare come Bonaventura non si sia limitato ad attingere alla sola rilettura dionisiana, ma sembri aver avuto ben presenti anche i termini *fixio* e *fixus* nella loro originaria formulazione teorica, che è quella del *Liber de causis*.

Una volta tracciato il percorso evolutivo dell'idea di *fixio*, ne analizzerò ora una successiva applicazione: quella riscontrabile nella *Commedia* dantesca, nella quale si possono osservare tutte le stratificazioni teoriche fin qui individuate. In Dante troviamo almeno due tipologie di ripresa dell'espressione: l'una è data dall'uso alternato degli aggettivi *fiso* (con valore avverbiale), *fisso*, del verbo *figgere* e dell'avverbio *fisamente*, l'altra dalla rara dittologia formata da *fisso* e *attento*. Impiegati con sistematicità in alcuni luoghi-chiave, nei quali contribuiscono di fatto ad attivare il lessico della contemplazione, questi termini si ricollegano direttamente alla specifica valenza tecnica del concetto di Bonaventura e ancor

27. S. Bonaventurae *Sermones de tempore: reportationes sermonum s. Bonaventurae a Marco de Montefeltro congestae, iuxta codicem Mediolanensem Ambros. A II sup.*, edidit J. G. Bougerol, Collegium S. Bonaventurae, Grottaferrata 1988, pp. 235, 370.

28. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestio de angelicis influentiis*, VI (S. Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron*, cit., pp. 409-10). Segnalo che di questo commento è stata finora pubblicata soltanto la prima parte (dallo stesso Delorme, in appendice alle *Collationes* bonaventuriane). Sul testo dell'Olivi si è soffermato anche Guidubaldi, *Dante europeo*, cit., pp. 91-3.

29. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, cit., p. 103.

prima di Dionigi, ma vi si ravvisa anche una piena consapevolezza del retroterra procliano³⁰.

Dagli esempi che rientrano nelle due tipologie appena distinte si ricava subito un dato: attraverso il progressivo intensificarsi della *fixio*, è possibile scandire il graduale potenziamento cui vanno incontro le facoltà visive del Dante *agens* nel corso del viaggio oltremondano. La prima occorrenza che prenderò in esame ha, in tal senso, la funzione di netto spartiacque tra il più comune livello semantico degli aggettivi *fiso* e *fisso* uniti a *verba videndi*, ovvero tutte quelle espressioni che indicano uno sguardo fermo, attento³¹, e il loro impiego come tecnicismi della contemplazione:

Tant'eran li occhi miei *fissi e attenti*
a disbramarsi la decenne sete,
che li altri sensi m'eran tutti spenti.
Ed essi quinci e quindi avien parete
di non caler – così lo santo riso
a sé traéli con l'antica rete! –;
quando per forza mi fu vòlto il viso
ver' la sinistra mia da quelle dee,
perch'io udi' da loro un "Troppo *fiso!*";
e la disposizion ch'a veder èe
ne li occhi pur testé dal sol percossi,
sanza la vista alquanto esser mi fée (*Pg*, XXXII 1-12).

La dittologia «fissi e attenti» e l'aggettivo «fiso» servono qui al poeta per sancire l'impossibilità di qualsiasi forma di *fixio*. I suoi occhi, infatti, come sottolineano le tre virtù teologali con il loro rimprovero («Troppo fiso!»), non sono ancora sufficientemente potenziati per osservare a lungo la luce del sole, che si somma allo splendore da cui è avvolta Beatrice; pertanto, la conseguenza non può che

30. Per un generale riepilogo delle citazioni dantesche del *Liber de causis*, e alcuni indispensabili raffronti con i commenti medievali, soprattutto quello di Alberto Magno, si rinvia a B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967², pp. 81-109.

31. I luoghi che presentano l'uso generico di *fisso*, *fiso*, *figgere* e *fissamente*, riferiti allo sguardo, sono ovviamente numerosi, tra questi: *If*, IV 5; X 34; XXI 22; *Pg*, III 106; X 118; XI 77; XIII 43. Vi sono accenni allo sguardo rivolto verso la luce solare in *Pg*, XIII 13 (riferito a Virgilio, che poi pronuncia l'invocazione al sole) e *Pd*, XXIII 9 (nella similitudine dell'«augello» che attende l'alba per nutrire i suoi «dolci nati»), ma appaiono del tutto estranei all'uso tecnico qui esaminato. Lo stesso discorso vale anche per le altre opere dantesche, dove pure andranno segnalati almeno due impieghi di *fiso* associato allo sguardo e alla facoltà immaginativa nella *Vita nuova* (XIX 12, 56; XXXI 14, 49: secondo la partizione interna dell'edizione Barbi: cfr. D. Alighieri, *La vita nuova*, a cura di M. Barbi, Bemporad, Firenze 1932); *fissamente* e *fisso* relativi al *visus* nel *Convivio* (III 1, 3; III 5, 22), dove si registra anche un'occorrenza di *fissamente* (di particolare interesse per il contemporaneo riferimento ad *excaecatio* ed *ebrietas*, cui segue quello al fuoco), nel commento alla canzone *Amor, che ne la mente mi ragiona*: «L'una sì è che queste cose che paiono nel suo aspetto soverchiano lo 'ntelletto nostro, cioè umano [...] e dico come questo soverchiare è fatto [...] per lo modo che soverchia lo sole lo fragile viso, non pur lo sano e forte; l'altra sì è che *fissamente* in esso guardare non può, perché quivi s'inebria l'anima» (*Cv*, III 8, 14). Si rinvia, per un quadro più completo sui diversi usi, alle voci *figgere*, *fissamente*, *fiso* e *fisso* dell'*Enciclopedia dantesca* (vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-78, rispettivamente alle pp. 866-7, 929-30 e 935-6).

essere un forte accecamento³². Significativamente questo, oltre ad essere il solo esempio che si registri al di fuori della terza cantica, è anche il primo ed unico luogo in cui le due tipologie di realizzazione del tecnicismo compaiono assieme. A partire da quella stessa affermazione di inadeguatezza, la presenza o assenza della *fixio* sembra farsi sempre più determinante:

E sì come secondo raggio suole
uscir del primo e risalire in suso,
pur come pelegrin che tornar vuole,
così de l'atto suo, per li occhi infuso
ne l'immagine mia, il mio si fece,
e fissi li occhi al sole oltre nostr'uso.
Molto è licito là, che qui non lece
a le nostre virtù, mercé del loco
fatto per proprio de l'umana spece.
Io nol sofferesi molto né sì poco,
ch'io nol vedessi sfavillar dintorno,
com'ferro che bogliente esce dal foco;
e di subito parve giorno a giorno
essere aggiunto, come quei che puote
avesse il ciel d'un altro sole addorno.
Beatrice tutta ne l'eterno rote
fissa con li occhi stava; e io in lei
le luci fissi, di là sù remote (*Pd*, I 49-66).

Nel primo canto del *Paradiso*, il lessico della contemplazione appare ormai applicato nella sua interezza. Nei termini dionisiano-bonaventuriani di una rapida *emanatio per radios*, l'atteggiamento contemplativo è «infuso» dalla stessa Beatrice («ne l'eterno rote / fissa con li occhi stava») agli occhi del *viator*, che possono così dotarsi per la prima volta della necessaria *fixio* («e io in lei / le luci fissi»). Ma a testimoniare la valenza tecnica di questa triplice occorrenza (due del verbo *figgere* e una dell'aggettivo *fisso*) vi è soprattutto il processo di *deificatio* ai vv. 67-72 (il «trahumanar» descritto attraverso «l'esempio» di Glauco): si tratta dell'*assimilatio* al deiforme che segue alla *contemplatio impassibilis*, e non avrebbe potuto aver luogo senza la contemporanea *fixio* degli occhi di Beatrice e del Dante *agens*.

Non è estraneo al lessico della contemplazione neppure il reiterato accenno di Dante alla potente facoltà visiva dell'aquila. Il primo esempio, «aguglia sì non li s'affisse unquanco» (*Pd*, I 48), si riferisce agli occhi di Beatrice e precede le occorrenze di *figgere* e *fisso* appena passate in rassegna; il secondo è nuovamente affiancato ad un'occorrenza del tecnicismo («fisamente»):

“La parte in me che vede e pate il sole
ne l'aguglie mortali”, incominciommi,
“or *fisamente* riguardar si vole (*Pd*, XX 31-3).

32. Si ricordi, in proposito, che anche la *hierarchizatio mentis* è subordinata all'orientamento di tre virtù (cfr. n 8).

Qui a parlare è l'Aquila formata dagli spiriti giusti, che esorta Dante ad una *contemplatio* fissa del suo occhio. La sua *fixio* è ben più potente di quella delle «aguglie mortali», ma proprio a quest'ultima si riferiva Bonaventura nel passo delle *Collationes* da cui siamo partiti: «Sicut enim stellae sunt fixae in caelo, sic oportet quod contemplativus sit fixus et mansivus, non vacillans nec habens oculos tremulos, sed *aquilinos*»³³.

Senza che l'originaria connotazione di *fixio*, appresa dal *Liber de causis*, si scinda mai dalla teoria della *contemplatio*, nel ventunesimo canto del *Paradiso* (non a caso nel cielo degli spiriti contemplativi) assistiamo ad un'ulteriore evoluzione:

Ma quell'alma nel ciel che più si schiara,
quel serafin che 'n Dio più l'occhio ha fisso (*Pd*, XXI 91-2).

Nelle parole di Pier Damiani, il tecnicismo designa l'elevata capacità contemplativa dei Serafini, che costituiscono la prima gerarchia angelica, dunque la più vicina a Dio. Non dovrà stupire che l'esplicito riferimento alla *fixio* di un ordine angelico avvenga soltanto con i Serafini, tradizionalmente caratterizzati da un fuoco ardente³⁴: infatti, da questo canto in poi, sia l'ardore contemplativo³⁵ (che culminerà nelle metafore del fuoco designanti san Bernardo) che la facoltà di riflettere con gli occhi la luce divina (la metafora occhi-specchi è attiva a partire dal v. 17) si sommano definitivamente all'iniziale nozione di *fixio* come fissità.

Nel successivo esempio si conferma l'estrema densità figurativa:

tanto, col volto di riso dipinto,
si tacque Bèatrice, riguardando
fiso nel punto che m'avèa vinto (*Pd*, XXIX 7-9).

33. Del resto, non è difficile ipotizzare che in quel punto Bonaventura stesse citando ancora Dionigi, e più precisamente il passo (di poco precedente alla prima descrizione della *contemplatio impassibilis*) in cui l'acuta *virtus speculativa* delle intelligenze angeliche nella gerarchia celeste, capace di contemplare «immediate, recte, et inflexibiliter», viene associata proprio all'aquila (*De cael. hier.*, xv: *PL*, vol. CXXII, coll. 1068-9).

34. Valga per tutti l'esempio di *Pd*, IX 77: «fuochi pii». Per il collegamento ardore-Serafini in Dionigi Areopagita si veda Roques, *L'universo dionisiano*, cit., p. 127; mentre per ulteriori confronti con i principali dibattiti medievali in materia di angelologia si rinvia a Sbacchi, *La presenza di Dionigi*, cit., pp. 21-58.

35. Nella mistica dei Vittorini, il *topos* dell'*ardor* contemplativo è inserito in un sistema per molti versi assimilabile a quella che abbiamo definito gerarchizzazione interiorizzata; si pensi in particolare alla struttura del *Beniamin maior* e ancor più al *De quatuor gradibus violentae charitatis*, entrambi di Riccardo di San Vittore; importante per lo sviluppo della nozione di *hierarchia* fu anche il maestro di Riccardo, Ugo di San Vittore, preso a modello insieme a Dionigi nel secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo (come ricorda Bougerol, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, cit., p. 131) proprio per spiegare il concetto di *ordo*. Sui Vittorini e Bonaventura cfr. Guidubaldi, *Dante europeo*, cit., pp. 431 ss.; per alcune analogie tra i trattati riccardiani e la *Commedia* dantesca si veda M. Mocan, *La trasparenza e il riflesso. Sull'"alta fantasia" in Dante e nel pensiero medievale*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 33-56.

Soltanto Beatrice può tentare di assimilarsi alla stabilità del «punto fisso» (*Pd*, XXVIII 95), quello stesso divino «punto» che poco prima (*Pd*, XXVIII 16-8), «raggiando lume», aveva «affocato» gli occhi ancora deboli del Dante *agens*. L'impronta emanazionistica della *contemplatio hierarchizata* non necessita qui di ulteriori spiegazioni, e risiede tutta nell'immagine di quella «scaturigine puntiforme»³⁶.

Ormai la *fixio* sembra assurgere a sinonimo della contemplazione mistica:

La forma general di paradiso
già tutta mio sguardo avea compresa,
in nulla parte ancor *fermato fiso* (*Pd*, XXXI 52-4).

Dante si rende conto di non avere «ancor» mai «fermato fiso»³⁷ il suo sguardo. Fino a questo punto, quindi, i suoi occhi non sono stati in grado di contemplare con *impassibilitas* «in nulla parte». Ma la successiva «voglia riaccesa» (v. 55), tendente verso la metafora del fuoco che designa l'ardore contemplativo, dimostra l'imminenza dell'*excessus mentis*.

Ecco infatti, pochi versi dopo, la *fixio* dei suoi occhi descritta dalla dittologia «fissi e attenti», cui segue una triplice metafora dell'ardore contemplativo (la figura etimologica «caldo [...] caler» e «ardenti»):

Bernardo, come vide li occhi miei
nel caldo suo caler *fissi e attenti*,
li suoi con tanto affetto volse a lei,
che' miei di rimirar fé più ardenti (*Pd*, XXXI 139-42).

Gli aggettivi *fisso* e *attento* compaiono assieme soltanto quattro volte in tutto il poema. È significativo osservare come questa dittologia, ad eccezione di *Pg*, II 118 (in cui si riferisce al senso dell'udito: l'ascolto del canto di Casella)³⁸, sia sempre associata al *visus*, o descrivendolo nel tentativo di giungere alla *contemplatio* (ed è il caso di *Pg*, XXXII 1) o cogliendolo nell'atto stesso della contemplazione, come nell'esempio appena citato e nell'ultima realizzazione della *fixio*. Prima della *visio* conclusiva, tuttavia, si registra ancora un'altra occorrenza di *fisso*:

Li occhi da Dio dilette e venerati,
fissi ne l'orator, ne dimostrarlo

36. M. Ariani, *Metafore assolute: emanazionismo e sinestesia della luce fluente*, in *La metafora in Dante*, a cura di Id., Olschki, Firenze 2009, p. 211.

37. In questo specifico caso, la valenza tecnica del termine *fiso* potrebbe sostanziare ancor più le motivazioni, formulate sulla scorta del Vandelli e già ampiamente convincenti, in base alle quali Petrocchi ha respinto la variante *viso*, attestata da undici dei manoscritti inclusi nel suo stemma (cfr. Dante Alighieri, *La «Commedia» secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, vol. I, Le Lettere, Firenze 1994², p. 252). Anche le edizioni critiche curate da Lanza e Sanguineti recano a testo la lezione «fermato fiso».

38. Quest'oscillazione tra senso dell'udito e senso della vista non è affatto estranea al discorso sulla *contemplatio*: Norbert Hagedé, ad esempio, l'ha riscontrata analizzando la metafora dello specchio in san Paolo (I *Cor.*, XIII 12 e II *Cor.*, III 18), e più precisamente nel percorso evolutivo dell'espressione ἐν αὐτῷ (cfr. N. Hagedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1957, pp. 139-50).

quanto i devoti prieghi le son grati;
indi a l'eterno lume s'addrizzaro,
nel qual non si dee creder che s'invii
per creatura l'occhio tanto chiaro (*Pd*, XXXIII 40-5).

Qui prosegue la stessa *emanatio hierarchizata* osservata nell'esempio precedente: un'emanazione di virtù contemplativa, nella quale rientra anche la *fixio*, che dalla Vergine Maria e san Bernardo si diffonde agli occhi del Dante *agens*, il cui *visus*, con l'approssimarsi della «fine di tutt'i disii» (v. 46), può quindi ormai dirsi potenziato (v. 55: «Da quinci innanzi il mio veder fu maggio»):

Così la mente mia, tutta sospesa,
mirava fissa, immobile e attenta,
e sempre di mirar faceasi accesa (*Pd*, XXXIII 97-9).

In quest'occorrenza, alla coppia di aggettivi formata da *fisso* e *attento* se ne aggiunge un terzo, *immobile* (non privo di possibili antecedenti tecnici: si ricordi almeno il già citato Tommaso, *In librum de causis*, IX: «fixum, idest immobiliter permanens»)³⁹, che ribadisce l'ormai avvenuta acquisizione della *fixio* contemplativa. All'«ardor del desiderio»⁴⁰ di conoscenza (che Dante sente esaurirsi dal v. 48) si sostituisce del tutto quello, assoluto, della contemplazione («e sempre di mirar faceasi accesa»): da un'*auctoritas* in materia di *contemplatio* come san Bernardo⁴¹, gli occhi del Dante *agens* hanno assimilato contemporaneamente *fixio* e *ardor*.

La conferma più significativa dell'inscindibile legame tra queste due facoltà si ricava ancora dalle *Collazioni* bonaventuriane, dove, prima della teoria della *fixio*, si legge:

Haec enim est *perfecta contemplatio*; et illas inflammationes et ardores, quos emittit ille sol in animas illas, quae habent *excessus mentales*, nullus potest explicare [...] Et vere sol exurit tripliciter, quia sol aeternus terram illam hierarchicam et istam humanam irradiat et inflammat triplici vel triformi amore [...] Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio [...] Est ergo [...] caligo inaccessibilis⁴².

A fondamento della *perfecta contemplatio*, la fissità rappresenta il presupposto

39. Definizione che riecheggia indubbiamente la pr. LII di Proclo menzionata alla n 20.

40. Sulla complessiva costruzione della «semantica del desiderio» nella *Commedia* (in cui il motivo dell'*ardor* è senz'altro preminente) si veda L. Pertile, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella «Commedia»*, Cadmo, Fiesole 2005, pp. 19-38, 137-61.

41. Cfr. Dante, *Epistole*, XIII 80.

42. Bonaventura da Bagnoregio, *Coll. in Hex.*, XX 10-1 (Id., *Sermoni teologici*, cit., p. 366). Si osservi come, in questo passo, l'incidenza di Dionigi cresca proporzionalmente all'avvicinarsi della teoria della *fixio*. Una costante che è ravvisabile in tutta la seconda parte delle *Collazioni*, interamente costruita sull'alternanza tra le parole di Bonaventura e alcune vere e proprie parafrasi dei testi dionisiani.

dello stesso *excessus mentis*, nel descrivere il quale Bonaventura, oltre a menzionare nuovamente la dionisiana *caligo* e l'*ardor*⁴³, ricorre al verbo *figere*:

Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum *figi* potest, ita quod ad nihil aliud *aspiciat*; attamen non *perspiciet* vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur *in caliginem* et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam*. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus⁴⁴.

Plurisignificante all'interno del lessico della *contemplatio*, il verbo *figere* può dunque indicare sia la *fixio* sia l'ideale conseguenza della sua corretta applicazione, ovvero il paradossale "contatto" con Dio, ed è proprio nella *Commedia* che tale sottilissima distinzione terminologica appare pienamente realizzata. Nel *Paradiso*, infatti, dopo numerose occorrenze associate al *visus* dai significati sostanzialmente sovrapponibili⁴⁵, la funzione di *fisso*, *fiso*, *fisso-attento* e *figgere* si separa in modo progressivo da quella del verbo "ficcare" (*Pd*, XXXIII 82-4: «Oh abbondante grazia ond'io presunsi / *ficcar* lo viso per la luce eterna, / tanto che la veduta vi consunsi!»)⁴⁶, il cui impiego metaforico non andrà pertanto ricondotto allo specifico valore tecnico della *fixio*⁴⁷.

43. Fissità e ardore, nel collegarsi alla *caligo*, rientrano anche in un altro settore che pertiene alla contemplazione mistica: le metafore della parvenza, dell'occultamento nella luce, per le quali si veda M. Ariani, "Abyssus luminis": Dante e la veste di luce, in "Rivista di letteratura italiana", XI, 1993, pp. 9-71: 28-71.

44. Bonaventura da Bagnoregio, *In II sententiarum*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 6 (Id., *Opera omnia*, cit., vol. II, p. 546). È mio solamente il corsivo *figi*.

45. Tra i diversi usi del verbo *ficcare* associato allo sguardo vi sono: *If*, IV II; XV 26; *Pg*, XIII 43 (insieme a *fiso*). Segnalo che, in *Pd*, XXI 16 («*Ficca* di retro a li occhi tuoi la mente»), coincide con l'attivazione della metafora occhi-specchi e precede la descrizione della *fixio* dei Serafini nel discorso di Pier Damiani.

46. Sull'impiego metaforico di questo verbo si veda M. Ariani, «La forma universal di questo nodo»: *Paradiso*, XXXIII 58-105, in *Lectura Dantis Scaligera 2005-2007*, a cura di E. Sandal, Antenore, Roma-Padova 2008, in particolare pp. 158 ss.

47. Nell'ambito della medesima area semantica, si dovranno considerare allo stesso modo anche i riferimenti danteschi alla fissità dei corpi celesti: «Poi, sì cantando, quelli ardenti soli / si fuor girati intorno a noi tre volte, / come stelle vicine a' *fermi poli*» (*Pd*, x 76-8); «Così Beatrice; e quelle anime liete / si fero spere sopra *fissi poli*, / fiammando, volte, a guisa di comete» (*Pd*, XXIV 10-2). Nonostante vi si registri la confluenza di beati e apostoli contemplanti, ardore contemplativo, fissità e corpi celesti, queste metafore attingono al lessico scientifico dei trattati di astronomia (non a caso la massima concentrazione di tali immagini si ha nel *Convivio*, si pensi a: II 3, 16; II 14, 7; III 5, 7) senza accennare alla componente *siderea* della *fixio* bonaventuriana (sulla cui effettiva funzione si veda qui alla n 19).