

Visione beatifica e circolazione celeste negli ultimi versi del *Paradiso*

di Paolo Falzone

Nell'istante in cui, al termine del viaggio salvifico, l'apparizione del sommo bene percuote la mente del pellegrino, perfezionando il suo desiderio di sapere¹, in quel momento l'animo di Dante si trova sollevato alla condizione dei beati.

La visione beatifica², eccezionalmente elargita al poeta prima che la sua anima si sia sciolta dal corpo, non implica, come fece osservare Bruno Nardi, cessazione dell'attività desiderativa nell'anima contemplante³. Il desiderio vive infatti anche negli spiriti beati; non già, però, come espressione di penuria e di inedia (desiderio di un bene di cui si patisce la privazione), bensì come eterno volgersi della mente a Dio, incessante trascorrere della potenza conoscitiva (il desiderio naturale di sapere) nel proprio atto (la visione)⁴.

Nel descrivere lo stato beatifico, l'ultima immagine del *Paradiso* ritrae la mente del pellegrino che, giunta a contemplare Dio, si volge intorno al Primo Principio, divenuto termine fisso di conoscenza e di amore:

1. *Pd*, XXXIII 133-41: «Qual è'l geomètra che tutto s'affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond'elli indige, / tal era io a quella vista nova: / veder voleva come si convenne / l'ímagó al cerchio e come vi s'indova; / ma non eran da ciò le proprie penne: / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne». Sulla visione come *fulgor*, cfr. la *Metaphysica* di al-Ghazali, là dove (II 5, 7) è descritta la visione profetica: «[...] huius modi anima, quia cessat ab occupacione sensuum, elevatur ad mundum superiorem, in quo appareat ei aliquid de rebus, sed haec apparenzia est quasi fulgor cito pertransiens et haec est una species prophetandi» (*Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. J. T. Muckle, St. Michael's College, Toronto 1933, p. 191). Avverto qui che per le citazioni dal poema dantesco si è seguito il testo stabilito da Giorgio Petrocchi per l'Edizione Nazionale delle Opere di Dante (*La Commedia secondo l'antica vulgata*, Mondadori, Milano 1966-67).

2. La letteratura sul tema è assai vasta. Lo studio più aggiornato e completo è quello di C. Trottmann, *La vision bénétique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Rome 1995, cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

3. Cfr. B. Nardi, «*Si come rota ch'igualmente è mossa*», in «*Studi Danteschi*», XIX, 1935, pp. 83-96, quindi in Id., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 337-50, p. 349: «Nella perenne uniformità del moto circolare della mente, percossa dall'apparir del sommo Bene, consiste la vita, senza tedio e senza affanni, dello spirito beato. La quiete del desiderio appagato non significa inerzia e sonnolenza, che anzi non si scompagna dall'eterno moto dell'amore; moto circolare ed uniforme che esprime la perfetta concordia del volere umano col volere divino».

4. Cfr. *Pd*, II 19-20, ove la «sete del deiforme regno» è definita non solo «concreata», ma anche «perpetua», ossia «inestinguibile». Cfr. altresì *Pd*, V 7-9; XV 1-3; XXVIII 43-5.

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio *disio* e 'l *velle*,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle⁵.

Questi versi pongono alcuni problemi di interpretazione, dovuti prevalentemente alla difficoltà per il lettore di visualizzare correttamente il meccanismo rotatorio che vi è raffigurato.

Piano è il significato del v. 142. Inoltrandosi nella visione di Dio, l'intelletto lascia dietro di sé la fantasia, che, per quanto acuita dalla grazia, non può trascendere i limiti della percezione sensibile. Con l'ottundersi della fantasia viene meno, ad un tempo, la possibilità di imprimere nel ricordo il contenuto della visione: la potenza fantastica, che fino a quel momento ha fissato in immagini la varia e mutevole esperienza del viaggio, si svuota improvvisamente di forme, suoni, colori, sottraendo al poeta la materia del suo canto.

Non così piano, per contro, è il significato degli ultimi tre versi (vv. 143-5).

Per ciò che riguarda il senso generale, la situazione che vi è descritta è sufficientemente chiara.

L'animo del pellegrino ci appare in questi versi in armonia con le sfere celesti: il desiderio di Dio, che piega la traiettoria degli astri in un'orbita circolare, piega altresì, «come rota», lo spirito del poeta, assorto nella contemplazione dei misteri divini.

Perno strutturale della terzina è il v. 145, nel quale si afferma, aristotelicamente, che la forza che muove, «sì come rota», il desiderio e la volontà di Dante, non è altro che la potenza motrice di Dio, la stessa da cui dipende la vita del cosmo, e che si esplica, in ciascun pianeta («il sole e l'altre stelle»), come impulso («amore») a congiungersi eternamente, attraverso il moto circolare, alla causa suprema del movimento.

Maggiori difficoltà sorgono invece quando di qui si passi ad analizzare i vv. 143-4, incentrati sull'immagine della ruota: soggetti ormai – scrive Dante – alla forza di attrazione del primo motore, il mio *disio* e il mio *velle* si movevano «sì come rota ch'igualmente è mossa».

A causare imbarazzo, nell'interprete che si interroghi sul senso della similitudine, è sia la determinazione semantica dei sostantivi *disio* e *velle* – cui si oppone l'ampiezza dei significati virtualmente ascrivibili ai due termini – sia la difficoltà a discernere il valore preciso dell'avverbio *igualmente*, dal quale pure dipende, nella sostanza, la corretta decifrazione dell'immagine.

Della coppia di sostantivi *disio* e *velle* diremo più avanti. Ora conviene soffermarsi sull'avverbio del v. 144 (*igualmente*), essenziale, come si è detto, alla comprensione del meccanismo rotatorio che Dante descrive in questo verso.

L'esegesi è divisa in due posizioni fondamentali⁶. L'opinione più comune (già

5. *Pd*, XXXIII 142-5.

6. Le posizioni più significative sono censite e discusse nel pregevole studio di L. Pertile, *Poesia e scienza nell'ultima immagine del «Paradiso»*, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde, V.

presso i commentatori antichi), autorevolmente difesa da Bruno Nardi⁷, attribuisce all'avverbio valore assoluto e, con riferimento alle proprietà fisiche del moto circolare, intende *igualmente* nel senso di ‘in modo uniforme’⁸.

Questa posizione è limpidaamente riassunta nelle parole di Luigi Venturi:

pago che ogni suo desiderio e volontà concordi con quella di Dio [...] siffatto pieno accordo del volere, secondo che lo moveva il divino, rassomiglia con felice proprietà ad una ruota, che senza scosse e d'un moto uniforme obbedisce ugualmente in ogni suo rivolgimento e in ogni sua parte alla forza che le fu impressa⁹.

L'opinione alternativa, minoritaria, assegna invece all'*igualmente* del v. 144 un valore comparativo, ritenendo che la ruota del *disio* e del *velle* si muova in sincronia con un'altra (implicita) ruota. La proposta è formulata con particolare chiarezza nel commento del Torraca (1905):

alla «rota ch'igualmente è mossa» è paragonato tanto il «disiro» quanto il «velle», e [...] l'espressione vuol essere compiuta nella mente del lettore così: *igualmente* che un'altra ruota. L'egualanza presuppone almeno due termini¹⁰.

Diciamo subito che la seconda opinione appare, complessivamente, meno persuasiva della prima. Intendendo l'avverbio in senso comparativo, essa obbliga infatti ad ipotizzare l'esistenza di un secondo termine (un'altra ruota), di cui il testo, a rigore, non fa menzione¹¹. Viceversa la prima opinione, che intende l'avverbio riferito alla ruota in sé (*igualmente* cioè ‘con moto regolare, uniforme’), aderisce senza sforzo alla logica della terzina e non richiede integrazioni artificiose.

Del resto, se la ruota del *disio* e del *velle* si muove in armonia con le sfere celesti, *punta*, come lo sono queste, dal desiderio di assomigliare al Principio, è del tutto normale che essa riproduca, girando, il movimento dei cieli, i quali, sottratti per natura al ritmo irregolare della generazione e della corruzione, eseguono appunto, nelle loro traslazioni, il più semplice e il più perfetto dei movimenti, vale a dire il moto circolare uniforme.

Russo, Longo, Ravenna 1995, pp. 135-48, quindi, col titolo *L'ultima immagine*, in Id., *La punta del disio. Semantica del desiderio nella “Commedia”*, Cadmo, Fiesole 2005, pp. 265-81.

7. Nardi, «*Sì come rota ch'igualmente è mossa*», cit., p. 349.

8. Cfr., fra i commentatori antichi, Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, III, F.lli Nistri, Pisa 1862, p. 870: «*Siccome rota, che equalmente è mossa; cioè come si volge la rota, che è mossa parimente, non più ratto d'una volta che l'altra*».

9. L. Venturi, *Le similitudini dantesche ordinate, illustrate e confrontate*, Sansoni, Firenze 1911³, p. 237 (da questa edizione la stampa anast., a cura di L. Azzetta, Salerno, Roma 2008).

10. *La «Divina Commedia» nuovamente commentata da Francesco Torraca*, Società Ed. Dante Alighieri di Albrighi, Segati e C., Roma-Milano 1905, *ad loc.*

11. E, di complicazione in complicazione, si è avuto anche chi, come il Mattalia, di ruote è giunto ad immaginarne non due ma addirittura tre (*disio*, *velle*, Dio): di là dalla sconvenienza, sul piano teologico, di far muovere «*sì come rota*» il motore immobile, la tesi del Mattalia complica senza necessità il meccanismo rotatorio immaginato da Dante.

L'interpretazione tradizionale appare insomma adattarsi meglio al senso complessivo della terzina, imperniata sull'analogia tra vita dell'anima beata e vita del cosmo.

Ma a preferire la prima opinione induce, oltre che la maggiore opportunità di essa sul piano logico (ed è un aspetto questo sul quale sarà necessario, come ovvio, tornare), anche un'evidenza di natura documentaria.

Già Bruno Nardi, in una nota in calce allo studio sopra ricordato, suggeriva, in polemica col Torraca, che l'*igualmente* del v. 144 potesse presupporre l'espressione aristotelica κίνησις ἡ ὁμαλής (moto uniforme), discesa a Dante per il tramite delle versioni arabo-latine di Aristotele. Ecco quel che osservava Nardi:

A me pare che l'avverbio *igualmente* [...] significhi semplicemente *in modo uguale* cioè *in modo uniforme*, e che non richieda affatto si pensi al moto sincrono di non saprei quale altra ruota. E a conferma di questa, che è poi l'interpretazione più comune, mi piace ricordare che l'espressione aristotelica κίνησις ἡ ὁμαλής, *Phys.*, v, c. 4, 228b 16 ss. (t. c. 43 sgg.), VIII, c. 9 265b 12 (t. c. 76), *De caelo*, II, c. 4, 287a 24 (t. c. 28), nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, usata da Alberto e da S. Tommaso, è resa *motus regularis* e in quella dell'Argiropulo *motus uniformis*, nella versione arabico-latina, d'uso comune nelle scuole al tempo di Dante, e nel commento averroistico, è resa *motus aequalis*¹².

La corrispondenza tra l'espressione aristotelica e l'avverbio dantesco è di per sé notevole. L'opportunità del riscontro appare poi con evidenza ancora maggiore se si ripercorrono analiticamente le fonti indicate, in modo sintetico, nella nota nardiana.

All'inizio della catena testuale si può porre, col Nardi, un luogo del v libro della *Physica*. Il passo è quello in cui Aristotele, venuto a trattare le diverse accezioni di unità del movimento, distingue tra il moto uniforme, che egli chiama appunto κίνησις ἡ ὁμαλής e il moto non uniforme: il primo, spiega il Filosofo, è indivisibile e perciò conserva in ogni suo punto la stessa velocità, come avviene nel moto circolare o in quello rettilineo; il secondo, invece, è divisibile in parti di velocità diseguale e pertanto realizza, nel suo processo, una coesione di grado inferiore¹³.

Di questo luogo della *Physica* è indispensabile avere sotto gli occhi, come suggerito dal Nardi, la versione arabo-latina, databile agli anni Trenta del XIII secolo e attribuita a Michele Scoto¹⁴. Nella traduzione dall'arabo, d'uso comu-

12. Nardi, «*Sì come rota ch'igualmente è mossa*», cit., p. 349, n 2.

13. Arist., *Phys.*, v, 228b15-229a5.

14. Cfr. A. Mansion, *Note sur les traductions arabo-latines de la Physique d'Aristote dans la tradition manuscrite*, in “Revue Néoscolastique de Philosophie”, 37, 1934, pp. 202-18. A Michele Scoto si attribuisce anche la traduzione del commento di Averroè, ad eccezione del Prologo, che fu sicuramente tradotto da Teodoro di Antiochia. Su Michele Scoto, cfr. la dettagliata bibliografia raccolta nella *Praefatio* di G. Endress all'edizione del commento di Averroè al *De celo et mundo: Averrois Cordubensis Commentum magnum super libro De celo et mundo*, ex recognitio F. J. Carmody in lucem edidit R. Arnzen, Peeters, Leuven 2003, I, pp. 16*-18*.

ne nelle scuole, l'espressione che indica il moto uniforme – in greco κίνησις ἡ ὁμαλής – è resa infatti con *motus aequalis*.

Ma si legga direttamente il testo:

Et dicitur unus motus alio modo ab istis dictis *motus aequalis*, quoniam motus diversus quasi non existimatur esse unus, sed *motus aequalis* est dignior hic ut linea recta; quoniam motus diversus est divisibilis [...] *Et in quolibet motu est aequalitas et inaequalitas, quoniam quandoque alteratur res aequaliter et transfertur ex aliquo aequaliter*, verbi gratia per circulum, aut per lineam rectam, et similiter in augmentatione et diminutione. Et in diversis est differentia, quae forte est ex illo, per quod est motus [...] et forte erit non in re, neque in tempore, neque in illo, ad quod, sed in illo, in quo est, quasi in via velocitatis et tarditatis in eo, qui est solus motus; motus igitur, cuius velocitas est eadem, est *motus aequalis*, et qui non est talis, est diversus¹⁵.

Di qui, l'espressione «*motus aequalis*» si è trasmessa ai commentatori medievali. La si ritrova ad esempio in Alberto Magno, che nel commento alla *Physica* (1251-57 ca.), pur basandosi sulla traduzione greco-latina nota come *Vetus*, mostra di conoscere e di usare anche la versione di Scoto¹⁶.

Ragion per cui, la forma «*regularis*», con la quale la *Vetus* traduce l'aristotelico ὁμαλής, è sistematicamente glossata da Alberto, sulla base della *Translatio Scoti*, con «*aequalis*», come documenta la parafrasi al luogo che c'interessa:

Amplius autem, praeter omnes qui dicti sunt modos, dicitur unus motus regularis sive *aequalis* in omnibus partibus suis, et ille est qui per omnia est *aequalis* velocitatis et tarditatis, in medio et principio et fine. Irregularis autem sive diversus sive *inaequalis* est, qui non videtur unus dicto modo, quia diversus est secundum modum, licet in substantia sit unus [...]. In omni autem genere motus invenitur quod est regulare et quod est irregulare, quod probatur inductione, quia aliquid aliquando alteratur regulariter, quando alteratur *aequaliter*, non *velocius* et *tardius* in totu motu, et aliquando fertur localiter in regulari magnitudine et regulariter, sicut quod fertur in circulo vel in recta linea, et ideo erit *aequalis* motus¹⁷.

Sarebbe sufficiente questa esigua costellazione di testi a mostrare la pertinenza del rapporto suggerito da Nardi tra la dantesca «*rota ch'igualmente è mossa*» (v. 144) e l'aristotelico «*motus aequalis*».

15. In Aristotelis *Opera cum Averrois commentariis*, IV, *De Physico auditu libri octo*, apud Junctas, Venetiis 1552 [rist. anast. Minerva, Frankfurt am Main, 1962], c. 233va (corsivi nostri). E si veda il commento di Averroè: «[...] in quolibet motu est aequalitas et inaequalitas, idest et in quolibet genere motuum invenitur aequalitas, et inaequalitas, quoniam in alteratione invenitur inaequalitas, quoniam alteratio est in quibusdam partibus intensior et velocior, et in quibusdam partibus remissior et tardior, et invenitur etiam in ea aequalitas, quando partes eius motus sunt aequales in velocitate et tarditate, et similiter est de augmento, et in translatione, et eius sermo in hoc est manifestus» (*ibid.*).

16. Cfr. Alberti Magni *Physica*, pars I (libri 1-4), ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i. W. 1987, *Prolegomena*, pp. XVI-XVII.

17. Alberti Magni *Physica*, pars II (libri 5-8), ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i. W. 1993, v. 3, 4, pp. 433-4.

Ma affinché tale rapporto, di là dalle coincidenze di natura lessicale, risalti anche sotto il profilo logico, è necessario richiamare un altro luogo aristotelico, stavolta dal *De caelo*. È nel *De caelo*, infatti, che in chiave cosmologica Aristotele indaga, più diffusamente che altrove, il nesso tra moto uniforme e traslazione circolare.

La questione, toccata incidentalmente all'inizio del libro I, affiora esplicitamente nel capitolo sesto del libro II (288a13 ss.), là dove lo Stagirita, trattando del movimento dei cieli, prende a dimostrare che esso si svolge ad una velocità uniforme (*όμολής*).

La dimostrazione si articola in cinque punti. Per il nostro discorso è sufficiente ripercorrerne, sinteticamente, due:

I. se il cielo si movesse in modo irregolare, esso presenterebbe, nella sua traslazione, accelerazione, culmine e rallentamento, poiché accelerazione, culmine e rallentamento sono caratteristiche proprie di ogni traslazione irregolare.

La traslazione circolare, tuttavia, non ha né punto di partenza, né punto d'arrivo, né punto intermedio, poiché, ritornando continuamente su sé stessa, non ha inizio, né termine, né medio.

Di conseguenza, se la traslazione del cielo non ha un culmine, non avrà nemmeno irregolarità, dal momento che l'irregolarità deriva dal rallentamento e dall'accelerazione¹⁸;

2. ogni traslazione che presenta anomalie nelle sue singole parti ovvero nella sua totalità è irregolare.

Ma la traslazione celeste non è irregolare né nelle parti né nella sua totalità. Non è irregolare nelle parti, perché altrimenti si vedrebbero gli astri allontanarsi l'un l'altro, laddove, viceversa, questi mantengono sempre la stessa distanza. E nemmeno è irregolare nella sua totalità, perché il cielo, in quanto tale, non conosce movimenti contro natura e perciò è eterno, inalterabile e incorruttibile.

Dal momento, dunque, che nel cielo non si riscontrano anomalie del genere, ne consegue che esso si muove in modo regolare¹⁹.

Esposti i restanti argomenti, Aristotele conclude il capitolo affermando che i cieli, secondo quanto assunto in principio, sono sfere che si muovono con moto circolare uniforme (*όμολής*). Essi eseguono pertanto, nelle loro traslazioni, il più semplice e perfetto dei movimenti esistenti in natura.

In ordine alla possibilità che Dante, nel descrivere come *iguale* il moto della *rota* di *Pd*, XXXIII 144, abbia avuto presenti questi passaggi del *De caelo*, offre elementi non trascurabili di giudizio, anche in questo caso, la consultazione delle versioni arabo-latine di Aristotele.

Del *De caelo* si conoscono due traduzioni dall'arabo: la versione di Gerardo da Cremona, eseguita sul finire del XII secolo e a lungo utilizzata nelle scuole, e la versione, successiva, di Michele Scoto, portata a termine nel 1230 circa²⁰.

18. Arist., *De caelo*, II, 288a13 ss.

19. Ivi, 288b6 ss.

20. Sulle traduzioni latine del *De caelo*, cfr. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Hueber, München 1936, p. 67; III, 1956, p. 93; Aristoteles *Latinus. Pars prior*, codices descripsit G. Lacombe in *societatem operis adsumptis* A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Francheschini, Li-

Ebbene, nei punti in cui l'originale greco ha ὄμολής, entrambe le versioni recano, sistematicamente, la forma *aequalis* (dove *aequaliter*).

È sufficiente scorrere, per rendersene conto, le prime righe di *De caelo*, II 6 (288a13 ss), nella traduzione di Gherardo da Cremona:

Volo autem inquirere [...] de motu caeli et in motu primo. Dicam, quod ipse est *aequalis*, in quo non est diversitas, et hoc quidem est in caelo. [...] Dico ergo, quod si caelum primum movetur motu diverso non *aequali*, est motui eius vehementia et mollificatio²¹.

Per ciò che concerne l'esegesi del verso dantesco, il valore di questa occorrenza può essere misurato direttamente sul commento di Alberto Magno, il quale legge l'opera aristotelica nella traduzione di Gerardo da Cremona, servendosi, parallelamente, della versione di Scoto.

La trattazione relativa al moto dei cieli è affrontata da Alberto nei capitoli quinto e sesto del secondo trattato del II libro.

Nello specifico, il capitolo cinque si occupa «de aequalitate motus caeli primi», ossia dell'uniformità del primo cielo; il capitolo sei prova invece «quod motus primus est uniformis».

Parafrasando fedelmente il testo aristotelico, il quinto capitolo esordisce affermando «quod motus primi caeli est *aequalis*, in quo non est diversitas aliqua velocitatis et tarditatis»²². Segue un'ampia digressione sulla causa della pluralità dei moti nei cieli inferiori al primo. Tra le varie opinioni riportate, Alberto, sulla scia di Averroè, menziona quella dei Caldei, i quali ritenevano che «licet planeta *aequaliter* feratur in epyclico secundum se et *aequaliter* in deferente per se, tamen motus eius in epyclico *inaequalis* est ad motum eius in circulo deferente»²³.

breria dello Stato, Roma 1939, p. 53. Si veda inoltre la citata *Praefatio* di G. Endress all'edizione del *Commentum magnum* di Averroè al *De celo et mundo*, in particolare le pp. 16*-23*.

21. Cito dall'edizione posta in calce ad Alberti Magni *De caelo et mundo*, ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i. W. 1971, p. 134.

22. Alberti Magni *De caelo et mundo*, ed. cit., II 2, 5, pp. 134-5: «Adhuc etiam in hoc capitulo sequente quaeremus de motu caeli ostendendo, quod motus primi caeli est *aequalis*, in quo non est diversitas aliqua velocitatis et tarditatis. Haec autem uniformitas convenit caelo primo et motui primo».

23. Ivi, p. 135: «Licet [...] in inferioribus orbibus non sit demostrandum, secundum quod sint illi motus multi, tamen scitur ex ipso motu multiplicem esse diversitatem in ipsis. Quod quidem Chaldaei duplice diversitatì attribuerunt in quibusdam et in quibusdam simplicem diversitatem esse dixerunt. Duplicem autem diversitatem dixerunt esse in omnibus sphaeris planetarum praeterquam solis, unam quidem ex deferente excentrico, cuius differentia accipitur ex motu centri circuli deferentis in circulo parvo, in quo movetur circa centrum terrae. Propter quod contingit, quod stella rotata in deferente in temporibus *inaequalibus* aequales partes quartas circuli signorum absicidit. Altera autem est ex epyclico, in quo stella rotata circa centrum, quod fertur et figitur in excentrico secundum tempora *inaequalia*, moratur in eodem signo circuli signorum in diversis temporibus, quia in aliquo signo aliquando invenitur velox et in eodem invenitur tarda et stans in alio tempore. Et licet planeta *aequaliter* feratur in epyclico secundum se et *aequaliter* in deferente per se, tamen motus eius in epyclico *inaequalis* est ad motum eius in circulo deferente».

Esaurita questa parte dossografica, Alberto torna alla questione principale – la «aequalitas motus caeli primi» – e ricalcando, nei vari passaggi argomentativi (semplicità del circolo e conseguente infinità della sua traslazione), la dimostrazione aristotelica, giunge a stabilire che il moto del primo cielo è regolare (*aequalis*), perché non ammette né accelerazione né diminuzione²⁴.

Nel capitolo successivo, il sesto, Alberto pone invece la questione di quando una traslazione è irregolare e se quella celeste può definirsi tale.

Le alternative poste da Aristotele, irregolarità delle singole parti del cielo ovvero della totalità di esso, sono fedelmente riprodotte da Alberto in questa forma:

Dicamus igitur, quod si motus caeli primi est non aequalis velocitatis semper, tunc aut totus mutatur, ita quod est aliquando totus velocior et aliquando totus tardior propter totum caelum mutatum, aut mutantur partes eius quod moventur secundum hunc modum, quod una pars eius est aliquando velocior et alia pars eius tardior²⁵.

In rapporto al cielo entrambe queste ipotesi, prosegue Alberto, sono da escludersi. Che le parti del cielo si muovano a velocità regolare, si dimostra osservando la posizione delle stelle; qualora una stella si movesse più veloce di un'altra, si vedrebbero infatti le figure del firmamento comporsi e dissolversi di continuo; ne consegue – conclude Alberto – «quod in partibus orbis primi, qui simplicior est et uniformior quam sphaera stellarum fixarum, non potest esse motus diversitas secundum partes inaequaliter motas»²⁶.

24. Ivi, p. 137: «Redeamus igitur ad propositum dicentes, quod si caelum primum, quod est supremum, movetur motu diverso, non aequali, tunc accident motui eius intensio et remissio velocitatis et tarditatis. Omnis enim vehementiae sive intensionis velocitatis, quae crescit in motu, aliquando est terminus, ultra quem amplius crescere non potest. Haec igitur vehementia aut est in principio motus aut in fine motus aut in medio, sicut verbi gratia violenti motus terminum suae vehementiae habent circa principium motus. Motus autem locales naturales rectorum corporum terminum habent vehementiae in fine motus. Propter quod infinita distantia posita, ad quam est motus naturalis localis recti corporis, sequitur motum fieri in nunc temporis. [...] Motus autem animalis ut nutrimenti et augmenti terminum habent suae vehementiae in medio, et sic etiam est de motibus localibus animalium, quia in principio membra sunt mollia propter vicinitatem seminalis umidi, nondum ad statum exsiccati. In fine autem rigescunt propter frigus inductum ex umido extraneo, sed in medio sunt in statu, et tunc vehementissimum possunt perfricare motum animalem localem. Nos autem [...] non invenimus in motu circulari principium a quo incipiat, neque finem, in quo terminetur secundum tempus et naturam, neque medium, in quo sit status vigoris motoris vel mobilis eius. Ergo vehementia maior in ipso est neque est in principio eius neque in medio eius neque in fine eius. Non enim habet initium motus caeli in tempore neque finem neque medium, in eo quod in tota temporis duratione inventus est esse perpetuus et non inventus est esse versus in vehementia in tota longitudine temporis praeterita, quae aggregata est usque modo per observationes subtiles philosophorum. Revertentes igitur breviter colligamus consequentiam rationis istius decentes, quia si motui caeli non potest accidere aliqua vehementia maior velocitatis secundum omne tempus, tunc necessario consequitur motum caeli primum non esse diversum, quia omnis diversitas motus est propter vehementiam maiorem et remissionem sive mollificationem maiorem, quae una vice est maior quam alia».

25. Ivi, II 2, 6, p. 139.

26. Ivi, pp. 139-40: «Ad sensum [...] probatur, quod motus partium sunt uniformes, et hoc patet in mobili, quod est sphaera stellata, quae licet non sit mobile primum [...] tamen in motu

Allo stesso modo, è da respingere l'ipotesi che sia tutto il cielo a mutare in velocità, dal momento che ciò presupporrebbe la presenza, nel movimento celeste, di un principio, di una fine e di un medio, laddove il moto circolare non ammette né principio, né fine, né medio, ed è perciò inalterabile²⁷.

Di conseguenza, conclude Alberto, «motus primi caeli est aequalis» e in esso «non est diversitas omnino»²⁸.

Queste citazioni sono sufficienti, direi, a confermare che nella tradizione arabo-latina del *De caelo* e nella relativa esegetica scolastica – quello di Alberto Magno è un esempio tra gli altri – l'espressione *motus aequalis* (da cui espressioni del tipo *aequaliter motae*) è normale per indicare l'uniformità del movimento dei cieli.

Ma quel che soprattutto deve essere rilevato, in ordine alla migrazione di tali concetti in Dante, è che nel *De caelo* la *aequalitas* del movimento celeste viene dedotta, lo si è visto, dalla *aequalitas* del movimento circolare. Dato un corpo che si muove circolarmente (come sono i cieli), quel corpo, così argomentava lo Stagirita, realizza necessariamente, per le proprietà insite nella traslazione circolare (che non ha inizio né fine, e dunque è inalterabile ed eterna), un moto che mantiene in ogni suo punto la stessa intensità di rotazione, ossia un moto uniforme (*όμωλής, aequalis*).

La parentela tra la «rota ch'igualmente è mossa» di Dante e il «motus aequalis» di Aristotele, felicemente intuita dal Nardi, oltrepassa dunque il piano puramente lessicale: in entrambi i testi, infatti, la caratteristica dell'uniformità, col termine tecnico che la esprime (*aequalis, aequaliter > igualmente*), specifica un movimento rotatorio²⁹.

partium est uniforme, et si hoc est in ipso, tunc multo magis est hoc verum in mobili primo. Partes enim sphaearae stellatae sunt stellae, et hoc supponatur modo, quia inferius ad hoc rationes adducentur. Si autem motus stellarum, sive sit communis sive proprius, esset diversus, tunc stellae unius imaginis elongarentur a se invicem, ita quod intra lineationem imaginis illius non semper continerentur in tota temporis longitudine. Quaedam enim earum moverentur motu veloci et praevenirent alias quae moventur motu tardiori, et ex hoc contingere duplex longitudine ad invicem, quod videlicet stellae eiusdem imaginis recederent a se invicem et una imago non semper esset in eadem vicinitate et longitudine ad aliam. Quod quia factum esse patet per omnes observationes factas in praeterito tempore, oportet, quod etiam impossibile sit fieri in aliquo tempore futuro. Et hoc sequi diximus tam secundum motum communem quam secundum motum proprium. Et vocamus motum communem motum diurnum, quem quilibet orbis inferior accipit a motu sphaerae primae et supremae; motus autem proprius est, quem habet sphaera stellarum fixarum super polos orbis signorum ab occidente in orientem. Et secundum hunc quidem motum moventur stellae oblique motu [...] et illae quae sunt iuxta aequinoctiale, effectae sunt aquilonares. Sed tamen aequaliter praecedunt se et succedunt omnes, et iste motus fit in omnibus centum annis gradu uno et vocatur motus firmamenti. [...] Et ideo constat, quod in partibus orbis primi, qui simplicior est et uniformior quam sphaera stellarum fixarum, non potest esse motus diversitas secundum partes inaequaliter motas».

27. Ivi, pp. 140-1.

28. Ivi, p. 142: «Iam ergo nunc manifestum est et certum per ea quae induximus de principiis antecedentibus et rationibus, quod caelum primum est unum et uniforme et quod non est factum vel generatum ex materia et quod est sempiternum in toto tempore durans et quod motus primi caeli est aequalis, in quo non est diversitas omnino».

29. Si aggiunga che *aequalis* è definito altresì il moto dell'anima nel *Liber de causis*, prop. v.

La forza del riscontro è tale, mi sembra, da lasciare pochi dubbi sulla genuina interpretazione dell'avverbio di v. 144; al quale va assegnato, pertanto, non un valore comparativo (*igualmente* che un'altra ruota), come supposto dal Torraca (e da altri dopo di lui), bensì un valore assoluto (*igualmente*, ossia ‘in modo uguale, uniforme’), come intese già il Buti e come ribadì il Nardi.

Ciò che insomma Dante vuole sottolineare, dicendo che la ruota è mossa *igualmente*, non è un rapporto tra due termini (la ruota A verso la ruota B), ma è la regolarità del movimento che l'anima beata, nella sua eterna danza circolare (la *rota del disio e del velle*), compie intorno a Dio; movimento regolare e perciò conforme, deve aggiungersi, a quello che Dio, in quanto oggetto di amore, suscita nelle sfere celesti («il sole e l'altre stelle»)³⁰. Sicché, radicalizzando il senso

«[...] animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores. Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior, et quod impressum est ab ea est fixum, stans, et est motus eius motus *aequalis*, continuus». Cito il testo da A. Pattin, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, in “Tijdschrift voor Filosofie”, 28, 1966, pp. 90-203 (corsivo mio). Ma cfr. anche, tra i testi non aristotelici, il commento di Calcidio al *Timeo*, là dove è trattato il movimento dei cieli: «nulla [...] in divinis actibus incostantia, sed ut ita videatur fit ex eo quod illis positis et immobiliter adhaerentibus propriis circulis per quos feruntur aequali semper ordinatoque gressu, noster visus ferri ea per altiora convexa signiferi orbis imaginetur ex ordinatione rati et aquabilis motus nascente motu praepostero iuxta visum hominum. Consequenter; est enim aequalis quidem motus qui aequalia spatia aequalibus curriculis temporum conficit sine pigritia vel incitatione, ordinatus vero, in quo neque resistitur nec retrorsum redditur, se ad proxima quaeque moderato incessu pervenitur. Videntur tamen nobis omnes quidem planetes non aequali motu, quidam tamen inordinata quoque agitatione ferri», in *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, in aedibus Instituti Warburgiani-E. J. Brill, Londini-Leidae 1962, 145, p. 125.

30. Una discussione a parte merita la proposta di recente avanzata da L. Pertile, che combina elementi dell'una e dell'altra tesi. Lo studioso suggerisce infatti di intendere l'avverbio *igualmente* in senso comparativo, ma individua il secondo termine non già in una seconda ruota, bensì nell'*amore* del v. 145, sicché il senso della terzina sarebbe che la *rota del disio e del velle* si moveva in armonia (*igualmente*) con l'amore suscitato da Dio nell'universo. Per dimostrare che l'avverbio di v. 144 ha un significato comparativo, il Pertile si avvale di un riscontro biblico, l'occorrenza dell'avverbio *pariter* nella visione narrata da Ezechiele (*Ez*, 1 1-26). Il profeta racconta di essere stato rapito in estasi e di aver visto quattro *animalia* (che successivamente assumono sembianze di cherubini) e accanto a ciascuno di essi una ruota a quattro facce, ossia una meccanismo che movendosi, poteva andare nelle quattro direzioni, spostandosi in sincronia (*pariter* appunto) con i movimenti eseguiti dagli *animalia*. Scrive il Pertile: «Tutti sono d'accordo che in questi versetti di Ezechiele c'è la ruota di Dante. Ciò che non si è notato è che c'è anche l'*igualmente*, non soltanto una volta, ma ripetuto, ribadito, martellato ben cinque volte: *pariter et rotae, simul et rotae, et rotae pariter, pariter [...] et rotae, pariter et rotae [...]*. Non solo dunque l'immagine della ruota deriva da Ezechiele, ma tutto il verso dantesco sembra essere una citazione implicita del profeta biblico: una ruota “ch'igualmente è mossa” rimanda quasi per antonomasia alle ruote di Ezechiele, le quali appunto *pariter et ambulabant, simul et elevabantur, o ibant, iuxta erant, stabant*. Infatti *spiritus vitae erat in eis*, così come “l'amore che move il sole e l'altre stelle” era nell'anima di Dante» (*La punta del disio*, cit., p. 277). Il riscontro è suggestivo (e infatti fu proposto anche da Nardi, il quale però non teneva conto del *pariter*), ma non direi che «tutto il verso dantesco sembra essere una citazione implicita del profeta biblico». Per prima cosa, la visione di Ezechiele – come riconosce il Pertile – «è a dir poco enigmatica» (*ibid.*) e mette in scena un marchingegno rotatorio molto diverso da quello dantesco. *L'igualmente* del v. 144, inoltre, non sembra si possa ridurre facilmente al *pariter* biblico. Tra le due forme si rileva tutt'al più un'assonanza, laddove tra l'*igualmente* è mossa

della similitudine, può dirsi che in questi versi finali, l'animo di Dante, assorto nella contemplazione dei supremi intelligibili, adeguì – come si vedrà meglio più avanti – la perfezione dei cieli³¹.

Charito il valore dell'avverbio *igualmente*, l'indagine deve ora concentrarsi sul significato dei sostantivi *disio* e *velle*.

Dopodiché sarà possibile fermare l'attenzione, nella parte conclusiva del nostro discorso, sul senso generale della terzina. Occorre chiedersi, infatti, per quale ragione, al termine del poema, Dante abbia assimilato l'animo del pellegrino ad una ruota che si volge in armonia con le sfere celesti.

L'interpretazione dei sostantivi *disio* e *velle*, per venire alla prima questione, è controversa. La spiegazione più comune riferisce il termine *disio* all'intelletto (come desiderio di conoscenza) e il termine *velle* alla volontà (come amore del bene), ritenendo – utilizzo la sintesi della Chiavacci Leonardi – che Dante alluda qui alle due facoltà dell'anima razionale «ormai perfettamente armonizzate nella contemplazione e nell'amore di Dio»³².

di Dante e il *motus aequalis* di Aristotele (da cui *aequaliter movere* ecc.) la coincidenza sia lessicale che logica è perfetta. Non sono perciò d'accordo col Pertile quando, alle pp. 275-6 del suo studio, afferma: «Quanto all'idea di una ruota che si muova in modo uniforme in tutte le sue parti, non è ciò vero di *ogni* ruota, quale che ne sia il movimento? L'evidenza di una tale verità è di quelle che, pur confacendosi ad un trattato di geometria, mal si addicono al finale della *Commedia*. Voglio dire che, se il dantesco *igualmente* significa davvero e soltanto 'con moto uniforme', esso risulta a rigor di logica una precisazione pedantesca, se non ridondante, nel racconto di quello che è il momento supremo del prodigioso viaggio. Accettata tale spiegazione, tutto il v. 144 diventa una zeppa, il cui ufficio principale sarebbe di agire da *amplificatio* al già metaforico "volgeva" del verso precedente; ossia, dato che tutte le parti di *ogni* ruota che si rispetti girano con moto uniforme, i tre versi verrebbero a dire semplicemente che l'amore che muove il sole e le altre stelle faceva girare il desiderio e la volontà del personaggio come una ruota, cioè in modo regolare». Ma la precisazione dantesca affidata all'avverbio del v. 144 non pare, a dire il vero, né pedantesca né ridondante. Perché *ogni* ruota dovrebbe muoversi necessariamente, come pretende Pertile, in modo uniforme? Piuttosto, specificando la particolare qualità del movimento eseguito dalla ruota, Dante ha voluto escludere che la ruota si muova in modo difforme, cambiando direzione o velocità (è questo il caso, semmai, delle *rotae* di Ezechiele), e sottolineare, viceversa, che essa, sottoposta alla stessa forza di attrazione che muove i cieli, esegue il moto uniforme e regolare (l'aristotelico *motus aequalis*) degli astri (il sole e le altre stelle). Ha ragione dunque il Pertile nel dire che l'ultima immagine del poema esprime l'accordo tra l'animo del personaggio e i moti del cielo (e cfr. *infra*), ma questo significato è implicito nel fatto che la ruota riproduce, girando *igualmente*, la traslazione propria delle sfere celesti; pertanto non è necessario ipotizzare, a nostro avviso, che l'avverbio esprima sincronia di movimento tra la *rota* e l'*amore* del v. 145.

31. È un fatto che alla realizzazione del senso salvifico del viaggio dantesco – l'affrancamento dell'animo dalla schiavitù del peccato – si accompagna, nella finzione narrativa, una graduale riduzione dei moti psicologici del pellegrino alla uniformità del moto celeste. Venti definitivamente gli impulsi peccaminosi, l'anima abbandona infatti la traiettoria ascendente (che scandisce la progressiva inclusione del bene e la simultanea espunzione del male) e si raccoglie tutta intorno a Dio, il quale diviene il centro cui tende ogni sua facoltà. Così i cieli – la *rota* che Dio, «desiderato», rende *sempiterna* (*Pd*, 176) – sono perennemente congiunti al primo motore e gli si volgono intorno senza sosta. L'uniformità dei moti dell'animo umano ai moti del cielo significa, di fatto, l'impossibilità del peccato, l'incorruttibilità del volere, fisso ormai al sommo bene. Ma su ciò, cfr. *infra*.

32. D. Alighieri, *Commedia*, commento a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, vol. III, *Paradiso*, Mondadori, Milano 1997, p. 929.

Ancorché condivisibile, tale interpretazione richiede di essere ulteriormente precisata.

La parafrasi del *disio* come desiderio di conoscere e del *velle* come amore del bene è infatti ancora troppo generica e conviene che il senso di questi due termini sia approfondito in rapporto alla concezione dantesca della visione beatifica, tema che è al centro dei versi finali della *Commedia*.

A tale riguardo ci si dovrà chiedere, innanzitutto, che cosa sia la beatitudine secondo Dante. La risposta esplicita alla questione è data da Beatrice nel canto xxviii del *Paradiso*. L'anima beata è tale, spiega la *gentilissima*, perché *vede*, ossia perché mirandole in Dio conosce, in misura adeguata ai meriti, quelle verità che nella vita terrena sono oggetto non di scienza ma di fede³³.

La beatitudine coincide pertanto con la perfezione dell'intelletto, che le anime dei giusti conseguono dopo la morte, allorché vengono ammesse alla contemplazione dei supremi intelligibili.

Soltanto la visione di Dio – o meglio delle verità che Dio, fonte di ogni vero, irradia da sé stesso e fa piovere, come un sole, sulle menti che lo contemplano – è capace infatti di compiere il desiderio naturale di sapere³⁴.

Che cosa sia il desiderio naturale di sapere, Dante lo spiega, diffusamente, nel primo capitolo del *Convivio*. In termini generali, per desiderio naturale s'intende la capacità di una natura di pervenire alla piena attuazione di sé stessa («ciascuna cosa, da provvidenza di propria natura impinta, è inclinabile alla sua propria perfezione»); in relazione all'uomo, il desiderio naturale si specifica invece come disposizione all'atto conoscitivo, disposizione trasmessa dall'essenza e perciò universale («tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»)³⁵.

33. Cfr. *Pd*, xxviii 109-14, dove Beatrice spiega al pellegrino i modi della conoscenza angelica: «Quinci si può veder come si fonda / l'esser beato ne l'atto che vede, / non in quel ch'ama, che poscia seconda; / e del vedere è misura mercede, / che grazia partorisce e buona voglia: / così di grado in grado si procede». Ma cfr. anche *Pd*, xxix 139-41: «[...] a l'atto che concepe / segue l'affetto [...].» La posizione dantesca, che nell'atto beatifico assegna al *vedere* il primato sull'amore, non differisce, nella sostanza, da quella di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Di quest'ultimo si veda, ad esempio, il *Quodlibet VIII*, q. 9, a. 1 [19], «utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu vel e converso», resp.: «[...] beatitudo originaliter et substancialiter consistit in actu intellectus, formaliter autem et compleutive in actu voluntatis, quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem hominis [...] finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo primo ei coniungimur est originaliter et substancialiter nostra beatitudo; primo autem Deo coniungimur per actum intellectus, et ideo ipsa Dei visio, que est actus intellectus, est substancialiter et originaliter nostra beatitudo. Set, quia hec operatio perfectissima est et obiectum convenientissimum, ideo consequitur maxima delectatio, que quidem decorat ipsam operationem et perficit eam sicut pulchritudo iuuentutem [...] unde ipsa delectatio, que voluntatis est, est formaliter compleps beatitudinem. Et ita beatitudinis ultime origo est in visione, complementum autem in fruitione», in Sancti Thomae de Aquino *Quaestiones de quolibet*, cura et studio fratrum praedicatorum, 1, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, pp. 81-2.

34. Cfr. ad esempio *Pd*, IV 123-6; XXII 61-7; XXXI 65; XXXIII 141.

35. D. Alighieri, *Convivio*, ed. a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995, I 1, 1: «Sì come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere [ed] è che ciascuna cosa, da provvidenza di prima natura impinta, è inclinabile alla sua propria perfezione, onde, acciò che la scienza è ulti-

Espressione del rapporto tra la natura umana e il suo traguardo ontologico (la perfezione della ragione), il desiderio di sapere s'identifica, in definitiva, con la potenza conoscitiva (o intelletto possibile), ossia con la capacità, che è propria di ogni essere umano in quanto sostanza intelligente, di plasmare dalla materia intelligibile (ciò che si può conoscere) atti conoscitivi concreti (la scienza in atto).

Dire perciò che la visione del sommo intelligibile (Dio) attua il desiderio naturale e che in questo consiste, propriamente, la beatitudine, equivale a dire che nella visione beatifica si realizza tutta la capacità di perfezione di cui la natura umana, razionale per essenza, è dotata.

Se il *disio* significa la potenza conoscitiva, il *velle* significherà, dunque, la concreta adesione del volere a ciò che perfeziona il *disio*, lo slancio, razionalmente determinato, con il quale il desiderio di perfezione dell'anima intellettiva si riversa, esaurendovisi, nell'atto conoscitivo. Come appunto nell'istante della visione suprema:

Così la mente mia, tutta sospesa,
mirava fissa, immobile e attenta,
e sempre di mirar faceasi accesa.
A quella luce cotal si diventa,
che volgersi da lei per altro aspetto
è impossibil che mai si consenta;
però che 'l ben, ch'è del volere obietto,
tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
è difettivo ciò che lì è perfetto³⁶.

Il penoso dissidio tra *voglia* e *argomento*, disposizione ed esercizio, che l'uomo sperimenta nella sua vicenda terrena, è sconosciuto pertanto nella condizione beatifica, ove la possibilità della perfezione (il *disio*) è sempre accompagnata dalla perfezione in atto (il *velle*)³⁷.

Nei beati il desiderio trapassa continuamente nel volere, l'uno reso identico all'altro dall'identità dell'oggetto (il sommo bene) che li informa: «benigna vo-

ma perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti». Sulla concezione dantesca del desiderio naturale di sapere, mi permetto di rinviare a P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, il Mulino, Bologna 2010.

36. *Pd*, XXXIII 97-105.

37. Si veda *Pd*, XV 73-81, ove l'*affetto* e il *senno* sono dichiarati da Dante, a colloquio con Cacciaguida, perfettamente uguali nei beati e diseguali, invece, nei mortali; in questi ultimi, infatti, alla *voglia* (o all'*affetto*) non sempre corrisponde l'*argomento* (o il *senno*), che è come dire che il desiderio non sempre, nella vita terrena, trova adeguata risoluzione sul piano pratico: «[...] L'affetto e 'l senno, / come la prima equalità v'apparse, / d'un peso per ciascun di voi si fенно, / però che 'l sol, che v'allumò e arse / col caldo e con la luce, è sì iguali, / che tutte somiglianze sono scarse. / Ma voglia e argomento ne' mortali, / per la cagion ch'a voi è manifesta, / diversamente son pennuti in ali». Così Dante all'avo, intendendo, col richiamare la «disagguaglianza» nei mortali tra *voglia* e *argomento*, scusare sé stesso per non ringraziare «se non col core a la paterna festa» (v. 84).

lontade in che si liqua / sempre l'amor che drittamente spira, / come cupidità fa ne la iniqua»³⁸.

Se questo, come a noi sembra che sia, è il significato dei sostantivi *disio* e *velle* nella terzina finale del *Paradiso*, resta da spiegare perché Dante abbia scelto una figura circolare – la «rota ch'gualmente è mossa» – per descrivere l'attività dell'anima beata.

La scienza aristotelica può contribuire, anche in questo caso, al chiarimento della questione.

È sufficiente prendere in esame, per il problema che a noi interessa, l'VIII libro della *Physica*, capitoli otto e nove, là dove il Filosofo argomenta la superiorità del movimento circolare sul movimento rettilineo.

La dimostrazione si basa sul principio che, a differenza del moto rettilineo, il moto circolare non ha punti definiti, punti cioè nei quali il movimento s'interrrompa e ad esso subentri la stasi.

Ogni punto della sfera, infatti, congiunge in sé – virtualmente – inizio, mezzo e fine del movimento e non è in atto nessuno di questi, laddove il moto rettilineo si svolge da un punto A ad un punto B, raggiunto il quale il moto cessa³⁹.

Mentre, dunque, il moto rettilineo, svolgendosi tra punti contrari (da A verso B o da B verso A), è soggetto a corruzione, il moto circolare, ritornando sempre sullo stesso punto (da A verso A), è eterno (*συνεχῆς*).

Inizio, mezzo e fine del moto circolare non si situano infatti, precisa Aristotele, nella circonferenza, bensì nel centro. E siccome il centro è al di fuori della circonferenza, in nessun punto di questa è possibile la quiete (nessun punto può coincidere infatti con il principio, il mezzo o la fine del movimento attualmente considerati). Donde l'infinità della traslazione circolare, che incessantemente si volge intorno al proprio centro senza mai posare in esso.

Per la stessa ragione, prosegue Aristotele, la sfera si dice, in certo senso, immobile e in movimento: immobile perché racchiude sempre la stessa grandezza (per l'equidistanza dei punti dal centro); in movimento, perché nessun punto di essa è in grado di raggiungere il centro, ove il moto cesserebbe.

Oltre che per il fatto di essere eterno, il moto circolare è più semplice e più perfetto del rettilineo, argomenta ancora il Filosofo, perché è regolare, ossia mantiene sempre la stessa velocità, laddove il rettilineo comincia piano e poi accelera man mano che si avvicina alla metà (è il caso dei moti rettilinei naturali), o viceversa (è il caso dei moti violenti)⁴⁰. Per queste caratteristiche il movimento circolare, conclude lo Stagirita, è il primo e più eccellente dei movimenti e unità di misura di tutti gli altri⁴¹.

Il senso generale della dimostrazione aristotelica è ben colto da Alberto Magno, che dedica a queste pagine della *Physica* due ampi capitoli di commento, l'ottavo e il nono del terzo dei trattati concernenti l'VIII libro.

38. *Pd*, xv 1-3.

39. Arist., *Phys.*, VIII 8, 264b9-19.

40. Ivi, IX, 265a13-266a5.

41. Ivi, IX, 266a6-10.

Il capitolo ottavo dimostra «quod nullum inconveniens impedit, quin circularis motus possit esse continuus secundum omne tempus». Il nono «quod solum motum circularem contingit esse perfectum et primum et incorruptibilem».

Per ciò che concerne la prima questione, la continuità del moto circolare, Alberto, seguendo da presso il testo aristotelico, sottolinea che il circolo è continuo perché non ammette moti contrari:

Motus autem, qui est circularis, erit unus et continuus indeficienter. Nullum enim praedictorum impossibilium sequitur, si dicatur circularis esse unus et continuus semper. Quod enim movetur in ipso, est circulus, qui non movetur de contrario in contrarium, sed potius ab eodem in idem, sicut si punctum inceptionis eius signetur per A, tunc movebitur in toto motu in idem punctum A secundum eandem positiones et situm, quod non facit reflexum, quod movetur ad contrarias positiones et situs. Omne enim, quod movetur, movetur in hoc, ad quod veniet per motum suum, sed circulus deveniet per motum suum in punctum, unde incepit. Ergo movetur ab ipso eodem. Ergo motus eius est ab eodem in idem, et sic nulla contrarietas situs vel formarum impedit continuationem eius, quia non similiter aliis motibus movetur per contrarios situs neque in oppositos terminos et situs⁴².

Inoltre, prosegue il Maestro domenicano, il circolo, a differenza del moto rettilineo o dell'obliquo, congiunge in ogni suo punto il principio e la fine del movimento perché non è in atto né l'uno né l'altra, e di conseguenza è eterno e semplice e il solo a potersi dire perfetto:

Motus [...] qui est circulariter et est circuli circulatio, in quolibet punto copulat finem ad principium, quia nullum habet punctum actu descriptum in circumferentia, et ideo nusquam intercipitur motus, sed semper manet continuus; et ideo solus hic motus est perfectus, cui nihil addibile est, sicut neque circulo aliquid addi potest⁴³.

Nel capitolo successivo, il nono, la superiorità del moto circolare è argomentata a partire dalle proprietà del movimento sferico. Scrive Alberto:

Et rationaliter accidit unum solum circularem esse unum continuum et non rectum; eius enim, quod movetur in recto, determinatum est principium et finis, et omnia haec habet in se ipso secundum actum, non secundum potentiam. [...] Si enim haec in circumferentia accipientur, quae posset esse ratio, quod unum punctum magis esset principium vel medium vel finis quam aliud, ex quo omnia sunt in potentia et nullum in actu descriptum est super peripheriam? Unumquodque enim secundum unam similitudinem est et principium et medium et finis, quia in omni punto possum immaginari principium alicuius arcus vel medium vel finem, secundum quod voluero. Ergo motus circuli semper aequaliter est in principio et medio et fine et numquam in aliquo istorum, quia potentia semper est in principio, medio et fine et numquam secundum actum. Et haec est etiam causa, quod spha-

42. Alberti Magni *Physica*, ed. cit., VIII 3, 8, pp. 636-7.

43. Ivi, p. 637.

era quodammodo movetur et quodammodo quiescit. [...] Non quidem, ut quidam dixerunt, quod quiescat secundum totum et moveatur secundum partes, sed quia secundum totum movetur formaliter et non secundum subiectum. Secundum partes autem movetur et formaliter et secundum subiectum, quia partes renovant situm in motu sphaerae de ubi ad ubi. Sphaera autem immobilis est subiecto, quia subiectum eius semper eundem continet locum. Causa autem est huius, quia omnia haec quae sunt principium et medium et finem, esse accedit centro sphaerae. [...] Omnis enim sphaera generationis sua principium habet centrum, in quantum est magnitudo circa centrum unum aequaliter circunducta. Medium autem habet ipsum, secundum quod est motus eius unus motuum localium, quia tunc erunt motus tres, scilicet sursum et deorsum, et hoc est a medio et ad medium, et circa medium. Finis autem est continuitatis, eo quod magnitudo tota ipsius sphaerae continuatur ad centrum; et ideo omnis virtus eorum quae sunt in circumferentia, refertur ad centrum, nec alibi unitur nisi in ipso. [...] Propter id ergo, quod principium et medium et finis sphaerae extra circulationem, quae est motus circuli, est, non est aliquod punctum, in quo quiescat id quod fertur circulariter, [...]; semper enim fertur sphaera circa medium et numquam fertur ad ipsum sicut ad ultimum motum. Et propter hoc ipsum sphaera quiescit quodammodo semper in manendo subiectum suum in eodem loco totum et tamen movetur continue, quia motus eius accedit conversive circa idem centrum⁴⁴.

Il moto circolare – prosegue quindi Alberto – è il più semplice e il più perfetto dei moti anche perché è unità di misura di tutti gli altri. Esso procede infatti in modo uniforme, ossia mantenendo sempre la stessa velocità di rotazione, mentre i moti rettilinei, violenti o naturali che siano, subiscono accelerazione e diminuzione:

Adhuc autem, alia ratio est, quare prior est et perfectior, et haec ipsa, quia est mensura omnium motuum loci mutatio; sicut enim probabri habet in Prima Philosophia, omnia quae sunt, mensurantur aliquo sui generis primo, et quia iste motus circularis est primus, sicut iam dudum probavimus, tunc oportet, quod sit aliorum motuum omnium mensura. Amplius autem et haec causa est, quare contingit eundem solum esse regularem, quia ille qui est in recto, irregulariter fertur a principio usque ad finem; omnia enim talia quanto plus distant a quiescente primo, a cuius quiete est motus eorum, velocius et velocius feruntur, et huius causa diximus superius, quia naturales omnes motus intenduntur in fine et violenti intenduntur in principio. Sed cum circularis solus neque principium neque finem habeat in se nec aptum natum sit habere, sed extra ipsum [...] tunc semper aequaliter distat a principio et fine et ideo semper erit uniformis⁴⁵.

Ricapitolando: il moto circolare è semplice ed eterno perché non ammette contrario, bensì fa coincidere virtualmente in ogni suo punto inizio e fine del movimento; è continuo perché il riposo non appartiene a nessuno dei punti della circonferenza, ma al centro, posto al di fuori di essa, e come tale irraggiungibile; è perfetto ed è unità di misura di tutti gli altri moti, in virtù della sua assolu-

44. Ivi, pp. 639-40.

45. Ivi, pp. 640-1.

ta uniformità, per la quale non conosce disgregazione (a differenza del moto rettilineo)⁴⁶.

Ora, se dal libro VIII della *Physica* si torna all'ultimo canto della *Commedia* e se alla «rota ch'igualmente è mossa» del v. 144 si sovrappongono le proprietà, appena descritte, della sfera aristotelica, ci si accorge che tra le due figure esiste una corrispondenza che non può essere casuale.

La ruota dantesca, ossia la mente dei beati, si muove *igualmente*, in modo cioè uniforme; ed *aequaliter* si muove, come si è appena visto, la sfera descritta da Aristotele.

Il movimento della ruota dantesca è semplice, perché non si scinde in movimenti contrari, ma in ogni suo punto fa coincidere potenza e operazione, *disio* e *velle*, unificati nella sintesi dell'atto contemplativo. Il movimento della ruota esprime dunque non passaggio dall'imperfetto al perfetto (come nel movimento locale, che tende ad una meta, raggiunta la quale il moto si corrompe), bensì una successione infinita di atti (di operazioni), l'incessante trascorrere del *disio* nel *velle*, del desiderio della visione nella visione in atto. Vale cioè per i beati quanto Alberto Magno osserva, in una pagina del commento al libro IV del *De divinis nominibus*, a proposito della conoscenza degli angeli:

Dicendum, quod motus dupliciter dicitur. Quandoque enim proprie motus dicitur exitus de potentia ad actum non subito [...] et omnis talis motus imperfectus actus est et ab angelis removetur. Quandoque vero, licet improprie, dicitur motus actus

46. Le proprietà del moto circolare sono efficacemente sintetizzate da Tommaso d'Aquino. Cfr. dunque Sancti Thomae Aquinatis *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, cura et studio fratrum praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1884, VIII 9, 20, p. 441: «[...] dicit, quod rationabiliter accedit quod motus circularis sit unus et continuus in perpetuum, non autem motus rectus. Quia in recto determinatur principium, medium et finis, et omnia haec tria est assignare in ipsa linea recta: et ideo est in ipsa linea unde incipiat motus, et ibi finiatur, quia omnis quiescit apud terminos, scilicet vel a quo vel ad quem [...]. Sed in linea circulari termini non sunt distincti: nulla enim est ratio quare unum punctum signatum in linea circulari, sit magis terminus quam aliud; quia unumquodque similiter est et principium et medium et finis. Et sic quodammodo quod movetur circulariter, semper est in principio et in fine, in quantum scilicet quodlibet punctum signatum in circulo potest accipi ut principium vel finis: et quodammodo numquam est in principio vel fine, in quantum scilicet nullum punctum circuli est principium vel finis in actu. Unde sequitur quod sphaera quodammodo movetur, et quodammodo quiescit: quia [...] sphaera dum movetur semper obtinet eundem locum secundum subiectum, et quantum ad hoc quiescit; alium tamen et alium secundum rationem, et quantum ad hoc movetur. Ideo autem in ipsa linea circulari non distinguitur principium, medium et finis, quia haec tria pertinent ad centrum; a quo sicut a principio procedunt lineae ad circumferentiam, et ad ipsum terminantur lineae a circumferentia protractae; et est etiam medium totius magnitudinis secundum aequidistantiam ad omnia signa circumferentiae. Et ideo, quia principium et finis circularis magnitudinis est *extra circulationem*, scilicet in centro, ad quod non pertingit quod circulariter movetur; non est assignare in motu circulari ubi quiescat illud quod fertur cum persevererit ad ipsum: quia quod circulariter movetur semper fertur circa medium, sed non fertur ad ultimum, quia non fertur ad medium quod est principium et ultimum. Et propter hoc, totum quod sphaericè movetur, quodammodo semper quiescit, et quodammodo continue movetur, ut dictum est. Ex his ergo quae dicta sunt, sic ratio extrahi potest. Omnis motus qui numquam est in principio et fine, est continuus: sed motus circularis est huiusmodi: ergo etc. Et per idem medium probatur quod motus rectus non possit esse continuus».

essentialis rei, et hic a Philosophis non dicitur motus, sed operatio; et iste motus sine difficultate est, sicut si dicamus lucem lucere et intellectum agentem immittere lumen suum ad faciendum intelligibilia. Et iste motus non est nisi perfecti, quia nihil habet essentialē operationem, nisi sit perfectum in sua specie. Unde iste motus est quo angeli moventur in pulchrum et bonum; habent enim operationem suam super pulchrum et bonum sicut supra proprium obiectum [...]. Et ideo motus, qui est operatio, sicut considerare, intellectualis naturae est actus perfectus, non de potentia in actum, sed de actu in actum perfectiorem, scilicet de habitum in actum⁴⁷.

Parimente, il movimento della sfera, nella sua semplicità, non ammette disgregazione, passaggio cioè dall'imperfetto al perfetto (o viceversa), bensì ritorna continuamente su sé stesso (procede «ab eodem in idem»), attuando sempre, in ogni suo punto, tutta la potenza del circolo.

Il movimento della ruota dantesca è infinito, come infinita è la circolazione dei cieli. Anche nell'anima beata, infatti, la potenza di Dio si manifesta come eterno impulso a congiungersi, attraverso il moto circolare, alla causa suprema del movimento. Dio è perciò principio e fine, causa efficiente e causa finale, della circolazione beatifica (la *rota del disio e del velle*), il centro, immobile, intorno al quale gli spiriti beati, come fossero astri, si volgono senza sosta, in un moto che esprime non già mancanza, bensì flusso continuo di perfezioni.

E tuttavia, benché centro di essa e termine fisso del suo desiderio e del suo amore, Dio resta al di fuori della mente beata, isolato nella invincibile purezza della sua trascendenza. Ecco perché il desiderio dell'anima non può avere fine⁴⁸ e con esso non può aver fine il movimento, che in eterno la fa girare, *sì come rota*, intorno a Dio, mèta di ogni desiderio.

In questa girandola di atti, che rinnova ad ogni istante l'atto della visione, è la perfezione dell'anima beata (così come nel girare è la perfezione dei cieli⁴⁹) e, ad un tempo, il segno della differenza che la separa dal Principio,

47. Alberti Magni *Super Dionysium de divinis nominibus*, ed. P. Simon, Aschendorff, Münster i. W. 1972, 96, p. 198.

48. *Pd*, v 7-9.

49. Si veda, su questo punto, Alberti Magni *Metaphysica*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster i. W. 1964, XI 3 2 [«qualiter motus caeli actus est caeli, in quo perfecte salvatur esse eius, secundum quod ipse est caelum»], pp. 535-7: «Est autem [...] motus, qui est motus instrumentorum est membrorum artificis in materiam, quam movet et hic est a movente forma, quae est in intellectu agente, et in motu membrorum et instrumentorum inducitur haec formam in materiam. Et tamen aliquid habet illius formae motus, et est bene forma post formam, quia licet ictus et sectio dolabri non sit forma domus, tamen, inquantum ictus est ad perpendiculi rectitudinem et ad figuram anguli debitam, aliquid successive dat de forma et inducit formam per partes et sic aliquo modo dat formam post formam. [...] Si autem sic dicamus motum caeli esse motum intelligentiae, sicut manus est mota ab intellectu artificis, tunc natura caeli se habet ad intelligentiam, sicut natura manus, inquantum manus est, se habet ad artem et intellectum artificis; igitur natura caeli est moveri sic ab intelligentia et hoc modo salvatur in esse caeli, ut caelum est, quando intelligentia continue movet ipsum praedicto modo contemplationis. Et sic motus eius non est actus imperfectus, sed potius est actus eius ultimus, ad quem est esse eius et in quo salvatur suum esse, et ideo numquam quiescere potest secundum naturam. Esse enim eius est continue formam luminis intelligentiae moventem accipere et exerere per motum [...] unde sicut cor accipiendo exserit vitam et

nel quale soltanto è la quiete assoluta, l'assenza di ogni movimento. Impossibile, infatti, che la relazione di somiglianza tra creatura e Creatore, attuata al massimo grado nella visione beatifica, varchi i limiti dell'analogia per sfociare nell'identità.

Se così fosse, ogni movimento si dissolverebbe nella pace della mente divina e tutta la realtà, con ogni sua distinzione, sprofonderebbe in Dio.

Donde la rotazione incessante dell'anima beata, che è presso Dio (divenuto il centro della sua attività contemplativa e desiderativa) e che tuttavia non smette di anelare a Lui, spinta, come lo sono le sfere celesti, dal desiderio di assomigliare quanto più può alla sua causa⁵⁰.

Incessante è altresì, e per ragioni strutturalmente simili, come si è visto, il moto della sfera aristotelica: nessuno dei punti della circonferenza, infatti, può mai raggiungere il centro, posto al di fuori del cerchio; e nell'impossibilità di adeguare il centro, cui solo appartengono in atto il principio e la fine del movimento, la sfera ruota, con tutti i suoi punti, all'infinito.

Il connubio tra scienza aristotelica del moto circolare e teologia della visione beatifica non è del resto una innovazione dantesca, bensì riflette l'esigenza, comune a buona parte della speculazione teologica della seconda metà del XIII secolo, di rendere omogenei i principi della fisica e della cosmologia aristoteliche alla visione cristiana del mondo, e ai testi nei quali questa si era espressa.

Esigenza che è particolarmente evidente, ad esempio, nei commenti al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, opera della quale già il Nardi, nella nota del '35, segnalava l'importanza in ordine all'esegesi degli ultimi versi del *Paradiso*⁵¹.

accipit ab anima et exserit in corpus, et hoc est esse cordis, secundum quod est cor, ita caelum accipiendo continue ab intelligentia, exserit per motum lumen intelligentiae, quod est forma esse et vita omnium eorum quae sunt et viva sunt. Et ideo esse caeli salvatum est in motu, nec salvaretur in esse, nisi sic continue moveretur. Et motus eius est actus perfectus, sicut et motus cordis in animali». Nel capitolo successivo il Maestro di Colonia spiega perché il moto dei cieli si definisca «actus perfectus»: « [...] ubi movetur aliquod perfectissimum in loco suo et non ad aliquam formam, ibi ubi, quod reliquit, ita secundum actum est locus eius sicut ubi, ad quod vadit, et ideo secundum substantiam numquam mutat locum, sed secundum quandam formam mutat tantum. Et ideo ille motus non proprie est exitus de potentia ad actum, sed est de actu ad actum, et est motus perfectissimi, cuius esse est in motu esse». E poco più oltre: «Sicut corpus hominis habet esse ab actu vitae animae et sine hoc non habet esse, ita esse caeli est actus intelligentiae in ipsum, et motus circularis est actus salvans ipsum in hoc esse, et figura circularis datur ei propter motum suae salutis in esse, sicut datur cordi figura et motus cordis. Non enim ambiret materiam, in quam agit, intelligentia, nisi esset sphæricum, nec undique ingereret formam intelligentiae ipsi materiae, nisi motum haberet circularem et continuum» (ivi, p. 537). Alla luce di questi passi, aggiungo, più chiaro diviene ciò che Dante scrive, nel xxviii del *Paradiso* (vv. 94-6), a proposito delle schiere angeliche: «Io sentiva osannar di coro in coro / al punto fisso che li tiene a li ubi, / e terrà sempre, ne' quai sempre fuoro» (infatti: «ubi movetur aliquod perfectissimum in loco suo et non ad aliquam formam, ibi ubi, quod reliquit, ita secundum actum est locus eius sicut ubi, ad quod vadit, et ideo secundum substantiam numquam mutat locum»).

50. Cfr. *Pd*, xxviii 100-1.

51. Nardi, «Si come rota ch'igualmente è mossa», cit., pp. 339-42.

Notevole, per la questione che a noi interessa, è un luogo del capitolo IV (dedicato al Bene), nel quale lo Pseudo-Dionigi tratta del moto delle intelligenze angeliche e delle sostanze spirituali in genere.

Eccolo nella versione latina di Giovanni Saraceno (1167 ca.):

Et moveri quidem divinae dicuntur mentes: circulariter quidem, unitae sine principiis et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni [...] circa identitatis causam, pulchrum et bonum, indesinenter circum chorū agentes.

Animae autem motus est circularis quidem ad seipsum introitus ab exterioribus et intellectualium ipsius virtutum uniformis convolutio sicut in quodam circulo, non errare ipsi largiens et a multis exterioribus ipsam convertens et congregans primum ad seipsum, deinde sicut uniformem factam uniens unitive unitis virtutibus et ita ad pulchrum et bonum manuducens, quod est super omnia existentia et unum et idem et sine principio et interminabile⁵².

Un chiaro esempio di come l'esegesi scolastica, nella riflessione intorno a questo luogo, contamini teologia e scienza aristotelica, si ha nell'*Expositio* di Tommaso d'Aquino. Riguardo al moto circolare delle menti angeliche, l'Aquinato osserva infatti:

Considerandum est autem quod, sicut dicit Philosophus in III de Anima, duplex est motus: unus qui est actus imperfectus, idest existentis in potentia et talis est motus rerum corporalium quae secundum hoc moveri dicuntur sive secundum substantiam sive secundum quantitatem sive secundum qualitatem sive secundum locum, inquantum exeunt de potentia in actum; alias autem est motus perfecti, secundum quod ipsa operatio existentis in actu, manens in ipso operante, motus dicitur, ut sentire, intelligere et velle. [...] Est autem in motu circulari duo considerare: unum scilicet quod est uniformis; aliud vero, quod motus circularis est sine principio et fine. Intellectualis ergo operatio qua mentes angelicae Deum contemplantur circulari motui comparantur, qua uniformiter se habent in Dei contemplatione et ipse Deus est sine principio et fine; et ideo dicit quod *mentes angelicae*, quae sunt divina participatione unifomes, *dicuntur moveri circulariter* intelligendo Deum, inquantum moventur *unite*, idest uniformiter, per illuminationes ex pulchro procedentes et bono, quae sunt *sine principio et sine termino*⁵³.

E relativamente al moto dell'anima, egli precisa:

Est autem considerandum quod oportet motum circularem Animae quam Angeli exponere; cum enim motus Angeli et Animae sit operatio eius, circularitas autem motus rationen uniformitatis exprimat, necesse est eo modo circularem motum Angeli et Animae attribuere, inquantum competit eis uniformitas intellectualis operatio-

52. Per il testo seguo *Dionysiaca. Recueil donnat l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribuées au Denys de l'Areopage*, Desclée de Brouwer, Brügge 1937 [rist. anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989], I, pp. 190-1. Tengo conto però anche dell'edizione pubblicata in calce al commento di Alberto Magno, cit., pp. 197 e 202.

53. Thomae Aquinatis *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*, cura et studio C. Pera, Marietti, Taurini-Romae 1950, cap. IV, lectio VII, comm. 369-71.

nis. Angelus enim intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo Uno simplici, scilicet Deo; unde maxime in operatione intellectuali Angeli attendendum est secundum quod ab ipso Deo illuminatur, et ideo supra dixit quod *divinae mentes* moventur *circulariter, illuminationibus pulchri et boni*. Anima autem connaturale est quod intelligat accipiendo a rebus exterioribus quae sunt multiformes et divisae, unde in hac receptione non potest attendi circularitas motus eius, sed magis in hoc quod a rebus exterioribus revocatur; primo quidem, in seipsam conversa; secundo, elevata in considerationem angelicarum virtutum; tertio autem, usque ad ipsum Deum. Hoc est ergo quod dicit, quod *motus circularis animae* est secundum quod ab *exterioribus* intrat *ad seipsam* et uniformiter convolvitur, *sicut in quodam circulo*, secundum suas intellectuales virtutes⁵⁴.

Utilmente confrontabile con l'ultima terzina del *Paradiso* è poi un luogo del *De coelesti hierarchia*, sempre dello Pseudo-Dionigi⁵⁵. Il tema è ancora quello della contemplazione angelica:

Ipsa ergo est quantum ad nostram scientiam prima caelestium essentiarum dispositio, in circuitu dei et circa deum immediate stans et simpliciter et incessanter circuiens aeternam eius scientiam [...]⁵⁶.

Essenziale è qui il commento di Alberto Magno:

Dicimus, quod in contemplatione angelorum in deum salvatur ratio circulationis in hoc quod convertunt se in ipsum, prout est principium illuminationum et ratio cognoscendi seipsum et alia sine medio, et in idem ultimum per illuminationem reducuntur aequidistanter a centro, idest a divina substantia indivisibili, quae aequaliter se habet ad illas tres rationes, scilicet principii, medii et finis⁵⁷.

54. Ivi, comm. 375-6. Sul medesimo luogo si veda inoltre il commento di Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus*, ed. cit., IV, c. 103, pp. 202-3: «[...] motus circularis est essentialis animae et est de motibus eius simplicibus, et ideo oportet quaerere motum circularem animae in eo quod in ipsa simplicius et nobilis est, et hoc est lumen intellectus agentis, quod etiam dat formam suam omnibus intelligibilibus et illuminat intellectum possibilem, virtute luminis divini micantis in ipso. [...] Unde si debeat [scil. anima] ipsum lumen secundum se inspicere, oportet, quod retracta ab omnibus exterioribus infigat oculus mentis in se. [...] Et ideo in motu circulari animae primo ponit introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam, non tamquam partem circularis motus, sed sicut remotionem impedimenti. Quando autem anima conversa est ad seipsam, lumen proveniens a primo in ipsam secundum esse reflectit in primum secundum intellectum, et sic concluditur circulus in ipso primo. [...] Manuductio ad pulchrum et bonum, pertinet ad conclusionem ipsius circuli, secundum scilicet quod ipsum pulchrum et bonum quod secundum esse est in anima, intelligitur ut punctus quidam circumductus uniformiter, quia semper in ratione simplicis luminis, a primo in se et a se in primum».

55. L'opera è sicuramente nota a Dante: cfr. *Pd*, XXVIII 130 ss.

56. Cito dalla traduzione di Scoto Eriugena, in *Dionysiaca*, cit., III, p. 860, ma tengo conto, anche in questo caso, dell'edizione pubblicata in Alberti Magni *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, edd. P. Simon et W. Kübel, Aschendorff, Münster i. W. 1993, p. 113.

57. Ivi, cap. VII, p. 114.

La dantesca ruota del *disio* e del *velle* unisce, allo stesso modo, il tema aristotelico dell'eccellenza del moto circolare con il tema, di ascendenza platonica, della struttura circolare dell'atto contemplativo.

Veniamo ora all'ultima e più importante questione: perché, alla fine di tutto il poema, l'animo del pellegrino, giunto a godere della visione di Dio, viene assimilato ad una ruota che gira in armonia con le sfere celesti?

Se si vuole provare a rispondere a questa domanda, è indispensabile riconsiderare da capo la logica della terzina (vv. 143-5):

già volgeva il mio disio e 'l *velle*,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.

Tenendo conto di quanto si è detto fin qui, la terzina può essere parafrasata nel modo che segue: ‘Quella stessa forza di attrazione che Dio, causa suprema del movimento, esercita sulla vita del cosmo, curvando su di sé la traiettoria dei cieli, faceva girare ormai anche il mio animo, assorto nella contemplazione dei misteri divini, imprimendo ad esso (ad ogni sua facoltà) un moto, uniforme e continuo, intorno al Primo motore; nel far così lo sollevava, infatti, alla perfezione delle sfere celesti, che con identico moto ruotano intorno a Dio, mosse dal desiderio di adeguare, girando, la perfezione del Principio’.

La beatitudine cui il pellegrino perviene coincide, in sostanza, con la riduzione dei moti dell'animo all'unità e alla semplicità dell'atto contemplativo, così come uno e semplice è l'atto d'intellezione attraverso il quale le intelligenze celesti governano i cieli.

Spentosi l'interno dissidio delle facoltà e vinto, ormai, il rischio della disgregazione, l'anima beata si chiude intorno a Dio, come intorno al suo proprio centro, senza mai abbandonare la traiettoria che la tiene avvinta a quel punto⁵⁸: impossibile, infatti, nella condizione beatifica, che il *velle* si dissoci dal *disio* e ricerchi per sé un oggetto diverso, rompendo in direzioni contrarie la compatta ed inalterabile uniformità del circolo.

Questa intima lacerazione, sconosciuta all'anima eletta, è propria invece dell'anima peccatrice, penosamente divisa in sé stessa tra il desiderio naturale del fine ultimo, che è presente in ogni natura come orma della potenza creatrice, e adesione al peccato, ossia volontà di ciò che ostacola, concretamente, il conseguimento del fine medesimo. In colui che pecca, l'integrità del volere si scinde infatti in una molteplicità di oggetti; in conseguenza di ciò si sollevano nell'animo moti contrari: da una parte il naturale e generico impulso al bene, che resta però disgiunto dal proprio atto, dall'altra, e in contraddizione con questo, la volontà di compiere il male, la quale, sfociando nel vizio e nell'errore, pone quella natura in dissidio con sé stessa.

58. Esattamente come le schiere angeliche. Cfr., ad esempio, *Pd*, xxviii 94-6: «Io sentiva osannar di coro in coro / al punto fisso che li tiene a li *ubi*, / e terrà sempre, ne' quai sempre fuoro».

Perdendo l'intima concordia delle sue facoltà, il peccatore perde altresì il principio della sua somiglianza con il Creatore⁵⁹. È la concordia, infatti, che uniformando i moti dell'anima, rende questa più simile a Dio, il quale è appunto identità suprema («prima equalità»⁶⁰): «genus humanum maxime Deo assimilatur – si legge nella *Monarchia* – quando maxime est unum: vera enim ratio unius in illo est»⁶¹. E sempre nella *Monarchia* la necessità di ridurre i voleri umani alla volontà dell'Imperatore è dedotta, significativamente, da tali premesse:

Dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi 'prius'. Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum: maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum maxime bonum; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum. Propter quod in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum, ut Philosopho placet in iis que *De simpliciter ente*. Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum, et multa esse eius quod est esse malum; quare Pictagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plurale, ut patet in primo eorum que *De simpliciter ente*. Hinc videri potest quod peccare nihil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa [...]. Constat igitur quod omne quod est bonum per hoc est bonum: quod in uno consistit. Et cum concordia, in quantum huiusmodi, sit quoddam bonum, manifestum est ipsam consistere in aliquo uno tanquam in propria radice. Que quidem radix apparebit, si natura vel ratio concordie summatur: est enim concordia uniformis motus plurium voluntatum, que per uniformem motum datur intelligi, concordie radicem esse vel ipsam concordiam [...]. Hiis premissis propter declarationem assumende propositionis ad propositum, sic arguatur: omnis concordia dependet ab unitate que est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quedam concordia; nam, sicut unus homo optime se habens et quantum ad animam et quantum ad corpus est concordia quedam, et similiter domus, civitas et regnum, sic totum genus humanum; ergo genus humanum optime se habens ab unitate que est in voluntatibus dependet. Sed hoc esse non potest nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum⁶².

In tanto, perciò, il peccato rende l'anima dissimile dall'uno, in quanto spezza, con impulsi contrari, l'armonia delle sue facoltà, precipitandola nella differenza: «peccare – appunto – nichil est aliud quam progredi ab uno spreto ad multa».

Se dunque il male è nella pluralità e nella discordanza dei voleri⁶³, nel Paradi-

59. Cfr. *Pd*, VII 79-81, ove Beatrice, dopo aver spiegato che l'anima umana, creata *senza mezzo* da Dio, è a Lui *conforme e somigliante* e perciò «non soggiace alla virtute delle cose nove» ossia dei cieli, precisa: «solo il peccato è quel che la disfranca / e falla dissimile al sommo bene, / per che del lume suo poco s'imbianca».

60. *Pd*, xv 74.

61. *Mn*, I 8, 3. Cito dall'edizione a cura di P. Shaw, Le Lettere, Firenze 2009.

62. *Mn*, I 15.

63. E cfr. la dolente esclamazione che chiude il primo trattato della *Monarchia* (xvi, 4-5): «O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitare te necesse est dum, bellua multorum capitum factum, in diversa conaris! Intellectu egrotas utroque, similiter

so, dove la possibilità del male è abolita, non può che regnare un solo volere, che in sé racchiude e riassorbe tutti gli altri: «è formale ad esto beato *esse* – spiega Piccarda nel cielo della Luna – tenersi dentro a la divina voglia, / perch'una fansi nostre voglie stesse; / sí che, come noi sem di soglia in soglia / per questo regno, a tutto il regno piace / com'a lo re che 'n suo voler ne 'nvoglia / E 'n sua volontade è nostra pace»⁶⁴.

E come la terra è il luogo della lacerazione e del conflitto («l'aiuola che ci fa tanto feroci»⁶⁵), della frantumazione dei voleri – si pensi all'attacco dell'XI del *Paradiso*, in cui lo sguardo, dalle serene e calme plaghe paradisiache, si apre, all'improvviso, sui febbrili desideri e le insensate occupazioni dei mortali⁶⁶ –, il Cielo, viceversa, è il luogo della perfetta concordia, dell'«uniformis motus voluntatum», per riprendere la definizione della *Monarchia*.

Uniformità del volere che appartiene all'intera famiglia dei beati perché appartiene, prima ancora, ad ogni singola anima beata, le cui potenze, vinta la possibilità del peccato, si raccolgono tutte, come si è detto, nella visione e nell'amore di Dio.

Questo significato esprime, appunto, l'immagine della «rota ch'igualmente è mossa», nell'ultima terzina del poema: il non poter più peccare dell'anima beata trova infatti corrispondenza nella intangibile ed eterna uniformità (l'aristotelica *aequalitas*) del moto circolare.

Identico significato riveste la similitudine del circolo, nel citato luogo dal capitolo IV del *De divinis nominibus*.

Si rileggono i passi:

Animae autem motus est circularis quidem ad seipsam introitus ab exterioribus et intellectualium ipsius virtutum uniformis convolutio sicut in quadam circulo, non errare ipsi largiens et a multis exterioribus ipsam convertens et congregans primum ad seipsam, deinde sicut uniformem factam uniens unitive unitis virtutibus et ita ad pulchrum et bonum manuducens, quod est super omnia existentia et unum et idem sine principio et interminabile⁶⁷.

Luogo che Alberto Magno interpreta come risoluzione del molteplice nell'uno, risalita della mente dalla dispersione delle conoscenze particolari, nelle quali si dà incertezza ed errore, ai *prima principia*, semplici ed immutabili, dell'intelletto

et affectu: rationibus irrefragabilibus intellectum superiorem non curas, nec experientiae vultu inferiorem, sed nec affectum dulcedine divine suasionis, cum per tubam Sancti Spiritus tibi effletur: “Ecce quam bonum et quam iocundum, habitare fratres in unum”».

64. *Pd*, III 79-85.

65. *Pd*, XXII 151.

66. *Pd*, XI 1-12: «O insensata cura dei mortali, / quanto son difettivi i silogismi / quei che ti fanno in basso batter l'ali! / Chi dietro a *iura* e chi ad amforismi / sen giva, e chi seguendo sacerdozio, / e chi regnar per forza o per sofismi, / e chi rubare e chi civil negozio, / chi nel diletto de la carne involto / s'affaticava e chi si dava a l'ozio, / quando, da tutte queste cose sciolto, / con Beatrice m'era suso in cielo / cotanto gloriosamente accolto».

67. *Dionysiaca*, cit., I, pp. 190-1.

agente, identificato con Dio⁶⁸. Concetti analoghi affiorano nella glossa di Tommaso d'Aquino, nella quale è approfondita, peraltro, la somiglianza tra l'anima umana e le menti angeliche:

Hoc est ergo quod dicit, quod *motus circularis animae* est secundum quod *ab exterioribus intrat ad seipsam* et ibi uniformiter convolvitur, *sicut in quodam circulo*, secundum suas intellectuales virtutes; quae quidem convolutio dirigit virtutem animae, ut non erret: manifestum est enim quod Anima, discurrendo de uno ad aliud sicut de effectu in causam vel de uno simili ad aliud vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter; sed omnis ista ratiocinatio diiudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus Anima contra errorem defenditur, quia ipsa prima principia simplici intellectu absque discursu cognoscuntur et ideo eorum consideratio, propter sui uniformitatem, circularis *convolutio* nominatur. Per hanc ergo convolutionem, primo congregatur *ad seipsam*, considerans id quod in natura sua habet ut cognoscat; deinde, sic uniformis facta, unitur per huiusmodi convolutionem, *unitis virtutibus*, scilicet angelicis, inquantum per similitudinem huius uniformis apprehensionis, uniformitatem Angelorum aliquo modo considerat; et ulterius per ipsam convolutionem, manducitur *ad pulchrum et bonum*, idest Deum, *quod est super omnia existentia* et est maxime *unum et idem* et est *sine principio et interminabile*, quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est; et ideo circularitas motus animae, completur in hoc quod ad Deum manuducit⁶⁹.

In un altro luogo del capitolo IV, si aggiunga, lo Pseudo-Dionigi descrive l'unione *amativa* tra l'anima e Dio come «aeternus circulus, propter bonum ex bono et in bonum, et ad bonum in non errante convolutione circumambulans et in eodem et secundum idem et praecedens et semper manens et restitus»⁷⁰. Parole che Alberto Magno commenta in questo modo:

Deinde reducit divinum amorem in quandam circulum, eo quod ex bono procedens in bonum tendit, retenta semper bonitatis forma. Dicit ergo: *In quo*, scilicet quod

68. Alberti Magni *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV 104, ed. cit., p. 204: «Convolutio, dico, largiens ipsi animae non errare, idest quod non erret; omnis enim error qui est in anima, provenit ex compositione et divisione particularium, et omnis certitudo et scientia ipsius provenit ex compositione et divisione particularium, et omnis certitudo et scientia ipsius provenit secundum redditum in prima principia simplicia, et ideo convolutio ad lumen simplex intellectus agentis facit ipsam non errare [...] convolutio, dico, *deinde*, idest post conversionem ab exterioribus, *uniens* per inspectionem luminis simplicis intellectus agentis ipsam animam, *sicut iam uniformen factam* in recessu ab exterioribus et multis *virtutibus*, et primo ipsi et intellectui agenti, quae dicuntur *unitae* virtutes propter lumen simplex et indivisum in multis, *unitive*, inquantum non exit a simplicitate predicti luminis, et ita convolutio *manuducens* animam *ad pulchrum et bonum*, quod est super omnia existentia, quod est deus, et est *unum*, quantum ad simplicitatem, et *idem*, quantum ad incommutabilitatem, et *sine principio et interminabile* in se, quamvis sit principium et terminus motus intellectus in ipsum».

69. Thomae Aquinatis *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*, cit., cap. IV, lect. VII, comm. 376, pp. 121-2.

70. *Dionysiaca*, cit., I, pp. 223-4 = Alberti Magni *Super Dionysium de divinis nominibus*, ed. cit., p. 224.

immediate dictum est, *divinus amor sicut quidam circulus aeternus*, idest carens principio et fine, *differenter monstrat*, idest secundum diversas rationes, *interminabile sui ipsius*, idest suam interminationem, ex ea scilicet parte qua est ad bonum non terminatum, et monstrat *non habens principium*, idest parentiam principii in se, secundum quod est a bono, quod caret principio, sed ipsum est principium omnium, amor, dico, *circumambulans*, idest ad modum circulationis procedens, *in non errante convolutione*, idest secundum circulum non obliquatum per inaequalem distantiam a centro, *propter bonum*, sicut propter causam efficientem, *ex bono [...] ad bonum*, secundum redditum causatorum in principium sicut in finem⁷¹.

Mentre Tommaso osserva:

cum dicit: *praeexistens [...] ostendit processum amoris*; et dicit quod iste amor, primo, est *in ipso bono* quod est Deus et *ex isto bono* emanavit in existentia et, iterum, in existentibus participatus convertit se *ad suum principium* quod est *bonum*; et quantum ad hoc quod est *divinus amor* demonstrat *differenter* praे aliis suam interminabilitatem et parentiam principii quae pertinent ad rationem circuli: quaedam enim circulatio apparet in amore secundum quod est ex bono et ad bonum et ista circulatio convenit aeternitati divini amoris, quia solus motus circularis potest esse perpetuus; et hoc est quod dicit quod amor est *sicut quidam circulus aeternus*, inquantum est *propter bonum* sicut obiectum; et *ex bono*, sicut ex causa; et *in bono* perseverans, et *ad bonum* consequendum tendens et sic circuit bonum quadam *convolutione non errante*, propter uniformitatem. Viae enim tortuosae et difformes sunt causa erroris, uniformitas viae præservat ab errore: et hanc uniformitatem in via amoris dicit cum subdit quod amor est *in eodem et secundum idem*, idest in bono et secundum bonum procedit, sicut in causa; et manet *semper*, inquantum retinet formam boni, ut proprii obiecti; et restituitur in idem, sicut in finem⁷².

Rispetto a questi luoghi, tuttavia, la terzina dantesca aggiunge un ulteriore elemento. Dante non si è limitato infatti a tradurre l'adesione della volontà al sommo bene nell'immagine della ruota che si muove *igualmente* (*uniformiter* è il termine dionisiano), ma ha assimiliato il movimento di questa ruota, nell'ultimo verso del poema, al movimento delle sfere celesti, precisando che l'impulso a girare *igualmente* è trasmesso alla ruota del *disio* e del *velle* dall'«amor che move il sole e l'altre stelle» (v. 145). Si è discusso, da parte degli esegeti, se *amore* debba intendersi qui come l'amore di Dio che muove l'universo o come l'amore (messo da Dio) in forza del quale l'universo si volge verso il suo principio⁷³. La questione, a dire il vero, è piuttosto oziosa. E basterà rinviare, per ciò che concerne questo punto, ad una pagina del commento di Tommaso d'Aquino al *De divinis nominibus*, nella quale è precisato in che senso l'attributo *amor* convenga a Dio. Seguendo il testo dionisiano, Tommaso spiega:

71. *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV, 136, ed. cit., p. 227.

72. Thomae Aquinatis *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*, cit., cap. IV, lect. XI, comm. 449, p. 148.

73. E si veda il commento *ad locum* della Chiavacci Leonardi, cit., p. 928.

[...] Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, in quantum immittit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quantum similitudinem; dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia Ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans⁷⁴.

Dio è amore, dunque, perché causa l'amore, ossia il movimento, nelle realtà inferiori, le quali tendono a Lui come al supremo desiderabile. Ovvero, come scrive Alberto Magno, commentando il medesimo luogo, «[Deus] habet proprietatem amoris, inquantum movet, et amabilis, inquantum ipse est finis, ad quem est motus»⁷⁵.

La chiosa implica, in un caso e nell'altro, la descrizione, nel libro XII della *Metaphysica* (1072b3), del modo in cui il principio supremo della realtà, il primo motore, causa, restando immobile, il movimento dei cieli: «movet autem – scrive Aristotele – ut amatum» (traduzione di Guglielmo di Moerbeke)⁷⁶, o «quasi desideratum» (*Translatio 'media'*)⁷⁷.

Definizione sulla quale si vedano ancora la glossa di Alberto Magno:

Movet autem istud bonum quasi desideratum et per motum desiderantium ipsum movet omnia alia, ita quod bonitas eius per universum esse rerum causatarum distenditur⁷⁸;

e la glossa dell'Aquinate:

Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet ei in causando, et explicet in actum quod est virtute in primo movente⁷⁹.

L'ultimo verso del *Paradiso* traduce questo concetto aristotelico, in simmetria col primo verso della cantica («la gloria di colui che tutto move»). Più in generale, tutta la terzina ha lo scopo, come si diceva, di evidenziare la corrispondenza tra i moti del pellegrino, elevato per grazia alla condizione beatifica, e il movimento delle sfere celesti: lo stesso immutabile amore che fa volgere gli astri intorno a

74. Thomae Aquinatis *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*, cit., cap. IV, lect. XI, comm. 444, p. 147.

75. Alberti Magni *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV 133, ed. cit., p. 224.

76. Aristoteles, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeke*, ed. G. Vuillemin-Diem («Aristoteles Latinus», XXV/3.2), E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, p. 257. E a 1072a26, p. 256: «[...] non motum, movet. Movet autem sic appetibile et intelligibile [...]».

77. Aristoteles, *Metaphysica. Translatio anonyma sive 'media'*, ed. G. Vuillemin-Diem («Aristoteles Latinus», XXV/2), E. J. Brill, Leiden 1976, p. 213.

78. Alberti Magni *Metaphysica*, XI 2 9, cit., p. 494.

79. Thomae Aquinatis *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio M. R. Cathala et R. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1964, lib. XII, lect. VII, c. 2521, p. 590.

Dio muove anche l'animo di Dante, libero da ogni condizionamento terreno. E come gli astri sono eternamente e indissolubilmente congiunti al fine desiderato, per amore del quale girano senza posa, così le facoltà del poeta, nell'attimo della visione beatifica, si tendono tutte verso Dio, termine ultimo di conoscenza e di amore, assumendo il ritmo ampio e regolare che governa la vita del cosmo.

Sicché, fissi ormai al sommo Bene volontà e intelletto, il protagonista della *Commedia*, da principio smarrito nella selva del peccato, giunge a sperimentare, alla fine del viaggio, la perfezione dei cieli. La stessa immutabile perfezione di cui aveva trattato Sigieri di Brabante in una delle *Quaestiones super librum de causis*:

Corpus [...] caeleste movetur propter bonum verum, non apparens tantum, ut dicitur *duodecimo Metaphysicae*, et propter bonum semper, et stat semper uniformiter, et semper intelligit corpus caeleste animatum propter finem desideratum quem intelligit et appetit, et ideo semper perpetuat motum suum. Non enim est bonum a natura propter quod movetur, et bonum quod aliquando sic et aliquando non; nec aliquando est corpus caeleste animatum in diversa dispositione ad ipsum, ut non adepto bono propter quod moventur corpora celestia fiat motus, adepto autem fiat quies: moventur enim propter suum finem nobilem cui semper coniuncta sunt; cum illa sua assimilatio et coniunctio cum suo fine nobili semper continuetur, semper intelligentia et semper amantia illum suum finem, semper moventur [...]⁸⁰.

Ma nel finale della *Commedia* è in un certo senso tutta la natura umana, idealmente raccolta in Dante, ad egualiare la perfezione dei cieli e a parteciparne.

Unificando in Dio le potenze dell'anima, la visione riduce infatti i movimenti umani, l'inquieta marea dei desideri e dei voleri, alla semplicità del moto celeste, come vagheggiato in una pagina del primo libro della *Monarchia*:

[...] bene et optime se habet omnis filius cum vestigia perfecti patris, in quantum propria natura permictit, ymitatur. Humanum genus filius est celi, quod est perfectissimum in omni opere suo: generat enim homo hominem et sol, iuxta secundum *De naturali auditu* [Arist., *Phys.*, II 2, 194b13]. Ergo optime se habet humanum genus cum vestigia celi, in quantum propria natura permictit, ymitatur. Et cum celum totum unico motu, scilicet Primi Mobilis, et ab unico motore, qui Deus est, reguletur in omnibus suis partibus, motibus et motoribus, ut phylosophando evidentissime humana ratio deprehendit, si vere sillogizatum est, humanum genus tunc optime se habet, quando ab unico motore, et unica lege tanquam unico motu, in suis motoribus et motibus reguletur. Propter quod appetet ad bene esse mundi Monarchiam esse, sive unicum principatum qui 'Imperium' appellatur. Hanc rationem suspirabat Boetius dicens:

O felix hominum genus
si vestros animos amor,
quo celum regitur, regat [*Cons. Phil.*, II, metr. 8]⁸¹.

80. Cfr. *Les «Quaestiones super librum de Causis» de Siger de Brabant*, éd. par A. Marlasca, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Parigi 1972, q. XIII [«utrum caelum sit animatum»], *sol.*, p. 70.

81. *Mn*, I 9, 1-3. Su questo passo, in rapporto al finale della *Commedia*, richiamò l'attenzione

Risalire dal molteplice all'Uno, ossia dal peccato al bene significa qui, come nell'ultima terzina del *Paradiso*, riprodurre l'uniformità del moto celeste: «*optime se habet humanum genus cum vestigia celi, in quantum propria natura permicit, ymitatur*»⁸².

L'idea che la natura umana sia tanto più perfetta quanto più somigli al cielo suppone il principio scolastico, di ascendenza aristotelica, che ogni effetto ritiene della natura della causa che l'ha prodotto.

Poiché, infatti, le intelligenze motrici, piovendo sulla terra i loro influssi, «fabbricano col cielo le cose di qua giuso»⁸³, ogni natura, nel mondo sublunare, si sforza di conseguire, per quanto può, il moto circolare dei cieli, causa prossima della vita sulla terra. Che è ciò che Dante ha in mente quando, citando Alpetragio, afferma, nel III trattato del *Convivio*, che «quello che è causato da corpo circolare» deve avere in sé la natura del circolo⁸⁴. E ad Alpetragio, per esprimere analogo concetto, rinvia anche Alberto Magno, in un punto del suo commento al *De caelesti hierarchia* dello Pseudo-Dionigi:

omnia inferiora, ut dicit Alpetragius, participant motum caeli, secundum quod possunt, qui est 'ut vita quaedam natura existentibus omnibus' secundum Philosophum, non tamen complete habent circulationem caeli, sed extendunt in illam, secundum quod possunt, quaedam secundum se in circulum, sicut aer et ignis et aqua, quae moventur secundum naturam motu recto, tamen habent aliquid regyrationis ex motu caeli, ut patet in reflexu maris; terra vero per se non movetur, sed commiscetur aliis, ut assimilet se per formam similem formae caeli, secundum quod potest, et participet aliquo modo motum eius in generatione et corruptione mixtorum. [...] In primis tamen substantiis est [...] circulus completus secundum perfectam conversionem in ipsum, in aliis vero deficiente, secundum quod in gradibus elongantur a primo⁸⁵.

già Francesco di Capua, «*L'amor che move il sole e l'altre stelle*» e l'ultima similitudine dantesca, in "Nuova cultura", III-IV, 1924, pp. 3-21, quindi in *Scritti minori*, II, Desclée & C.-Editori Pontifici, Roma-Paris-Tournai-New York 1959, p. 442, n. 8. E più recentemente vi è tornato il Pertile, *La punta del disio*, cit., pp. 279-80. Né il di Capua né il Pertile approfondiscono però il significato del passo, né in relazione ad altri luoghi danteschi (eccetto, evidentemente, *Pd*, xxxiii), né in relazione alla letteratura filosofica dell'età di Dante.

82. L'imitazione è autorizzata dalla prossimità ontologica – e dunque dalla somiglianza – tra anima intellettiva e intelligenza celeste. Cfr. tra gli altri Alberto Magno, *De animalibus libri xxvi*, ed. H. Stadler («Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», 15-16), Aschendorff, Münster i. W. 1916-20, II, lib. XX, tract. 2, cap. 3, p. 1313: «[...] omnis motus caelestis est circularis et sphericus, ita etiam motus animae sunt imitantes circularem motum et sphericum [...] anima est ymago mundi e probatur per hoc quod anima praecipue hominis multum imitatur causam primam et intellectus caelestis, et ideo etiam totus ordus caelestis sigillatur in ea [...] anima rationalis [...] per virtutem divinam quam habet, et per intellectualem virtutem et animalem, ymago est primae causae et similitudo intelligentiae et exemplum vitae caelestis».

83. *Cv*, III 6, 6.

84. *Cv*, III 2, 5. Sul senso di questa citazione, cfr. B. Nardi, *Dante e Alpetragio*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967 (II ed. accresciuta), pp. 138-66: 165.

85. Alberti Magni *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, VII, ed. cit., p. 115. E cfr. Alpetragius, *De motibus celorum*, critical edition of the latin translation of Michael Scot, ed. by Francis J. Carmody, Berkeley-Los Angeles 1952, VII 18, p. 90: «Tunc ergo celum supremum est illud

Ma pur esercitando il loro potere causale su ogni forma terrena, le intelligenze celesti sono «spezialissime cagioni» della forma umana, che esse contemplano «in quanto ella è per intenzione regolata nella divina mente»⁸⁶; di conseguenza, maggiore è negli esseri umani, più che nelle altre nature, l'attitudine a riprodurre il moto dei cieli. Le sfere celesti si muovono infatti in modo regolare ed uniforme (*aequaliter*) perché semplice e indiviso è l'intelletto che le governa; così l'uomo, allorché le potenze della sua anima si raccolgono tutte sotto un principio razionale (Dio, l'Imperatore, le leggi), si libera dei moti contrari, che ne scindono l'integrità del volere, e sottomette ogni suo impulso alla guida della ragione.

Stabilire la signoria dell'intelletto sopra i moti dell'anima, questo vuol dire, in definitiva, ricreare dentro di sé la nobiltà del cielo, la cui circolazione esprime e traduce, col suo ritmo invariabile, il pensiero delle intelligenze che lo governano.

Illuminante, al riguardo, un luogo del commento di Alberto Magno al *Liber de motibus animalium*, nel quale il Maestro di Colonia discute «de causis ordinationis et inordinationis motuum animalium»:

In homine igitur sine dubio sunt duae motuum ordinationes et duae motum ordinationes et duae eorumdem motum corruptiones. Quotiescumque enim motus in homine incipit a forma quae secundum rationem est in intellectu et eamdem formam induit sensibilibus phantasia, et eamdem sic particulatam appetit phantasia, et sic impetum facit in opus vel motum: tunc sunt motus ordinati secundum rationem virtutis et honestatis, et tunc, testante Platone, propter ordinationem primi motoris in homine directe subduntur ei alii motores inferiores. Et hoc est principium boni et moris et honesti.

Si autem forma movens non incipiatur ab intellectu, sed si aliqua de his quae discurrant in spiritu sensibili inter organa sensus proprii et aestimativa, et super eamdem feratur appetitus et impetus ad opus, hoc opus non est ordinatum secundum rationem honesti, sed secundum rationem honesti ut nunc. Et hoc est principium vitii et perversitatis, quia sic movetur homo secundum delectabilia sensus. Haec igitur est una inordinatio, et opposita sibi ordinatio, quae non est nisi in homine; est autem alia ex corrumpente aliquo et impediente spiritum in organo aestimativa. Illa enim ordinata, et in statu existente, est ad minus ordo in motibus ad bonum ut nunc, qualis est omnium animalium. Corrupta autem ipsa, secundum quod diximus, fertur animal inordinate, sicut navis sine gubernaculo⁸⁷: et in hac etiam communicat homo. Talia animalia enim dicimus furiosa, et amentes vocamus tales homines. Huius autem causa est, quoniam in motore qui est vestigium caelestis motoris, oportet observare quae in caelestibus observantur. In caelestibus autem sic est, quod primus motor forma sua practica movet, et hac eadem movet inferior qui est sub ipso, et tertius, et quartus, et sic

quod movetur per se ipsum, et ipsum movet totum quod est sub se, et non recipit motum ex alio corpore».

86. *Cv*, III 6, 6.

87. Cfr. *Pg*, VI 77, ove l'Italia è detta «nave senza nocchiere in gran tempesta». Il disordine politico è sempre riflesso, in Dante, del disordine morale: lacerazione del tessuto civile ad opera delle ambizioni particolari, prevalere della *cupiditas* sulla *ratio*.

deinceps, sed appropriat eam magis et magis et determinat. Et quia corruptio in caelis accidere non potest, ideo non accidit in eis inordinatio; fit enim quilibet inferior cum motu suo proprio quo forma explicat appropriatam; habet enim motu sui superioris quo movet ad eamdem et ad quam movet superior, et ideo canonicus dicitur esse motus superior, et quando proportio eiusdem servatur in motibus animalium, tunc est ordinatio motuum. Quando autem deflectuntur ab ipsa, tunc est motuum inordinatio⁸⁸.

L'«ordinatio motuum» cui gli uomini pervengono, secondo Alberto, quando osservano, nei loro impulsi, «quae in caelestibus observantur», è precisamente la condizione cui viene elevato il pellegrino nell'ultima terzina del *Paradiso*, nell'attimo in cui la sua mente, folgorata dall'apparizione di Dio, prende a girare «sì come rota ch'igualmente è mossa»: moto incorruttibile e gioioso, che esprime la stabile adesione del volere al sommo Bene e il perpetuo profondarsi della mente nel vero «in che si queta ogni intelletto».

Congiungendosi al motore supremo dell'universo («l'amor che move il sole e l'altre stelle»), pura attualità di pensiero, Dante eguaglia la condizione dei beati e delle intelligenze celesti. Egli supera così, nell'istante della visione, il limite della conoscenza terrena, la quale, insidiata dal tempo, non consente che una congiunzione lacunosa e intermittente con le sostanze separate.

Aveva osservato Averroè, commentando un celebre luogo della *Metaphysica* (xii 7, 1072b14):

Forma hominum in hoc quod sunt homines, non est nisi per continuationem eorum cum intellectu, qui declaratur in libro de Anima esse principium agens et movens nos. Intelligentiae enim abstractae in eo quod sunt abstractae debent esse principia eorum quorum sunt principia duobus modis, secundum quod sunt moventes et secundum quod sunt finis. Intelligentia enim agens, inquantum est abstracta et est principium nobis, necesse est ut moveat nos secundum quod amatum amans et si omnis motus necesse est ut continuetur cum eo, a quo fit secundum finem, necesse est ut in postremo continuetur cum hoc intellectu abstracto, ita quod erimus dependentes a tali principio a quo caelum dependet, quamvis hoc sit in nobis modico tempore, sicut dixit Aristoteles⁸⁹.

«Ita quod erimus dependentes a tali principio, a quo caelum dependet»: la congiunzione continua dell'intelletto umano col motore immobile, supremo principio della realtà, riannoda i destini dell'uomo alle vicende del cielo, eterne come eterno è il punto intorno al quale esso si volge.

«Da quel punto – spiega Beatrice al suo fedele, citando il medesimo luogo della *Metaphysica*⁹⁰ – depende il cielo e tutta la natura. / Mira quel cerchio che

88. Alberti Magni *Liber de motibus animalium*, II 2, 5, ed. A. Borgnet, Vivès, Parisiis 1890, pp. 299-300.

89. In Aristotelis *Opera cum Averrois commentariis*, VIII, *Metaphysica*, apud Junctas, Venetiis 1552, c. 38, 321r-321v [rist. anast., Minerva, Frankfurt am Main 1962].

90. Aristoteles, *Metaph.* 1072b14, *Translatio Guillelmi de Moerbeke*, cit., p. 258: «ex tali igitur principio dependet celum et natura».

più li è congiunto; / e sappi che 'l suo muovere è sì tosto / per l'affocato amore
ond'elli è punto»⁹¹.

E da questo stesso punto dipende, nell'ultima terzina della *Commedia*,
l'animo del poeta, levatosi finalmente alla dolce e perpetua armonia delle sfere
celesti.

91. *Pd*, XXVIII 41-5.