Scuola IMT Alti Studi Lucca

Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella Divina Commedia

Questa è la versione sottoposta a revisione paritaria (postprint) della seguente opera:

Original
Avicenna ed Averroè «spiriti magni»: Dante Alighieri e la cultura araba nella Divina Commedia / Bertolacci, A.. - In: MEDIOEVO: RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE. - ISSN 0391-2566. - 56 (2021):(2022), pp. 145-174.

Availability:
This version is available at: 20.500.11771/2597

Publisher:

Published
DOI:

Terms of use:

This publication is made accessible in accordance with the terms for deposit in the institutional repository, as defined by the IMT School for Advanced Studies Lucca's Open Access Policy. (https://library.imtlucca.it/sites/default/files/regolamento-policy-open-access-imtlib_0.pdf).

Si prega di consultare le pagine informative dell'editore relative alle politiche di autoarchiviazione.

(Article begins on next page)

09 November 2026

Amos Bertolacci

AVICENNA E AVERROÈ «SPIRITI MAGNI»: DANTE ALIGHIERI E LA CULTURA ARABA NELLA *DIVINA COMMEDIA*

«Alzare la voce e affrettare l'andatura derivano dalla concitazione e dalla fretta»
Arist., *Eth. Nic.*, iv, 3, 1125a[15-16]

«A gentleman will walk but never run»
Sting, *Englishman in New York*

In una *Commedia* che è *Divina* non solo perché magnificamente scritta da Dante, ma anche perché sorretta da una visione del mondo ispirata al cristianesimo, sarebbe naturale aspettarsi una rimozione della componente non cristiana ed un suo relegamento nel luogo più lontano rispetto alla pienezza e luminosità del divino, cioè nell'Inferno. Quest'aspettativa spontanea riguarda in modo particolare il mondo arabo-musulmano, dato che il Sommo Poeta è vissuto in un periodo storico segnato dall'idea di "guerra santa" e "crociata", durante il quale la polemica interreligiosa e la condanna dogmatica ed etica hanno costituito l'unico modo in cui il Cristianesimo ha saputo relazionarsi all'Islam, in una sorta di "non-dialogo" tra religioni concorrenti che è durato fino a tempi recenti.

La previsione ingenua di una presa di distanze di Dante rispetto all'alterità arabo-musulmana nella *Divina Commedia* è apparentemente confermata a livello topografico, perché tutti e cinque gli arabo-musulmani che Dante include nel poema figurano in luoghi distinti dell'Inferno, tra il primo e l'ottavo cerchio di esso. Ma, a ben vedere, all'interno di questo quintetto Dante traccia una netta divaricazione tra la componente propriamente islamica, costituita

Sono sinceramente grato a un anonimo revisore dell'articolo per i preziosi suggerimenti.

da due figure-chiave della religione musulmana come il profeta Muḥammad, iniziatore dell'Islam e fondatore della comunità musulmana, ed il suo cugino, genero e quarto successore o califfo ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, capostipite della corrente sciita, e gli altri tre personaggi, Saladino, Avicenna, ed Averroè, associabili genericamente agli ambiti della politica (Saladino) e della cultura (Avicenna e Averroè). La differente collocazione degli uni e degli altri è indicativa dell'orientamento generale di Dante: Muḥammad e ʿAlī si trovano infatti nel fondo dell'Inferno, nelle cosiddette "Malebolge" dell'ottavo cerchio (*Inferno*, XXVIII, 22-63), soggetti ad un'atroce punizione eterna; Saladino, Avicenna ed Averroè, per converso, si trovano in tutt'altro luogo dell'Inferno, nella parte del Limbo riservata agli «spiriti magni» (primo cerchio, *Inferno*, IV, 64-144), cioè ai non-cristiani virtuosi e illustri, in un ambiente quasi idilliaco.[1] Ugualmente significativo è il fatto che i primi due arabo-musulmani siano meno numerosi dei secondi tre. Detto in altri termini, a giudicare dalla sorte che riserva ai loro rappresentanti e dal numero di questi, Dante pare avere per la politica e la cultura arabe una considerazione assai diversa e molto più alta di quanto non sia la sua disistima e condanna, nette, della religione islamica.

Si prendono qui in esame i due rappresentanti della cultura araba che Dante pone nel Limbo, vale a dire il filosofo e medico Abū ʿAlī Ḥusayn Ibn ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥasan Ibn ʿAlī Ibn Sīnā (m. 1037), noto alla latinità e chiamato da Dante "Avicenna";[2] e il giurista, teologo e commentatore di Aristotele Abū l-Walīd Muḥammad Ibn

1. Gli «spiriti magni» cui Saladino, Avicenna ed Averroè appartengono sono un sotto-insieme di abitatori del Limbo, cioè di coloro che, non per loro colpa, non hanno aderito alla religione cristiana e che, pur non rientrando tra i salvati tramite il battesimo, non hanno commesso peccati ed hanno vissuto secondo virtù, non meritando la sorte dei dannati e trovandosi pertanto nei prodromi dell'Inferno. Per grandezza d'animo, gli «spiriti magni» costituiscono un'élite di abitatori del Limbo, distinguendosi dai bambini non battezzati e dai restanti non cristiani virtuosi.

2. Per un orientamento generale su Avicenna in italiano, si vedano A. Bertolacci, *Biblioteche e centri di cultura nell'Oriente musulmano tra il X e l'XI secolo* e *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'Ancona (cur.), *Storia della Filosofia nell'Islam Medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. II, 495-521, 522-626; O. Lizzini, *Avicenna*, Carocci, Roma 2012. Lo studio fondamentale rimane D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden - New York -

Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Rušd (1126-1198), noto ai latini come "Averroes" ("Averrois" in Dante), da cui l'italiano "Averroè".[3] Assieme ad essi verrà considerato anche Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf Ibn Ayyūb (1138-1193), sultano d'Egitto dal 1174, conquistatore di Gerusalemme nel 1187, protagonista della terza crociata (1189-1192), che Dante chiama "Saladino" e che menziona poco prima di Avicenna ed Averroè tra gli spiriti magni.[4] Avendo l'aspetto di un mero elenco di nomi, la rassegna degli spiriti magni di *Inferno*, IV, 64-144, in cui Saladino, Avicenna ed Averroè (nell'ordine) figurano, non ha incontrato il consenso dei lettori né attratto l'attenzione degli studiosi quanto meriterebbe. In effetti, Dante non dialoga con alcuno di questi personaggi, il cui aspetto o carattere raramente viene tratteggiato e che spesso si situano in un passato distante. Molti lettori della *Commedia* hanno pertanto considerato il passo in questione un «arido catalogo», se non addirittura un «penoso museo delle cere».[5] D'altro canto, gli specialisti hanno ricercato indicazioni del debito di Dante verso la cultura araba nella C*ommedia* non qui, ma in altri luoghi del poema, rinvenendo tracce di avicennismo in temi generali come la metafisica della luce nel *Paradiso* o il motivo dell'ascesa dell'anima umana verso Dio nell'intero poema,[6] e segnali di un'ambivalente adesione all'averroismo in ciò che Dante scrive a proposito della figura di Sigieri di Brabante in *Paradiso*, X, 133-138, e della noetica umana in *Purgatorio*, XXV, 61-66.[7]

København - Köln 1988; Second Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Brill, Leiden-Boston 2014.

3. M. Di Giovanni, *Averroè*, Carocci, Roma 2017.

4. J. Phillips, *Il sultano Saladino. Tra vita e leggenda*, Mondadori, Milano 2020 (*The Life and Legend of the Sultan Saladin*, Yale University Press, New Haven 2019).

5. Le espressioni sono di J.L. Borges, *Nove saggi danteschi*, riportate in T. Ricklin, *Il «nobile castello» dantesco e le riappropriazioni delle tradizioni filosofiche antiche*, in A. Palazzo (cur.), *L'antichità classica nel pensiero medieva*le, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011, 279.

6. O. Lizzini, *La questione delle fonti arabo-islamiche della* Divina Commedia*: qualche riflessione sulla filosofia (e su Avicenna in particolare),* in C.G. Antoni (cur.), *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante. Atti del Convegno Internazionale, Università degli Studi di Udine, 15-16 aprile 2005*, Campanotto, Pasian di Prato 2006, 56-75.

7. A partire da B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella* Divina Commedia *e le fonti della filosofia di Dante*, Presso l'Autore Spianate Pescia 1912, fino a A. de Libera -

Detto altrimenti: per l'effetto congiunto di scarsa attrattività letteraria e di esiguo spessore dottrinale, il Limbo dantesco ha esposto i due rappresentanti della cultura araba ivi menzionati ad uno scarto di attenzione della scholarship, originando un movimento centrifugo: secondo questo modo di vedere, Dante porrebbe in *Inferno*, IV solo un tenue vestigio di un'influenza culturale più profonda da rinvenirsi altrove nel poema, soprattutto nel *Purgatorio* o nel *Paradiso*, tramite una faticosa ricerca in campo aperto di indicazioni oblique e talvolta contrastanti, che oltrepassa e talvolta trascura i riferimenti diretti ed espliciti che Dante pone nel luogo conchiuso dove in prima battuta parla di Avicenna ed Averroè. *Mutatis mutandis*, lo stesso destino è toccato, sul versante religioso, ad *Inferno*, XXVIII, 22-63: lo studio analitico di ciò che Dante dice in quel luogo a proposito dei due rappresentanti massimi della religione musulmana ha risentito della forte attenzione prestata per oltre un secolo ad un ulteriore "altrove" e "non detto", cioè alla dibattutissima questione delle presunte fonti letterarie islamiche della *Commedia*, a partire dagli studi di Asín Palacios del 1919,[8] con riverberi che non accennano a finire.[9]

J.-B. Brenet - I. Rosier-Catach (cur.), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France - Les Belles Lettres, Paris 2019. Un ottimo resoconto è disponibile in P. Porro, *Philosophy and Theology*, in M. Gragnolati - E. Lombardi - F. Southerden (cur.), *The Oxford Handbook of Dante*, Oxford University Press, Oxford 2021, 297-298.

8. Un utile *status quaestionis* si trova in P. De Ventura, *Dante and Islam*, in D. Thomas - B. Roggema (cur.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. IV, Brill, Leiden 2012, 779-787. Tra gli studi successivi, si vedano A. Celli, *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*, Carocci, Roma 2013; V. Cantarino, *Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy*, in J.M. Ziolkowski (cur.), *Dante and Islam*, Fordham University Press, New York 2014, 31-44; M. Corti, *Dante and Islamic Culture*, in Ziolkowski (cur.), *Dante and Islam*, 45-64; P. De Ventura, *Dante e l'Islām, dalla polémica tra Asín Palacios e Gabrieli a oggi: resoconti e prospettive di una questione ancora aperta*, «Bollettino dantesco», 4 (2015), 123-157. Il contesto mediterraneo del rapporto di Dante con l'Islam è sottolineato in S. Foti, *Dante Mediterraneo. Aspetti di una ricerca*, «Firenze Architettura», 2 (2019), 78-87, e K. Mallette, *The Mediterranean*, in Gragnolati-Lombardi-Southerden (cur.), *The Oxford Handbook of Dante*, 368-382. Per una visione più ampia delle possibili influenze e assonanze tra la cultura orientale e Dante, si vedano *Sguardi su Dante da Oriente*, *Quaderni di Studi Indo-mediterranei*, IX, Dall'Orso, Alessandria 2016 e B.D. Schildgen, *The East*, in Gragnolati-Lombardi-Southerden (cur.), *The Oxford Handbook of Dante*, 383-398.

9. La questione delle presunte fonti islamiche della *Commedia* ha investito anche le reazioni polemiche che si sono avute in Italia alla presa di posizione del giornalista e scrittore tedesco Arno Widmann sull'originalità di Dante all'indo-

L'approccio metodologico adottato qui è opposto: *Inferno*, IV, 64-144, costituisce il focus principale di attenzione, perché in questi versi Dante pone non un vago accenno, ma un chiaro segnale di debito culturale che merita di essere studiato di per sé.

A ben vedere, infatti, le citazioni di Avicenna e di Averroè producono un'eclatante attualizzazione del quadro, allargando fortemente l'ambito temporale degli spiriti magni verso una contemporaneità prossima a Dante. In effetti, i due pensatori arabi spostano in avanti di vari secoli il limite cronologico del gruppo dei filosofi e degli scienziati (i più recenti tra gli altri, Tolomeo e Galeno, sono del II sec. d.C.). Lo stesso vale, in misura ancora maggiore, per il loro correligionario Saladino, il quale sopravanza di più di un millennio gli altri membri del suo gruppo, che appartengono alla storia di Troia e di Roma antica. La menzione del "nemico" Saladino, conquistatore della Città Santa e avversario dei cavalieri crociati, tra gli spiriti magni, poi, è quasi provocatoria, come lo è la presenza preponderante di donne nel gruppo di Ettore, Giulio Cesare e Saladino. Non pare casuale che le menzioni dei tre arabo-musulmani avvengano a poca distanza l'una dall'altra, quasi Dante volesse lanciarci tre inequivocabili segnali dell'importanza dell'operazione culturale che sta eseguendo, all'interno di un Limbo come luogo ultraterreno che egli concepisce secondo linee di non meno dirompente originalità, aggiungendo al *Limbus patrum* e al *Limbus infantium* della teologia cristiana i non-cristiani osservanti delle virtù cardinali (pagani come Virgilio e musulmani come Saladino, Avicenna ed Averroè),[10]

mani dell'anniversario dantesco 2021 (*Dante: Die Guten ins Töpfchen, die Schlechten ins Kröpfchen*, «Frankfurter Rundschau», 26 marzo 2021). Paradossalmente, l'elogio che in quest'articolo Widmann tesse della capacità di Dante di reinterpretare originalmente l'eventuale suo ricorso alle fonti islamiche indicate per primo da Asín Palacios è stato inteso da alcuni media italiani come giudizio limitativo di scarsa originalità, se non addirittura di pedissequo plagio.

10. C. Franceschini, *Storia del Limbo*, Feltrinelli, Milano 2017, 76-94 ("Dante e il Limbo dei pagani"). Secondo la teologia del tempo, il *Limbus infantium* era il luogo deputato ad accogliere i bambini morti prima del battesimo, mentre il *Limbus patrum* aveva temporaneamente ospitato i patriarchi e profeti del giudaismo che avevano vissuto prima del Messia ed atteso il suo arrivo, prima di essere liberati da Cristo stesso tra la sua morte e resurrezione. Dante ricorda la liberazione dei

e traendo da questi ultimi gli spiriti magni che segnano il centro di gravità dell'intero canto.[11]

L'idea che Dante "non aggiunga niente" ai nomi degli spiriti magni arabi che menziona,[12] o addirittura che rimanga in "silenzio" sulle sue fonti arabe,[13] è vera solo a livello superficiale. È indubbio, infatti, che gli spiriti magni vengano presentati in una parte iniziale della *Commedia* in cui le figure individuali non sono ancora emerse come protagoniste, e che di Avicenna, come anche di Saladino, Dante riferisca solo il nome, il cui speciale prestigio in qualche modo si perde all'interno del largo novero degli altri spiriti magni. Ma già nel caso di Averroè egli appone al nome il famoso epiteto «che il gran comento feo» (*Inferno*, IV, 144), il cui significato risalta nel contesto più generale della descrizione del gruppo dei filosofi che Dante sta proponendo, in relazione ad Aristotele menzionato all'inizio. Il contesto, in realtà, è decisivo non solo nel caso di Averroè, ma anche nei casi di Avicenna e Saladino, aggiungendo ai loro nomi connotazioni rilevanti e rompendo il presunto silenzio al loro riguardo.

patriarchi e dei profeti operata da Cristo (Adamo, Abele, Noè, Mosè, Abramo, Davide, Isacco, Giacobbe e i suoi figli, e Rachele, *Inferno*, IV, 55-61) e la presenza nel Limbo di bambini non battezzati («Quivi sto io [Virgilio] coi pargoli innocenti / dai denti morsi de la morte avante / che fosser de l'umana colpa essenti», *Purgatorio*, VII, 31-33); tuttavia il Limbo della *Commedia* è abitato non solo da bambini non battezzati, ma anche da molti adulti («turbe, che'eran molte e grandi / d'infanti e di femmine e di viri», 29-30), i quali non possono che corrispondere ai non cristiani virtuosi, di cui gli spiriti magni rappresentano la parte più nobile. Ricklin, *Il «nobile castello» dantesco*, definisce «la prima provocazione dottrinale seria di tutta la *Commedia*» (279), «invenzione profondamente problematica» (281) e «un vero colpo di scena» la «storia di quei ventuno filosofi sistemati da Dante nel limbo» (306).

11. Gli unici abitatori del Limbo che Dante dice di aver conosciuto sono gli spiriti magni: «gente di molto valore / conobbi che 'n quel limbo eran sospesi» (*Inferno*, IV, 44-45).

12. C. Giacon, *Avicenna*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, 1970, 481-482, consultato online https://www.treccani.it/enciclopedia/avicenna_%28Enciclopedia-Dantesca%29/: «Nella Commedia, semplicemente nomina A. (*Inf.*, IV, 143) tra gli spiriti magni apparsigli nel Limbo, *senza aggiungere nulla*» (corsivo mio).

13. L. Capezzone, *Intorno alla rimozione delle fonti arabe dalla storia della cultura medievale europea, e sul silenzio di Dante*, «Critica del Testo», 14 (2011), 523-543: «Ad ogni frontiera di studi che abbiamo visto aprirsi intorno alla "questione delle fonti arabe", ci si scontra con un silenzio di Dante» (527); «L'anti-arabismo che innerva la disposizione di Dante nei confronti del sapere arabo e dell'Islam» (537).

La lettura che qui si propone di *Inferno*, IV, 64-144, è dunque programmaticamente contestuale, in tre direzioni. Un primo dato emerge dal raffronto, per contrasto, tra il Limbo di Avicenna, Averroè e Saladino e la Malabolgia di Muḥammad ed ʿAlī. Una seconda indicazione è data dal confronto del gruppo dei filosofi e degli scienziati, cui Avicenna ed Averroè appartengono, con i precedenti due gruppi di «spiriti magni» del Limbo, in un movimento ascendente che inizia con i poeti, prosegue con i politici (tra cui Saladino) e culmina con Avicenna ed Averroè tra i filosofi e gli scienziati. Il terzo dato contestuale è la posizione ben precisa che Avicenna ed Averroè occupano tra i filosofi e gli scienziati, con particolare riguardo all'inclusione del primo tra i medici greci e al cruciale raccordo del secondo con Aristotele, in contrasto con la marginalizzazione di Saladino rispetto agli altri componenti del suo gruppo. Le tre sezioni del presente contributo sono dedicate a ciascuna di queste tre analisi contestuali.

1. Dante tra cultura araba e religione islamica

L'attitudine ricettiva di Dante verso la cultura araba è ben evidenziata dalla piacevolezza dell'ambiente in cui Dante pone Avicenna ed Averroè nel Limbo, assieme a Saladino e ai restanti spiriti magni, e dall'aspetto degli spiriti magni stessi. Nella descrizione generale che Dante fornisce del luogo in cui gli spiriti magni risiedono in *Inferno*, IV, 106-120,[14] il «nobile castello» che li accoglie, rischiarato da un fuoco che vince le tenebre ed illumina lo spazio circostante («un foco / ch'emisperio di tenebre vincia», *Inferno*, IV, 68-69; «lumera», 103), e il «loco aperto, luminoso

14. «Venimmo al piè d'un nobile castello, /sette volte cerchiato d'alte mura, / difeso intorno d'un bel fiumicello. / Questo passammo come terra dura; / per sette porte intrai con questi savi [= Virgilio, Omero, Orazio, Ovidio, Lucano]: / giugnemmo in prato di fresca verdura. / Genti v'eran con occhi tardi e gravi, / di grande autorità ne' lor sembianti: / parlavan rado, con voci soavi. / Traemmoci così da l'un de' canti, / in loco aperto, luminoso e alto, / sì che veder si potien tutti quanti. / Colà diritto, sovra 'l verde smalto, / mi fuor mostrati li spiriti magni, / che del vedere in me stesso m'essalto» (*Inf.*, IV, 106-120). J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 384, ritiene che anche i bambini morti prima del battesimo risiedano nel castello assieme agli spiriti magni.

e alto» (116) da cui Dante e Virgilio contemplano il suo interno, costituiscono una parentesi di luce rispetto al buio del resto del cerchio, quale emerge all'inizio ed alla fine del canto, e dell'Inferno tutto.[15] Mentre il risiedere nel castello veicola l'idea del possesso, quasi regale, di tutto il luogo da parte degli spiriti magni («orrevol gente possedea quel luogo», 72),[16] i rilievi sull'acqua all'esterno del castello («bel fiumicello», 108), che alcuni spiriti magni assieme a Dante attraversano «come terra dura» (109), e sull'erba al suo interno («prato di fresca verdura», 111; «verde smalto», 118), su cui almeno alcuni degli spiriti magni siedono, riecheggiano – oltre che il paradigma virgiliano dei Campi Elisi dell'*Eneide* – motivi biblici che Dante pare avere tenuto in grande considerazione nel redigere la *Commedia*.[17] L'ampiezza del luogo, in aggiunta alla sua amenità, emergerà all'inizio del canto V, a marcare il contrasto tra il primo ed il secondo cerchio dell'Inferno.[18]

L'aspetto fisico degli spiriti magni («grande autorità ne' lor sembianti», 113; «voci soavi», 114) è perfettamente confacente alla nobiltà del luogo in cui essi si trovano. Un altro loro tratto caratteristico, la lentezza dell'agire («occhi tardi e gravi», 112; «parlavan rado», 114), emergerà come significativo alla luce di quanto vedremo a proposito del concetto aristotelico di "magnanimità" nella sezione seguente. Il sentimento di esaltazione soggettiva che

15. «La valle d'abisso dolorosa / [...] Oscura a profonda era e nebulosa/ tanto che, per ficcar lo viso a fondo, /io non vi discernea alcuna cosa. / "Or discendiam qua giù nel cieco mondo"» (*Inf.*, IV, 8-12); «E vegno in parte ove non è che luca» (151). Alla parte del primo cerchio che circonda il castello degli spiriti magni si riferisce probabilmente l'accenno all'oscurità del Limbo in *Purg.*, VII, 29.

16. L'idea di regalità viene richiamata espressamente a proposito di Omero all'interno del gruppo dei poeti, come vedremo nella sezione 2.

17. *Ps.* 23 (22), 1-2 (trad. CEI 2008): «Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla. / Su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce». Il sedersi sull'erba è elemento caratterizzante della prima moltiplicazione dei pani nel Vangelo di Marco («E ordinò loro di farli sedere tutti, a gruppi, sull'erba verde», 6, 39). Il fatto che, tra gli spiriti magni, i poeti – assieme a Dante – attraversino il fiume del Limbo «come terra dura» (*Inf.*, IV, 109) può essere accostato all'episodio evangelico di Gesù e Pietro che camminano sulle acque. La prima parte del versetto 4 del salmo suddetto («Anche se vado per una valle oscura, / non temo alcun male, perché tu sei con me») ha probabilmente ispirato l'idea della «selva oscura» dell'inizio del poema.

18. «Così discesi del cerchio primaio / giù nel secondo, che men loco cinghia» (*Inf.*, V, 1-2).

Dante esprime a conclusione del passo («li spiriti magni / che del vedere in me stesso m'essalto», 119-120) corrisponde all'eccellenza oggettiva del gruppo di persone che sta osservando e della loro condizione ultraterrena. In ragione di tutto questo, lo stato degli spiriti magni nel nobile castello del Limbo è nettamente distinto da quello dei restanti dannati dell'Inferno, anche in considerazione della non imputazione di peccati[19] e dell'assenza di supplizio corporale propria di tutti gli abitatori del Limbo.[20]

Totalmente opposta è la situazione di Muḥammad («Mäometto») e di ʿAlī («Alì») tra i fraudolenti nell'ottavo e penultimo cerchio dell'Inferno (*Inferno*, XXVIII, 22-63), nel cosiddetto Inferno infimo, più precisamente nella nona delle dieci Malebolge di questo cerchio, riservata ai creatori di discordie e divisioni («seminator di scandalo e di scisma», 35). Come apprendiamo dall'XI canto dell'*Inferno* (52-60), la frode di cui i dannati dell'ottavo cerchio si sono macchiati ha danneggiato coloro che non avevano ragione di fidarsi di loro (in questo si differenzia dal vero e proprio tradimento perpetrato dai dannati del nono cerchio); la sua gravità risiede non tanto nell'inganno in sé, quanto nella disgregazione sociale che ne è conseguita, portando a recidere il vincolo naturale che lega gli uomini tra loro. I due principali rappresentanti della religione islamica sono i primi fraudolenti di questo cerchio con cui Dante si relaziona, ed oltre a rappresentare un caso emblematico del «sangue» e delle «piaghe» (2) e del «modo della nona bolgia sozzo» (21) che Dante preannuncia per tutti i dannati della nona Malabolgia, forniscono l'unico esempio prettamente religioso dell'intera categoria dei «seminator di scandalo e di scisma»,[21]

19. «Ei non peccaro», *Inf.*, IV, 34. La sola colpa ascrivibile agli abitatori del Limbo, secondo Dante, è di non avere ricevuto il battesimo se nati dopo Cristo («non ebber battesmo», 35) o di non aver praticato il corretto culto di Dio se nati prima di lui («non adorar debitamente a Dio», 38).

20. «Pianto mai che di sospiri», *Inf.*, IV, 26; «duol senza martìri», 28; «sol di tanto offesi / che senza speme vivemo in disio», 41-42.

21. Tutti e tre i termini di questa espressione hanno riscontro biblico o teologico: mentre il concetto di "seminatore" richiama la parabola della zizzania (*Mt*, 13, 25, ripresa in *Par.*, XII, 118-120), il termine "scandalo" ricorre sia nei vangeli (*Mt*, 18, 6) che nelle lettere paoline (*I Cor*, 1, 23), ed il termine "scisma" è tipico della dogmatica e della storia della Chiesa.

che per il resto annovera personaggi come Pier da Medicina (quasi totalmente sconosciuto), Caio Scribonio Curione (consigliere di Giulio Cesare), Mosca dei Lamberti, Bertran de Born e Geri del Bello, il cui legame con la religione è tenue, se non inesistente.[22] Muḥammad e ʿAlī sono puniti con un'orrenda e ripetuta mutilazione inflitta dalla spada di un demone, il primo dal mento fino all'ano, il secondo dal mento fino alla sommità del capo, secondo una punizione congiunta e complementare che rappresenta un contrappasso analogico rispetto allo scisma che Dante imputa loro di aver determinato all'interno della religione cristiana, in accordo con affermati stereotipi sull'Islam come setta o scisma cristiano piuttosto che come religione indipendente.[23] La presenza di ʿAlī accanto a Muḥammad e la loro punizione condivisa, oltre ad essere interessanti come indizio dell'estensione della conoscenza storica dell'Islam ai tempi di Dante,[24] potrebbero includere un ulteriore elemento di polemica anti-islamica, cioè l'idea che come l'Islam ha "scommesso" il Cristianesimo,[25] così non ha tardato a dividersi

22. Una possibile connessione, in direzione teologico-politica, tra Muḥammad e Bertran de Born è esplorata da Andrea Moudarres, *Beheading the Son: Muhammad and Bertran de Born in* Inferno*, XXVIII*, «California Italian Studies», 5 (2014), https://escholarship.org/uc/item/27w925b9.

23. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, «Giornale storico della Letteratura italiana», 13 (1889), 199-281 (pubblicato come monografia nel 1911, e più volte ristampato); J. Flori, *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, «Aevum», 66 (1992), 245-256; J.V. Tolan, *Peter the Venerable on the "Diabolical Heresy of the Saracens"*, in A. Ferreiro (cur.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, Brill, Leiden 1998, 345-367, anche in Id., *Son of Ishmael. Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*, University of Florida Press, Gainesville 2008, 46-64; Id., *European Accounts of Muḥammad's Life*, in J.E. Brockopp (cur.), *The Cambridge Companion to Muḥammad*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 226-250; M. Di Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012; A. Shalem *et al.* (cur.), *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013; P. Schadler, *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill, Leiden 2017; M. Frassetto, *Christians and Muslims in the Middle Ages: From Muhammad to Dante*, Lexington Books, Lanham - Boulder - New York - London 2020.

24. Si veda, ad esempio, A. al-Sabalieh, *Quando le culture si parlano. La figura di Ali nella* Divina Commedia, «Religioni e Società», 62 (2008), 55-67.

25. La nona bolgia è detta «'l fosso in che si paga il fio / a quei che scommettendo acquistan carco» alla fine del canto XXVII (*Inf.*, XXVII, 135-136).

al suo interno tra corrente sunnita (Muḥammad) e variante sciita (ʿAlī). La crudezza della descrizione («Tra le gambe pendevan le minugia; / la corata pareva e 'l tristo sacco», 25-26), la scurrilità del linguaggio usato («fin dove si trulla», 24; «merda», «si trangugia», 27), il paragone disumanizzante tra Muḥammad e una botte priva di un asse («Già veggia, per mezzul perdere o lulla, / [...] così non si pertugia», 22-23), concorrono a rendere la descrizione volutamente raccapricciante e fors'anche intenzionalmente offensiva, soprattutto se essa davvero dipende, direttamente o indirettamente, da fonti islamiche di tutt'altro tenore.[26] Comprensibilmente, alcuni lettori del passo, sia passati che presenti, sono rimasti urtati dall'atrocità della situazione e dalla crudezza della sua rappresentazione ed hanno pensato di rimuoverla, adottando strategie differenti di *cancel culture*.[27] Il consiglio strategico che alla fine della conversazione Dante pone sulle labbra di Muḥammad a beneficio di Dolcino Tornielli («Fra Dolcin»), per suggerirgli come far fronte alla crociata scatenata contro di lui in Nord Italia all'inizio del Trecento in qualità di capo della setta degli Apostolici fondata da Gerardo Segarelli, non solo ribadisce il carattere dell'Islam come scisma "cristiano", ma pare svilire ulteriormente la religione musulmana da più punti di vista: per la sottolineatura implicita del carattere guerresco di Muḥammad; per il legame, ugualmente tacito, tra la comunanza delle donne proposta dagli Apostolici

26. Il possibile retroterra coranico della descrizione dantesca della punizione di Muḥammad in *Inf.*, XXVIII è analizzato in K. Mallette, *Muhammad in Hell*, «Dante Studies», 125 (2007), 207-224, e A. Celli, *«Cor per medium fidit»: il canto XXVIII dell'*Inferno *alla luce di alcune fonti arabo-spagnole*, «Lettere italiane», 65 (2013), 171-192, ad integrazione di quanto precedentemente stabilito sulla sua derivazione da fonti europee (R. Al-Sabah, *Inferno XXVIII: The Figure of Muhammad*, «Yale Italian Studies», 1 (1977), 147-161).

27. L'illustrazione dell'incontro di Dante con i «seminator di scandalo e di scisma» nel manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, It. 2017 (ca 1438-1450; https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc109696), f. 313^{v}, attribuita al maestro delle *Vitae Imperatorum* (ca 1440), è stata erasa da un ignoto lettore che ha così occultato i dettagli macabri della scena. Analogamente, la recente traduzione olandese della *Divina Commedia* per i tipi della Blossom Books (trad. Lies Lavrijsen) ha reso anonimi i riferimenti a Muḥammad e ʿAlī nel passo in questione, secondo una decurtazione che viene giustificata in base al carattere dichiaratamente «non [...] necessario per la comprensione del testo letterario» (Myrthe Spiteri, editore) del passo stesso.

e la poligamia di Muḥammad, vista nell'Occidente cristiano come segno della bassezza morale del profeta dell'Islam; e per l'associazione tra il leader di una religione mondiale come Muḥammad e il capo di una setta locale come Fra Dolcino.

Di certo, il rigetto e la condanna dell'Islam da parte di Dante in *Inferno*, XXVIII sono radicali come più non potrebbero, investendo la religione musulmana *ab origine*, in tutte le sue forme (sunnita, sciita), con effetti dissacratori del suo portato religioso ed etico e di svilimento della sua rilevanza storica. Altri luoghi del poema confermano, su scala ridotta, l'attitudine di netto rifiuto chiaramente espressa qui.[28] Ciò che qui preme notare è che, come il diniego della religione islamica è categorico e totale ad un capo dell'Inferno, sottomettendo Muḥammad e ʿAlī ad un medesimo supplizio *in partibus infidelium*, così l'accettazione della cultura araba è ampia all'estremo opposto della cantica, estendendosi su varie forme di sapere (medico, filosofico) e sui loro principali rappresentanti (Avicenna ed Averroè) nella *ville lumière* del Limbo.[29] La ricettività di Dante verso altri aspetti della cultura araba, quali il gioco o l'arte tessile, nel resto della *Commedia* conferma questa attitudine di apertura.[30]

28. In *Inf.*, VIII, 70 le torri della città di Dite sono chiamate «meschite» (lett. "moschee"), forse una sineddoche indicante i minareti. Il «Saracin», assieme al «Giudeo», figura come antagonista del «Cristiano» in *Inf.*, XXVII, 87-88; «la nequizia / di quella legge», cioè della religione musulmana, è addotta come giustificazione della crociata, nel caso specifico la seconda crociata, in *Par.*, XV, 142-144; e la morte per mano dei musulmani è ritratta come «martiro» in *Par.*, XI, 100 e XV, 148. Un altro stereotipo della raffigurazione medievale dell'Islam nell'Europa cristiana, cioè la sua bassezza morale e la sua barbarie etica, traspare nell'accostamento tra le donne saracene e le donne barbare in *Purg.*, XXIII, 103-105, e nella qualifica dei musulmani come «gente turpa» in *Par.*, XV, 145. Alcuni interpreti arrivano ad identificare con Muḥammad o, più in generale, con l'Islam il drago che assale il carro della Chiesa in *Purg.*, XXXII, 130-141.

29. L'espressione "City of Light" è utilizzata a questo proposito da J.V. Tolan, *Mirror of Chivalry: Saladin in the Medieval European Imagination*, in Id., *Son of Ishmael. Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*, University of Florida Press, Gainesville 2008, 79: 92, che prospetta la luce che avvolge il castello come «the light of human reason» (79).

30. Si vedano *Purg.*, VI, 1-3, a proposito del gioco della "zara", e *Par.*, XXVIII, 91-93, a proposito del gioco degli scacchi. L'eccellenza dell'arte tessile orientale è riconosciuta in *Inf.*, XVII, 16-18 («Con più color, sommesse e sovraposte / non

L'antitesi in questione è stata ampiamente notata negli studi precedenti ed è servita, per esempio, ad Edward W. Said per tratteggiare Dante come orientalista *ante litteram* e precoce rappresentante dell'«oscillazione perenne tra familiare ed estraneo» che diverrà tipica dell'orientalismo coloniale europeo.[31] A ben vedere, tuttavia, nel contrasto tra l'arabo ammirevole e l'islamico riprovevole si cela nella *Commedia* non una semplice dicotomia, ma un quadro tripartito. L'atteggiamento di Dante verso Saladino come rappresentante della politica araba non può, infatti, essere assimilato *sic et simpliciter* a quello verso Avicenna ed Averroè come esponenti della cultura araba; esso è, in effetti, ambivalente, come vedremo nelle due sezioni seguenti, ed indicativo di una considerazione della politica come area intermedia "instabile" tra il "muro" della religione ed il "ponte" della cultura.

fer mai drappi Tartari né Turchi, / né fuor tai tele per Aragne imposte»): sebbene utilizzata per descrivere l'aspetto del demonio Gerione, custode di Malebolge, la perizia tecnica dei Tartari e dei Turchi viene qui posta in connessione con l'arte tessile greca (Aracne) secondo un modello di continuità culturale non dissimile da quello che caratterizza il *continuum* della filosofia e della scienza nel terzo gruppo degli spiriti magni.

31. E.W. Said, *Orientalism*, Random House, New York 1978; trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999, 77. Per un'analisi dell'interpretazione della *Commedia* di Dante offerta da Said, si vedano K. Mallette, *Dante e l'Islam: sul canto III del* Purgatorio, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 41 (2005), 39-62, e E. Coggeshall, *Dante, Islam, and Edward Said*, «Telos», 139 (2007), 133-151. Altri studiosi hanno letto la contrapposizione tra l'Islam, da una parte, e il razionalismo arabo rappresentato da Avicenna ed Averroè, dall'altra, come implicita adesione di Dante allo stereotipo medievale dell'irrazionalità della religione musulmana e della conseguente superiorità dell'Occidente cristiano sull'Oriente islamico (J.V. Tolan, *Saracens Philosophers Secretly Deride Islam*, «Medieval Encounters», 8 (2002), 184-208, anche in Id., *Son of Ishmael. Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*, University of Florida Press, Gainesville 2008, 131-132; Id., *Du sage arabe au Sarrasin irrationnel: vers une idéologie de la supériorité occidentale*, in F. Clément - M. Pondevie Roumane, J. Tolan (cur.), *Culture arabe et culture européenne: L'inconnu au turban dans l'album de famille.* L'Harmattan, Paris 2006, 189-190; 201). L'erroneità dogmatica ed etica dell'Islam, aspetto su cui si fonda il cliché della sua irrazionalità negli autori segnalati da Tolan, rimane tuttavia in secondo piano in Dante: l'inserimento di Muḥammad e ʿAlī tra i fraudolenti dell'VIII cerchio stigmatizza il carattere divisivo dell'Islam all'interno della *societas christiana* più che la sua devianza teologica, come icasticamente esprime la punizione cui questi due personaggi sono sottoposti tra i «seminator di scandalo e di scisma» della nona bolgia.

2. Poeti, politici, uomini di cultura

I tre gruppi di spiriti magni del Limbo sono i primi raggruppamenti definiti e non anonimi del poema. In ciò essi si differenziano dalle anime totalmente indistinte dei dannati che si affollano alla riva dell'Acheronte in *Inferno*, III, ma anche del gruppo che nel terzo canto dell'*Inferno* rappresenta il contraltare morale degli spiriti magni, cioè i pusillanimi, per i quali nemmeno la famosa allusione a Celestino V (« colui / che fece per viltade il gran rifiuto », 59-60) si materializza in un nome. Né nella fonte figurativa del passo (i Campi Elisi di Virgilio, *Eneide*, VI, 637-678, specialmente 660-664), né in quella teologica (si veda ad esempio ciò che Agostino scrive in una lettera a Evodio, *Epistula* 164, 2, 4), vengono menzionati rappresentanti individuali dei vari gruppi prefigurati. È opportuno dunque precisare il criterio secondo cui Dante compone e popola di personaggi i tre gruppi di cui ci parla.

Possiamo adottare tre criteri di analisi: la dimensione del gruppo; il loro grado di magnanimità (nel senso aristotelico, che subito preciseremo) dei suoi componenti; la sua organizzazione e disposizione. Grazie agli studi iniziati da Fiorenzo Forti nel 1965, è ben noto che la fonte concettuale della rassegna degli spiriti magni in *Inferno*, IV, e, per contrasto, dei pusillanimi di *Inferno*, III, è l'esposizione della virtù della magnanimità nel capitolo IV, 3 *dell'Etica Nicomachea* di Aristotele[32]. Della descrizione dei magnanimi in questo luogo aristotelico Dante pare tenere in speciale considerazione tre tratti: l'onorabilità, che è Leitmotiv del capitolo aristotelico[33],

32. F. Forti, *Il Limbo dantesco e i* megalopsichoi *dell'« Etica Nicomachea »*, « Giornale storico della Letteratura italiana », 138 (1961), 329-364, ora in Id., *Fra le carte dei poeti*, Milano-Napoli 1965, 9-40; Id., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Patron, Bologna 1977; J.A. Scott, *Dante magnanimo. Studi sulla "Commedia"*, Olschki, Firenze 1977; M. Seriacopi, *I magnanimi del IV canto dell'*Inferno *in un commento inedito del Trecento*, https://webs.ucm.es/info/italiano/acd/tenzone/11/seriacopi.htm.

33. Arist., *Eth. Nic.*, IV, 3, 1123b[21-24]: « Dunque è riguardo all'onore e al disonore che il magnanimo si comporta come si deve. Ma anche senza bisogno di ragionarci su è manifesto che i magnanimi hanno come oggetto l'onore, perché è dell'onore soprattutto che i grandi uomini si ritengono degni, ma secondo il loro merito reale »; 1124a[4-5]: « La magnanimità, dunque, ha come oggetto per eccellenza onore e disonore »; 1124a[12-13]: « Dunque, come s'è detto, il magnanimo ha come oggetto per eccellenza gli onori »; 1125a[34-35]: « La magnanimità, dunque, riguarda l'onore, un onore grande, come s'è detto » (trad. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000).

come lo è del passo dantesco;[34] l'equilibrio nello stato d'animo, rispetto agli eccessi della gioia e dell'afflizione;[35] il contegno misurato nell'incedere e nel parlare,[36] un'idea che dall'Atene del IV secolo a.C. arriva fino ai giorni nostri.

I poeti sono il gruppo meno numeroso: solo cinque sono menzionati (Omero, Orazio, Ovidio, Lucano), cui si aggiunge Virgilio stesso (chiamato «altissimo poeta») e conclusivamente addirittura Dante.[37] Anche se da altri luoghi della *Commedia* apprendiamo che il gruppo è più folto,[38] ciò che conta nella presente analisi sono i poeti che Dante espressamente nomina od a cui allude in *Inferno*, IV, anche perché la precisazione conclusiva «Io non posso ritrar di tutti a pieno, / però che sì mi caccia il lungo tema, / che molte volte al fatto il dir vien meno» (*Inferno*, IV, 145-147) pare applicarsi

34. *Inf*., IV, 70-81, 91-93, 100-102, 133: «Di lungi n'eravamo ancora un poco, / ma non sì ch'io non discernessi in parte / ch'*orrevol* gente possedea quel loco. / "O tu ch'*onori* scïenzïa e arte, / questi chi son c'hanno cotanta *onranza*, / che dal modo de li altri li diparte?". / E quelli a me: "L'*onrata* nominanza / che di lor suona sù ne la tua vita, / grazia acquista in ciel che sì li avanza". / Intanto voce fu per me udita: / "*Onorate* l'altissimo poeta: / l'ombra sua torna, ch'era dipartita". / [...] Però che ciascun meco si convene / nel nome che sonò la voce sola, / fannomi *onore*, e di ciò fanno bene". / [...] e più d'*onore* ancora assai mi fenno, / ch'e' sì mi fecer de la loro schiera, / sì ch'io fui sesto tra cotanto senno. / [...] Tutti lo miran, tutti *onor* li fanno» (corsivo aggiunto).

35. Arist., *Eth. Nic*., IV, 3, 1124a[15-16]: «non sarà troppo lieto se avrà buona fortuna, né troppo afflitto se l'avrà cattiva» (trad. Mazzarelli).

36. Arist., *Eth. Nic*., IV, 3, 1125a[12-16]: «Infine, si ritiene comunemente che l'incedere tipico del magnanimo sia lento, la sua voce grave, e l'eloquio pacato; non è frettoloso, infatti, chi si preoccupa solo di poche cose, né concitato chi non stima importante nessuna cosa; al contrario, alzare la voce e affrettare l'andatura derivano dalla concitazione e dalla fretta» (trad. Mazzarelli).

37. *Inf*., IV, 79-96: «Intanto voce fu per me udita: / «Onorate l'altissimo poeta [= Virgilio]: / l'ombra sua torna, ch'era dipartita». / Poi che la voce fu restata e queta, / vidi quattro grand'ombre a noi venire: / sembianz'avevan né trista né lieta. / Lo buon maestro [= Virgilio] cominciò a dire: / "Mira colui con quella spada in mano, / che vien dinanzi ai tre sì come sire: / quelli è Omero poeta sovrano; / l'altro è Orazio satiro che vene; / Ovidio è 'l terzo, e l'ultimo Lucano. / Però che ciascun meco si convene / nel nome che sonò la voce sola, / fannomi onore, e di ciò fanno bene". /Così vid'i' adunar la bella scola / di quel segnor de l'altissimo canto / che sovra li altri com'aquila vola».

38. Da *Purg*., XXII, 13-14, 94-114, si apprende che nel Limbo si trovano anche i poeti Giovenale, Terenzio, Stazio, Plauto, Varrone, Flacco, Euripide, Antifonte, Simonide e Agatone, assieme ai quali sono altresì menzionati Antigone ed altri sette personaggi femminili dei poemi greci, ripresi da Stazio nelle sue opere.

equamente a tutti e tre i gruppi di spiriti magni e lasciare dunque aperto il novero ovunque.

Quanto alla magnanimità, l'onore, sia dato che ricevuto, è tratto distintivo dei poeti: la maggior parte dei termini che richiamano l'idea di onore nel passo in questione si riferisce infatti ad essi.[39] Tuttavia i poeti non onorano il loro capo (Omero) o altro poeta che si trovi tra di loro, bensì Virgilio, momentaneamente separatosi da loro («fannomi onore e di ciò fanno bene», 93), e Dante stesso («e più d'onore ancora assai mi fenno, / ch'e' sì mi fecer de la lor schiera, / sì ch'io fui sesto tra cotanto senno», 100-102), costitutivamente distinto dagli altri in quanto poeta cristiano ancora vivente. Analogamente, i poeti risultano essere onorati dagli abitanti del mondo terreno («E quelli a me: "L'onrata nominanza / che di lor suona sù ne la tua vita"», 76-77), mentre l'invito ad onorare Virgilio è da essi rivolto ad un imprecisato gruppo di persone all'interno del Limbo ("Onorate l'altissimo poeta", 80). Il loro stato d'animo rispecchia quello dei magnanimi («sembianz' avevan né trista né lieta», 84), mentre il loro contegno in parte lo contraddice: soli tra tutti gli spiriti magni ad essere ritratti a parlare (per tributare onore a Virgilio, 80-81; tra loro, 97; con Dante, 98), essi alzano la voce per onorare Virgilio, sì che Dante ode la loro voce prima di vederli avvicinare, con un'altezza di tono richiamata anche in seguito.[40] Un altro tratto distintivo del contegno dei poeti è il movimento: essi sono infatti gli unici spiriti magni a muoversi (Virgilio incontro a Dante; Omero, Orazio, Ovidio, Lucano incontro a Virgilio e Dante; tutti assieme verso il nobile castello), come il testo nota con insistenza («Vidi [...]

39. *Inf.*, IV, 70-81, 91-93, 100-102 (vedi *supra*, nota 34). Virgilio è chiamato «magnanimo» in *Inf.*, II, 44, all'inizio di un dialogo con Dante in cui si parla di «onrata impresa» (47).

40. «Intanto *voce* fu per me *udita:* / «Onorate l'altissimo poeta; [...] Poi che la *voce* fu *restata e queta*, [...] Lo buon maestro cominciò a dire: [...] Però che ciascun meco si convene / nel nome che *sonò* la *voce* sola» (*Inf.*, IV, 79-92, corsivo aggiunto). Per contrasto, Dante sottolinea conclusivamente lo stato di quiete da cui egli stesso e Virgilio fuoriescono («fuor de la queta», 150) quando lasciano il nobile castello dei politici e dei filosofi per tornare nella restante parte del Limbo, secondo quella che pare l'interpretazione più probabile del verso 150 (un'altra possibilità è che il verso segni il passaggio dal Limbo tutto intero – e non da una parte di esso – nel primo cerchio, al secondo cerchio di cui tratta il canto V).

a noi venire», 83; «Mira colui [...] che vien», 86-87; «Orazio satiro che vene», 89). Sebbene Dante non precisi se il loro incedere sia lento (come deve essere quello dei magnanimi, secondo Aristotele) o affrettato, il fatto stesso che i poeti si muovano può essere considerato, in chiave aristotelica, un segno di imperfezione, per contrasto all'immobilità degli altri spiriti magni. Ciò che più conta, a causa del loro movimento i poeti non rientrano a pieno titolo, dal punto di vista compositivo, tra gli spiriti magni, perché i versi in cui Dante dichiara di incontrare questi ultimi all'interno del castello («mi fuor mostrati li spiriti magni», 119-120) seguono, e non precedono, l'incontro con i poeti fuori dal castello stesso.[41]

Quanto all'organizzazione, il gruppo dei poeti ha un capo, Omero, presentato come loro signore («sire», 87; «segnor», 95) e re («sovrano», 88) e descritto con maggiore ampiezza rispetto agli altri membri.[42] Il gruppo è detto essere una scuola («la bella scola», 94), la quale tuttavia è sottoposta a tre tensioni. Il poeta principale, Omero, si distacca dagli altri poeti per sovrastarli («che sovra li altri com'aquila vola», 96) e solo un altro membro del gruppo, Virgilio, è detto essere «maestro» (85, 99). Uno dei membri, Virgilio, è fuoriuscito da essa per andare incontro a Dante e guidarlo nel suo viaggio ultraterreno, in modo tale che la ricomposizione della scuola che avviene nel Limbo («Così vid'i' adunar», 94) è soltanto momentanea. Una volta che Dante viene ammesso a far parte della scuola stessa, la separazione di Dante e Virgilio dagli altri poeti comporta una scissione ancora più profonda («La sesta compagnia in due si scema», 148).

Il secondo gruppo è più eterogeneo rispetto a quello dei poeti.[43] È difficile identificarne un criterio ispiratore unitario, e l'eroismo

41. Anche il fatto che Dante entri a far parte del gruppo dei poeti contribuisce a porre i poeti in una posizione peculiare rispetto agli altri due gruppi di spiriti magni, che a Dante vengono semplicemente "mostrati" senza che egli vi interagisca.

42. Rispetto ai tre versi dedicati ad Omero (*Inf.*, IV, 86-88) i restanti componenti del gruppo ricevono una descrizione molto più succinta o vengono connotati tramite il solo nome. In quest'ottica la spada che questi brandisce («colui con quella spada in mano», 86) potrebbe non avere semplice valore emblematico ma rivestire anche significato di autorità e dominio rispetto al resto del gruppo.

43. *Inf.*, IV, 121-129: «I' vidi Eletra con molti compagni, / tra' quai conobbi Ettòr ed Enea, / Cesare armato con li occhi grifagni. / Vidi Cammilla e la Pantasilea; /

che viene spesso invocato al proposito non si applica *sic et simpliciter* a tutti i suoi membri. Il tratto maggiormente rappresentativo pare essere la promozione dell'impero di Roma, sebbene anche in questo caso con alcune notevoli eccezioni (Pentesilea, Saladino). Considerando il riferimento all'idea del combattere per la patria nell'antecedente virgiliano (« ob patriam pugnando vulnera passi », *Aen.*, VI, 660), questo gruppo viene genericamente inteso qui come gruppo dei politici. Esso comprende quattordici personaggi, molto più numerosi dei poeti; anche in questo caso il novero si presta ad essere ulteriormente allargato (« I' vidi Eletra con molti compagni », 121). Colpisce la preponderanza numerica, inaspettata, delle donne (otto) rispetto agli uomini (sei), ad attestare un "femminismo" dantesco che fa capolino anche altrove nei passi del poema qui presi in esame.[44]

I politici sono l'unico gruppo degli spiriti magni per il quale Dante non spende alcuna parola d'onore. Il contegno di Cesare (« Cesare armato con gli occhi grifagni », 122), sia che "grifagno" venga inteso come "accigliato", "minaccioso" o come "predace", "rapace", pare contraddire l'attitudine di equilibrio emotivo richiesto ai magnanimi da Aristotele. Il gruppo è disorganico nella dislocazione (« da l'altra parte [...] in parte », 125-129) e nella disposizione dei personaggi: almeno due personaggi siedono (« vidi 'l re Latino / che con Lavina sua figlia sedea », 125-126), ma l'essere seduto non pare caratterizzare tutto il gruppo; anzi, il fatto che questa posizione venga menzionata *en passant* a proposito dei soli Latino e Lavinia spinge a pensare che si tratti di caratteristica peculiare di questi. La descrizione di Cesare come « armato » lascia infatti supporre una posizione eretta.

La disorganicità riguarda anche la composizione del gruppo: mentre nell'ideale *fil rouge* che connette Elettra di Troia all'inizio con Cornelia di Roma alla fine, la menzione di Pentesilea (regi-

da l'altra parte, vidi 'l re Latino / che con Lavina sua figlia sedea. / Vidi quel Bruto che cacciò Tarquino, / Lucrezia, Iulia, Marzia e Corniglia; / e solo, in parte, vidi 'l Saladino ».

44. Si veda la presenza di Rachele tra i patriarchi e la menzione delle « femmine » prima dei « viri » in *Inf.*, IV, 30; 60 (*supra*, nota 10). Sul tema del femminile nella *Commedia* si veda il numero speciale di « Cahiers d'Études italiennes », 33 (2021) (*Personaggi femminili e categoria di genere nella* Commedia *dantesca*).

na delle Amazzoni, figlia di Marte, uccisa da Achille) può essere considerata deviazione momentanea, dovuta al modello virgiliano che associa Pentesilea e Camilla, la menzione conclusiva di Saladino spezza recisamente e quasi irrimediabilmente la sequenza. Ai politici manca inoltre un capo, funzione che al personaggio più compiutamente descritto (Cesare) non viene attribuita, così come manca una caratterizzazione unitaria del gruppo stesso (che non è né una «scola» come nel caso dei poeti, né una «famiglia» come nel caso dei filosofi). Il gruppo è percorso da tensioni, sia esplicite (Camilla, figlia del re dei Volsci, menzionata al verso 124, morì combattendo contro i troiani, menzionati pochi versi prima) che recondite (la Iulia menzionata al verso 128, figlia di Cesare e sposa di Pompeo, e fors'anche la Cornelia citata nel medesimo verso – se quest'ultima è da identificarsi con Cornelia Metella, seconda moglie di Pompeo, e non con la madre dei Gracchi – richiamano la figura di Gneo Pompeo, che fu prima alleato e poi nemico di Giulio Cesare). La quasi parità di genere (otto donne contro sei uomini) rappresenta forse un ulteriore elemento di tensione della rappresentazione.

Il terzo gruppo, quello dei filosofi e degli scienziati, è il più numeroso, con ventuno personaggi esplicitamente menzionati.[45] Nella descrizione di esso Dante richiama espressamente l'idea di onore, a proposito del tributo di ammirazione e riverenza che tutti gli altri filosofi e scienziati porgono ad Aristotele («tutti onor li fanno», 133). Si tratta di un onore, per così dire, armonico, tributato ad un membro del gruppo (Aristotele) da parte di tutti gli altri, differente e più perfetto dell'onore centrifugo ed esogeno dei poeti, il quale è indirizzato a Virgilio, in momentanea separazione dagli altri poeti, o a Dante, poeta costitutivamente esterno al gruppo, provenendo dagli abitanti del mondo terreno o essendo sollecitato ad altri imprecisati abitatori del Limbo da parte dei

45. *Inf.*, IV, 130-144: «Poi ch'innalzai un poco più le ciglia, / vidi 'l maestro di color che sanno [= Aristotele] / seder tra filosofica famiglia. / Tutti lo miran, tutti onor li fanno: / quivi vid'io Socrate e Platone, / che 'nnanzi a li altri più presso li stanno; / Democrito, che 'l mondo a caso pone, / Diogenès, Anassagora e Tale, / Empedoclès, Eraclito e Zenone; / e vidi il buono accoglitor del quale, / Diascoride dico; e vidi Orfeo, / Tulio e Lino e Seneca morale; / Euclide geomètra e Tolomeo, / Ipocràte, Avicenna e Galieno, / Averoìs, che 'l gran comento feo».

poeti stessi. Dato che Aristotele siede («vidi 'l maestro di color che sanno / seder», 131-132), è naturale immaginare che anche tutti gli altri filosofi e scienziati lo facciano, per rispetto e conformità con il loro maestro. Il gruppo riunisce pensatori di differenti discipline (filosofi, medici, farmacologi e matematici, assieme a poeti mitici come Orfeo, Lino), il cui pensiero non sempre ha collimato (basti pensare alle critiche che Aristotele rivolge a Socrate, a Platone e ai presocratici; alle differenti vedute di Aristotele e Galeno in fisiologia, ed alle critiche di Galeno da parte di Avicenna). Nella raffigurazione dantesca, tuttavia, il gruppo è presentato come compatto ed armonico. Dante sottolinea questo aspetto con le anafore «tutti [...] tutti» (133) e «vidi», «vid'io», «vidi» (131, 134, 139), e con l'idea di prossimità rispetto ad Aristotele, espressa a proposito di Socrate e Platone e, indirettamente, di tutti gli altri filosofi e scienziati («Socrate e Platone, / che 'nnanzi a li altri più presso li stanno», 134-135).[46] Aristotele è detto essere maestro, ma il gruppo di cui sta a capo non è semplicemente una "scuola", come nel caso dei poeti, ma assurge al rango di "famiglia" («vidi 'l maestro di color che sanno / seder tra filosofica famiglia», 131-132), quasi a sottolineare il ruolo di Aristotele come *pater familias* o, ancor meglio, *primus inter pares* in mezzo agli altri.

La sequenza dei tre gruppi è chiaramente ascendente. I poeti sono un gruppo "disgregato" (per il distacco momentaneo di Virgilio, per la superiorità di Omero rispetto agli altri, e per l'ingresso temporaneo di Dante) ma privo di contrasti. I politici per converso sono un gruppo "aggregato", riunito al completo in un unico luogo, ma percorso da tensioni che si materializzano in divisioni. I filosofi e gli scienziati, infine, sono un gruppo "integrato", in cui le differenze tra i vari membri sono perfettamente ricomposte in unità, sia spaziale che ideale. Se la magnanimità, sotto forma di onorabilità e di stato d'animo equilibrato, viene sottolineata ma, al tempo stesso, qualificata nel caso dei poeti, e taciuta del tutto nel caso dei politici, essa trova compiuta realizzazione nel caso dei

46. Dante associa Aristotele e Platone non solo qui, ma anche in *Purg.*, III, 43-44, passo in cui ribadisce la numerosità del presente gruppo («io dico d'Aristotile e di Plato / e di molt'altri»).

filosofi e degli scienziati. Dal punto di vista dall'ambientazione, la posizione più elevata dei filosofi e degli scienziati rispetto ai politici all'interno del castello (« Poi ch'innalzai un poco più le ciglia », 130), ed ancor più rispetto ai poeti al di fuori di esso, sancisce la loro eccellenza tra gli spiriti magni.[47] In quest'ottica ascendente, con magnifico effetto letterario e concettuale, Aristotele risulta essere il protagonista apicale dell'episodio descritto e, al tempo stesso, l'ispiratore ultimo del pensiero etico che governa l'intero passo.

Le ragioni profonde della gerarchia dei tre gruppi che Dante stabilisce potranno essere ulteriormente indagate.[48] Già da quanto osservato vediamo chiaramente che la natura del Limbo come luogo ultraterreno contrasta con quella del resto dell'Inferno, nel senso che mentre il discendere nell'Inferno porta Dante in contatto con dannati che si sono macchiati di peccati sempre più gravi, i tre gruppi di spiriti magni che egli incontra in successione nel Limbo incarnano, al contrario, un ordine di crescente nobiltà e perfezione. Questo tipo di approccio potrebbe essere esteso ulteriormente, fino a spingersi ad intravedere nel Limbo degli spiriti magni una vera e propria anticipazione di temi tipici del Purgatorio o del Paradiso.[49] Qui preme rimarcare che i tre arabo-musul-

47. Potrebbe non essere casuale che Virgilio sia detto onorare la scienza prima ancora che l'arte (« "O tu ch'onori scïenzïa e arte », 73). Si noti anche l'abbondanza delle descrizioni dei personaggi tra i filosofi e gli scienziati (Aristotele « maestro di color che sanno », 131; Socrate e Platone « che 'nnanzi a li altri più presso li stanno », 135; Democrito « che 'l mondo a caso pone », 136; Dioscoride « buon accoglitor del quale », 139; Averroè « che 'l gran comento feo », 144), più rare negli altri due casi.

48. La serie potrebbe basarsi su uno schema epistemologico, dato dal grado crescente di certezza che hanno, rispettivamente, la conoscenza poetica, la conoscenza retorica (associabile alla politica) e la conoscenza dialettico-dimostrativa (ascrivibile ai filosofi e agli scienziati). Devo all'anonimo revisore questa interessante ipotesi di spiegazione.

49. L'« innalzare le ciglia » (*Inf.*, IV, 130) che permette a Dante di vedere i filosofi e gli scienziati, dopo i politici, tra gli spiriti magni nel nobile castello del Limbo suggerisce che il castello stesso contenga, al proprio interno, un dislivello, che anticipa vagamente la montagna del Purgatorio e, più in generale, si riallaccia all'idea dantesca della grazia divina come causa di ogni ascesa. Analogamente, la disposizione dei filosofi e degli scienziati nel Limbo, apparentemente disorganica, è in realtà concentrica: nella sua descrizione Dante inizia dal centro della scena, rappresentato da Aristotele, Socrate e Platone, per poi passare ai pensatori presocratici (da Democrito fino a Zenone) ed ai filosofi e agli scienziati successivi (da Dioscoride fino

mani presenti tra gli spiriti magni sanciscono, già dal punto di vista meramente numerico, la scala ascendente che Dante prospetta: assenti tra i poeti, presenti con il solo Saladino tra i politici, Avicenna ed Averroè indicano che la sfera culturale è quella su cui Dante pone maggiormente l'accento in questa rassegna.

Avicenna medico e Averroè commentatore di Aristotele

Osserviamo meglio, adesso, la posizione e la funzione di Avicenna e Averroè all'interno del gruppo dei filosofi e degli scienziati. In generale, questi due pensatori (assieme a Saladino, menzionato poco prima tra i politici) contribuiscono decisivamente ad allargare l'orizzonte temporale degli spiriti magni estendendolo in direzione della contemporaneità di Dante, concorrendo quindi a trasformare gli innominati abitatori dei Campi Elisi dell'*Eneide* in una rassegna di personaggi storici attualizzata e tipicamente dantesca. Più nello specifico, l'inclusione di Avicenna tra Ippocrate e Galeno (« Ipocràte, Avicenna e Galïeno », 143) qualifica il pensatore persiano in veste eminentemente medica (la medesima caratterizzazione che troviamo, prima di Dante, nella continuazione del *Roman de la rose* e, dopo di lui, nei *Canterbury Tales* di Chaucer) e connette fortemente la medicina avicenniana all'eredità greca che essa recepisce. Con questo focus

ad Averroè) che circondano i tre personaggi principali rispettivamente *ex parte ante* ed *ex parte post*. Quanto questa concentricità prefiguri quella della « candida rosa » dei beati del Paradiso rimane da approfondire. Il retroterra scritturale dei temi dell'erba e dell'acqua nella descrizione del nobile castello degli spiriti magni (si veda sopra, n. 17) può ricongiungersi all'appellativo di "giardino" attribuito alla rosa mistica in *Par.*, XXI, 97. Del resto, i confini tra il Limbo, da una parte, e Purgatorio e Paradiso, dall'altra, nella *Commedia* appaiono fluidi: dal Limbo proviene, come abbiamo visto, Virgilio, guida provvidenziale di Dante nell'Inferno e nel Purgatorio; dal secondo Canto dell'*Inferno* apprendiamo che Beatrice stessa è scesa nel Limbo per esortare Virgilio a soccorrere Dante (*Inf.*, II, 52-74) in attesa di ritornare, in Paradiso, accanto alla Rachele biblica, menzionata in *Inf.*, IV, 60, che dal Limbo era stata liberata da Cristo (II, 102). Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, 384, annovera tra gli spiriti magni anche Catone Uticense, custode della montagna del Purgatorio. Il tema della sorte ultraterrena dei non cristiani virtuosi viene ripresa da Dante, dopo *Inf.*, IV, nelle due cantiche seguenti (*Purg.*, VII, 25-36; *Par.*, XIX, 25-114), fino a prospettare una certa qual loro vicinanza a Cristo nel giorno del Giudizio e una loro partecipazione al giudizio finale (*Par.*, XIX, 106-114) e inserire due pagani, Traiano e Rifeo, tra i salvati in *Par.*, XX, 94-126.

sull'*Avicenna medicus*, Dante ottiene due effetti. Per un verso, egli pone l'accento su un versante della produzione di Avicenna in cui i contrasti con Averroè erano molto meno stridenti di quanto non fossero in filosofia (Averroè è stato ricettore e commentatore della medicina di Avicenna), nello spirito di armonizzazione del portato culturale degli spiriti magni che abbiamo richiamato nella sezione precedente. Per un altro verso, egli ci ricorda che la ricezione latina di Avicenna ha compreso costitutivamente anche la medicina, di cui tre importanti opere sono state tradotte integralmente in latino (*Canone di medicina*; *De speciebus cordium* o *De viribus cordis*; *Poema di medicina*), oltre alla filosofia (traduzione parziale del monumentale *Libro della Guarigione* o *della Cura*).[50] In quest'ottica, la ricerca sulle fonti avicenniane del pensiero di Dante non può prescindere dal *Canone di medicina* e dalle altre opere mediche di Avicenna tradotte in latino,[51] in aggiunta alle già accertate dipendenze in filosofia, in accordo con l'intimo legame tra medicina e filosofia che gli studi recenti su Avicenna stanno sempre più chiaramente mettendo in luce, secondo il principio espresso nel titolo di un'opera di Galeno: *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* (*Il miglior medico è anche filosofo*).[52]

50. A. Bertolacci, *The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture*, in P. Adamson (cur.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, Paperback edition 2015, 242-269 (in particolare 252-253); Id., *Migrazione in Occidente: sul retroterra arabo e la diffusione europea delle traduzioni latine di Avicenna*, in *Le migrazioni nell'alto Medioevo, LXVI Settimana di studio, CISAM, Spoleto, 5-11 Aprile 2018*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2019, 585-607; Id., *The Translator's Cut. Cultural Experience and Philosophical Narration in the Early Latin Translations of Avicenna*, in M. Avxentevskaya - K. Krause - D. Weil (cur.), *Premodern Experience of the Natural World in Translation, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science, 26-27 June 2019*, di prossima pubblicazione.

51. Si veda J. Chandelier, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Honoré Champion, Paris 2017, soprattutto 71. In quest'ottica sarà interessante esplorare la possibile mediazione esercitata da medici noti a Dante come Taddeo Alderotti (m. 1295; cfr. *Par.*, XII, 83; *Conv.*, I, 10, 10), commentatore di Ippocrate e Galeno e noto conoscitore di Avicenna, nella ricezione dantesca del pensiero di quest'ultimo. L'influsso della dottrina medica di Avicenna su Dante risulta interessante anche a chi approccia il Sommo Poeta da una moderna prospettiva scientifica (si veda, ad esempio, L. Mecacci, *Dante on Mind and Brain*, «Cortex», 138, 2021, 356-364, soprattutto 359, 361).

52. P.E. Pormann, *Avicenna on medical practice, epistemology, and the physiology of the inner senses*, in Adamson (cur.), *Interpreting Avicenna*, 91-108; A. Tawara, *Avicenna's*

Anche Averroè funge da termine di un'inclusione, ma nel suo caso l'inclusione ha un raggio molto più ampio. La menzione conclusiva di Averroè come commentatore di Aristotele (« Averoìs che 'l gran comento feo », 144) è posta infatti in chiara connessione con quella iniziale di Aristotele come « maestro di color che sanno » (131) e, come per Aristotele, occupa un intero verso. Così facendo, Dante tributa innanzitutto un ammirato omaggio ad uno dei più grandi commentatori aristotelici di tutti i tempi, le cui opere esegetiche sono i maggiori *companions* ad Aristotele che Dante conosca e tra i più grandi commenti che la storia della filosofia occidentale abbia prodotto, in un percorso ideale che da Alessandro d'Afrodisia giunge fino a Sir William David Ross.[53] Inoltre, Dante ci dice espressamente che il suo debito verso Averroè non è quello di un "averroista", non consiste, cioè, nell'adozione di questa o quella dottrina originale, più o meno eterodossa, del Commentatore, ma risiede invece nell'utilizzo delle opere esegetiche di Averroè come chiave di accesso al pensiero di Aristotele, ove più specifiche dipendenze del Sommo Poeta dal filosofo di Cordova vanno ricercate.[54] La menzione conclusiva di Averroè pare infine volta a riunire l'intera filosofica famiglia tra lo Stagirita e il suo *Commentator*, secondo un itinerario che partendo dal massimo rappresentante del pensie-

Denial of Life in Plants, « Arabic Sc. Philos. », 24 (2014), 127-138: « This paper indicates the importance of considering the influence of Avicenna's medical findings on his philosophical arguments when examining the development of his thought », 127; A. Bertolacci, *Metaphysics, Elemental Transformation, Medicine: A Specimen of Avicenna's System of Thought in Ms. Escorial 621*, « Oriens », 47 (2019), 389-417. T. Alpina, *Is Nutrition a Sufficient Condition for Life? Avicenna's Position between Natural Philosophy and Medicine*, in R. Lo Presti - G. Korobili (cur.), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, 221-258.

53. Alla luce di ciò, l'espressione « che 'l gran comento feo » in *Inf.*, IV, 144 – invece del più comune epiteto "Commentatore" che Dante stesso utilizza per designare Averroè in altre sue opere – più che indicare il genere letterario delle opere esegetiche di Averroè (i suoi ampi commenti lemmatici ad Aristotele, a differenza delle più brevi parafrasi ed epitomi), pare fungere da elogio cumulativo dell'autore dei più importanti commenti ad Aristotele che la latinità abbia a disposizione.

54. Porro, *Philosophy and Theology*, mostra che il presunto contrasto tra il "tomismo" di Dante ed il suo "averroismo" è una posizione storiografica oramai superata, segnalando « specific arguments taken from Averroes » e concludendo che « Dante's Averroes is not the opponent par excellence of Aquinas but, at least on several key points, a reliable "Commentator" presented and mediated by Aquinas » (298).

ro greco arriva al suo più importante esegeta arabo, ben presente e influente nell'ambiente culturale in cui Dante si è formato e ha vissuto.[55] In altri termini, il gruppo dei filosofi e degli scienziati risulta compattato dall'antitesi polare, positiva, tra Aristotele ed Averroè, come sigillo di integrazione ed organicità dell'intero gruppo.[56] Partendo da Aristotele come «maestro» non solo dei filosofi e degli scienziati menzionati dopo di lui, ma di tutti «color che sanno», in ogni tempo ed età, e grazie ad Averroè in qualità di spirito magno più prossimo cronologicamente a Dante tra tutti quelli menzionati nel Limbo, il gruppo dei filosofi e degli scienziati pare allargarsi ad includere chiunque produca "sapere" indipendentemente dall'epoca in cui vive, dalla religione che professa e dallo schieramento politico cui appartiene.

Un altro arabo-musulmano, Saladino, chiude il raggruppamento dei politici all'interno del Limbo, come abbiamo visto. In questo caso, tuttavia, non si tratta di inclusione ma, semmai, del suo opposto. Per il fatto stesso di essere annoverato tra gli spiriti magni Saladino riceve una connotazione positiva, che Dante contribuisce fortemente a iniziare, in controtendenza rispetto all'immagine negativa di Saladino che si trova prima di lui, ad esempio, in Gioacchino Da Fiore, ed aprendo la strada alla caratterizzazione ugualmente positiva che si incontra, ad esempio, nel *Decamerone* di Boccaccio.[57] Al tempo stesso, tuttavia, Saladino è ritratto solitario e in disparte rispetto agli altri membri del suo gruppo («e solo, in parte, vidi 'l Saladino», 129), all'interno del quale egli introduce

55. L'analogia tra il venire ultimo di Dante stesso rispetto ai poeti e il venire ultimo di Averroè rispetto ai filosofi e agli scienziati è stata notata (De Ventura, *Dante and Islam*, 783), a rimarcare l'inclusione di entrambi nel gruppo a cui appartengono, senza che la distanza cronologica o espositiva significhi in questo caso lontananza ideale, e, in questo modo, il legame tra Dante ed Averroè. Come vedremo, il venire ultimo di Saladino rispetto al gruppo dei politici è invece di segno diverso e solo ad esso può applicarsi il concetto di "anxiety".

56. In quest'ottica, è giusto considerare Averroè, molto più di Avicenna, «the arrival point of a universal story of human intellectual achievements» (De Ventura, *Dante and Islam*, 783).

57. G. Paris, *La légende de Saladin*, Imprimerie Nationale, Paris 1893 (trad. it. *La leggenda di Saladino*, cur. M. Gialdroni, introd. F. Cardini, Salerno, Roma 1999); M. Gialdroni, *Commenti antichi e moderni alla collocazione del Saladino nel Limbo dantesco*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 75 (2000), 133-148; Tolan, *Mirror of Chivalry*, 79-80, 92.

in tal modo una polarizzazione ed una tensione. Se la posizione appartata di Saladino introduce una terza nervatura all'interno del gruppo dei politici (rispetto a « I' vidi », 121, e « da l'altra parte vidi », 125), la sua solitudine è in evidente opposizione sia rispetto ad Elettra ed ai suoi « molti compagni » all'inizio della descrizione del gruppo (« I' vidi Eletra con molti compagni », 121), sia rispetto alle quattro donne romane assemblate nel verso che precede immediatamente la sua menzione (« Lucrezia, Iulia, Marzïa e Corniglia », 128), quasi il gruppo dei politici costituisse, nella sua disposizione, una piramide rovesciata di cui Saladino rappresenti il vertice. Varie interpretazioni della solitudine e della posizione appartata di Saladino in *Inferno*, IV sono state proposte. Tralasciando spiegazioni psicologiche (il suo presunto carattere sdegnoso), di estraneità culturale e religiosa (fattore che abbiamo visto non valere nel caso di Avicenna ed Averroè) o narrative (secondo cui l'isolamento di Saladino porrebbe una forte cesura tra il gruppo dei politici e il seguente), la convergenza di solitudine e posizione appartata di Saladino pare rimarcare il carattere allotrio del personaggio, in quanto capo di stato ed uomo d'azione, rispetto ai restanti politici, determinando una definitiva cesura all'interno del gruppo e sancendo *in cauda* la conflittualità latente e le spinte centrifughe che lo attraversano, già notate nella sezione precedente.[58]

Sia tra i politici che tra gli uomini di cultura la componente arabo-musulmana è menzionata per ultima. Ma, mentre nel caso di Saladino questa ultimità comporta marginalizzazione, a rimar-

58. In quest'ottica, l'ipotesi che la solitudine di Saladino in *Inf.*, IV sia volta a sottolineare il suo carattere di unico politico arabo-musulmano degno di onore (si veda, ad esempio, *Conv.*, IV, xi, 14) si sposa con quella della sua mancata integrazione nel gruppo dei restanti politici, che emerge come tratto tipico della *Commedia* (la prima opinione, assieme alle altre avanzate finora dagli studiosi, è passata in rassegna in Gialdroni, *Commenti antichi e moderni*, 136 e nota 8). Una migliore conoscenza del giudizio dantesco sull'operato storico di Saladino e delle sue fonti di informazione al proposito aiuterà a chiarire il quadro. Se Dante consideri Saladino, Avicenna ed Averroè – gli unici non pagani (prima ancora che musulmani) dei loro gruppi – come infedeli "negativi" (privi, cioè, di una conoscenza sufficiente del cristianesimo) o "positivi" (coscientemente refrattari alla religione cristiana) rimane ugualmente da precisare. L'analisi dei commenti antichi alla *Commedia* applicata da Gialdroni al caso di Saladino potrà essere proficuamente estesa ad Avicenna e Averroè nella ricerca futura.

care l'estraneità del personaggio rispetto alla matrice greca e latina del resto del gruppo e la sua esclusione da esso, nel caso di Averroè essa comporta, al contrario, piena integrazione, ad esaltare l'apporto essenziale della cultura araba rispetto all'eredità greca e latina e la valorizzazione che ha arrecato a quest'ultima. In termini figurativi: nel Limbo inteso come orlo ("lembo") dell'oltretomba, Dante marginalizza un arabo-musulmano, Saladino, per porne in risalto un altro, Averroè, proprio per la posizione liminare che assegna a quest'ultimo rispetto al gruppo di spiriti magni cui appartiene ed al Limbo nella sua interezza.[59] Al cospetto della filosofia e della scienza, dapprima greche, poi latine, infine arabe, in funzione di ponte culturale che include il mondo arabo-musulmano nel circuito del sapere, la politica (greca, latina, araba) si presenta come terreno instabile, percorso da dinamiche alterne e mutevoli di inclusione ed esclusione, e dunque inadatto a sorreggere sia i muri dello scontro interreligioso che i ponti del dialogo interculturale.[60]

59. A livello iconografico, la posizione di Averroè al termine della descrizione dei filosofi e degli scienziati in questo passo dantesco può essere confrontata con un motivo raffigurativo che diverrà tipico dei trionfi di Tommaso d'Aquino su Averroè, che iniziano a diffondersi in Toscana intorno alla metà del secolo XIV, in cui Averroè occupa invariabilmente il margine inferiore della rappresentazione, in funzione di "gentile" o "empio" sconfitto dal santo Domenicano (J. Zahlten, *Disputation mit Averroes oder unterwerfung des "Kommentators". Zu seinem Bild in der Malerei des Mittelalters und der Renaissance*, in A. Speer (cur.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 2006, 717-744; J. Cannon, *Religious Poverty, Visual Riches. Art in the Dominican Churches of Central Italy in the thirteenth and fourteenth centuries*, Yale University Press, New Haven 2013, 178-196). Ma il ruolo del Commentatore all'interno del gruppo degli spiriti magni in Dante, come ultimo rappresentante dell'intera categoria e come continuatore della tradizione iniziata da Aristotele, è totalmente differente rispetto all'Averroè su cui san Tommaso trionfa: esso è indicativo di una totale accettazione dell'apporto filosofico arabo, una volta che questo venga svincolato dal suo retroterra religioso, invece che della sua condanna. La "marginalità" positiva di Averroè che Dante rappresenta in *Inf.*, IV potrà essere invece proficuamente paragonata all'uso dello pseudo-arabo o pseudo-cufico, come motivo ornamentale di arricchimento della figurazione, nelle aureole dei santi o nei margini dei vestiti nella pittura e nella scultura del tardo Medioevo e del Rinascimento.

60. Sebbene figlio del fratello di Saladino, il sultano al-Malik al-Kāmil (1179-1238) menzionato in *Par.*, XI, 100-102, a proposito della predicazione cristiana di Francesco d'Assisi in terra musulmana («E poi che, per la sete del martiro, / ne la presenza del Soldan superba / predicò Cristo e li altri che 'l seguiro») è inserito

Conclusione

La *Divina Commedia* documenta l'attitudine ampiamente ricettiva di Dante verso la cultura araba, da una parte, e il suo rigetto categorico della religione islamica, dall'altra. I rappresentanti della cultura araba (Avicenna ed Averroè) e della politica musulmana (Saladino) nel IV canto dell'*Inferno* non soltanto sono più numerosi rispetto agli esponenti della religione islamica (il profeta Muḥammad e il suo successore ʿAlī) in una delle Malebolge. Essi sono anche inseriti da Dante nel nobile consessso degli spiriti magni del Limbo (*Inferno*, IV), mentre Muḥammad e ʿAlī vengono collocati nella parte più bassa dell'Inferno, raffigurati come orrendamente mutilati per contrappasso rispetto allo scisma che Dante ritiene che abbiano determinato all'interno della religione cristiana (*Inferno*, XXVIII). Questo atteggiamento ambivalente costituisce una raffigurazione particolarmente efficace e quasi emblematica di tendenze in atto in molti altri pensatori della cultura latina e della religione cristiana dell'epoca.[61]

Ma Dante si spinge oltre. Confrontando la « filosofica famiglia » riunita attorno ad Aristotele, di cui Avicenna ed Averroè fanno parte, con i due precedenti raggruppamenti di spiriti magni del Limbo, quello dei poeti e quello dei politici, si nota che la prima costituisce il vertice del passo dantesco. La sua posizione apicale è segnalata dal numero dei suoi rappresentanti, assai maggiore

in un contesto di scontro religioso (« sete del martiro [...] presenza [...] superba »), secondo una logica differente rispetto a quella che spinge Dante a porre Saladino tra gli spiriti magni. La menzione del sultano d'Egitto in *Inf.*, V, 58-60: « Ell'è Semiramìs, di cui si legge / che succedette a Nino e fu sua sposa: / tenne la terre che 'l Soldan corregge », è troppo generica per offrire indicazioni significative, anche perché l'identità del sultano in questione rimane imprecisata. Lo stesso dicasi del « Soldan » menzionato in *Inf.*, XXVII, 90.

61. Basti pensare ad un filosofo e teologo come Alberto Magno (m. 1280), col cui pensiero Dante è entrato, direttamente o mediatamente, in contatto e che risulta aver svolto per Dante la funzione di mediatore della cultura araba: intorno alla metà del XIII secolo Alberto, come uomo di Chiesa, predica in Germania la crociata contro i musulmani e condanna a Parigi il *Talmud*, ma al tempo stesso, come uomo di cultura, cita a piene mani autori arabi ed ebraici nelle opere filosofiche e teologiche che scrive in quegli anni, adottando i commenti di Averroè come guida alla comprensione delle opere di Aristotele ed utilizzando le opere di Avicenna ad integrazione del dettato aristotelico.

di quello dei due gruppi precedenti, dalla sua posizione più elevata rispetto a questi e dalla sua armonica composizione, in cui i contrasti e le divisioni ancora rinvenibili, apertamente o sotto traccia, tra i poeti e i politici sono totalmente superati. Dante fa di Aristotele il «maestro di color che sanno», estendendo il raggio della sua azione didattica, al di là della filosofia e della scienza, ad ogni forma di sapere. Inoltre, egli rende l'Aristotele raffigurato all'interno della «filosofica famiglia» la perfetta realizzazione di sé stesso, cioè della dottrina etica della magnanimità esposta dallo Stagirita nell'*Etica Nicomachea.* Aristotele, infine, è l'autore delle opere su cui Averroè, l'ultimo e più recente degli spiriti magni, scrive il "gran comento". Le traduzioni latine dei commenti di Averroè iniziano a circolare in Europa meno di un secolo prima che Dante inizi a scrivere la *Commedia* ed ancora vengono letti nelle facoltà universitarie e negli *studia* dei suoi tempi: con questa coraggiosa apertura verso la contemporaneità, Dante affida alla cultura il compito di continuare a creare connessioni là dove le religioni si scontrano e la politica tentenna.

Possiamo dunque intravedere nella *Divina Commedia* un modello ampio ed articolato del rapporto storico tra mondo latino-cristiano e mondo arabo-islamico durante il Medioevo. Secondo questo modello, l'innestarsi della cultura araba su quella greca e la sua trasmissione in latino per via di traduzione, ha funto da elemento di raccordo tra le due civiltà; in questo modo la *longue durée* della continuità culturale ha oltrepassato le barriere della contrapposizione religiosa, nutrita di preconcetti sull'inconciliabilità dogmatica e la bassezza etica della controparte, senza risentire dei sommovimenti e delle agitazioni della politica, instabile allora come adesso. Questo triplice paradigma fatto di "ponti" (cultura), "terreni instabili" (politica) e "muri" (religione), rappresenta uno schema utile per leggere anche l'età contemporanea, in cui gli steccati dogmatici sono sempre pronti a risorgere[62], in cui la *Realpolitik* raramente

62. Rispetto al documento *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, la *lectio magistralis* di Joseph Ratzinger (papa Benedetto XVI) all'Università di Regensburg del 12 settembre 2006 ha segnato un deciso passo indietro nel dialogo ecumenico tra Cristianesimo e Islam. L'enciclica *Fratelli tutti* di Jorge Mario Bergoglio (papa Francesco)

si spinge al di là di soluzioni provvisorie e compromessi labili, e in cui la cultura sarà in grado di smentire la teoria dello "scontro di civiltà" tra Occidente e Islam se riuscirà a trovare nel presente una nuova base condivisa di riflessione comune (etica, sociale, economica, di cura ambientale, in una parola: antropologica), trans-religiosa ed a-politica, facente la stessa funzione dell'aristotelismo medievale che Dante ci presenta nel Limbo come piattaforma di sinergia culturale. Passi in questa direzione si stanno muovendo.[63]

Il presente contributo ha cercato di rendere il più possibile "parlante" quella che a prima vista può sembrare una "muta" rassegna di nomi di personaggi illustri nei prodromi dell'Inferno dantesco, dando voce alle « cere da museo » di cui Borges rimprovera a Dante di aver popolato il Limbo. L'analisi contestuale proposta ha provato ad adoperare la lente d'ingrandimento, leggere tra le righe e osservare in filigrana. Uno studio siffatto suggerisce un ulteriore motivo per ritenere "divina" la *Commedia* di Dante, in aggiunta alla sua potenza espressiva, profondità concettuale e incomparabile bellezza. La densità del testo che essa trasmette, in cui ogni dettaglio è carico di significato, che suggerisce qualcosa di nuovo ogni volta che lo si rilegge, e che rimane, anche dopo sette secoli, fonte di ispirazione per il presente, rivela quella speciale inesauribilità che la tradizione esegetica attribuisce soltanto ai testi sacri. Una *Commedia* davvero "divina", dunque, anche nella parte dove parla più diffusamente degli arabo-musulmani.

ha promosso di nuovo, con forza, questo spazio di comprensione reciproca, richiamando al suo inizio e incorporando alla sua fine il *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, siglato ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019 assieme al Grande Imam della moschea al-Azhar del Cairo, Ahmad al-Tayyeb.

63. Presupposto di questo possibile scenario odierno di dialogo interculturale è la valorizzazione della laicità del sapere e la diffusione di esso da parte di tutti gli attori coinvolti. Il risorgente interesse per Averroè in chiave anti-integralista in Maghreb negli ultimi decenni e l'attenzione prestata al pensiero di Avicenna di per sé preso nel mondo iranico contemporaneo rappresentano segnali incoraggianti sul versante islamico. L'Occidente, d'altro canto, è chiamato a preservare il valore della laicità del sapere e dell'istruzione aconfessionale, di cui può rivendicare le radici storiche.