

# Sinestesiaonline

PERIODICO QUADRIMESTRALE DI STUDI SULLA LETTERATURA E LE ARTI.  
SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

Paolo Pizzimento

MICHEL VÂLSAN E RENÉ GUÉNON:  
UNA DOTTRINA DEGLI STATI MOLTEPLICI DELL'ESSERE IN DANTE?

*A Bruno Pinchard*

---

## ABSTRACTS

Il presente saggio analizza alcune lettere che Michel Vâlsan, continuatore dell'opera di René Guénon, indirizzò allo studioso Philippe Guiberteau sul finire degli anni '50 allo scopo di illustrare la presenza di una dottrina degli stati molteplici dell'Essere nel *Convivio* Dante. Sarà utile, pertanto, tornare criticamente sul testo di Vâlsan per valutarlo e valutare se possa costituire un apporto metodologico positivo agli studi danteschi odierni.

This essay analyzes some letters that Michel Vâlsan, the main follower of René Guénon's work, addressed to the scholar Philippe Guiberteau in the late 1950s in order to illustrate the presence of a doctrine of the multiple states of Being in Dante's *Convivio*. It will therefore be useful to return critically to the text of Vâlsan to evaluate it and evaluate whether it could constitute a positive methodological contribution to today's Dante studies.

PAROLE CHIAVE: Dante Alighieri, Michel Vâlsan, *Convivio*, Esoterismo, Esoterism

CONTATTI: mihi.coelum@gmail.com

---

In un contributo precedente<sup>1</sup> abbiamo esaminato la questione delle cosiddette “interpretazioni esoteriche” di Dante a partire dall'ormai classica raccolta, a cura di Maria Pia Pozzato, *L'idea deforme*.<sup>2</sup> In particolare, ci siamo soffermati sulle pagine – invero assai critiche – dedicate a *L'ésoterisme de Dante* di René Guénon,<sup>3</sup> opera in cui, da un lato, l'itinerario di Dante-personaggio era presentato nei termini di un cammino di realizzazione iniziatica e, dall'altro, era ipotizzata la conoscenza da parte di Dante-autore delle dottrine metafisiche tradizionali, da sempre oggetto delle riflessioni del metafisico di Blois. Un punto di particolare interesse nel libretto di Guénon riguardava la vicinanza da lui ipotizzata tra la *Commedia* e ciò che egli definiva la dottrina degli stati molteplici dell'Essere.<sup>4</sup> Alla luce di quest'ultima, le tappe dell'itinerario dantesco erano interpretate

---

<sup>1</sup> P. PIZZIMENTO, *René Guénon lettore di Dante: devianza o apporto?*, in «Sinestesiaonline», XXIV, 7, 2018.

<sup>2</sup> *L'idea deforme: interpretazioni esoteriche di Dante*, a cura di M.P. Pozzato, Bompiani, Milano 1989.

<sup>3</sup> R. GUÉNON, *L'ésoterisme di Dante*, edizione italiana a cura di P. Cillario, Adelphi, Milano 2001 [2003<sup>2</sup>] (edizione originale: *L'ésotérisme de Dante*, C. Bosse, Paris 1925).

<sup>4</sup> Guénon presenta tale dottrina – che, si può ben dire, occupa un posto fondamentale in tutte le sue opere – facendo ampio ricorso alla concettualità ed alla terminologia del *Védânta*, da lui ritenuto come la

come fasi di un percorso iniziatico così riassunto: *a*) esplorazione e ricapitolazione degli stati inferiori dell'Essere (*Inferno*); *b*) restaurazione dello Stato primordiale umano (*Purgatorio*); *c*) realizzazione attiva e definitiva degli stati superiori dell'Essere e unione con Dio (*Paradiso*).<sup>5</sup>

Scopo di queste pagine è proseguire con il sondaggio sui rapporti tra l'opera dantesca e la dottrina degli stati molteplici dell'Essere. A tal proposito, ricorreremo alla testimonianza di uno studioso considerato, per molti versi, tra i principali continuatori dell'opera di René Guénon: Michel Vâlsan (1907-1974); e, in particolare, ci soffermeremo sul breve carteggio – tre lettere datate 27 giugno 1958, 16 luglio 1958 e 26 gennaio 1959 – che egli intrattenne con il dantista Philippe Guiberteau (1897-1972).

Romeno di nascita, Vâlsan si era stabilito a Parigi alla fine degli anni '30 come impiegato nel corpo diplomatico. Una fitta corrispondenza con René Guénon l'aveva condotto a Frithjof Schuon ('Isâ Nûr ad-Dîn, 1907-1998) tramite il quale si era ricollegato al *taçawwuf* nella *ṭarīqa* Shādhiliyya. Divergenze di carattere dottrinale, tuttavia, lo portarono a una successiva, rigorosa presa di distanze da Schuon e all'assunzione del ruolo di *shaikh* (maestro spirituale). Apprezzato traduttore e interprete del grande sapiente e poeta medievale Ibn 'Arabī, Vâlsan collaborò e, in seguito, diresse la rivista – fondata dallo stesso Guénon nel 1936 – «Études Traditionnelles» dal 1948 alla morte e pubblicò una vasta opera, per lo più costituita di articoli, che si può grosso modo suddividere in tre gruppi: approfondimenti sull'opera e la funzione di René Guénon, traduzioni annotate delle opere di Ibn 'Arabī e altri sapienti musulmani, testi su vari argomenti dottrinali.<sup>6</sup>

Guiberteau, invece, era stato allievo di Louis Massignon. Interessato ai rapporti tra Cristianesimo e Islam, egli studiava da tempo l'opera di Guénon.<sup>7</sup> Era anche un affermato

---

forma più precisa di esposizione della metafisica e, in un certo senso, il sunto dell'intera conoscenza tradizionale. La dottrina degli stati molteplici dell'Essere riguarda essenzialmente la struttura gerarchica e archetipica dell'Esistenza (di cui l'Essere, per l'appunto, costituisce il principio). Sebbene essenzialmente unica, l'Esistenza comprende un'infinita molteplicità di gradi di manifestazione che non sono separati bensì continui e contigui; allo stesso modo, ogni essere possiede una molteplicità di stati, ciascuno dei quali deve essere realizzato in un grado determinato dell'Esistenza. Quello umano è uno stato particolare, contingente e condizionato; nondimeno suscettibile sia di un'estensione *in senso orizzontale* (nell'ambito delle facoltà individuali), sia di un innalzamento *in senso verticale* (lungo la gerarchia degli stati dell'Essere). È possibile, cioè, che a partire dallo stato umano l'essere individuale realizzi grado dopo grado gli stati superiori (quel che nella tradizione cristiana sono chiamati gerarchie spirituali o celesti) fino a pervenire alla restaurazione dello Stato primordiale e, infine, all'Identità Suprema o Liberazione (*mokṣa*), cioè il superamento di tutti gli stati anteriori e l'unione effettiva col Principio. Cfr. R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, edizione italiana a cura di C. Podd, Milano, Adelphi 1992 [2011] (edizione originale: *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, Bossard, Paris 1925); *Gli stati molteplici dell'essere*, edizione italiana a cura di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996 [2003] (edizione originale: *Les états multiples de l'être*, Véga, Paris 1932); *Il Simbolismo della Croce*, edizione italiana a cura di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2006 (edizione originale: *Le Symbolisme de la Croix*, Véga, Paris 1931).

<sup>5</sup> R. GUÉNON, *L'esoterismo di Dante*, cit., p. 65.

<sup>6</sup> Cfr. C.-A. GILIS, *Bibliographie complète des publications de M.V.*, in «Études Traditionnelles», 447, Janvier-Février-Mars 1975, pp. 3-12.

<sup>7</sup> Il volume di Guiberteau *Musique et incarnation. Le Voyage de Rodrigue*, Cahiers de la Quinzaine, Paris 1933 ricevette una recensione a firma dello stesso René Guénon su «Le Voile d'Isis», VI, febbraio 1934, ora in R. GUÉNON, *Recensioni*, Luni, Milano 2005 (edizione originale: *Comptes Rendus*, Éditions Traditionnelles, Paris 1986), p. 12 ss. «Ci sarebbe tanto più difficile non approvare le intenzioni dell'autore e i principi su cui egli intende appoggiarsi, in quanto egli ha collocato all'inizio del suo studio un'epigrafe tratta dal Symbolisme de la Croix e concernente la «legge di corrispondenza» considerata come fondamento del simbolismo. È solo spiacevole che la «materia» alla quale egli applica questi principi non sia perfetta-

studioso di Dante e, in seguito, avrebbe svolto il ruolo di presidente della *Société d'Études Dantesques*. Quando, sul finire degli anni '50, progettò una traduzione annotata del *Convivio* per Gallimard, si mise in contatto con Vâlsan proprio per mettere a frutto sul testo dantesco le suggestioni di Guénon intorno alla dottrina degli stati molteplici dell'Essere. All'iniziale entusiasmo per le precisazioni di Vâlsan, tuttavia, seguirono notevoli dubbi: Guiberteau continuava, infatti, a trovare incompatibile tale dottrina con l'insegnamento cattolico; inoltre, pur ammettendo l'esistenza di un esoterismo cristiano, lo pensava in contrapposizione alla dottrina ecclesiastica e assai vicino all'eresia.<sup>8</sup> Nella sua visione, la gnosi era «une tradition hérétique» e i Fedeli d'Amore «une secte ésotérique, gnostique»; lo stesso Poeta finiva per essere presentato come un “convertito” («l'énigme de Dante c'est qu'il est un converti»).<sup>9</sup>

Il *Convivio* di Guiberteau non vide la luce che un decennio dopo il breve scambio epistolare;<sup>10</sup> nell'introduzione, tuttavia, lo studioso si diceva debitore delle lettere di Vâlsan. Queste ultime, infine, sebbene non pensate per la divulgazione, sono state pubblicate in tempi recenti dalla rivista «Science sacrée» – sebbene senza le risposte di Guiberteau

---

mente adeguata: gli scrittori moderni, in mancanza di dati tradizionali, mentre credono di fare del simbolismo, spesso non fanno se non della fantasia individuale. Positiva, invece, la presentazione di *Le Paradis. Texte italien et traduction glosée par P.G.*, Les Éditions Claires, Le Raincy 1947 comparsa sulle pagine di «Études Traditionnelles», LVIII, 340, Juin 1957: «Cette traduction est sobrement commentée, mais dans un esprit traditionnel pleinement conscient de la valeur initiatique de l'œuvre de Dante, par un auteur familiarisé avec l'œuvre de René Guénon comme avec celle de Luigi Valli ». Di Guiberteau ricordiamo anche i seguenti titoli: *Les Hommes et les rites: le Christianisme, achèvement de l'homme*, Les Éditions du Scorpion, Paris 1959; *Spiritualité de la mythologie selon Dante d'après quelques passages du Paradis*, Librairie Marcel Didier, Paris 1965; *Dante et la noblesse*, Société d'Études Dantesques, Nice, 1966; *Péguy, Guénon, et les anciens mondes*, Librairie Minard, Paris 1966; *Dante et le monde physique*, Société d'Études Dantesques, Nice, 1967; *Le cœur de Dante*, Société d'Études Dantesques, Nice, 1971; *L'Énigme de Dante*, Desclée De Brouwer, Paris 1973; *Dante et son itinéraire spirituel selon la 'Vita nova'. Prélude, résumés, introductions et traduction glosée par P.G.*, J. Corti, Paris 1983; *Dante et la suite de son itinéraire spirituel selon le 'Canzoniere' ('Rime'). Introduction des livres et traduction glosée par P.G.*, J. Corti, Paris 1985.

<sup>8</sup> Sulla questione dell'esoterismo cristiano, si vedano quantomeno R. GUÉNON, *L'esoterismo cristiano*, edizione italiana a cura di C. Cammarata, Arktos, Carmagnola 1997 (edizione originale: *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, René Guénon, Éditions Traditionnelles, Paris 1954); J. BORELLA, *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, edizione italiana a cura di D. Giardini, Arkeios, Roma 2002 (edizione originale: *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, L'Age d'Homme, Lausanne 1997); J. REYOR, *A compimento dell'opera di René Guénon*, vol. III. *Studi sull'esoterismo cristiano*, edizione italiana a cura di P. Carbonini, Pizeta, Milano 2002 (edizione originale: *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, vol. 3. *L'esotérisme chrétien*, Arché, Paris, 1991); H. STEPHANE, *Introduction à l'esotérisme chrétien*, Dervy, Paris 2006).

<sup>9</sup> P. GUIBERTEAU, *L'Énigme de Dante*, cit., pp. 76, 78, 264. Occorre ricordare come lo stesso Guénon si sia opposto a ogni idea che riconducesse i Fedeli d'amore a una società o setta eretica. Cfr. R. GUÉNON, *L'esoterismo cristiano*, p. 99: «bisognerebbe guardarsi bene dal concepire [i Fedeli d'Amore] come una “società” [...] [A questo proposito, ribadiamo che non può trattarsi in alcun modo di una “setta”]». Cfr. ID., *Considerazioni sulla via iniziatica*, edizione italiana a cura di P. Nutrizio, Luni, Milano 2014 (edizione originale: *Aperçus sur l'Initiation*, Éditions Traditionnelles 1964), pp. 91-105. Cfr. E.L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au Moyen Âge. Dante et ses antécédents*, Bellarmin-J. Vrin, Montréal-Paris, 1981, in part. il cap. VI, pp. 95-127.

<sup>10</sup> Cfr. *Le Banquet (Il Convivio). Introduction, traduction et notes de P.G.*, Les Belles Lettres, Paris 1968, p. 18.

e con degli “adattamenti” ritenuti necessari dalla redazione della rivista allo scopo di lasciare da parte i caratteri individuali della corrispondenza per privilegiare quelli strettamente dottrinari<sup>11</sup> –.

Per quanto possa forse apparire meno che consistente, l’argomento del carteggio Guiberteau-Vâlsan mobilita tematiche centrali della tradizione dantesca francese, da sempre interessata «alla formazione culturale e dottrinale del poeta, nei suoi rapporti con il mondo classico e con quello medievale e rinascimentale».<sup>12</sup> Potremmo dire che, in un certo modo, anche Guiberteau era impegnato in quel sostanziale recupero del “Dante medievale” cui tendevano gli studiosi più importanti del tempo – si pensi, tra gli altri, a Nardi, Sapegno, Bosco e Contini, a Pound, Eliot, Lewis e Singleton, a Curtius e Auerbach –; occorre aggiungere, però, che egli ereditava il problematico e tutt’altro che marginale dibattito che aveva animato il dantismo francese sin dall’età romantica. Infatti, la diffusione degli scritti danteschi di Gabriele Rossetti – autore che, «seppure sia considerato come il padre di tutto il dantismo esoterico, [...] fu solo, a dir vero, l’iniziatore della sua corrente anticlericale di orientazione politica»<sup>13</sup> –, da un lato aveva posto al centro degli interessi il messaggio filosofico e spirituale della *Commedia* e, dall’altro, e specie negli ambienti cattolici, aveva innescato una serrata controversia sull’ortodossia di Dante. Si spiegano in tal senso le lezioni tenute da Claude Fauriel alla Sorbona nel 1833-34, incentrate sulla ricostruzione del mondo culturale del Poeta, o opere quali *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle* (1839) di Frédéric Ozanam, che analizzava l’opera dantesca nel quadro del pensiero cattolico medievale: «un programma di riabilitazione non più solo letteraria ma anche filosofica, politica e sociale del Medioevo e di esaltazione della *Commedia* come espressione trionfante e splendente della filosofia medievale».<sup>14</sup> Si consideri, d’altro canto, che il dibattito sull’ortodossia di Dante risentì non poco dei fermenti politici e sociali del tempo: fu questo l’*humus* da cui sorsero contributi quali il celebre *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (1854) di Eugène Aroux, che presentava il Poeta come nemico irriducibile della Chiesa e perfino anticipatore dell’Illuminismo.

Ora, come abbiamo sostenuto nel precedente contributo su René Guénon, questi si era posto l’obiettivo di segnalare la fallacia delle interpretazioni ottocentesche in chiave esoterica di Dante – in gran parte dovuta alla confusione, generata dallo stesso Rossetti, fra i concetti di “dottrina”, “setta”, “linguaggio poetico”, “esoterismo”, “eresia” etc. – e aveva criticato i fraintendimenti alla luce di una concezione più pregnante dell’esoterismo.<sup>15</sup> Anche per Guénon si trattava, in un certo modo, di recuperare il “Dante medievale”. E va da sé: dire “Dante medievale” significava dire “Dante tradizionale” in quanto, per Guénon, «nel Medio Evo la civiltà occidentale aveva un carattere incontestabilmente

---

<sup>11</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici dell’Essere nel Cristianesimo*, edizione italiana a cura di D. Sciadili, Edizioni Orientamento/Al-Qibla, Caprara di Campegine 2007 (edizione originale: *La Doctrine des États multiples de l’Être dans le Christianisme*, in «Science sacrée», 3-4, settembre 2001-aprile 2002, pp. 2-33 e 5-6, maggio 2004, pp. 71-86).

<sup>12</sup> S. SAFFIOTTI BERNARDI, R. CESERANI, *Francia*, in *Enciclopedia Dantesca*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/francia\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (url consultato il 14/05/2020). Cfr. anche G. BARBERI SQUAROTTI, *Di alcune opere francesi su Dante*, in «Lettere Italiane», VII, 1, 1955, pp. 48-68.

<sup>13</sup> P. RENUCCI, *Dantismo esoterico nel secolo presente*, in *Atti del congresso internazionale di studi danteschi*, vol. I, Sansoni, Firenze 1967, pp. 305-332: 308

<sup>14</sup> S. SAFFIOTTI BERNARDI, R. CESERANI, *Francia*, cit.

<sup>15</sup> P. PIZZIMENTO, *René Guénon lettore di Dante*, cit., p. 72; cfr. P. RENUCCI, *Dantismo esoterico*, cit., p. 310

tradizionale», la dimensione sacrale essendo prevalente nella totalità delle attività umane.<sup>16</sup> Queste considerazioni appartengono anche a Vâlsan il quale, con le sue lettere a Guiberteau – il quale, per un verso, guarda alla teoria degli stati molteplici dell’Essere con interesse ma, per l’altro, confonde gnosi ed eresia, esoterismo ed eterodossia – tenta proprio eliminare il filtro deformante delle letture esoteriche moderne e di presentare un Dante concorde con le dottrine metafisiche tradizionali. È anzitutto, dunque, quella di Vâlsan, una questione di metodo.

Dopo questa necessaria introduzione, delineiamo più nello specifico gli argomenti affrontati dal carteggio. Come abbiamo già detto, lo scopo principale di Vâlsan è l’esposizione della dottrina degli stati molteplici dell’Essere nel Cristianesimo. A tale scopo, egli chiama alla sbarra tre testimoni d’eccezione: san Tommaso d’Aquino è il rappresentante ufficiale della teologia,<sup>17</sup> Jan van Ruysbroeck della spiritualità; infine Dante – sulla base di quanto già affermato da Guénon – è assunto come esponente dell’esoterismo cristiano. L’idea di Vâlsan è che l’inconciliabilità tra la dottrina degli stati molteplici dell’Essere e la teologia cristiana sia solo apparente: in tal senso le Scritture porrebbero assai meno difficoltà di quanto non facciano le interpretazioni e le formulazioni dogmatiche, naturalmente destinate a un’esposizione puramente exoterica. Del resto, anche i Padri e i Dottori della Chiesa paiono a Vâlsan tutt’altro che estranei o avversi alla dottrina degli stati molteplici dell’Essere: «anche se non tutti la professano apertamente, almeno non la escludono».<sup>18</sup> L’esposizione di Vâlsan si apre su due citazioni scritturali (*Sal* 82, 6: «Io ho detto: “Voi siete dei, siete tutti figli dell’Altissimo”»; *Gv* 10, 31-39: «Rispose loro Gesù: “Non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dei?”») da cui si evincerebbe che «dall’*Antico Testamento* al *Nuovo* abbiamo la stessa definizione principale degli esseri».<sup>19</sup> A conferma, egli allega dei passaggi di Dionigi l’Areopagita (*Nomi divini* v, 8, 824C), Agostino (*De Trinitate* IX, vii, 12) e Tommaso (*Summa Theologiae* I<sup>a</sup> q. 44 a. 3 co.) atti ad affermare che Dio è *prima causa exemplaris* di tutte le cose, che nella Sua Essenza i παραδείγματα, gli esemplari che producono gli esseri, preesistano in maniera unitaria e che, proprio in virtù di questo esemplarismo, nella Verità eterna l’uomo scorge la forma secondo la quale è ed agisce.

---

<sup>16</sup> Cfr. R. GUÉNON, *Oriente e Occidente*, edizione italiana a cura di P. Nutrizio, Luni, Milano 2005 (edizione originale: *Orient et Occident*, Éditions Vega, Paris 1924), p. 136; cfr. ID., *La crisi del mondo moderno*, edizione italiana a cura di C. Cammarata, Arktso, Carmagnola 1991 (edizione originale: *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927), cap. I, pp. 19-35; *Autorità spirituale e potere temporale*, edizione italiana a cura di P. Nutrizio, Milano, Rusconi 1972 (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, J. Vrin 1929), cap. VIII, pp. 117-138; *Iniziazione e realizzazione spirituale*, edizione italiana a cura di P. Nutrizio, Luni Milano 2015 (edizione originale: *Initiation et Réalisation spirituelle*, Éditions Traditionnelles, Paris 1967), cap. IX, pp. 65-69.

<sup>17</sup> Non paia casuale il riferimento di Vâlsan all’Aquinate, quasi assunto a simbolo e somma del pensiero scolastico. Cfr. R. GUÉNON, *Oriente e Occidente*, cit., p. 136 ss.: «La tradizione occidentale, nella forma assunta a quell’epoca, era una tradizione di carattere religioso; ma ciò non vuoi dire che non esistesse nient’altro, e non implica, per lo meno per una certa élite, che l’intellettualità pura, superiore a tutte le forme, fosse necessariamente assente. [...] Del resto, bisogna dire che nella dottrina scolastica c’è almeno una parte di metafisica vera, forse però non abbastanza svincolata dalle contingenze filosofiche, e troppo poco nettamente distinta dalla teologia; indubbiamente non si tratta della metafisica totale, ma pur sempre di metafisica, mentre presso i moderni di metafisica non c’è traccia; e il fatto che si tratti di metafisica implica che tale dottrina, per tutto quel che in essa è incluso, sia necessariamente in accordo con ogni altra dottrina metafisica».

<sup>18</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 35.

<sup>19</sup> Ivi, p. 36.

È in particolare sulla *Summa* che Vâlsan si sofferma: secondo Tommaso, infatti, anche tra gli esseri creati alcuni possono dirsi esemplari o modelli di altri in quanto stabiliscono una somiglianza o secondo una medesima specie («secundum eandem speciem») o per un'analogia di imitazione («secundum analogiam alicuius imitationis»). L'opinione di Vâlsan è che l'esposizione di Tommaso adombri l'idea di una gerarchia di cose manifestate; la somiglianza *secundum speciem* costituirebbe una corrispondenza “orizzontale” tra gli esseri e quella *secundum analogiam* una corrispondenza “verticale” tra gli stati dell'Essere.<sup>20</sup> L'analogia, in particolare, permetterebbe di risalire dalla conoscenza delle creature a quella di Dio lungo la continuità graduale dell'Essere. L'elaborazione teologica di Tommaso – cui consegue la similitudine che egli propone tra l'uomo e l'angelo<sup>21</sup> – presenterebbe, dunque, una similarità con la dottrina dei gradi dell'Essere; similarità che allora, secondo Vâlsan, è possibile rintracciare anche nella teoria – assai vicina a quella dell'Aquinate – della continuità dei gradi universali e singolari che Dante espone in un passo fondamentale del *Convivio* (III, vii, 6):<sup>22</sup>

E avegna che posti siano qui gradi generali, nondimeno si possono porre gradi singolari: cioè che quella riceve, dell'anime umane, altrimenti una che un'altra. E però che [nel]l'ordine intellettuale dell'universo si sale e discende per gradi quasi continui dalla infima forma all'altissima [e dall'altissima] alla infima, sì come vedemo nell'ordine sensibile; e tra l'angelica natura, che è cosa intellettuale, e l'anima umana non sia grado alcuno, ma sia quasi l'uno all'altro continuo per li ordini delli gradi; e tra l'anima umana e l'anima più perfetta delli bruti animali ancor mezzo alcuno non sia; e noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare [loro] essere altro che bestia: e così è da porre e da credere fermamente che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo.<sup>23</sup>

Concordi tra loro, Tommaso e il Dante del *Convivio* non parrebbero in contrasto, secondo Vâlsan, nemmeno con Guéron:

Quando san Tommaso d'Aquino dice che le cose create hanno un 'essere increato' nell'Intelletto divino, e se non ci si dimentica che l'Unità divina è un attributo dell'Essere puro, c'è di che fondare sin dall'inizio un primo punto della dottrina del Sé universale e della molteplicità degli stati dell'essere, l'Identità suprema dell'io e del Sé. Dopodiché, se si considerasse attentamente la dottrina della causalità esistenziale nella filosofia tradizionale o nella teologia pura, ed in cosa possa consistere in quanto fatto la relazione di causa-effetto [...], ci si accorgerebbe che c'è di che ammettere la 'continuità' degli stati dell'essere.<sup>24</sup>

Quanto argomentato finora porta Vâlsan a concentrarsi sulla questione correlata dell'Intelletto agente in Tommaso. Tale nozione è accostata a quella indù di Intelletto

---

<sup>20</sup> Cfr. *Sum. theol.* I<sup>o</sup> q. 44 a. 3 ad 1: «Sebbene le creature non arrivino secondo la loro essenza a essere simili a Dio con una somiglianza specifica [*similitudine speciei*], come l'uomo generato a chi lo genera, tuttavia ne raggiungono la somiglianza mediante la riproduzione dell'idea che Dio ne ha [*similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo*]».

<sup>21</sup> Ivi, I<sup>o</sup> q. 84 a. 3 arg. 1: «l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza [*intelligere*]». Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia* XXIX, 2 (PL 76, 1214 B).

<sup>22</sup> Leggiamo il *Convivio*, dall'ed. a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta, Mondadori, Milano 2019.

<sup>23</sup> Occorre notare che proprio la questione della continuità dei gradi universali e sensibili porta Guéron ad ammettere una corrispondenza tra Dante con Guéron. Cfr. *Le Banquet (Il Convivio)*, cit., p. 220.

<sup>24</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 44.

superiore (*Buddhi*).<sup>25</sup> I due concetti, è vero, non sono perfettamente sovrapponibili: ma Vâlsan ritiene che «in una prospettiva exoterica e in un'intellettualità di tipo scolastico, doveva essere fatta un'opzione in favore di una concezione semplice e di formulazione univoca»<sup>26</sup> e che, perciò, l'Aquinate rimarcasse per adeguatezza dell'esposizione gli aspetti individuali dell'Intelletto a spese di quelli trascendenti, maggiormente in rilievo nella nozione di *Buddhi*. Egli, infatti, afferma:

Ora nella sfera degli esseri inferiori non vi è niente di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore [*aliqua virtus derivata a superiori intellectu*], mediante la quale possa illuminare i fantasmi. Ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti [*quod est facere actu intelligibilia*]. Ora, nessuna operazione compete a una cosa, se non per mezzo di un principio ad essa formalmente inerente, come abbiamo già detto a proposito dell'intelletto possibile. Perciò è necessario che la virtù, la quale costituisce il principio di questa operazione, sia qualche cosa dell'anima [*aliquid in anima*]. – Per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta [e posseduta] dall'aria. Platone poi, come riferisce Temistio, paragonò al sole l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime. Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e loro unica felicità, come vedremo in seguito. Da lui quindi l'anima umana partecipa una luce intellettuale, secondo le parole del Salmo: «La luce del tuo volto, o Signore, è impressa su di noi».<sup>27</sup>

L'Intelletto agente, dunque, è una luce che illumina come causa universale l'anima umana, la quale ne riceve una particolare facoltà.<sup>28</sup> Così Vâlsan:

San Tommaso riunisce, dal lato sovraindividuale, due aspetti della Luce che i testi indù situano su due gradi differenti. La *Lux vera* è per lui contemporaneamente il Sole ed il raggio che ne emana, aspetti che comunque distinguevano già, rispettivamente, le concezioni di Platone e di Aristotele, poiché questa luce, in quanto Principio, è il Principio spirituale, e in quanto manifestazione del Principio è l'irraggiamento del Sole. Ma è evidente che v'è 'continuità' fra questi due gradi della Luce, e questa continuità deve inoltre essere vista finanche nell'immagine che la Luce incide sugli stati individuali, che non potrebbero sussistere un solo istante senza l'irraggiamento di Questa. È così che ci si rende conto che fra l'Intelletto separato, sia esso considerato come Dio Stesso o come Intelligenza trascendente (= *Buddhi* in se stessa), e l'Intelletto agente, c'è ontologicamente

---

<sup>25</sup> Cfr. R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, cit., p. 59: «Il primo grado della manifestazione di *Âtmâ* [...] è l'intelletto superiore (*Buddhi*). [...]. Questo principio è ancora d'ordine universale, poiché è informale; tuttavia, non bisogna dimenticare che appartiene già alla manifestazione. [...] Cionondimeno, *Buddhi* oltrepassa il dominio, non soltanto dell'individualità umana, ma di ogni stato individuale [...]. *Buddhi*, considerata in rapporto all'individualità umana o a ogni altro stato individuale, ne è dunque il principio immediato, ma trascendente; [...] e allo stesso tempo essa è ciò che si potrebbe chiamare l'espressione della personalità nella manifestazione, dunque ciò che unifica l'essere attraverso la molteplicità indefinita dei suoi stati individuali (poiché lo stato umano, in tutta la sua estensione, è soltanto uno fra questi stati). In altre parole, se si considera il "Sé" (*Âtmâ*) o la personalità come il Sole spirituale che brilla al centro dell'essere totale, *Buddhi* sarà il raggio direttamente emanato da questo Sole e che illumina nella sua interezza lo stato individuale che dobbiamo più specialmente esaminare e allo stesso tempo lo collega agli altri stati individuali dello stesso essere, o anche, più generalmente, a tutti i suoi stati manifestati (individuali e non-individuali) e, al di là di questi, al centro stesso».

<sup>26</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 44.

<sup>27</sup> *Sum. theol.* I<sup>a</sup> q. 79 a. 4 co.

<sup>28</sup> Ivi, I<sup>a</sup> q. 79 a. 4 ad 1.

continuità. Questa continuità, d'altro canto, permette di affermare due cose del tutto differenti e perfino opposte: da un lato, l'identità essenziale dei due Intelletti; dall'altro, la loro distinzione per quanto concerne i gradi della manifestazione.<sup>29</sup>

A questo punto, Vâlsan chiama in causa un'altra fonte a favore delle sue tesi: l'opera spirituale di Jan van Ruysbroeck. Non ci soffermeremo, in questa sede, sull'analisi dettagliata di quest'ultima; ma basti dire che in *Dell'ornamento delle nozze spirituali* (*Vander Cierheit der gheesteleker Brulocht*), il *Doctor admirabilis* parla di una triplice unità: a) l'unità animale, sensibile, che implica il dominio da parte dell'uomo delle potenze inferiori dell'anima attraverso le virtù morali; b) l'unità di attività, mediana, razionale e spirituale, che comporta la realizzazione delle potenze superiori attraverso le virtù teologali; c) l'unità essenziale in Dio, posseduta soprannaturalmente.<sup>30</sup>

È nell'ultima parte della corrispondenza che Vâlsan tratta specificamente di Dante, affrontando la questione degli stati molteplici dell'Essere a partire dal già citato passo del *Convivio*. Il trattato III del grande saggio dantesco è un elogio alla Sapienza che prende le mosse dal commento di *Amor che nella mente mi ragiona*. Questa canzone – che il lettore del *Purgatorio* udrà ancora dall'«amoroso canto» (II, 107) di Casella – appartiene almeno idealmente allo «stilo de la [...] loda» (*Vn XXVI*, 4) e, in effetti, tanto poco se ne discosta che «letta da sola, senza la prosa del *Convivio*, [...] potrebbe essere benissimo una delle poesie scritte in lode di Beatrice».<sup>31</sup> Solo dal commento, infatti, si apprende che colei di cui si parla non è Beatrice ma quella donna gentile che il *Convivio* riprende dalla donna pietosa della *Vita nuova* e identifica allegoricamente, *adesso e a posteriori*, con la Filosofia.<sup>32</sup> Occorre non dimenticare, per le pagine che seguono, che «senza la chiave di accesso della prosa del trattato, difficilmente il lettore poteva interpretare *Amor che nella mente mi ragiona* secondo l'allegoria; né [...] poteva ricavare che il componimento fosse stato scritto in lode di una donna diversa da Beatrice».<sup>33</sup> Posta questa premessa, possiamo ritenere certo, giacché esplicitamente affermato, che all'altezza del *Convivio* la donna di *Amor che nella mente mi ragiona* è la Filosofia. Già Boezio, del resto, aveva presentato la Filosofia col velo allegorico della «donna di aspetto venerando [mulier reverendi admodum vultus]» (*De cons. phil.* I, I, 1) e i suoi commentatori – sulla scorta di Agostino, per il quale vera religione e vera filosofia coincidono – l'avevano assimilata alla Sapienza biblica. Una Donna-Filosofia-Sapienza, dunque, è quella che nel *Convivio* riceve gli elogi

---

<sup>29</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 58 ss.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 66 ss.: «Le tre unità dell'uomo che vengono qui trattate formano uno schema fondamentale degli stati molteplici dell'essere totale paragonabile a quanto si trova nei dati tradizionali indù, per fare un esempio. All'occasione, si può osservare che questa gerarchia di gradi è attribuita all'uomo nel modo più esplicito, il che dimostra che si può, malgrado tutto, parlare di una tricotomia dell'uomo, pur intendendo che si tratta anche di ciò che oltrepassa l'individualità umana (alla quale il termine 'uomo' si applica nel senso proprio)».

<sup>31</sup> C. GIUNTA, commento a *Conv.*, III, Canzone, p. 263.

<sup>32</sup> Sui rapporti tra Beatrice e la donna pietosa, cfr. D. PIROVANO, commento a *Vn XXXVI*, 1-3, in D. ALIGHIERI, *Vita nuova – Rime*, a cura di D. Pirovano, M. Grimaldi, Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, vol. I, t. 1, Salerno, Roma 2015, p. 261 ss. Sui rapporti tra la donna pietosa e la donna gentile del *Convivio*, cfr. G. FIORAVANTI, commento a *Conv.*, II, i, 2, p. 135 ss.; II, xii, 6, p. 213; 9, p. 217 ss. Risulta ancora assai utile, sull'argomento, G. PETROCCHI, *Donna gentile*, in *Enciclopedia Dantesca*, ed. online, [http://www.treccani.it/enciclopedia/donna-gentile\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/donna-gentile_%28Enciclopedia-Dantesca%29/) (url consultato il 14/05/2020).

<sup>33</sup> M. FIORILLA, «*Amor che nella mente mi ragiona*» tra ricezione antica e interpretazione moderna, in «*Rivista di studi danteschi*», v, 2005, pp. 141-54: 147 ss.

di Dante; il quale, dal canto suo, considera assai seriamente tale identificazione, come anche l'erotologia sapienziale e la metafora dell'*amor Sapientiae* ad essa correlate.<sup>34</sup> Di tutto questo, è vero, Vâlsan non fa esplicita menzione: ed è una mancanza di non poco conto, specie se si considera che al tempo del carteggio con Guiberteau non mancavano studi assai rilevanti sul tema.<sup>35</sup> Resta, tuttavia, una questione di cui dobbiamo tener conto per comprendere appieno la trattazione successiva.

La lode alla Donna-Filosofia-Sapienza si configura nel III trattato come un grande quadro metafisico e cosmologico di chiara ascendenza platonica – sono esplicitamente citati il *Liber de causis* e il *De intellectu et intelligibili* di Alberto Magno – che descrive il «discorrimento» della «divina bontade»; questa, come la luce del sole, suo «sensibile essempro», si riversa alla stessa maniera in ogni parte del cosmo ma è ricevuta, accolta e manifestata in misura maggiore o minore da ciascuna cosa esistente «secondo lo modo della sua virtù e dello suo essere» (*Conv.* III, vii, 2-3). Beninteso: contro ogni emanatismo, il *Convivio* configura un cosmo che non è una sequenza di necessarie degradazioni del Principio Primo bensì una gerarchia continua di gradi lungo la quale si svolge un duplice, sincronico movimento di discesa della bontà divina agli esseri e di innalzamento di questi a Dio.<sup>36</sup>

Ora, Vâlsan ritiene che tale continuità graduale sia male interpretata da Busnelli e Vandelli – cui si deve il commento di riferimento dell'epoca – nei termini «contiguità o vicinanza, non mescolanza di nature»: <sup>37</sup> i due studiosi, in particolare, osservano come non possano esservi “specie intermedie” né possibilità che un essere si “evolva” da una specie a un'altra. Posta in questi termini, la questione non ammetterebbe repliche: ma Vâlsan sottolinea che continuità e contiguità sono espressioni atte a designare la relazione tra due piani d'esistenza secondo che si voglia affermarne, rispettivamente, la concatenazione o

---

<sup>34</sup> Cfr. G. FIORAVANTI, Introduzione a *Conv.*, p. XXXVII ss.

<sup>35</sup> Basti citare tra gli altri, per fermarci al tempo del carteggio in analisi: G. BUSNELLI, *Le contraddizioni tra la Vita Nuova e il Convivio intorno alla Donna Gentile*, in «La civiltà Cattolica», LXXXV, 1934: 147-153; J.E. SHAW, *The Lady Philosophy in the Convivio*, Dante Society of Cambridge, London 1938; B. NARDI, *Le figurazioni allegoriche e l'allegoria della Donna Gentile*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 21-40; ID., A. PÉZARD, *Avatars de la Donna Gentile*, in «Bulletin de la Société d'Études Dantesques du C.U.M.», II, 1947-48, pp. 173-185; P. RENUCCI, *Dante*, Hatier, Parigi 1958, in particolare p. 49 ss.

<sup>36</sup> Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, Bompiani, Milano 2009, IV, 8, 704 D-9, 705 B: «Le intelligenze divine si dice che si muovono in maniera circolare, essendo unite alle illuminazioni, che non hanno principio e non hanno fine, del Bello e del Buono; per via diritta, quando procedono verso la provvidenza dei loro inferiori e regolano ogni cosa in maniera diritta; e con un movimento elicoidale, in quanto si occupano degli esseri inferiori rimanendo nel loro stato identico senza muoversi, girando incessantemente attorno al Bello e al Buono, che è causa della loro fissità. Il moto dell'anima è circolare quando essa dall'esterno rientra in sé, ed è il raccoglimento uniforme delle sue facoltà intellettuali, che dona a lei l'impossibilità di errare come entro un cerchio e la converte dalla moltitudine degli oggetti esteriori e in un primo momento la raccoglie in sé, poi unisce lei già uniforme alle potenze unite singolarmente, e in tal modo la guida verso il Bello e il Buono che è situato oltre tutti gli esseri e rimane uno e medesimo senza principio e senza fine. L'anima, poi, si muove in movimento elicoidale in quanto è illuminata riguardo alle divine conoscenze in modo conforme a lei, non intellettualmente e immediatamente, ma razionalmente e discorsivamente e come in seguito ad attività successive e mescolate. Ed è mossa secondo una via diritta quando, non entrando in se stessa e muovendosi per un semplice atto intellettuale (questo, infatti, come io ho detto, è il movimento circolare), ma, procedendo verso le cose che le stanno intorno e partendo da quelle esterne come da simboli svariati e innumerevoli, si eleva verso contempezioni semplici e unite».

<sup>37</sup> D. ALIGHIERI, *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato da G.B. e G.V.*, 2 voll., a cura di G. Busnelli, G. Vandelli, Le Monnier, Firenze 1953, *ad locum*.

la differenza. L'una espressione non esclude l'altra; nondimeno, «l'aspetto della continuità è maggiormente necessario alla metafisica, mentre quello di discontinuità lo è per la teologia».<sup>38</sup> E va da sé che dal punto di vista metafisico non si può parlare di "evoluzione" da una specie a un'altra bensì, come abbiamo detto, solo di conseguimento degli stati superiori da parte dell'essere.

Affrontiamo ancor più da vicino il testo dantesco: nella scala ordinata delle realtà intellettuali non ci sono gradi intermedi tra la natura angelica e l'anima umana e tra questa e l'anima degli animali più perfetti, poste in continuità graduale. Ma poiché è da sé evidente che vi sono *uomini affini alle bestie* per indole e comportamento, occorre ipotizzare anche l'estremo opposto, cioè che esistano uomini *quasi simili agli angeli*. Se così non fosse, d'altro canto, verrebbe meno la continuità tra lo stato umano e i gradi superiori e inferiori, una possibilità che Dante esclude decisamente (*Conv.* III, vii, 7):

Altrimenti non si continuerebbe l'umana spezie da ogni parte, che essere non può. E questi cotali chiama Aristotile, nel settimo dell'Etica, divini; e cotale dico io che è questa donna [Beatrice], sì che la divina virtude, a guisa che discende nell'angelo, discende in lei.

È l'*Etica nicomachea* (VII, 1, 1145a 18-25) a definire "divini" gli uomini dotati del più alto grado di virtù, quella eroica. Sulla scorta del trattato aristotelico, l'Aquinate ammette che alcuni uomini, raffinando le proprie facoltà razionali, possano elevarsi quasi fino alla similitudine con le sostanze separate mentre altri, corrompendole, decadano fino alla similitudine con le bestie.<sup>39</sup> Vâlsan pare interpreta la questione alla luce della dottrina degli stati molteplici dell'Essere: se tra questi si desse discontinuità, lo stato umano non potrebbe né realizzare gli stati superiori né precipitare in quelli inferiori. E proprio in questo senso va inteso, secondo Vâlsan, il passaggio del *Convivio* che precede quello esaminato (III, vii, 2-5):

Ove è da sapere che la divina bontade in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbero; ma avegna che questa bontade si mova da semplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno, dalle cose riceventi. Onde scritto è nel libro delle Cagioni: «La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento». Veramente ciascuna cosa riceve da quello discorrimento secondo lo modo della sua virtù e dello suo essere. E di ciò sensibile essempro avere potemo dal sole [...]. Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate, cioè dalli Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma; e altrimenti dall'anima umana, che, avegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, sì com'è l'uomo ch'è tutto nell'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia nell'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti dalli animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma, tanto dico, alquanto [è] nobilitata; e altrimenti dalle piante, e altrimenti dalle minere, e altrimenti dalla terra che dalli altri, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima alla prima semplicissima e nobilissima vertute che sola è intellettuale, cioè Dio.

---

<sup>38</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 71 ss.

<sup>39</sup> THOMAS AQUINAS, *Sententia Ethic.*, lib. 7 l. 1 n. 8. G. FIORAVANTI, commentando *Conv.* III, vii, 6-7, rileva: «Ma per l'Aquinate si trattava appunto di una possibilità della cui realizzazione erano artefici gli uomini stessi, corrompendo o perfezionando le proprie facoltà. In Dante, per un principio di pienezza, queste possibilità sono comunque realizzate, indipendentemente, a quanto sembra, da ogni intenzionalità umana. Che anche all'interno di un'unica specie, ad esempio quella umana, i singoli individui si distribuiscono su una scala di maggiore o minore partecipazione alla forma specifica è piuttosto dottrina di teologi francescani come Matteo d'Acquasparta o Vitale du Four». Cfr. P. FALZONE, *Desiderio di scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna 2010.

Vâlsan legge questo passo attraverso due citazioni di Dionigi Areopagita. La prima è tratta dalla *Gerarchia celeste* (I, 2, 121 A-C):

E dopo aver ricevuto con gli occhi immateriali e immobili dell'intelligenza il dono della luce principale e più che principale del Padre, principio tearchico, la quale ci mostra le beatissime gerarchie angeliche sotto simboli e figure, di nuovo eleviamoci da lei verso il raggio semplice della medesima. Infatti, questa non decade mai dalla sua unità singolare: se si moltiplica e procede per bontà verso una composizione la quale porta verso l'alto e unifica le cose a cui egli provvede, tuttavia rimane entro se stessa, stabilmente e uniformemente fissata in un'immobile identità. E coloro che aspirano a lei, per quanto è lecito proporzionalmente a ciascun essere, innalza e unifica secondo la sua potenza unificatrice e semplificante. Infatti non è nemmeno possibile che il raggio tearchico risplenda su di noi in altro modo che ricoperto anagogicamente con la varietà dei sacri veli e sia adornato dalla provvidenza paterna in maniera adatta e propria alle cose convenienti al nostro stato.

La seconda citazione di Dionigi è tratta, invece, dai *Nomi divini* (II, 11, 649 B-C):

Infatti, donando a tutti gli esseri e versando dall'alto le partecipazioni di tutti i beni, da un lato si distingue nell'unità, dall'altro si moltiplica nella sua unità e diventa molteplice senza distaccarsi dall'unità. Come, per esempio, siccome Dio, che esiste in modo soprasostanziale, dà l'essere alle creature e produce tutte le sostanze, si dice che quello che è uno si moltiplica perché sono molti gli enti che provengono da lui. Ciò non di meno, quello rimane uno nel gran numero, unito in questo processo e completo nella distinzione, per il fatto che è separato in modo soprasostanziale da tutti gli esseri, sia per il modo singolare di produrre tutte le cose, sia per l'attitudine inalterata a profondere doni suoi che non vengono mai meno. Ma, essendo uno e comunicando l'uno a ciascuna parte, al tutto, all'uno e al molteplice, è ugualmente uno in modo soprasostanziale, perché non è né una parte del molteplice, né un tutto formato dalle singole parti. E in tal modo non è l'uno, né partecipa dell'uno; e, lungi da queste cose, è uno oltre l'unità che è negli esseri e, moltitudine senza parti, senza pienezza, superiore alla pienezza, capace di produrre ogni unità e moltitudine, di portarla a perfezione, di contenerla.

In quest'ultimo passo, in particolare, Vâlsan rileva la corrispondenza tra l'Uno oltre l'unità (ἔν ὀπὲρ τὸ ἔν), la Sovraessenza divina e l'Âtmâ indù in quanto non condizionato (*amâtra*), non implicato nella manifestazione (*prapancha-upashama*) e non duale (*Shiva adwaita*), mostrando la concordia tra l'Areopagita con il *Vêdânta*.<sup>40</sup> Diremo di sfuggita che, naturalmente, i raffronti proposti da Vâlsan non sono tesi a un vieto comparativismo; vogliono, invece, mostrare l'intrinseca complanarità fra una tradizione, quella cristiana, di carattere prevalentemente religioso ma contenente almeno una parte di metafisica vera – quantunque mai svincolata dalla filosofia e dalla teologia – e una tradizione, quella indù, di natura puramente metafisica. Ciò implica, per Guénon e Vâlsan, che il Cristianesimo (medievale) sia necessariamente in accordo con ogni altra dottrina metafisica.

Par strano, invece, che Vâlsan non riporti questo ulteriore passo dei *Nomi divini* (II, 11, 649 B-C) che, a dire il vero, offrirebbe un buon servizio alla sua causa:

Inoltre, è vero che molti divengono dèi grazie alla deificazione che Dio opera in ciascuno secondo la capacità di ciascuno di assomigliare al divino, per cui sembra che ci sia e si dice che c'è una divisione e moltiplicazione dell'unico Dio; ma ciò nonostante esiste il Dio principale.

---

<sup>40</sup> Cfr. R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., p. 107-9.

È un'indicazione preziosa, giacché la deificazione (θέωσις), intesa come progressiva assimilazione (ἀφομοίωσις) e unione (ἔνωσις) dell'essere con Dio,<sup>41</sup> si presenta in Dionigi come il fine stesso tanto della gerarchia celeste (gli stati sovrumani dell'Essere) quanto di quella ecclesiastica (lo stato umano e, in particolare, quell'ordine corrispondente al modello angelico in cui sono collocati quanti accedono alle cose sacre – gli iniziatori sono i vescovi, i preti e i ministri, gli iniziati i monaci, i fedeli e i purificati – e che si esprime nelle operazioni gerarchiche di purificazione [κάθαρσις], illuminazione [ἔλλαμψις] e perfezione [τελείωσις]).<sup>42</sup> Tutto questo concorda con la dottrina degli stati molteplici dell'Essere: nell'illustrazione di un cosmo gerarchicamente disposto, nell'idea di un progressivo ascendere degli esseri attraverso i gradi della manifestazione, nella meta finale riconosciuta nell'unione col Principio.

Tornando al tema dell'intelletto in Tommaso e alla similitudine tra l'uomo e l'angelo, Vâlsan continua ad esporne le analogie con la trattazione del *Convivio* (III, xiii, 5-7).

Avegna che le Intelligenze separate questa donna mirino continuamente, l'umana intelligenza ciò fare non può; però che l'umana natura – fuori della speculazione, della quale s'appaga lo 'ntelletto e la ragione – abisogna di molte cose a suo sustentamento; per che la nostra sapienza è tal volta abituale solamente, e non attuale: che non incontra ciò nell'altre intelligenze, che solo di natura intellettuale sono perfette. Onde, quando l'anima nostra non hae atto di speculazione, non si può dire veramente che sia in filosofia se non in quanto ha l'abito di quella e la potenza di potere lei svegliare. [...] E così si vede come questa è donna primieramente di Dio e secondariamente dell'altre intelligenze separate per continuo guardare; e appresso dell'umana intelligenza per riguardare discontinuato.

È specialmente nell'ultima parte del brano citato che Vâlsan ritiene di scorgere «un passaggio nel quale chiaramente formulata la disposizione gerarchica della Donna-Filosofia ad ogni grado dell'esistenza universale, per quanto impedita ed oscurata al grado dell'uomo».<sup>43</sup> In questo senso vanno intesi – ma occorre rinnovare la cautela di cui parlavamo sopra – alcuni versi della canzone *Amor che nella mente mi ragiona* e i relativi commenti. I vv. 27-29 sono spiegati in questi termini (*Conv.* III, xiii, 9):

Dico dunque appresso: 'Suo essere piace tanto a chi liele dàe' (dal quale, sì come da fonte primo, si deriva), che 'sempre [infonde in lei la sua vertute] oltre la capacitate della nostra natura', la quale fa bella e virtuosa. Onde, avegna che all'abito di quella per alquanti si vegna, non vi si viene sì per alcuno, che propiamente abito dire si possa: però che 'l primo studio, cioè quello per lo quale l'abito si genera, non puote quello perfettamente acquistare.

Nonostante alcuni uomini giungano a possedere la Donna-Filosofia-Sapienza, nessuno può definire ciò un vero e proprio possesso. Come Vâlsan tende a sottolineare, infatti, «Dante è perfettamente in accordo con l'insegnamento exoterico della Chiesa, dato che segnala come la nostra natura abbia una capacità limitata, e necessiti di un sovrappiù d'aiuto, donato evidentemente dalla grazia».<sup>44</sup> Nello stesso senso vanno intese le glosse dantesche al v. 32 della canzone («E per questa sua dismisuranza si dice che l'anima della

---

<sup>41</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, ed. cit., III, I, 424 C.

<sup>42</sup> Cfr. in proposito N. MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante dalla «Vita Nuova» alla «Divina Commedia»*, Università di Catania – Facoltà di Lettere e Filosofia, Catania 1968, pp. 222 sgg. Cfr. anche DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia Celeste*, ed. cit., III, 3, i.

<sup>43</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 82.

<sup>44</sup> Ivi, p. 83 ss.

filosofia lo manifesta in quel ch'ella conduce, cioè che Dio metta sempre in lei del suo lume», *Conv.* III, xiii, 10) e ai vv. 37-38 (*Conv.* III, xiv, 2-4):

Sì come detto è di sopra, Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto dell'uno e dell'altro l'uso di speculazione. Onde in questo verso che seguentemente comincia: *In lei discende la virtù divina*, io intendo commendare l'amore che è parte della filosofia. Ove è da sapere che discendere la vertù d'una cosa in altra non è altro che ridurre quella in sua similitudine [...] Ove ancora è da sapere che lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diritto raggio, e in cose per modo di splendore reverberato; onde nelle Intelligenze [separate] raggia la divina luce senza mezzo, nell'altre si ripercuote da queste Intelligenze prima illuminate.

Dante afferma, dunque, che Dio elargisce alle cose una somiglianza a sé *per quanto possibile*. È qui formulata una dottrina dei gradi gerarchici della luce in corrispondenza con i gradi dell'esistenza universale perfettamente in accordo con l'insegnamento dionisiano: «*Luce*, in quanto la Luce è nel Principio; *raggio*, in quanto Essa irradia ed è intermediaria fra il principio ed il primo corpo cui perviene; *splendore*, in quanto è riflessa su di un'altra parte che se ne ritrova rischiarata». <sup>45</sup> Qui, secondo Vâlsan, Dante segue Avicenna o ne riceve l'aiuto per la sua formulazione: è un'assunzione che occorrerebbe certamente ampliare il quadro dei riferimenti del Poeta a Dionigi e Agostino – per i quali la luce imprime negli esseri un'ordinata gerarchia il cui ritmo è scandito dal loro grado di partecipazione al divino –, alla lunga serie dei loro seguaci medievali da Giovanni Scoto ai maestri di Chartres e San Vittore e ancora al neoplatonismo arabo-giudaico di al-Kindī, al-Ghazālī e Avicbron, il cui influsso sull'Occidente è decisivo. Non da ultimo, andrebbero tenute in considerazione le scuole francescane di Bonaventura e dei teorici della *perspectiva* e come anche quella domenicana di Alberto Magno e dei suoi epigoni della scuola renana, senza dimenticare lo stesso Tommaso. Un tema, questo, che evidentemente non può esser svolto in questa sede ma meriterebbe adeguati approfondimenti.

Leggiamo ancora un passo del *Convivio* (III, xiv, 11) allegato da Vâlsan:

E in parte ne tocca, dicendo: *Quivi dov'ella parla, si dichina*, cioè, dove la filosofia è in atto, si dichina un celestiale pensiero, nel quale si ragiona questa essere più che umana operazione; e dice 'del cielo' a dare a intendere che non solamente essa, ma li pensieri amici di quella sono astratti dalle basse e terrene cose.

Questa, dunque, la conclusione di Vâlsan: «abbiamo all'inizio una *canzone* scritta ben prima del commentario del *Convivio*, nella quale si enuncia una dottrina della grazia secondo la terminologia di una erotologia sapienziale; in seguito, ne abbiamo il commento esplicito e coerente, che evidentemente non ne cambia nulla». <sup>46</sup>

Un'altra questione che Vâlsan solleva è relativa al termine *deitate* (o *deitade*) utilizzato da Dante come sinonimo di *mente*, la potenza superiore dell'anima che «participa della divina natura a guisa di sempiterna Intelligenza» e che, in quanto «dinudata da materia», riceve il raggio della luce divina (*Conv.* III, ii, 14). Leggiamo le parole di Dante:

Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte dell'anima che è deitate. E questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona della mia donna (*Conv.* III, ii, 19). <sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 86 ss.

<sup>46</sup> Ivi, p. 88.

<sup>47</sup> Cfr. anche *Conv.* II, iii, 10, IV, xxi, 10, 11 e *Inf.* XI, 46-48.

Vâlsan si chiede come la *deitate*, la mente, possa intendersi come Dio stesso se Dante aveva detto prima ch'essa partecipa della natura divina e ne riceve il raggio. Ne conclude che una simile interpretazione, che avvicinerrebbe Dante ad Averroè, sia piuttosto inesatta. Ancora una volta, egli ricorre a Tommaso: con lui può ritenere che, poiché l'anima umana sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali, in essa confluiscono le virtù di ambedue gli ordini. Ora, secondo l'Aquinate, poiché è capace di conseguire il bene perfetto, l'anima intellettuale si avvicina alla somiglianza con Dio più delle creature materiali; poiché, tuttavia, può farlo solo con mezzi molteplici e diversi, è inferiore rispetto alle creature spirituali.<sup>48</sup> Secondo Vâlsan, la *deitate* della mente di cui parla Dante è proprio la sua *similitudo Dei*, che accomuna l'anima umana alle creature spirituali. «Non è evidentemente», ritiene Vâlsan, «all'idea di 'identità' della *mente* con Dio che si rifà il nostro testo, bensì a quella di 'continuità' ontologica fra i gradi dell'uomo e delle sostanze divine».<sup>49</sup> Una conclusione, questa, che verrebbe a sostegno dell'ortodossia dell'idea di 'continuità' fra i gradi dell'Essere. Vâlsan aggiunge, inoltre, che occorre considerare la *deitate* alla stregua del *devata* – dunque in un'accezione assai simile a quella del δαίμων greco – e non come equivalente del *deva* (dio) o, addirittura, della Θεότης di Dionigi, della *Deitas* di Tommaso o della *Gottheit* di Meister Eckhart, indicanti l'Essenza suprema nella sua non-dualità assoluta contrapposta a Θεός, *Deus* e *Gott*, che non designano se non una personificazione necessariamente legata alla Manifestazione e che appare e scompare con questa. La mente-*deitate*, perciò, può essere accostata agli aspetti microcosmici di *Buddhi*, intesa come raggio di *Âtmâ*;<sup>50</sup> ne consegue che essa si riferisca al grado umano e ne esprima il principio di continuità nei differenti gradi universali. La precisazione di Vâlsan – sebbene apparentemente riduca il senso del termine mente-*deitate* – comporta un notevole acquisto nella prospettiva della teoria degli stati molteplici dell'Essere.

Un'ultima considerazione di Vâlsan riguarda l'erotologia simbolica dei Fedeli d'Amore, che offre una conferma finale di quanto detto finora e ribadisce il carattere ortodosso del pensiero dantesco:

Si potrebbe collegare l'epiteto *deitade* alle concezioni degli iniziati dell'Amore, presso i quali v'è preponderanza di principi femminili. Tuttavia, va da sé che la mente-*deitade* non ha nel *Convivio* la posizione di una *Donna divinità*; la *Madonna dei Fedeli d'Amore*, simbolo femminile del Principio, è sì secondo Guénon l'«Intelletto attivo» e l'equivalente della *Buddhi* indù, ma si deve giustamente ricordare che essa è l'oggetto dell'adorazione, e non l'adoratore. Nel *Convivio*, se dalla parte dell'adoratore si ha questa mente-*deitade*, dalla parte del Principio si distingue chiaramente una *Donna-Filosofia*; questa però non è il Principio stesso, bensì una Sua *shakti*, visto che è presentata da Dante come «la Sposa de lo Imperadore del Cielo» e Sua «suora e figlia diletteissima», e che è 'partecipata' dall'intelligenza umana solamente da ultimo.<sup>51</sup>

È tempo di trarre le conclusioni di quanto detto. Anzitutto abbiamo presentato il carteggio Vâlsan-Guiberteau come uno specchio del dantismo francese del tempo. Comune ai due studiosi è, lo abbiamo visto, un'istanza di recupero del «Dante medievale» nella sua dimensione anzitutto spirituale. Ma tale recupero, in Guiberteau, non pare mai scevro

<sup>48</sup> Cfr. *Sum.Theol.* 1<sup>a</sup> q. 77 a. 2 ad 1: «L'anima intellettuale si avvicina alla somiglianza con Dio più delle creature inferiori, perché capace di raggiungere il bene perfetto, con mezzi molteplici e diversi; e in ciò consiste la sua inferiorità rispetto alle creature superiori».

<sup>49</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 93.

<sup>50</sup> Cfr. R. GUÉNON, *L'uomo e il suo divenire secondo il Védânta*, cit., cap. VII, pp. 59-61.

<sup>51</sup> M. VÂLSAN, *La dottrina degli stati molteplici*, cit., p. 93.

dalle deformazioni di tante interpretazioni esoteriche ottocentesche di Dante; mentre in Vâlsan, sulla scorta di Guénon, esso non può prescindere da una definizione più pregnante dell'esoterismo e dei suoi rapporti con l'ortodossia cristiana di un Medioevo inteso quale civiltà di carattere tradizionale. La differenza di vedute par derivare dal fatto che Guiberteau articola le sue analisi da un punto di vista strettamente religioso e teologico, mentre Vâlsan tende ad assumerne essenzialmente metafisico. Inoltre – e questo ci pare determinante –, così come Guénon, anche Vâlsan pare interessato non tanto alla ricostruzione del profilo di un “Dante iniziato” bensì all'individuazione di elementi, all'interno della sua opera, che mostrino una convergenza con le dottrine metafisiche tradizionali. L'interpretazione viene così ripulita da ogni corriva e pseudostorica incrostazione politico-eretica, per essere decodificata alla luce della dottrina del Sé universale e degli stati molteplici dell'Essere. Da questo punto di vista, il ricorso alla concettualità e alla terminologia del *Vêdânta* – inteso, lo abbiamo detto, non in termini di comparativismo bensì di raffronto con una dottrina puramente metafisica – offre a Vâlsan un utile strumento di lettura di un'epoca e una cultura di cui egli vuol salvaguardare l'alterità e la distanza rispetto al presente. La proposta di Vâlsan, perciò, costituisce quantomeno una stimolante suggestione di metodo rispondente all'istanza di riconsegnare Dante, il suo mondo mentale e la sua opera al proprio tempo.

Certo, spiace che l'analisi sia applicata, a causa delle contingenze, al solo *Convivio*; senza nulla negare al grande trattato dantesco, infatti, occorrerà ricordare sempre ch'esso costituisce un progetto incompiuto e che – sebbene molti studiosi contemporanei l'abbiano usato «come una specie di cava da cui estrarre pietre per costruire un fisica o una metafisica o una psicologia dantesca, cui Dante stesso non aveva forse mai pensato»<sup>52</sup> – non rispecchia necessariamente il pensiero ultimo e definitivo del Poeta, per il quale di deve guardare al Poema sacro che in più di un tema si pone quale *correctorium* dell'opera precedente. Del resto, risultati notevoli in tal senso sono stati raggiunti da studiosi come Paul Renucci, i cui studi hanno illustrato lo schema iniziatico della *Commedia*, non senza puntualizzare, peraltro, che «l'iniziatismo si trova subito circoscritto nei termini della teologia cattolica»<sup>53</sup>.

Occorre dire, inoltre, che un limite intrinseco del testo del carteggio che il lettore si trova in mano sta proprio negli “adattamenti” imposti alle lettere: beninteso, non se ne può fare una colpa a Vâlsan né si può accusare «Science sacrée» di aver adottato un criterio arbitrario; tuttavia, così sistemate, le lettere riescono incomplete di comprensione relativamente difficile.

Al di là del risultato solo parziale, comunque, il carteggio Vâlsan-Guiberteau testimonia quantomeno della disponibilità della tradizione dantesca francese a dialogare con idee che spesso e facilmente sono state messe a processo da una critica ancor oggi troppo cauta e severa verso la presunta deformità. E, d'altro canto, le precisazioni di Vâlsan possono tradursi in una valida indicazione di metodo per un'analisi di una dimensione, quella “esoterica”, che, sfrondata da approssimazioni e fraintendimenti, può concorrere a ricostruire il mondo culturale e spirituale di Dante. Pare, questa, un'indicazione suggestiva per una critica contemporanea pluralista e metodologicamente attrezzata, propensa a letture non più assiomatiche e convenzionaliste e pronta a un utile passo in avanti rispetto a certe generalizzazioni sommarie se non proprio viete.

---

<sup>52</sup> G. FIORAVANTI, Introduzione al *Convivio*, p. LXXX.

<sup>53</sup> P. RENUCCI, *Dantismo esoterico*, cit., p. 314.