
Il *Convivio*, ovvero il primo trattato filosofico in italiano

Gianfranco Fioravanti

Abstract: This article presents Dante's *Convivio* not as a compilation (an interpretation often still supported by several scholars) but as a real philosophical treatise, the first written in the Italian vernacular.

Keywords: *Convivio*, Dante, philosophy, philosophy in vernacular.

Come è noto, nel progetto di Dante il *Convivio* avrebbe dovuto strutturarsi in quindici trattati di cui il primo introduttivo e gli altri quattordici concepiti come commento ad altrettante canzoni da lui composte prima ed indipendentemente non solo dalla redazione, ma anche dal progetto del *Convivio* stesso. L'opera non è stata condotta a termine: sono stati scritti, e sono giunti fino a noi, il trattato introduttivo e il commento a tre canzoni in cui sono rintracciabili alcuni rinvii al contenuto dei trattati che non erano stati ancora e non furono mai composti; un segno che almeno nella mente di Dante era presente il piano completo dell'opera. Tuttavia sono del tutto congetturali i tentativi di individuare quali fossero i contenuti specifici dei trattati non scritti sia quali canzoni fossero abbinati a quali trattati. Infine non soltanto il *Convivio* è rimasto incompiuto, ma le parti effettivamente portate a termine non sono mai state edite da Dante e sono rimaste sconosciute o quasi durante tutto il XIV secolo. Solo nel '400 assistiamo ad una diffusione del testo più larga, ma in questo caso il pubblico interessato a leggerlo non era certamente più quello per cui Dante aveva avuto l'intenzione di scriverlo¹. Dunque solo noi possiamo valutare il senso e la portata di questo lavoro, e dobbiamo subito anticipare che si trattava di un progetto molto audace perché molto nuovo e privo di precedenti significativi. L'autore stesso sembra esserne consapevole. All'inizio del capitolo quinto del primo trattato, Dante si scusa per l'utilizzazione della lingua volgare e non del latino². Questo tipo di *excusatio* non è in sé del tutto originale: essa è presente in diversi traduttori e compilatori a lui precedenti o contemporanei. Un esempio particolarmente significativo è rintracciabile nel *Fiore di Rettorica* di Bono Giamboni: qui l'uso del volgare viene giustificato con il desiderio di permettere l'accesso ad alcune branche del sapere 'alto' a coloro che non padroneggiano il latino, che sono cioè *illitterati*³. A prima vista si tratta dello stesso motivo avanzato da Dante: il volgare donerà sapere a molti là dove il latino lo avrebbe reso accessibile solo ad alcuni⁴. In realtà le cose sono molto differenti. Bono non dice espressamente per-

ché l'uso del volgare abbia bisogno di essere scusato ma alcune sue affermazioni ci inducono a pensare che la colpa, per così dire, stia nel risultato non soddisfacente ottenuto: non solo è difficile, ma è impossibile trasporre in volgare concetti fatti, per dir così, per il latino rendendone appieno la complessità⁵. Dante afferma esattamente il contrario: il ricorso al volgare dimostrerà che esso è assolutamente capace di esprimere «grandi concetti» esattamente come il latino⁶. La ragione della scusa sta dunque in tutt'altro; Dante la espone chiaramente all'inizio del cap. X sempre del primo libro: «Grande vuole essere la scusa, quando a così nobile convivio per le sue vivande, a così onorevole per li suoi convitati, s'appone pane di biado e non di frumento; e vuole essere evidente ragione che partire faccia l'uomo da quello che per gli altri è stato servato lungamente sì come di comentare con latino»⁷. E in effetti Dante consacra l'intero capitolo all'esposizione dei motivi che giustificano la novità assoluta della sua impresa dal punto di vista dello strumento linguistico usato e che pongono dunque il *Convivio* allo stesso livello della grande tradizione del commento in latino. Ma quale tipo di commento?

Durante tutto il Medioevo questo genere letterario ha avuto per oggetto numerose tipologie di testo ed è stato utilizzato in molti contesti diversi. Ma all'epoca di Dante esso era diventato appannaggio quasi esclusivo della produzione culturale universitaria e si era concentrato su alcune precise categorie di testi: testi di teologia (i libri della Bibbia e le Sentenze di Pier Lombardo), testi di medicina (Ippocrate, Galeno, Avicenna), infine testi di filosofia (essenzialmente le opere di Aristotele). Inoltre, soprattutto in questi due ultimi casi il commento utilizzava un tipo particolare di strumento esplicativo, quello della dimostrazione sillogistica. Il commento dantesco alle canzoni rientra pienamente nel modello universitario di questo tipo. Molto spesso infatti nel *Convivio* sono utilizzate le stesse forme di argomentazione espresse nello stesso linguaggio tecnico⁸. Per quanto riguarda la materia trattata il *Convivio* non è evidentemente né un commento biblico né un commento medico, ma nonostante abbia come oggetto un testo poetico, presenta tuttavia molte delle caratteristiche di un commento filosofico. Esso si apre infatti con la prima frase del primo libro della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini per natura desiderano sapere», esattamente come un gran numero di commenti filosofici composti tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo. Ne sono un esempio i commenti di Tommaso d'Aquino agli scritti di Aristotele, ma le occorrenze si potrebbero molti-

plicare⁹. Non si tratta, come pure potremmo pensare, di un semplice luogo comune, ma quasi di un *senhal* che fa riconoscere tra loro autori accomunati dall'elogio del sapere filosofico e individua testi che questo sapere intendono trasmettere. Dante inoltre non si limita a ripetere questa affermazione, ma la dimostra dandone la *ratio*, ricorrendo alla dottrina aristotelica secondo cui la conoscenza è la funzione che rende l'uomo veramente uomo¹⁰. Anche in questo caso il *Convivio* si pone sulla linea dei *magistri artium* parigini della fine del '200 e degli inizi del '300: Boezio di Dacia, Sigieri di Brabante, Giovanni di Jandun. Segue immediatamente l'enumerazione delle condizioni sfavorevoli (*impedimenta* nel linguaggio tecnico degli scritti filosofici) che impediscono a gruppi diversi di uomini di realizzare pienamente questa tendenza¹¹. Per una cosa, però, e non di poco conto il *Convivio* sembra diversificarsi da un commento filosofico: l'impiego di una doppia lettura del testo commentato (nel nostro caso le canzoni), la prima letterale, la seconda allegorica. Non ho intenzione di affrontare qui il problema assai controverso della allegoria in Dante¹². Mi limiterò a sottolineare che l'idea di una polisemanticità del testo oggetto del commento è agli antipodi dell'ermeneutica dominante tra medici e filosofi universitari al tempo di Dante. La caratteristica del linguaggio della scienza doveva essere la sua assoluta univocità: per questo era stato creato un linguaggio tecnico, libero dalle ambiguità del parlare comune (il linguaggio delle *quidditates*, delle *entitates*, delle *formalitates* fino alla famigerata *hecceitas*, il linguaggio di cui si prenderanno gioco molti umanisti). Il tredicesimo e il quattordicesimo secolo non erano più i tempi delle interpretazioni allegorico-filosofiche di Virgilio o di Ovidio elaborate dagli intellettuali del dodicesimo sotto l'egida di Macrobio e del Timeo.¹³ Ma se guardiamo meglio, vediamo che, al di là della dichiarazione di intenti iniziale, Dante usa l'interpretazione allegorica solo per le due prime canzoni, nei trattati secondo e terzo. Essa scompare nel quarto ed è molto probabile che anche le canzoni successive a «Le dolci rime d'amor ch'io solia» avrebbero avuto un solo livello di esegesi. Ora l'allegoria presente nel secondo e nel terzo trattato per gran parte è costruita in funzione di un lungo elogio della filosofia, vista come una donna dalle caratteristiche più che umane, nella linea della rappresentazione che ne aveva dato Boezio nel *De consolatione*. Ma anche i filosofi (vale a dire i professori di filosofia) a Parigi nella seconda metà del XIII secolo, a Bologna nella prima metà del XIV, parlavano della loro disciplina descrivendola appunto come una *domina*, una *imperatrix*.¹⁴ Lo facevano utilizzando un vecchio genere letterario da loro riportato in vita: l'elogio della Filosofia. Esso veniva ora fatto nei *sermones* con cui nelle Facoltà delle Arti parigine e bolognesi aprivano i loro corsi e qui l'impiego della allegoria era non solo ammesso, ma quasi obbligatorio, e nel corso degli anni, vista anche la loro ripetitività, si era formato un repertorio pressoché standardizzato delle immagini da usare: alcune delle espressioni usate da Dante (ad es. gli occhi della « donna gentile » corrispondono alle dimostrazioni certe della filosofia di cui essa è l'allegoria) sono identiche a quelle presenti in *sermones* bolognesi leggermente posteriori alla composizione del *Convivio*.¹⁵ Dunque ciò che a prima vista sembrerebbe provare che il *Convivio* ha poco a che vedere

con la produzione filosofica anteriore o contemporanea, rivela al contrario una affinità ulteriore.

Questa affinità diviene particolarmente forte nel quarto trattato. Terminato l'elogio della Filosofia-Sapienza, terminano anche le interpretazioni allegoriche (che del resto già nel terzo trattato si erano molto ridotte). Viene introdotto il tema della nobiltà e lo si affronta in modo squisitamente filosofico, chiedendosi cioè quale sia la definizione corretta che coglie la sua *quidditas* (per usare il linguaggio tecnico della filosofia scolastica). Se la formulazione del problema è filosofica anche il metodo usato nell'affrontarlo lo è. Tutto il trattato è infatti costruito sul modello della *quaestio* universitaria: all'inizio si espongono e si rifiutano le definizioni non valide della nobiltà dimostrandone la non correttezza sia dal punto della forma che da quello del contenuto¹⁶. Solamente dopo questa confutazione è possibile procedere nell'indagine che, con un metodo rigorosamente aristotelico, partendo dalla definizione nominale di nobiltà (la nobiltà intesa secondo l'abitudine comune di parlare, ci dice Dante) giunge attraverso una lunga serie di passaggi argomentati alla formulazione della definizione reale¹⁷. Essa è corretta in quanto nella sua formulazione rimanda alle quattro cause aristoteliche che fondano la possibilità non solo di una spiegazione, ma anche di una definizione scientifica: la nobiltà è sorgente di felicità (causa formale e finale) immessa da Dio in un'anima il cui corpo è strutturato in maniera perfetta (causa materiale ed efficiente)¹⁸. In tutta la sua argomentazione, che è particolarmente lunga e complessa, Dante dimostra di avere piena consapevolezza dei problemi epistemologici collegati alla ricerca di una definizione reale di una cosa. Non è possibile utilizzare delle dimostrazioni *propter quid* poiché l'essenza che deve essere espressa pienamente nella definizione è, il più delle volte, un principio che non deriva da altri principi. Bisogna allora partire dagli effetti e procedere per via induttiva, attraverso ragionamenti che non possono essere necessari ma solo probabili¹⁹. Ma proprio perché padroneggia pienamente il linguaggio ed i concetti propri dei magistri universitari, Dante ha acquisito, scrivendo il *Convivio*, una particolare coscienza di sé. La struttura della *quaestio de nobilitate* è assai complessa anche nella sua struttura. Essa infatti comporta altre tre questioni, due preliminari alla trattazione del quesito principale e relative rispettivamente ai fondamenti e ai limiti della autorità imperiale (quella autorità che ha fornito appunto una definizione scorretta della *nobilitas*) e al perché Aristotele è considerato guida della ragione umana, una terza incidentale in cui ci si chiede se il desiderio di sapere aumenta all'infinito come quello della ricchezza. Nell'offrire la sua risposta a questa ultima domanda Dante impiega una espressione che solo apparentemente può risultare banale: «Alla questione rispondendo dico»²⁰ Si tratta invece di un calco in volgare della formula «Ad quaestionem respondendo dico» pronunciata all'inizio della *determinatio*, l'atto in cui il *magister* universitario, dopo l'esposizione degli argomenti tra loro in conflitto, metteva in campo la sua *auctoritas* dando la sua risposta personale alle questioni, spesso spinose che allievi e colleghi, e in alcuni casi (le *Quaestiones de quolibet*) anche persone estranee alla comunità universitaria gli avevano posto. Dante dunque si mette allo stesso livello dei *magistri*: per riprendere una metafora usata all'inizio del *Convivio* egli non è più

seduto per terra a raccogliere le briciole del sapere 'alto', ma è a tavola con coloro che si nutrono del pane degli angeli.

Tutto questo dimostra a sufficienza che il *Convivio* è un'opera profondamente diversa da tutti i testi, anteriori o contemporanei, composti in volgare e la differenza sta appunto nell'uso di generi letterari, strutture argomentative e terminologie caratteristiche della filosofia in senso forte: il primo trattato originale di filosofia scritto in italiano da un laico per un pubblico di laici.²¹

Ma di quale filosofia si tratta specificamente? Ovvero, a livello di contenuti e non solo di strumentazione, è possibile trovare qualche punto di contatto tra il *Convivio* e la produzione filosofica italiana contemporanea a Dante? Egli scrive i primi tre trattati del *Convivio* molto probabilmente a Bologna, dal 1304 al 1306 e il quarto a Lucca nel 1308.²² In questi anni fare filosofia era, in Italia, una attività assai recentemente importata da Parigi allo Studio bolognese. Il primo corso universitario di filosofia in senso stretto fu appunto tenuto a Bologna nel 1295 da Gentile da Cingoli, un italiano emigrato per ragioni studio in Francia che prima di tornare con le ultime novità filosofiche aveva ottenuto la sua laurea appunto a Parigi. All'inizio si trattò, per usare una terminologia moderna, semplicemente di un allargamento dell'offerta didattica che si indirizzava non a studenti di filosofia, che ancora non esistevano, ma a studenti di medicina. Una disciplina di servizio, insomma, come era già da molto tempo la logica. Ma in seguito Gentile formò degli allievi che a loro volta divennero maestri, come Angelo d'Arezzo e Taddeo da Parma, che a loro volta formarono una ulteriore generazione di allievi. In questo modo tra la fine del XIII secolo e gli anni trenta del XIV allo Studio bolognese l'insegnamento della filosofia fu continuo, divenne un percorso relativamente autonomo, e soprattutto diede origine ad una ricca serie di trattati, commenti e questioni.²³ Non si può fare a meno di notare che gli anni bolognesi durante i quali Dante probabilmente si dedicò alla stesura del *Convivio* coincidono con quelli del ritorno e del radicamento della filosofia e che questa filosofia ha come orizzonte di riferimento le dottrine di Aristotele, esattamente come il *Convivio* (anche se, nello specifico, solo di pochi scritti di Gentile, di Angelo o di Taddeo è possibile conoscere con esattezza la data di composizione). In realtà, però, non c'è alcun punto di contatto tra l'argomento del quarto trattato del *Convivio* e quelli affrontati dai primi *magistri in philosophia* bolognesi: la questione della vera natura della nobiltà e del suo rapporto con le virtù morali appartiene al campo dell'etica, e non è un caso se, tra tutte le opere di Aristotele, il testo più utilizzato e citato da Dante è l'*Etica Nicomachea*. Viceversa nessuno dei commenti composti e nessuna delle *quaestiones* discusse dai 'filosofi' bolognesi tra 1300 e 1350 affronta temi etico-politici (la sola eccezione è il commento di Bartolomeo da Varignana agli *Economici* pseudo-aristotelici; e in ogni caso Bartolomeo è un medico)²⁴: la loro produzione si concentra in generale su temi di Fisica, con particolare riguardo ai settori più collegati alla materia medica (per gli scritti di Aristotele, il *De anima*, il *De generatione*, gli scritti zoologici in generale, il *Meteorologica*)²⁵. E se qualche decennio prima, a Parigi, l'*Etica* e la *Politica* erano state commentate dai più celebri maestri (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Sigieri di Brabante, Pietro

d'Alvernia), il tema della nobiltà vi aveva occupato un posto assai periferico²⁶.

Possiamo così comprendere le parole di Dante quando afferma con orgoglio, all'inizio del quarto Trattato, che sta per dar mano ad una «grande e alta opera ... e dalli autori poco cercata» (Cv IV iii 3). In realtà molti avevano già parlato e discusso di nobiltà: i poeti di lingua d'oc, i funzionari della corte di Federico II, Brunetto Latini, Guido Guinizzelli, padre del Dolce Stil Novo, perfino un diffusissimo trattato di teologia morale, la *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo²⁷. Dante però vuole sottolineare che il problema non è mai stato trattato in maniera 'sottile'. Trattare un problema in maniera sottile significa farlo in modo analitico senza trascurarne nessun aspetto, senza evitare alcuna difficoltà teorica, rispondendo a tutte le obiezioni che si possono avanzare contro una possibile soluzione. È quello che hanno fatto e fanno i *magistri* universitari fonte di autorità (gli *auctores*-autori appunto) per i problemi di metafisica e di filosofia naturale, ma che non hanno fatto per il problema della vera natura della nobiltà. Ed è quello appunto che Dante si ripromette di fare: «Nullo si meravigli se per molte divisioni si procede con ciò sia cosa che ... lungo convegno essere lo trattato e sottile» (Cv IV iii 3). Resta la domanda del perché e per chi un trattato che vuol essere filosofico sia stato scritto in volgare. La risposta sta appunto nella novità del tema trattato filosoficamente che richiede un nuovo tipo di pubblico: i testi filosofici, commenti, questioni e trattati prodotti allo Studio di Bologna sono riservati ad un gruppo piuttosto ristretto, quello dei *magistri* e degli *scholares*, portatori di un sapere specialistico, anche se non immediatamente professionalizzante come era quello dei medici o dei giuristi. Ma per Dante, se la questione della nobiltà deve essere trattata con la stessa solidità teorica con cui Gentile da Cingoli o Antonio da Parma trattavano il problema della permanenza degli elementi nei corpi misti, la sua corretta soluzione non riguarda semplicemente piccole élites di 'scienziati': essa ha una portata etica e politica insieme (del resto nel pensiero di Aristotele i due campi sono strettamente collegati)²⁸. Un concetto erroneo della natura della nobiltà è causa di un traviamiento intellettuale collettivo e quindi fonte di disordine per la società umana nel suo complesso: «L'errore dell'umana bontade ... che 'nobilitade' chiamar si dee, che per mala consuetudine e per poco intelletto era tanto fortificato, che l'oppinione quasi di tutti n'era falsificata, e della falsa oppinione nascevano li falsi giudicii, e de li falsi giudicii nascevano le non giuste reverenze e vilipension: per che li buoni erano in villano despetto tenuti e li malvagi onorati ed essaltati. La qual cosa era pessima confusione del mondo» (Cv IV i 7). Ristabilire la verità significa dunque porre le basi per ristabilire un giusto rapporto etico e politico tra gli uomini che vivono in comunità. Per questo il pubblico cui il *Convivio* è rivolto non può che essere molto più ampio dei gruppi ristretti dei *litterati* universitari (cui peraltro Dante riserva critiche feroci). Nel mio commento al *Convivio*, ed altrove, ho cercato di mostrare che questo pubblico più vasto ha esso stesso una connotazione sociale ben precisa: si tratta essenzialmente della nobiltà italiana di investitura imperiale, una classe che, per incapacità propria, ha ceduto gran parte del suo antico potere a poteri nuovi di dubbia legittimità e che sta distruggendosi da sé con le sue lotte inte-

stine²⁹. Il suo compito dovrebbe essere quello di garantire per la *humana civilitas* una vita ordinata e pacifica sotto l'egida dell'Impero da cui deriva il suo legittimo potere. Allo stato attuale, invece, i nobili italiani sono ridotti ad essere membri dispersi di una *Curia regis* che non è più presente ed attiva in quell'Italia che pure dovrebbe essere il giardino dell'Impero. Con il *Convivio* Dante intende spingerli a ritrovare i valori dimenticati della vera nobiltà: giustizia, liberalità, magnanimità, in una parola che riassume tutte le virtù, cortesia. Questa è la condizione preliminare ad una restaurazione del giusto ordine, il cui modello resta la *aula Federici regis*. Là infatti, come ci dice il *De vulgari eloquentia*, si davano convegno tutti gli Italiani che eccellevano in virtù e scienza, là, per usare le parole del *Convivio*, si realizzava ciò che attualmente si è perso: la cultura filosofica si univa alla maestà dell'Impero.³⁰

Il pubblico cui Dante si rivolge è un pubblico di *illiterati*, che non vuol dire di analfabeti ma di persone che non conoscono il latino, o meglio, nel caso della nobiltà, che ne ha smarrito la conoscenza. E dunque l'uso del volgare è indispensabile. Ma, bisogna ripeterlo, utilizzare il volgare non è per Dante un ripiego o un minor male. Egli vuole offrire ai nobili quel modello di cultura 'alta' che gli intellettuali universitari hanno monopolizzato, non per il bene pubblico, ma per i loro interessi privati: «Manifestamente si può vedere come lo latino averebbe a pochi dato lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti. Ché la bontà dell'animo, la quale questo servizio attende è in coloro che per malvagia disusanza del mondo hanno lasciata la litteratura a coloro che l'hanno fatta di donna meretrice; e questi nobili sono principi, baroni, cavalieri e molt'altra nobile gente, non solamente maschi, ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari e non litterati»³¹. Per questo Dante si impegna a fondo per far sì che il volgare sia capace di «altissimi e novissimi concetti convenevolmente e sufficientemente, quasi come per esso latino, manifestare» (Cv I x 9, 12). Una attenta lettura del *Convivio* e un paragone con la prosa in volgare di autori coevi dimostra che la scommessa era stata vinta³². Domandarsi poi perché questo programma sia stato interrotto e mai ripreso richiederebbe un altro discorso.

Note

¹ Sulla conoscenza del *Convivio* negli anni immediatamente successivi alla morte di Dante vedi Franca Brambilla Ageno, *Passi del Convivio inseriti nell' Ottimo Commento*, in «Studi Danteschi» 54 (1982), pp. 137-156; Luca Azzetta, *La tradizione del Convivio negli antichi commenti alla Commedia: Andrea Lancia, L'Ottimo Commento e Pietro Alighieri* in «Rivista di Studi Danteschi», 5 (2005), pp. 3-34; Thomas Ricklin, *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio. Hinweise zur Consolatio Philosophiae in Norditalien*, in Maarten J.F.M. Hoenen- Lodi Nauta eds., *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Tradition of the Consolatio Philosophiae*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 267-286 (che individua un rimando al *Convivio* nell'introduzione alla traduzione del *De consolazione* di Alberto della Piagentina, databile al 1332). Nonostante l'autorevolissimo parere contrario di Diego Quaglioni continuo a pensare che Bartolo di Sassoferato, quando si riferiva a Dante trattando del problema della nobiltà conoscesse solo la canzone: *Le dolci rime d'amor ch'io solia* e non il commento relativo, dato che afferma: «Sub nomine nobilitatis non habemus aliquem specialem tractatum» (cfr. Paolo Borsa, *Sub nomine nobilitatis. Bartolo e Dante da Sassoferato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi* a. c. di Claudia Guerra e Michele Mari, CUEM, Milano 2007, pp. 59-121

² «Poi che purgato è questo pane dalle macule accidentali, rimane da escusare lui da una sostanziale, cioè dell'essere volgare e non latino» (Cv I v 1).

³ «Ma acciò che di questa via possano i laici alcuna cosa sentire, mi penerò di darne in volgare alcuna dottrina» (*Fiore di retorica*, ed. critica a. c. di Giambattista Speroni, Università degli Studi di Pavia, Dipartimento di scienza della letteratura e della storia dell'arte medievale e moderna, Pavia 1994, p. 4).

⁴ «Dico che manifestamente si può vedere come lo latino averebbe dato a pochi lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti» (Cv I ix 4).

⁵ Cfr. *Fiore di Retorica*, ed. cit., p. 5. Bono Giamboni sottolinea che il suo volgarizzare non raggiungerà mai il livello dell'originale latino volgarizzato. La sua è una operazione 'malagevole' perché «la materia è molto sottile e le sottili cose non si possono bene aprire in volgare si che se n'abbia pieno intendimento».

⁶ «Per questo commento la gran bontà del volgare del si si vedrà, però che si vedrà la sua virtù si com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente ed acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare» (Cv I x 12).

⁷ Cv I x 1.

⁸ Alcuni esempi della presenza nel commento alle canzoni di forme argomentative proprie della produzione filosofica universitaria anteriore e coeva a Dante si possono indicare in Cv I ii 4; I vii 3-5; II i 14 (catene di sillogismi in cui la conclusione del primo funge da premessa del seguente) IV xii 11-12; IV xiv 10 (inferenze del tipo se A, allora B; ma non B, dunque non A). Un'altra caratteristica del commento universitario rintracciabile nell'opera dantesca è la *divisio textus* che consiste, data una porzione di testo da spiegare, nell'individuare la sua struttura generale e poi, attraverso partizioni e partizioni di partizioni, nello scendere al segmento minimo significativo da commentare. Vedi ad esempio Cv III i 14 – ii 1 «Questa canzone principalmente ha tre parti. La prima è tutto lo primo verso, nel quale proemialmente si parla ... faccendomi dunque dalla prima parte ... dico che dividere in tre parti si conviene etc». Sull'uso dantesco di argomentazioni logiche di carattere tecnico cfr. Enzo Cecchini, *Per un'indagine sistematica su formule e procedimenti argomentativi nelle opere in prosa di Dante, in Dante da Firenze all'Aldilà* a.c. di Michelangelo Picone, Cesati, Firenze 2001, pp. 133-148 e soprattutto Andrea Tabaroni, *'Non velle' o 'Non nolle'? Una proposta di emendazione rivalutata per Mon III ii 6*, in «Pensiero politico medievale», 1 (2003), pp. 27-40 (con ampia bibliografia).

⁹ Cfr. Francis Cheneval-Ruedi Imbach, *Thomas von Aquin. Prologen zur Aristoteles-Kommentaren*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993.

¹⁰ Cfr. Cv I i 1. Il richiamo all'affermazione per cui è veramente uomo solo chi pone la conoscenza come fine ultimo della vita, mentre chi non lo fa è come se fosse morto (un concetto si aristotelico, ma formulato in modo così tranchant dal suo commentatore Averroè nel prologo al commento alla Fisica aristotelica e ripreso da molti *magistri* sia in filosofia che in teologia) è presente in molti passi del *Convivio*. Vedi, per la formulazione più esplicita Cv IV vii 10-15.

¹¹ Cfr. Cv I i 2-5. Sulla parentela, ma anche sulla differenza tra la trattazione dantesca degli *impedimenta* e quella dei maestri universitari cfr. Gianfranco Fioravanti, *La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia*, in il *Convivio di Dante* a.c. di Johannes Bartuschat e Andrea Aldo Robiglio. Atti del Convegno di Zurigo 21-22 maggio 2012, Longo, Ravenna 2012, pp. 157-163, 160-161.

¹² La bibliografia relativa all'allegoria in Dante è sterminata e praticamente non controllabile. Per il problema specifico della sua teorizzazione e del suo uso effettivo nel *Convivio* cfr. Gianfranco Fioravanti, *Anco-ra sull'allegoria nel Convivio. Teoria e prassi*, in *De l'Antiquité Tardive au Moyen Age. Études ... offertes à Henri Hugonnard-Roche*. Par Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo, Vrin, Paris 2014, pp. 581-590.

¹³ Sull'intreccio tra poesia e filosofia platonica in molti autori del XII secolo un ottimo panorama viene offerto ancora da Winthrop Wetherbe, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton University Press, Princeton 1972 e da Peter Dronke, *Fabula. Explorations into the uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden-Köln 1974. Vedi anche Edouard Jeuneau, *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Hakkert, Amsterdam 1973 Nel XIII secolo la totale svalutazione del linguaggio poetico in filosofia era appannaggio comune di due pensatori tra loro in contrasto come Tommaso d'Aquino (S Th. I, q. a. 9 *Utrum Sacriptura debeat uti metaphoris*) e Sigieri di Brabante (*Quaestiones in Metaphysicam* III, q. 17 *Utrum philosophantibus competat loqui de divinis fabulose*, ed. Maurer, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la Neuve 1983, p. 117).

¹⁴ «Eya ergo, huius imperialis domine Philosophie zelantes coniugium ... queramus eam ... in agone studii» in Alberici Remensis (Aubry de Reims), *Philosophia*, ed. René Antoine Gauthier, in *Notes sur Siger de*

Brabant II Siger de Brabant en 1272-75. Aubry de Reims et la scission des Normandes, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 68 (1984), pp. 29-48. Cfr. Cv II xii 9 e III xv 18.

¹⁵ Sul genere letterario degli elogi della filosofia rimane fondamentale Claude Lafleur, *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Vrin, Montréal-Paris 1988; id., *La Philosophie d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et les recueils d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 61 (1994), pp. 149-266; 62 (1995), pp. 359-442. Su elogi praticamente contemporanei di Dante vedi Gianfranco Fioravanti, *Due Principia di Maino de' Maineri*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a. c. di Gabriella Zuccolin, SISMEL. Edizioni del Galluzzo 2017, pp. 99-135; id., *Il Principium di Maino de' Maineri alle Questiones super De substantia orbis in Ratio practica e ratio civilis. Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini* a. c. di Anna Rodolfi. Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 207-223. In uno di questi sermones in lode della Filosofia, Maino, che scrive a Parigi nel primo decennio del '300, presenta una doppia lettura del testo scelto come introduzione alla sua fatica retorica (il *thema*): uno letterale, appunto, e uno allegorico. E si tratta di un testo tratto da Aristotele! (cfr. *Il Principium ... cit.*, p. 220 sgg.). Per il repertorio di immagini applicabili alla Filosofia rappresentata come una domina usate da testi bolognesi della prima metà del '300 e per alcune loro corrispondenze con quelle usate nel *Convivio* cfr. Gianfranco Fioravanti, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* a. c. di Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani, Andrea Tabarroni, Istituto per la Storia dell'Università di Bologna, Bologna 1992, pp. 165-185.

¹⁶ La definizione che Dante attribuisce a Federico II: «Gentilezza è antica ricchezza e belli costumi» è formalmente scorretta in quanto la differenza («belli costumi») che dovrebbe specificare il genere («antica ricchezza») è insufficiente a determinare in modo esatto la natura della nobiltà poiché non ne comprende tutte le caratteristiche concettuali, è cioè troppo ristretta (come dice il *Convivio*: «procedette a defettiva forma» come nel caso di una definizione dell'uomo come animale capace di conoscere la grammatica). E' poi scorretta riguardo al contenuto in quanto, come Dante mostrerà da Cv IV x 7 a Cv IV xiii, tra nobiltà e ricchezze non esiste alcun rapporto.

¹⁷ Cfr. Cv IV xvi 4-5: «A perfettamente intrare per lo trattato è prima da vedere ... che per questo vocabulo 'nobiltate' s'intende, solo semplicemente considerato. L'altra è per che via sia da camminare a cercare la prenominate definizione». La definizione nominale di una cosa è un indispensabile punto di partenza per arrivare ad una definizione che ci dia il *quid est* della cosa. Cfr. Tommaso d'Aquino: «De eo quod est nobis penitus ignotum non possumus scire si est aut non. Invenitur autem aliqua alia ratio rei ... que quidem vel est ratio expositiva significationis nominis, vel est ratio ipsius rei nominatae, altera tamen a definitione quia non significat quid est, sicut definitio ... sicut forte invenitur aliqua ratio que exponit quid significat hoc nomen triangulum. Et per huiusmodi rationem habentes quia est adhuc querimus propter quid est, ut sic accipiamus quod quid est» (*In libros Aristotelis Periermenias et Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio* II, lectio 8, ed. Marietti, n. con riferimento ad An Post. II, 10)

¹⁸ Cfr. Cv IV xx 10: «E se bene si guarda questa diffinitione tutte e quattro le cagioni, cioè materiale, formale, efficiente e finale comprende. materiale in quanto dice: nell'anima ben posta, che è materia e subietto di nobiltate, formale in quanto dice: ch'è seme, efficiente in quanto dice: messo da Dio nell'anima, finale in quanto dice: di felicitate» Sull'idea secondo cui attraverso un ricorso alle cause si possa giungere da una conoscenza parziale di una cosa alla apprensione della sua *quidditas* e che una corretta forma definitoria abbia alle spalle un processo dimostrativo causale (almeno nei casi in cui il *definiendum* abbia una causa al di fuori di sé) cfr. *An Post* II, 9-10 dove si fanno gli esempi dell'eclisse e del tuono. Di identificazione tra causa e *definitio* parla Roberto Grossatesta nel suo commento agli *Analitici Posteriori*. Cfr. Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, intr. e testo critico di Pietro Rossi (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi II) Olschki, Firenze, 1981) p. 331, l. 570.

¹⁹ Cfr. Cv IV xviii 2 «In questa parte adunque si procede per via probabile»; IV xviii 4: «Ove è da sapere che qui non si procede per necessaria dimostrazione ... si di bella e convenevole induzione»; IV xvi 9 «Dico adunque che, con ciò cosa che in quelle cose che sono d'una spezie, si come sono tutti gli uomini, non si può per li principii essenziali la loro ottima perfezione diffinire, conviene quella e diffinire e conoscere per li loro effetti»; IV x 6 «La diffinitione della nobiltate più degnamente si faria dalli effetti che da' principii, con ciò sia cosa che essa paia avere

ragione di principio, che non si può notificare per cose prime, ma per posteriori». Cfr. Tommaso, *In libros Aristotelis ... Posteriorum Analyticorum expositio* II, lectio 8, ed. cit. n.: «Postquam Philosophus ostendit quod in quibusdam per demonstrationem accipitur quod quid est, hic ostendit quod hoc non est possibile in omnibus ... manifestum est quod sunt quaedam quorum quod quid est oportet accipere sicut quoddam immediatum principium ita quod oportet de tali re et esse et quid est, vel manifestare alio modo quam per demonstrationem, puta per effectum».

²⁰ Cv IV xiii 1.

²¹ Due lavori di Ruedi Imbach, uno dei quali centrato espressamente sulla figura di Dante, apparsi rispettivamente trenta e venti anni fa (*Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Theme*, Grüner, Amsterdam 1989; *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, Paris-Fribourg 1996) hanno aperto la strada ad un filone di ricerche e di studi sulla filosofia in volgare che si è via via arricchito e che continua ad attirare l'interesse di molti studiosi del pensiero e della cultura medievale: vedi i lavori di Sonia Gentili sul volgarizzamento dell'*Etica* attribuito a Taddeo Alderotti, l'edizione da parte di Francesca Geymonat di una serie di *Questioni* filosofiche composte in volgare e databili ai primi del '300 oppure i contributi presentati al Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale tenutosi a Lecce nel 2002 e pubblicati negli *Atti* nel 2003. In un lungo articolo comparso nel 2008 Emanuele Coccia e Sylvain Piron hanno sottolineato come la vita politica e sociale dell'Italia tardo medievale, con particolare riguardo all'Emilia e alla Toscana, fosse terreno favorevole allo sviluppo di una cultura dei laici non del tutto separata da quella dei chierici, ma pure in parte alternativa (*Poesie, Sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens. 1290-1330*, Revue de Synthèse, 129, 2008, pp. 549-585) e Johannes Bartuschat ha individuato in Bono Giamboni, Brunetto Latini e nel Novellino esempi centrali di questa cultura. A questo punto non sarebbe però inutile operare qualche distinzione. La filosofia in volgare, almeno per il XIII e XIV secolo, si identifica infatti quasi sempre con una serie di volgarizzamenti di scritti di etica, di meteorologia, di politica in senso lato (come nel caso del *De regimine principum*) che spesso contaminano autori diversi, come nel caso delle *Questioni* filosofiche, oppure di raccolte di detti di filosofi antichi, accompagnati da aneddoti sulla loro vita e i loro costumi, in molti casi del tutto storicamente implausibili (come nel caso di *Fiori e vita di filosofi et d'altri savi e d'imperadori* e anche del *Novellino*). Tutti questi scritti sono opera di laici che possiedono la 'grammatica', ma che non producono (e forse non sarebbero stati in grado di farlo) essi stessi testi filosofici in volgare. La filosofia in volgare, nella maggioranza dei casi, è pur sempre, oltre l'innegabile importanza del diverso strumento linguistico adoperato, una filosofia di chierici. Certamente autori come Bono Giamboni o Brunetto Latini non si limitano a tradurre, ma utilizzano le loro conoscenze filosofiche (per altro a mio avviso assai modeste) per proporre una personale visione della vita. Ma quando Johannes Bartuschat titola l'articolo a loro dedicato *La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13e siècle* («Tijdschrift voor Filosofie» 75, 2013, pp. 311-333) e trova nel *Novellino* una concezione della filosofia e una riflessione sul suo posto nella società, il termine filosofia assume un significato forse troppo ampio.

²² Naturalmente non abbiamo alcuna documentazione oggettiva che indichi queste date e soprattutto questi luoghi. Continuo però a ritenere, come ho già argomentato nel mio commento al *Convivio*, che questa rimanga l'ipotesi più plausibile.

²³ Su questo complicato processo di affermazione di un gruppo di intellettuali italiani che, sul modello parigino, nel quadro istituzionale dello Studio bolognese, iniziano a praticare la filosofia e non più semplicemente a parlarne, magari con ammirazione, come di una meraviglia del passato vedi *La Filosofia in Italia al tempo di Dante*, a. c. di Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti, Il Mulino, Bologna 2016

²⁴ Nell'Italia della fine del XIII secolo e degli inizi del XIV lo studio degli scritti etico politici di Aristotele e la produzione di trattati che ne usino e anche ne divulgino alcuni concetti fondamentali sembrano essere stati un'esclusiva o quasi dei maestri degli ordini mendicanti, domenicani in primo luogo: Remigio de' Girolami, Tolomeo da Lucca, Guido Vernani (all'inizio del Trecento per la Provincia di Lombardia *Etica, Politica, Economici* erano diventati testi previsti per la formazione dei lettori e maestri dell'ordine). Assistiamo così ad una lettura ed utilizzazione di Aristotele che contemporaneamente fornisce retroterra teorico a strutture e prassi politiche cittadine e sostiene la supremazia del potere ecclesiastico (cioè, nel caso, papale) su quello imperiale. Cfr. Roberto Lambertini, *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La Filosofia in Italia al tempo di Dante*, cit., pp. 165-190.

²⁵ Anche nel *Convivio*, nel secondo e terzo trattato (ma non nel quarto), sono presenti sezioni che si rifanno alla filosofia naturale e che trattano di cosmologia (i cieli, il loro ordine e la natura delle Intelligenze-Angeli che li muovono in Cv II iii-iv), astronomia e geografia astronomica (in Cv III v), ottica (in Cv III ix 6-13) dove Dante dimostra e diremmo quasi esibisce la sua padronanza di nozioni 'scientifiche' abbastanza comuni per eventuali esperti e specialisti delle varie discipline, ma sicuramente capaci di fare notevole effetto sul pubblico di 'illitterati' cui il *Convivio* è dedicato. In ogni caso, pur nel loro carattere di digressioni, esse vengono intese non come soggetto di una trattazione autonoma ed originale, ma come funzionali ad una migliore comprensione del testo commentato. Cfr. Cv III x 1: «Partendomi da questa digressione (quella relativa alla fisiologia della vista) che mestiere è stata a vedere la veritate, ritorno al proposito».

²⁶ Sul tema della nobiltà negli scritti dei filosofi parigini della seconda metà del '200 cfr. Marco Toste, "Nobiles", "Optimi viri", "Philosophi". *The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century*, in *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Candida Pacheco* ed. par José F. Meirinhos, Louvain-la Neuve 2005, pp. 269-308.

²⁷ Sul dibattito riguardante la nobiltà svoltosi a più voci nell'Italia del '200 è ancora indispensabile il lavoro di Maria Corti, *Le fonti del «Fiore di virtù» e la teoria della 'nobiltà' nel Duecento*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 136 (1959), pp. 1-82

²⁸ Il totale disinteresse teorico dei 'filosofi' bolognesi verso tematiche etico-politiche (cosa ben diversa è la loro personale partecipazione ai contrasti interni della vita pubblica cittadina), la loro 'separatezza' intellettuale rispetto alle altre fasce sociali e anche culturali, fondata su una specializzazione di temi e di linguaggi spinta al limite, dovrebbe indurre ad essere più cauti nell'uso della categoria del 'croisement des savoirs', a volte adottata come criterio interpretativo generale per l'Italia dei secoli XIII e XIV.

²⁹ Sono ben lieto di confessare, a questo riguardo, il mio debito con il lavoro di Umberto Carpi, *La nobiltà in Dante*, che ha aperto prospettive nuove e feconde di risultati per gli studi danteschi spesso caratterizzati da un crescere su se stessi in modo insieme estenuato e barocco. Si deve appunto a Carpi la proposta di vedere il *De vulgari eloquentia* e il *Convivio* all'interno di un medesimo progetto politico. Che una ricca e complessa esperienza, non solo politica in generale, ma anche specificamente di governo, abbia funzionato come precomprensione indirizzando in una certa direzione gli studi danteschi (e carducciani) di Carpi (tutti peraltro fondati su una documentazione storica eccezionale) non ne diminuisce il valore, come pure si è recentemente adombrato. Anzi, proprio per questo essi possono presentarsi come il frutto maturo dell'impegno di un intellettuale nel pieno senso della parola.

³⁰ Cfr. Cv IV vi 19 dove l'unione tra sapere e potere politico nella figura dell'Impero viene presentata come un ideale lontanissimo dallo stato attuale delle cose («Oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete. Ché nulla filosofica autoritate si congiunge colli vostri reggimenti») e al cui ristabilimento occorre lavorare. Cfr. Cv IV vi 18 («Congiungasi la filosofica autoritate colla imperiale a bene e perfettamente reggere»). Il testo sul carattere 'esemplare della curia di Federico in VE VI I xii 4: «Illustres Heroes Federicus Caesar et benegenitus eius Manfredus ... donec fortuna permansit humana secuti sunt brutalia dedignant, propter quod corde nobiles ... inherere tantorum principum maiestati conati sunt ita quod eorum tempore quicquid excellentes Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibant».

³¹ Sottolineare, fondandosi su questo passo del *Convivio*, che i suoi destinatari non sono semplicemente generici portatori di una nobiltà d'animo, non significa identificarli meccanicamente con un qualsivoglia gruppo sociale, come dice Paolo Falzone (*Il 'Convivio' di Dante*, in *La filosofia in Italia ... cit.*, p. 231). In Cv I ix 8 la 'sentenza' delle canzoni viene considerata accessibile a tutti «quelli nelli quali vera nobiltà è seminata nel modo che si dirà nel quarto trattato»; dunque, dice Falzone, accessibile a chiunque abbia il requisito di essere disposto fisicamente e moralmente a ricevere il pane del sapere e a cibarsene, ed è vero che in linea teorica questa disposizione non è vincolata al rango sociale. Ma di fatto anche qui, quando se ne vuole dare una concreta identificazione, si ricorre alla nobiltà. Infatti il testo continua: «e costoro sono quasi tutti volgari, si come sono quelli nobili che di sopra sono nominati». Al massimo dunque potremmo dire che l'insieme dei destinatari è più ampio di quello dei destinatari nobili, ma questa eccedenza rimane per dir così senza volto. Sappiamo semmai che essa non può comprendere le 'popolari persone' (cfr. Cv I xi 6-7) e quanto ai 'villani' mi sembra difficile, dato il disprezzo con cui il *Convivio* li tratta le poche volte in cui li nomina, guarda caso sempre durante la trattazione della nobiltà, (cfr. Cv IV vii 9; xi 8; xiv 12) che appartengano a questo gruppo. Inoltre è altrettanto difficile negare che gli impedimenti familiari e politici da cui alcuni,

sono distratti dal sapere, pur essendo capaci di conseguirlo, non abbiano un retroterra sociale almeno in negativo (la 'famiglia' delle cure familiari non è certo da identificare con il nucleo marito-moglie-figli proprio delle classi basse). Come si vede le notazioni sociologiche fornite da Dante stesso non sono poche. Se poi si pensa che sottolinearle troppo significhi voler assorbire per intero lo spessore concettuale dell'opera nel 'concreto' (Falzone, p. 232) bisogna allora precisare che c'è caso e caso. Nella scrittura della *Questio utrum omnia de necessitate adveniant* sicuramente non intervengono né la biografia né le esperienze extrauniversitarie di Taddeo da Parma. Diversamente, credo, vanno le cose per quel che Dante ha esperito prima del *Convivio* e che nel *Convivio* ha in qualche modo rielaborato e concettualizzato.

³² Cfr. Rita Librandi, *Auctoritas e testualità nella descrizione di fenomeni fisici*, in *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare* (secc. XIII-XV), Atti del Convegno Lecce 16-18 aprile 1999, a c. di Riccardo Gualdo, Congedo, Galatina 2001, pp. 99-126.