
Dai volgarizzamenti agli scrittori: “conversare” nel *Convivio* di Dante

Sonia Gentili

Abstract: *Conversatio / communicatio* in Middle Ages means not a linguistic, but a moral condivision. By developing this concept of *conversazione*, in the third book of the *Convivio*, Dante reveals to the reader the real essence of Aristotelian knowledge: the Wisdom beloved by Solomon in the Bible. In Aristotelian terms, he says, Love is the «form» of the relationship between man and Knowledge because Wisdom loves the one who loves her (III xi). Thus, the desire for knowledge quoted by Dante at the beginning of the *Convivio* is not a mechanic impulse leading to an actualization of human potential, because the essence of Science revealed in the third treatise is the personal, mutual relationship between the knowing subject and the object known. This radically new essence of Science proposed by Dante is based upon the Love-Knowledge conceived by Saint Paul in I Cor 13, 12.

Keywords: Dante, translation in vernacular, conversation, communication, lexicography.

Riflettere sull'*Homme comme animal politique et parlant au Moyen âge* vuol dire indagare la relazione medioevale tra due qualifiche – quella sociale e quella linguistica – che caratterizzano l'uomo nella concezione greca e segnatamente aristotelica.

In che modo queste due qualifiche resistono alla pressione culturale di innovazioni antropologiche cristiane come la complessa valorizzazione, in quell'ambito, di dimensioni solitarie ed eremitiche o l'altrettanto complessa riflessione sui limiti del linguaggio in rapporto ad altre, superiori forme di relazione? Il tema è affascinante anche perché smaschera qualche anacronismo: al tempo di Dante persino le parole cui queste qualifiche dell'umano sono affidate recano il marchio semantico di un universo differente dal nostro.

In un articolo del 2007 dedicato alla storia della parola e dell'idea di *conversazione*, Andrea Robiglio ha descritto impiego e significato della parola nel *Convivio* in modo tale che un punto sostanziale rimane da chiarire. Secondo lo studioso Dante

ricorre dapprima al termine conversazione in un senso prossimo a quello dell'antico *conversatio* latino, cioè familiarità, frequentazione, il trovarsi *praesentialiter* in un determinato luogo. Siccome codesto incontro avviene tra gli uomini, vale a dire tra esseri dotati di ragione e di parola, la dimensione comunicativa e lo scambio linguistico non afferiscono solo a un contesto «figurato» (Onder [cioè L. Onder, s.v. *Conversazione* in *Enciclopedia*

Dantesca) sono bensì un “accidente proprio”, un aspetto naturalmente pertinente alla conversazione. [...] conversazione significa anche benevolenza: rapporto tra amici, affabilità, scambio di benefici, condivisione degli obiettivi, ricerca del sapere [...]. L'aspetto linguistico si accentua anch'esso: il dialogo non è solo più una virtualità o uno scambio casuale, ma la condizione d'uno scambio ininterrotto, di reciproco aiuto per il conseguimento dell'unico fine: “deliberando, interpretando e questionando”¹.

Qual è l'esatto significato di *conversatio* in latino? In che modo questo significato è mantenuto o modificato nel volgare di Dante e della sua epoca? Esso implica davvero la dimensione linguistica o l'idea che «lo scambio linguistico» sia «un “accidente naturale”, un aspetto naturalmente pertinente alla conversazione» è dell'interprete? Quest'idea, spiegata da Robiglio in modo elegantissimo ma in fondo tautologico (la *conversazione* avviene tra animali razionali e linguistici, quindi è linguistica), viene proposta tralasciando, per esplicita dichiarazione dell'autore, «approfondimenti di natura filologica, sociologica o letteraria»².

Per chiarire i significati storici (nel latino classico e medioevale; nel volgare duecentesco; nel volgare dantesco) di *conversazione*, proverei invece a partire dall'approfondimento filologico e letterario, oggettiva lacuna degli strumenti critici disponibili al dantista, poiché sebbene non sia vero che nell'*Enciclopedia dantesca* si dà a *conversare / conversazione* una «denotazione esclusivamente verbale»³ è invece innegabile che anche nella *Dantesca* tale connotazione verbale è attribuita in modo incongruo e sostanzialmente autoschediastico:

Nel significato di “familiarità”, “consuetudine” che porta a conversare con alcuno, “frequentazione” di alcuno, compare soltanto nel *Convivio*, in senso proprio [...]. In contesto figurato, il termine assume la connotazione di “dialogo”, “colloquio”, nella locuzione “aver c.” per “conversare”, “comunicare”, “discorrere”: VI 10 «lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, al quale tutti sono amici», e XIII 8 «dal principio de la mia vita ho avuta con esso [volgare] benivolenza e conversazione».

Nei passi del *Convivio* citati in questo brano, *conversazione* non significa “colloquio” ma commercio, rapporto, pratica. Il latino non ha relazione con molti e viceversa Dante ha con la sua lingua materna una lunga pratica e un rapporto affettivo: «benivolenza e conversazione». Torneremo più giù su questa dittologia, ma ora bisogna partire dato lessicale: *conversazione* non ha mai significato linguistico, né nel *Convivio* né nel volgare coevo. Non è

Dante a ricorrere a un significato «latino» e «antico» della parola conversazione, ma l'italiano due-trecentesco a impiegare *conversazione / conversare* in assoluta e totale continuità col significato latino di *conversatio*: quello ampio e all'origine non linguistico di “essere in relazione”.

Secondo i principali lessici *conversor / converso*, verbo composto da *cum + verso*, frequentativo di *verto*, ne reinterpretava in senso iterativo il significato fondamentale di “volgere”, sul piano letterale e metaforico. Tranne il primo, tutti i significati di fondo (“meditare”, “comportarsi”, “frequentare”, “essere insieme”, “coabitare”) coincidono con quello di *simul versare*: far parte di un gruppo. Il sostantivo *conversatio* mantiene immutati i significati del verbo e vale dunque meditazione, comportamento, coabitazione in seno a una società, frequentazione.

Lo spettro semantico di *conversatio / conversari* è sostanzialmente parallelo e omogeneo a quello della famiglia di termini *communicatio / communicari*, appunto nel senso ampio di “essere in relazione”, talché *conversatio* equivale a *communicatio / communitas* nel significato di comunità umana, *civilitas*⁴. La valorizzazione del senso sociale di *conversatio*, già stoica⁵, è continuata in ambito cristiano⁶, specie monastico⁷: nel latino tardo antico e medioevale *conversatio / communicatio* significa soprattutto *commoratio, societas, civilitas*. L'equivalenza semantica tra *civilitas / civilitate* e *conversatio / conversazione* non è dunque una peculiarità di Tommaso d'Aquino e Dante⁸, ma una generale evidenza da dizionario: le due espressioni significano semplicemente la stessa cosa – cioè “comunità”, “società” – sia in latino – la lessicografia medioevale continua a parafrasare *conversatio* con *simul versari cum aliquo*⁹ – che nell'italiano antico.

Torniamo ora alla dimensione linguistica: se questa non rientra nel significato della parola, in che modo può costituirne «un “accidente naturale”»? I testi suggeriscono l'esatto contrario, e cioè che lo scambio linguistico è il punto d'arrivo di altri, più immediati e meccanici livelli di relazione.

Lo dimostra un fruitore “tecnico” del lessico politico-morale come Taddeo Alderotti, autore dell'*Etica in volgare* (traduzione rielaborativa della *Summa Alexandrinorum*, epitome dell'*Etica Nicomachea* aristotelica) che è tra le fonti *Convivio*. Qui si impiega *conversatio* nel solito senso di ‘essere in relazione’ per indicare la convivenza sociale nella città e poi anche nell'ambito di un ragionamento specifico sui vari livelli della relazione umana: la dimensione linguistica è considerata qui come uno sviluppo non solo ulteriore e distinto di quella prima dimensione relazionale, ma anche preceduto e fondato dall'amicizia e dall'amore, suo *prius* etico.

Come generica menzione del convivere umano *conversazione / conversare* compare nel brano iniziale dell'*Etica in volgare* in cui si afferma la naturale socialità dell'uomo:

Di due modi del bene. Capitolo III [...] Naturale cosa è a l'uomo ch'egli sia cittadino e conversino gli uomini artefici, e contra la natura degli uomini sì è abitare in solitudine nel deserto e là dove non sieno genti, perciò che l'uomo naturalmente si diletta in compagnia¹⁰.

Nel *De vita solitaria* di Petrarca la *conversatio* come *primum* sociale preverbale continua ad essere usata a proposito del principio aristotelico della naturale socialità umana, ribaltato però in chiave paradossale. Visto che l'uomo è un «ferox et cruentum animal», meglio «versari cum ursis et tigris» – “convivere, stare”, non “parlare” – con orsi e tigri:

[...] hi sunt solitudinis inimici [...] quibus in proverbium venit: «Bella res est gentes videre, cum hominibus conversari». Melius equidem videre rupes ac nemora, versari cum ursis ac tigris! Neque enim vile tantummodo fedumque, sed – quod invitus dico quodque utinam non tam late notum experientia fecisset assidueque faceret! – perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et ferox et cruentum animal est homo, nisi – quod rarum Dei munus est – humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit¹¹.

La distinzione tra *conversare* in quanto *primum* sociale dell'essere in relazione, e il parlare in quanto realizzazione virtuosa di questo basilare stare insieme (insomma come scelta etica e non come conseguenza implicita nella razionalità umana) è teorizzata sia nell'*Etica in volgare* che nel *Convivio* dantesco. Iniziamo dal volgarizzamento.

Nell'*Etica in volgare*, come d'altronde nella *Summa alexandrinorum*, suo antecedente latino, la combinazione della *conversazione (societas / conversatio = “relazione sociale”)* ai *parlari (collocutio)* avviene nel brano in cui si riflette più analiticamente sulle «cose che avegnono nelle compagnie», cioè nei fattori di potenziamento o disgregazione delle società. Questo tema, di grande fortuna e di complessa, stratificata origine, dai volgarizzamenti viene trasmesso agli scrittori: è sufficiente, in questo senso, ricordare il grande affresco della disgregazione della città che torna a «deserto e bosco» a causa dell'ingiustizia dei cittadini¹², di origine non aristotelica ma probabilmente biblica, ripreso da Guittone nella lettera ai fiorentini¹³ (scritta a ridosso di Montaperti: 1262/3) proprio da Taddeo (la fonte brunettiana è esclusa: circola dopo il 1266); il principio, privo della potenza dell'immagine, compare anche nel *Convivio* dantesco¹⁴ – l'osservazione è di Irene Gualdo, che ringrazio – e riemerge poi in tutta la sua forza iconica in Cecco d'Ascoli¹⁵, forse in doppia dipendenza da Guittone (poiché è applicato alla situazione delle città toscane) e dall'*Etica in volgare* (poiché l'immagine è usata in un capitolo intitolato alla giustizia, come accade in Taddeo e Brunetto).

Analizziamo dunque il passo che ci interessa nella *Summa alexandrina* e nelle versioni di Taddeo e Brunetto:

Post hoc dicendum de hiis que in convitiis et societatis et collocutionibus dispositiones; nam in hiis quidem media laudabilia inveniuntur, extrema vero illaudabilia. Et medium quidem in hiis est ut homo affabilem et sociabilem et comunicabilem se exhibeat cui oportet et in quibus oportet et gratia cuius rei oportet et quantum oportet et ut oportet et quando oportet et ubi oportet, et fere dispositio hec similis amicitie existit: diversificatur tamen ab ea eo quod non invenitur inhumanitas vel humanitas et compassio per quam amicitia subsistit; superhabundans autem ab isto est qui indifferenter cuilibet tractabilem se offert tam ignoto quam noto et tam extraneo quam vicino. Et agens quidem hec proprie nature flexibilitatis causa blandus dicitur; emolumenti vero causa hec faciens adulator; deficiens vero tamquam agrestis est¹⁶.

Delle cose che avegnono nelle compagnie. Cap. XIII. Dopo questo dovemo dicere delle cose le quali avegnono nelle compagnie delli huomini, e nelle conversazioni e nelli parlari. E perciò che tenere lo meço in queste cose sì è cosa da lodare, e tenere li stremi sì è da vituperare, e tenere il meço sì è che l'uomo sia piacevole [28rb] a favellare, e stare e usare colle genti, e sia huomo di bella compagnia, e sia chomunale nelle cose che si conviene, e a chui e quando e quanto e come e perché. §[2] E questa conversatione è quasi simigliante a l'amistà, e vi è differenza in questo, che nell'*amistade* per necessità sì è amore, ma in questa conversatione non è amore, perciò che puote l'uomo bene conversare con l'uomo lo quale non chonosce. E l'uomo lo quale soperchia in queste cose sì è colui lo quale s'inframette e rendesi tractevole più ch'elli non dee coll'uomo strano e coll'uomo che non chonosce, e col vicino e col non vicino. E quello huomo che fa queste cose però che lla natura l'aconcia a ciò, si à nome piacevole. E quelli che 'l fa per chagione di guadagnare sì è detto lusingatore. E l'uomo lo quale viene meno in questa conversatione sì è detto agresto¹⁷.

Ci paorle de compaignie. Après ce, deviserons des choses qui affient a compaignie de genz et en la conversacion des homes et en lor parleure, por ce que tenir le mi en ces choses fait a loer et tenir les estremités fait a blasmer. A tenir le mi doit l'ome plaisant estre en parler et en demorer avec les genz et en converser entor le gens; et que il soit de belle compaignie et soit comunas as choses qui se conveint, et en maniere et en leuc et en tens qu'il convient. Et ceste conversacions est semblable a amisté, mes tant a de difference, que en amisté covient avoir compassion et humanité de coirage, mes en conversacion nenil, car l'en puet bien converser avec un home que il ne conoist. Et cil qui en ceste chose se desmesure et qui trop s'entremet, se laisse traier et mener avec les estranges qu'il ne conoist et avec ses voisins et ses non voisins, et se sa nature le trait a ce faire, il est apelés bisplaisant; et celui qui ce fait por gaignier est apelez losengiers; et qui converse et use moins que il ne doit est apelez sauvaige¹⁸.

Si tratta del brano corrispondente ad *Eth. Nic.* IV, 12, cioè alla virtù dell'affabilità nella relazione sociale, cioè, dice l'originale aristotelico, nel parlare, «nel vivere con gli altri, nel condividere parole e azioni» («In colloquiis autem et convivere et sermonibus et rebus communicare»). Nella *Summa Alexandrina* questa serie diventa: «in convitibus et societatibus et collocutionibus», cioè «nelle compagnie delli huomini, e nelle conversazioni e nelli parlari». Taddeo e Brunetto rendono quindi *societas* con *conversazione / conversacion* mentre *collocutio* corrisponde a *parlari / parleure*. La virtù sociale è una disposizione simile all'amicizia («dispositio [...] similis amicitie») ma senza la comunanza affettiva implicata dall'amicizia («compassio per quam amicitia subsistit»); ne sono estremi viziosi sia quello degli *agresti* che quello degli eccessivamente socievoli che parlano indifferentemente sia con l'amico che con lo sconosciuto («tam ignoto quam noto et tam extraneo quam vicino»; nell'originale aristotelico, *Eth. Nic.* 26b25, «similiter [...] ad ignotos et notos et inconusos id facit [scil. col-loqui]»). La realizzazione media e moralmente virtuosa della socialità è che il grado della relazione sociale sia conveniente al tipo di relazione stessa: «tenere il meço sì è che l'uomo sia piacevole a favellare, e stare e usare colle genti [...] nelle cose che si conviene, e a chui e quando e quanto e come e perché», cioè il *conversare* (“essere in relazione sociale”), l'*usare* (“familiarizzare”, “frequentarsi”) e il *favellare* (“parlare”) trovano la loro massima espressione e il loro fondamento morale

nel grado di affettività che lega gli individui in relazione, poiché solo con gli amici, con cui c'è comunanza affettiva (*compassio / compassione*) e non chi non si conosce.

Per tracciare i rapporti tra latino e volgare, Dante usa i tre gradi di relazione visti nei testi volgari, cioè la *conversazione* (l'essere in relazione), la *familiaritate* (il frequentare; Taddeo: *usare*) e l'*amicizia*. Il latino accede solo, e parzialmente, al grado di base, quello della conversazione con alcuni amici del volgare, ma questo non è sufficiente a farglieli conoscere a farlo diventare perfettamente amico loro:

Onde è manifesto che lo latino non è conoscente de lo volgare. Ancora, non è conoscente de' suoi amici, però ch'è impossibile conoscere li amici, non conoscendo lo principale; onde, se non conosce lo latino lo volgare, come provato è di sopra, impossibile è a lui conoscere li suoi amici. Ancora, senza conversazione o familiaritate impossibile è a conoscere li uomini: e lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, al quale tutti sono amici; e per consequente non può conoscere li amici del volgare. E non è contradizione ciò che dire si potrebbe, che lo latino pur conversa con alquanti amici de lo volgare: ché però non è familiare di tutti, e così non è conoscente de li amici perfettamente; però che si richiede perfetta conoscenza, e non difettiva¹⁹.

Dante invece ha avuto col volgare da sempre *conversazione* (“relazione”), e *benevolenza della consuetudine*, cioè sia la frequentazione che la comunanza affettiva:

Anche c'è stata la benevolenza de la consuetudine, ché dal principio de la mia vita ho avuta con esso benevolenza e conversazione, e usato quello diliberando, interpretando e questionando²⁰

La sua è dunque una perfetta amicizia, e comporta una comunicazione verbale conveniente alla relazione, dunque virtuosa. La *collocutio* tra l'*auctor* virtuoso Dante e la propria lingua volgare ha il valore conferitole dall'amicizia e dalla conoscenza, secondo il modello aristotelico del virtuoso nelle relazioni sociali; come coloro che interpretano viziosamente le relazioni sociali e le intrattengono solo «per chagione di guadagnare» (*Etica in volgare*), i cattivi letterati che Dante oppone a se stesso nel *Convivio*, fondano il proprio rapporto col volgare sull'interesse («tengono la cetra per prestarla a prezzo»).

Si deve dunque concludere in primo luogo che in Dante, nella *Summa alexandrina* e nei volgarizzamenti aristotelici qui analizzati, la comunicazione verbale non è significata dalla parola *conversazione*; in secondo luogo, che la *collocutio*, cioè i *parlari*, sono qualificati in modo davvero positivo dall'amicizia. La *conversatio* e la *collocutio* sono condizionali relazionali di base, che assumono un vero valore etico solo se fondate da una comunanza affettiva.

Nel mondo di Dante non si deve confondere la centralità della lingua come tratto caratterizzante della razionalità umana (III vii 9: «solamente l'uomo intra li animali parla, ed ha reggimenti ed atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione») con una pretesa centralità dello scambio linguistico e della comunicazione verbale tra gli uomini: nel *Convivio* la relazione comunicativa massimamente virtuosa è la condivisione del medesimo amore per la medesima verità divina; nel *Convivio*, nella

Commedia e nella *Monarchia* socialità significa adesione al medesimo ordine, cioè partecipazione ad una ordinata gerarchia di arti e di fini per la realizzazione comune del fine virtuoso collettivo che è lo stato. In altri termini, sia sul piano teoretico che su quello politico, la relazione tra gli uomini eticamente più alta non è lo scambio linguistico ma l'adesione condivisa, morale ed affettiva, alla verità del mondo e di Dio, che ne permette il *déroulement* nella storia: questo e non altro è, in definitiva, il senso del discorso sul *genus humanum totum sumptum* della *Monarchia*.

Documento chiarissimo del carattere sostanzialmente affettivo del rapporto tra uomo e verità è la relazione tra uomo e scienza tracciata nel *Convivio*.

L'amore è infatti l'asse su cui Dante integra e riformula il desiderio di scienza tratto dalla *Metafisica*: la scienza aristotelica, di natura logico-discorsiva, è assorbita nella dimensione etica della sapienza cristiana; la natura meccanica dell'inclinazione alla scienza aristotelica è riorientata dalla dimensione personale e affettiva dell'amore per la sapienza biblico. È Dante stesso a dirlo nei capitoli xi-xv del III trattato, dedicati a identificare su base etimologia la filosofia con la Sapienza divina amata da re Salomone.

Lunga e ancora in parte ignota è la via storica lungo la quale, sin da epoca tardoantica, si è consumato l'avvicinamento tra la Sapienza biblica e la filosofia di tradizione classica; certamente la contaminazione iconografica tra Sapienza salomonica e Filosofia boeziana non è rara nei manoscritti biblici²¹. Varrebbe davvero la pena di riprendere questo tema, sbizzato da due pionieri della storia del pensiero medioevale come M.T. d'Alverny ed E. Gilson²², ma abbandonato dai loro successori, per cogliere in modo complessivo forme ed esiti dell'accostamento Filosofia-Sapienza. Questo avvicinamento apre ai filosofi medioevali la doppia strada della sovrapposizione e dell'opposizione: si potrebbe supporre ad esempio che gli aristotelici impegnati ad affermare l'autonomia della filosofia siano più inclini ad imboccare la via dell'opposizione, ma solo nuove ricerche sull'argomento chiariranno questo punto. Teniamoci in questa sede a Dante, presso il quale, come si sa, la combinazione tra rivelazione cristiana e filosofia, è un cardine cigolante eppure solidissimo.

Forse favorita dalla fortuna che il sincretismo scritturale-boeziano sembra aver conosciuto nella cultura fiorentina²³, la combinazione tra filosofia aristotelica e Sapienza biblica attuata nel III trattato del *Convivio* è la più vistosa integrazione del modello boeziano sotto il cui segno, con adattamenti che ho analizzato altrove²⁴, Dante pone esplicitamente il proprio incontro con la Donna Gentile nel II trattato.

Sul piano dello svolgimento del discorso dantesco, è la riscrittura della scena boeziana in chiave amorosa ed autobiografica – cioè l'innamoramento di Dante per la donna-filosofia – a motivare la virata dantesca dal desiderio universale di Aristotele all'amore personale di Salomone per la Sapienza²⁵. Sul piano concettuale, però, già nel primo trattato l'impulso meccanico per cui gli uomini «hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose» (*Conv.* III iii, 5) si era arricchito dell'intenzionalità personale propria dell'amore cristiano per definire il rapporto

affettivo tra l'uomo e la sua lingua materna, quello tra l'autore e la sua opera, quello tra gli uomini.

Nel terzo trattato, dunque, la scienza non è più solo la meccanica tensione attualizzante della facoltà razionale esposta nel primo trattato, ma una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, com'è la Sapienza salomonica. Lo si tace nei commenti, ma sulla fonte salomonica è prevedibilmente costruita anche la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*²⁶, i cui principali concetti corrispondono a quelli di *Sap* 8: sia la Filosofia dantesca che la Sapienza sono amate per la loro bellezza da chi parla in prima persona (vv. 33-35: «che 'n sue bellezze son cose vedute / che li occhi di color dov'ella luce / ne mandan messi al cor pien di desiri»; *Sap* 8, 1: «amator factus sum formæ illius») e da Dio che infonde in entrambe nobiltà (v. 27-28: «Suo esser tanto a Quei che lel dà piace, / che 'infonde sempre in lei la sua vertute»; *Sap* 8, 2: «Generositatem illius glorificat [*< εὐγένειαν δοξάζει*] contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit illam»); entrambe sono maestre d'umiltà (v. 70: «esempio d'umiltade; «*sobrietatem* [*< σωφροσύνη*] et prudentiam docet»²⁷.

Ora, in questo modello biblico così rilevante per la Filosofia dantesca, i *sermones* della sapienza sono oggetto non di riproduzione linguistica ma di partecipazione amorosa («communicatio [κοινωνία] sermonum ipsius») e di amoroso uso, frequentazione («certamen [= “confronto”] loquelae illius»):

[17] *Hæc cogitans apud me et commemorans in corde meo, quoniam immortalitas est in cognatione sapientiae, [18] et in amicitia illius delectatio bona, et in operibus manuum illius honestas sine defectione, et in certamine loquelæ illius sapientia, et præclaritas in communicatione sermonum ipsius: circuibam quærens, ut mihi illam assumerem.* [= SEPTUAGINTA, *Sap.* 8, 17-18: 17 ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας 18 καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθὴ καὶ ἐν πόνοις χειρῶν αὐτῆς πλοῦτος ἀνεκλιπῆς καὶ ἐν συγγυμνασίᾳ ὁμιλίας αὐτῆς φρόνησις καὶ εὐκλεία ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς περιήειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἑμαυτὸν]²⁸

La traduzione CEI rende giustamente *in communicatione sermonum ipsius / κοινωνία λόγων αὐτῆς* con «nella partecipazione ai suoi discorsi»²⁹, significato che nel Trecento veniva reso con «comunicazione [=condivisione, compartecipazione] de' suoi sermoni»³⁰. Il rischio di tradurre questo concetto secondo l'uso moderna, cioè in senso linguistico ('comunicazione') e non pratico-morale (condivisione) è per noi fisiologico, come sottolinea uno dei maggiori commenti moderni a questo libro biblico³¹.

Dopo aver interpretato su base etimologica la filosofia come «amore a la sapienza» (III xi 8) ed aver identificato esplicitamente quest'ultima con la fonte salomonica, Dante ripete entrambi i concetti qui sottolineati, cioè quello di frequentazione, uso («certamen loquelae illius», e quello di partecipazione («communicatio sermonum illius»): filosofia è «uno amoroso uso di sapienza» (III xii 12; inoltre «filosofia [...] dall'umana intelligenza è *participata*» (*Conv.* III xiii 8).

Come avvengono la «partecipazione» e l'«uso» in cui, a norma di *Sap* 8, 13, consiste l'esercizio della sapienza?

Dopo aver chiarito per via etimologica che la filosofia è amore per la sapienza, ed aver provato in base all'etica aristotelica che l'amore virtuoso è quello disinteressato, Dante cita la reciprocità d'amore tra uomo e scienza affermata dalla Sapienza salomonica (*Prv* 8, 17 «ego diligentes me diligo»); da questa massima deduce che come nell'amicizia la materia è l'operazione buona e la forma il desiderio di essa, così nella scienza la materia è il conoscere e la forma è l'amore:

E sì come intra le spezie de l'amistà quella che per utilitate è, meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente; [11] perché, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade de l'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. [12] Si ch'om[ai] qui si può dire, come la vera amistà de li uomini intra sé è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte de la sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo riduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice ne li Proverbi di Salomone: «Io amo coloro che amano me». [13] E sì come la vera amistade, astratta de l'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza de l'operazione buona, e per forma l'appetito di quella; così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto³².

Qual è il senso del versetto di *Prv* 8, 17, in cui la Sapienza dice di amare chi la ama, e che rapporto ha con la successiva argomentazione dantesca che pone la conoscenza e l'amore in una relazione materia / forma?

Per un lettore cristiano come Dante l'identificazione tra amore e conoscenza di *Prv* 8, 17 deve essere interpretata soprattutto alla luce del sviluppo neotestamentario, che è contenuto nella prima Lettera ai Corinzi. Nella sua celeberrima opposizione tra scienza e carità Paolo oppone in sostanza due diverse concezioni della scienza: quella greca, puro possesso di nozioni, e quella cristiana, in cui amore e conoscenza si identificano. Coloro che credono di conoscere, dice Paolo, non sanno in realtà come si conosce: chi ama Dio è conosciuto da Dio («Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo») e dopo la morte potrà conoscerlo nel modo in cui è stato conosciuto («tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum»)³³.

Sviluppando la traccia sapienziale, Paolo mette a punto una concezione radicalmente innovativa dell'atto gno-seologico, che risulta al contempo attivo e passivo, in quanto interpersonale e reciproco: amare / conoscere presuppone l'essere amati/conosciuti³⁴. Da questo punto di vista, la gno-seologia paolina comporta una strutturale distanza dalle teorie della conoscenza di tradizione greca, centrate sulla distinzione netta tra soggetto e oggetto, poiché presuppone due soggetti/oggetti, ontologicamente fondati dal loro essere soggettività/oggettività in rapporto reciproco. Il desiderio naturale aristotelico è pura potenza del soggetto rispetto ad un oggetto inerte; l'amore / conoscenza cristiano è relazione in atto tra due soggetti, ontologicamente fondati da questa reciprocità di relazione: il caso primo ed esemplare di questa relazione è infatti secondo Paolo il rapporto tra uomo e Dio. La seconda e sostanziale differenza tra desiderio di conoscere aristotelico e amore / conoscenza cristiano risiede nel rapporto tra i

due termini: in sede aristotelica il desiderio è il mezzo – sul piano delle cause è infatti la causa efficiente – che determina il passaggio dalla potenza all'atto della conoscenza; in sede cristiana l'amore si identifica invece con essa, poiché come si spiega nella già allegata lettera di Giovanni, Dio è amore: chi lo ama lo conosce, mentre chi non lo ama non può conoscerlo («qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum, qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est»). È il ragionamento riproposto da Dante: l'amore tra l'uomo e la Sapienza-Filosofia deve essere reciproco («Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra»)³⁵ poiché la sapienza/amore è essenza divina:

filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto; che non può essere altrove, se non in quanto da esso procede. È adunque la divina filosofia de la divina essenza, però che in esso non può essere cosa a la sua essenza aggiunta³⁶.

Il desiderio è non è più, come in Aristotele, causa efficiente o finale; nell'elaborazione paolina e cristiana assunta nel *Convivio* esso è essenza stessa di Dio e della verità. Per questo Dante può definirlo causa formale della scienza: nel *Convivio*, e poi ancor più nella *Commedia*, il desiderio aristotelico che è puro principio di movimento cede il passo all'amore cristiano che è essenza di Dio e fondamento ontologico dell'uomo: la trasformazione del desiderio aristotelico in amore cristiano attuata nel crogiolo dantesco – dal desiderio / amore della scienza nel *Convivio* al desiderio / amore di Dio nel *Paradiso* – consiste semplicemente nella trasformazione di un motore fisico in una essenza ontologica.

Nella dimensione sapienziale assunta da Dante, l'atto conoscitivo non consiste in una nozione, ma in una relazione etica ed affettiva; la comunicazione linguistica si dispiega in uno spazio più esiguo, meno essenziale e meno fondativo di quello occupato da questa condivisione morale della verità.

Bibliografia

- Albertano 1832 = *Il fiore degli ammaestramenti di Albertano da Brescia volgarizzati da Andrea da Grosseto*, Bologna, 1832
 Alberto Magno 1987 = Alberto Magno, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, a cura di W. Kübel, Münster. W., 1987.
 Alberto Magno 1999 = Alberto Magno, *Super Dionysum De ecclesiastica hierarchia*, a cura di M. Burger, Münster. W., 1999.
 Alighieri 1995 = Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Agno, Firenze, 1995.
 d'Alverny 1993 = M. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles* [1946], in Ead., *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot, 1993, p. 245-278.
 Battaglia 1967 = S. Battaglia (a cura di), *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. III, Torino 1967.
Bibbia volgare = *La Bibbia volgare*; a cura di C. Negrone, 10 voll., Bologna, 1882-1887.
 Bonifacio di Winfried 1916 = M. Tangl, *Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus*, Berlino, 1916 (MGH *Epistulae selectae*, vol. I).
Capitularia Regum Francorum = *Capitularia Regum Francorum*, ed. A. Boretius e V. Krause, Berlino 1883 (MGH *Leges*, sect. II).
 Caterina da Siena 1939 = Caterina da Siena, *Lettere*, a cura di P. Micsiattelli, Firenze, 1939.
 Cecco d'Ascoli 1927 = Cecco D'Ascoli, *L'Acerba*, a cura di A. Crespi, Ascoli Piceno, 1927.
 Dümmler 1881 = *Poetae Latini aevi Carolini*, a cura di E. Dümmler (MGH *Antiquitates*, vol. 1), Berlino, 1881.

- Fenzi 1975 = E. Fenzi, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e ragione nelle rime allegoriche*, in *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Perricone*, voll. II-III, Genova, 1975, p. 9-69.
- Gauthier 1951 = R. A. Gauthier, *Maganimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Parigi, 1951.
- Gentili 2012 = S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi 9-11 ottobre 2011), Spoleto, 2012, p. 371-390.
- Gentili 2016 = S. Gentili, *Lettere dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Dante fra il Settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma (maggio-ottobre 2015), Roma, 2016, t. I, p. 303-325.
- Gilson 1939 = E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Parigi, 1939.
- Guittone 1990 = Guittone d'Arezzo, *Lettere*, a cura di C. Margueron, Bologna, 1990.
- Larcher 1983 = C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 2 vol., Parigi, 1983-1985 («Études Bibliques»), n.s., 1, 2, 3).
- Latini 2007 = Brunetto Latini *Tresor*, a cura di P. Beltrami, Torino 2007.
- Leproux 2007 = A. Leproux, *Un discours de Sagesse. Étude exégétique de Sg 7-8*, Roma, 2007.
- Lehmann – Stroux 1959 = *Mittelateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*. Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse begründet von Paul Lehmann und Johannes Stroux, vol. II, Beck, Monaco, 1959.
- Marchesi 1904 = C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messina, 1904.
- Ottone di Frisinga 1912 = Ottonis Episcopi Frisingensis *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf Hofmeister, Hannover, 1912 (MGH, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, vol. 45).
- Petrarca 1990 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, Buch I, a cura di K.A.E. Enenkel, Leida, 1990.
- Robiglio 2007 = A. Robiglio, *Appunti sulla conversazione: tra Dante Alighieri e Baldassar Castiglione*, in *Rassegna europea di letteratura italiana*, 29-30 (2007), p. 93-107.
- Stotz 2000 = *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Zweiter Band: Bedeutungswandel und Wortbildung von Peter Stotz, Monaco, 2000.
- Stotz 2002 = *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Erster Band: Einleitung, Lexikologische Praxis, Wörter und. Sachen, Lehnwortgut, Monaco, 2002.
- Ugucione 2004 = Ugucione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti et al., Firenze, 2004.
- Villani 1995 = M. Villani, *Cronica con la continuazione di Filippo Villani*, a cura di G. Porta, Parma, 1995.
- Werminghoff 1904 = Albertus Werminghoff (a cura di), *Concilia aevi Karolini*, Hannover-Lipsia, 1904-1908 (MGH, III).

Note

- ¹ Cfr. Robiglio 2007, p. 100.
- ² Robiglio 2007, p. 93.
- ³ Robiglio 2007, p. 100, nota 1.
- ⁴ Secondo il *Thesaurus linguae latinae*, vol. III, s.v. *Communicatio*, coll. 1952-3, *communicatio* vale κοινωνία, *participatio* e *communicare* vale *communem reddere, participare* (ivi, coll. 1954-9; ad es. Ps Aug. *Serm.* 270, 2 «quid est communicare? communem rem tuam facere cum illo qui non habet»). I significati classici sono mantenuti dal latino biblico: Vulgata, *Sap* 8, 18: «communicatio sermonis» (< κοινωνία λόγων, sul cui senso si tornerà tra poco; nell'Itala, *Phil* 3, 10 ad agnoscendum illum et virtutem resurrexionis eius et communicationem (<κοινωνίαν, Vulgata *societatem*) passionum eius).
- ⁵ Sen. *Dial.* 9, 3, 7: «Si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus vivimusque in nos tantum conversi».
- ⁶ Nella Bibbia *conversatio* vale comunità: Itala, *Mt* 13, 49: «separabunt malos a iustorum conversatione» (< «ἐκ μέσου τῶν δικαίων, da cui, più letteralmente, la Vulgata: «de medio iustorum»); Itala e Vulgata, *Ef* 2, 12 «alienati ex conversatione Israel (< ἀπὸ τοῦ ἰσραηλίου τοῦ πολιτείας τοῦ ἰσραηλίου»).
- ⁷ In epoca tardo antica e medioevale (s.v. *conversatio* in Lehmann – Stroux 1959, col. 1824-26) *conversatio* vale 'modo di vivere' (ad es. Bonifacio di Winfried 1916, p. 193, 11: «ut populorum, conversationem et mores, [...] pontificum indicassem»; Ottone di Frisinga 1912, p. 147, 13: «post resurrectionem [...] Domini Pilatus de conversatione [...] eius

[...] Tyberio Caesari scripsit), 'società' (ad es. *Capitularia Regum Francorum* 72, 11: «quod is, qui pastor [...] cuiuscumque venerabilis loci esse debet, magis studet in sua conversatione [= nella sua comunità] multos quam bonos»). Per i significati spirituali e monastici di *conversatio* cfr. anche Stotz 2000, col. 1998, V § 12.5 e Stotz 2002, II § 35, 5. *Communicatio* (col. 996-7) vale *participatio* in senso eucaristico-spirituale, filosofico (ad es. Alberto Magno, *Eccl. hier.* 3, 2 (Alberto Magno 1999, p. 561a, 29: «excommunicatio non opponitur communioni, sed communicationi, quae est in plus quam communio [...], cum communicatio sit in participatione unius cum altero) e politico (= 'communitas', 'societas', come ad es. in Werminghoff 1904, III, p. 772, 2: «communicant sibi invicem omnes fideles per societatem et communicationem spiritus»; Alberto Magno 1987, p. 360, 36: «commutatione operum non existente communicatio civium non erit [...] Omnis civitas est in communicatione»)

⁸ Il significato di «convivere, coabitare, stare, vivere, trovarsi in un gruppo, in un ambiente sociale» è la terza accezione registrata in Battaglia 1967, s.v. *conversare*, p. 723), ad es. Villani 1995, p. 73: «Avegnaché per operazione de' Fiorentini la terra di Sangimignano fosse riformata in pace [...], nondimeno nell'intiere dentro era tra loro radicata mala volontà; e non sapeano conversare insieme, e teneano intenebrata tutta la terra». Albertano 1832, p. 20: «per buona conversazione e lunga usanza si conduce [l'amore] quasi in natura» [contr. il latino]; Caterina da Siena 1939, p. 85: «Rinunzia alla conversazione delle creature, perché vede che spesse volte ci sono mezzo tra noi e il Creatore nostro»; nella lingua antica la locuzione in conversazione significa semplicemente «insieme» (Battaglia 1967, p. 724).

⁹ Ugucione 2004, p. 1265.

¹⁰ T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. 18ra. Il passo corrisponde a Aristotele 1972, I, 1 97b7: «Perfectum bonum per se sufficiens videtur. Per se sufficiens autem dicimus non ipsi soli viventi vitam solitariam, sed et parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, quia natura civile homo». L'italiano, si è detto, continua non solo il significato latino delle due famiglie *conversare* e *comunicare*, ma anche la loro totale intercambiabilità. *Comunicazione / comunicare* è infatti impiegato nell'*Etica in volgare* con lo stesso significato.

¹¹ Petrarca 1990, prohem., 9.

¹² T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. V 4, f. 29vb: «Lo vigore dell'aguaglianza sta fermo per lo osservamento delle leggi della città, e le cittadi crescono per lo osservamento delli cittadini della città e abitatori. E li abitatori delli campi creschono simigliantemente, e gli abitatori della città e lle culture de' campi si crescono simigliantemente. [§ 7]. E per le ingiurie le quali si fanno nelle cittadi adiviene tucto il contrario, e a l'ultimo si tornano a deserto e a bosco». Il passo traduce la *Summa alexandrina*, ed. Marchesi, p. 43: «Propter legum civium observantiam consistit vigor equitas et augmentatur numerus civium et crescunt habitationes et in bona consistentia perseverant, et extenditur arborum cultura; propter iniurias vero exuberant opposita predictis contingunt, et tandem habitationes ad heremum rediguntur».

¹³ Guittone 1990, XIV, 7, p. 156-162: «O che non più sembrasse vostra terra deserto, che città sembra, e voi dragoni e orsi che cittadini! Certo, si come voi no rimaso è che membra e fazione d'omo, che tutto l'altro è bestiale, ragion fallita, no è a vostra terra che figura di città e casa, giustizia vietata e pace, che, come da omo a bestia no è già che ragione e sapienza, non da città a bosco che giustizia e pace». Cfr. su questo Gentili 2012; Ead., *L'edizione dell'Etica in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi aperti*, in Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento, a cura di D. A. Lines e E. Refini, Pisa, 2014, p. 2-22.

¹⁴ Dante evoca la rovina delle città a causa delle ricchezze in termini e con lessico parzialmente coincidente con quello dell'*Etica* volgare: «E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singulari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'aver appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuoopre, allo fine delli quali senza ingiuria d'alcuno venire non si può» (Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Agno, Firenze, Le lettere, 1995, IV xii. 9). L'immagine generale è meno forte, poiché manca la regressione della città allo spazio selvaggio, sinteticamente e più realisticamente condensata nell'"uccisione" dello spazio sociale, evocato invece con le due parole usate anche nell'*Etica* (*città* e *contrade*); anche il male inferto ai membri della comunità è detto, come nell'Alderotti, *iniuria*. Il motivo del male provocato dalle ricchezze nelle società compare ad esempio nei testi latini e volgari della *Doctrina loquendi ad tacendi* di Albertano da Brescia, ma con lessico diverso: *iactura* in latino (Navone 1998, p. 28-30, §§ 10-19), dampno in volgare (Faleri 2009, p. 209). L'osservazione mi è stata proposta dalla dott.ssa Irene Gualdo, che ringrazio.

¹⁵ Cecco d’Ascoli 1927, II, V: «Guida sancta de queste altre donne / Le to bel ance con la spada nuda / Sono nel mondo perfecte colonne. // desolata terra, o posta a guai, / Che toa bellezza mirando refuda, / Soa trista plaga non sanarà mai. // Verrà ’l diviso, povertate e fame, / Pioverà sangue sopra campi et erbe, / Pararà che ’l celo la vendetta dame. // Seranno li iusti oppressi da tiranni, / Bagnando ’l viso de lacreme acerbe, / Per la tristezza de l’impïi affanni. // Però vedemo le città deserte / Con basse mura a l’ombra di boschi, / Che già fo tempo eh’ erano ben erte. // Non forno fumiante ne la iusta petra / Come Pistoia, terra di Toschi, / Che peste nascerà de sua faretra».

¹⁶ La *Summa Alexandrina* è edita in Marchesi 1905, alle p. 41-86; il brano qui citato è alla p. 59.

¹⁷ T. Alderotti, *Etica in volgare*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274, f. 28ra.

¹⁸ Latini 2007, II, 25, p. 378.

¹⁹ *Conv.* I, vi, 9 (Alighieri 1995, p. 26).

²⁰ *Conv.* I, xiii, 8 (Alighieri 1995, p. 57).

²¹ Ad esempio nella cosiddetta Bibbia di Alcuino, cu cui vedi cfr. d’Alverny 1993, p. 256.

²² Cfr. ad es. Gilson 1939, p. 116-119. Per i contributi della d’Alverny vedi la nota precedente.

²³ Arrigo da Settimello, vissuto a Firenze e autore del poemetto *Elegia sive de miseria* (1193 c.ca) riprende la filosofia boeziana rappresentandola però nella forma della sapienza scritturale, cioè accompagnata dalle sue figlie che sono le arti liberali, secondo il modello della Sapienza *mater natarum* testimoniato nella poesia carolingia (vedi ad esempio Hibernicus in Dümmler 1881, col. 332)

²⁴ Cfr. Gentili 2016.

²⁵ Bisogna tener presente che il libro biblico della Sapienza, di origine giudaico-ellenistica e dunque stilisticamente interno alla tradizione filosofica greca, è sul piano formale un panegirico della sapienza (cfr. Leproux 2007) proprio come lo è il libro boeziano, che mescola tuttavia questo genere con quello della *consolatio* senecana e in generale latina.

²⁶ Valorizza invece questa fonte Fenzi 1975.

²⁷ Sull’assimilazione cristiana della temperanza o σωφροσύνη di tradizione greca all’*humilitas* vedi il classico Gauthier 1951.

²⁸ *Sap.* 8, 17-18.

²⁹ «Riflettendo su tali cose in me stesso, e pensando in cuor mio che nell’unione con la sapienza c’è l’immortalità [18] e nella sua amicizia grande godimento e nel lavoro delle sue mani una ricchezza inesauribile e nell’assiduità del rapporto con essa prudenza e nella partecipazione ai suoi discorsi fama, andavo cercando come prenderla con me. (*Sap* 8, 18, versione CEI).

³⁰ *Bibbia volgare*, vol.VI, p. 112: «Nel contendimento del suo parlare è sapienza, e molto grande chiarezza nella comunicazione [= “condivisione”] de’ suoi sermoni».

³¹ Secondo Larcher 1983, vol II, p. 549, ad l., *koinonia logon autes* è da riportare alla generale immagine nuziale del discorso salomonico, e significa «la “mise en commun” de tout entre époux. Toutefois, le dét. *logon autes* tend à modifier ce sens en suggérant l’idée de «communication» (cf. Lat.)». La raccomandazione successiva di non tradurre *koinonia* con comunicazione («Cependant, on hésitera à traduire ici *koinonia* par communication car ce sens n’est guère recommandé par l’usage [...] et l’on préfère un terme qui rappelle le thème conjugal de la *mise en commun*» è corretta solo se non si appiattisce sul senso moderno anche quello del latino *communio* impiegato nelle varie versioni bibliche latine, come Larcher sembra fare: in quel caso *communicatio* vale appunto “messa in comune”!

³² *Conv.* III xi 10-12 (Alighieri 1995, p. 215).

³³ *ICor* 13, 12: «Scientia inflat, caritas vero aedificat. 2 Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire. 3 Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo. [...] [13, 12] Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum». I due termini di questa attività/passività, che sul piano ontologico sono compresenti e si fondano reciprocamente, su quello storico ed esistenziale hanno uno svolgimento progressivo: in vita terrena si ama e si è conosciuti (*ICor* 8,1); in vita eterna si amerà e si conoscerà in quanto si è stati amati e conosciuti (*ICor* 13,12).

³⁴ *I Gv* 4, 7: «4 carissimi diligamus invicem quoniam caritas ex Deo est 5 et omnes qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum 6 qui non diligit non novit Deum 7 quoniam Deus caritas est»; ivi 4, 16: «et nos cognovimus et credidimus caritati quam habet Deus in nobis».

³⁵ «Questo è quello studio e quella affezione che suole procedere ne li uomini la generazione de l’amistade, quando già da una parte è nato amore, e desiderasi e procurasi che sia da l’altra; chè, sì come di sopra si

dice, Filosofia è quando l’anima e la sapienza sono fatte amiche, si che l’una sia tutta amata da l’altra, per lo modo che detto è di sopra» (*Conv.* III xii 29).

³⁶ *Conv.* III xii 12.