ADRIANA DIOMEDI

IL NESSO "PERFEZIONE-FILOSOFIA" IN DANTE

Per meglio comprendere la dinamica del principio dantesco di perfezione sarà necessario iniziare con un'analisi filosofica del concetto chiave "tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere"¹

Principio base di tale affermazione secondo Aristotele,² è che il sapere è un'esigenza naturale dettata dall'istinto di perfezione, una necessità altrettanto innata comune ad ogni cosa esistente ma verso cui l'uomo, in quanto animale razionale, protende attraverso la potenzialità intellettiva resa attiva dalla conoscenza.

L'intelletto, dice lo Stagirita,³ "non è niente delle cose che esistono prima di capirle", al momento della nascita esso è come una tabula rasa, allo stato di semplice potenza, e la sua possibilità di passare all'atto è strettamente connessa con la conoscenza. Se l'intelletto non avesse modo di conoscere la sua potenzialità resterebbe in gran parte allo stato latente, immersa nelle tenebre, e l'individuo sussisterebbe in uno stato di quasi non essere dovuto alle sole funzioni delle anime vegetativa e sensitiva⁴ che ha in comune con i bruti. La sua sarebbe perciò un'esistenza incompleta, vissuta in un certo senso solo in parte, e insufficiente per soddisfare le naturali esigenze della sua umana natura che come tale richiede il perfezionamento intellettuale.

È da qui dunque, da questa umana necessità di perfezionamento secondo le più alte⁵ qualità della propria natura, che emerge nell'uomo il desiderio di sapere, di conoscere, appunto perché quanto più l'uomo sa, tanto più è secondo Aristotele, quanto più egli conosce tanto più si avvicina al suo ideale di perfezione (intellettuale) e realizzazione dal punto di vista umano.

Ho ritenuto importante esporre le implicazioni di tale principio secondo un'ottica prettamente aristotelica⁶ poiché è soprattutto da questi che Dante attinge le nozioni base della sua dottrina sulla conoscenza che espone a più riprese nel *Convivio*, a partire dal primo trattato, e più tardi nella *Commedia*, permettendone uno sviluppo che man mano va inglobando una visione sempre più completa, più universale.

Nel *Convivio* il richiamo allo Stagirita per quanto riguarda la conoscenza

non potrebbe infatti essere più chiaro. Il discorso del filosofo in materia, abbiamo visto, si fonda per lo più su tre concetti base dovuti:

- 1) all'innata necessità di sapere;
- 2) alla ragione di questa necessità, che egli attribuisce all'istinto di perfezione, ed infine
- 3) alla responsabilità umana di assecondare le esigenze della propria natura (dettata appunto dall'istinto di perfezione), con il preciso scopo di realizzarsi intellettualmente ed essere felici.

Ebbene, tutto il processo viene riassunto da Dante nel suo primo trattato (*Conv.*, I, i, 1) in un solo paragrafo.

“Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da provvidenza di prima natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti (*Conv.*, I, i, 1-2)⁷.

L'espressione iniziale, come vediamo, è ripresa alla lettera dal testo di *Metafisica* aristotelico, a Dante pervenuta nella traduzione latina “Omnes homines natura scire desiderant”,⁸ da cui segue: “Ogni cosa da provvidenza di prima natura impinta è inclinabile a la sua perfezione”; presupponendo con ciò che ogni cosa abbia in sé l'inclinazione naturale secondo cui arrivare ad una meta ideale, proprio come ci informa il filosofo,⁹ attribuendo tale inclinazione ad un fattore naturale da paragonarsi al fatto che ciò che è caldo tende per natura a scaldarsi e ciò che è pesante a scendere giù. Per Dante, è chiaro, la tendenza dell'uomo è quella di attuare le capacità dell'intelletto, la parte più nobile della sua natura che lo pone al di sopra del bruto, ed essendo questo possibile solo attraverso la conoscenza o “scienza” che egli, sempre sulla scorta di Aristotele, definisce “ultima perfezione de la nostra anima ne la quale sta la nostra ultima felicitade”, è ovvio, secondo il poeta, che questa è la ragione per cui “tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti”. In tal modo egli arriva al nocciolo di un discorso esistenziale che gli permette di dedurre che ignorare le esigenze intellettuali significherebbe per l'individuo vivere non come uomo ma come bestia,¹⁰ dice l'autore, parafrasando l'espressione boeziana “asinum vivit”,¹¹ nel senso che gli verrebbe preclusa ogni possibilità di perfezione e realizzazione dal punto di vista umano.

“E' da sapere”, fa notare in proposito il poeta (*Conv.*, II, vii, 3-4), che

"le cose deono essere denominate da l'ultima nobilitade de la loro forma; sì come l'uomo da la ragione, e non dal senso né d'altro che sia meno nobile. Onde quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è la sua speziale vita e atto de la sua più nobile parte. E però chi da la ragione si parte, e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia; sì come dice quello eccellentissimo Boezio: "Asino vive".¹²

È in base a tali convinzioni di necessità o affermazione intellettuale, insita in ogni essere umano, che emergerebbe nell'animo dantesco l'amore per la filosofia, suscitato appunto da un atto di responsabilità verso la propria natura intellettuale, le cui esigenze si faranno sempre più evidenti con il superamento della sua prima fase giovanile e della visione di un amore per lo più legato al richiamo dei sensi.¹³

Bisogna infatti premettere che fino a quel momento l'interesse dantesco, individuabile soprattutto nelle sue rime giovanili e nella *Vita Nuova*, era di materia tutt'altro che intellettuale basti ricordare i versi stilnovistici,

"Amore e 'l cor gentile sono una cosa,
sì come il saggio in suo dittare pone,
e così esser l'un senza l'altro osa
com'alma razional senza ragione". *Vita Nuova*, XX, 1-4)

Erano cioè versi basati sull'ideologia di un amore che tendendo alla sublimazione della passione dissolveva ogni intralcio morale ed anche nei casi in cui il sentimento procurava delle noie, poiché avvertito come contrario alla ragione, non per questo suscitava nell'individuo l'esigenza di un cambiamento, lo si accettava dicendo che, in fin dei conti,

"Oï anima pensosa,
Questi è uno spiritel novo d'amore,
Che reca innanzi me li suoi dèsi" (*Vita Nuova*, XXXVIII, 10-12).

L'attenuante emergeva dal riconoscimento della travolgente superiorità dell'amore passione nei confronti di quello di natura intellettuale-razionale.

"Amore ... cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria ... che me convenia fare tutti li suoi piaceri compiutamente" (*Vita Nuova*, II, 7-8).

L'elemento intellettuale-filosofico, anche se di tanto in tanto già percepibile

in alcuni passi della *Vita Nuova*, spunterà definitivamente solo più tardi.

“Sì lungamente m’ha tenuto Amore
e costumato a la sua signoria
che sì com’elli m’era forte pria,
così mi sta soave ora nel cuore (*Vita Nuova*, XXVII,
1-4).

Espressioni come queste, in cui si avverte il senso di responsabilità di far prevalere la ragione sulla signoria delle passioni, fungono da preannuncio ad un processo di maturazione morale-spirituale che, come ho accennato, si evidenzierà poi più chiaramente nel *Convivio* e nella *Commedia* col superamento di concetti stilnovistici, basati sulla fatalità dell’amore passione,¹⁴ a cui il poeta si era fatto trasportare nella sua adolescenza. Con la morte di Beatrice l’amore per la donna gentile, che nella *Vita Nuova* era mosso da un appetito sensibile spesso contrastato dalla ragione, viene così a subire una metamorfosi radicale, attuandosi in una sorta di intellettualismo filosofico che ne permetterà la sublimazione determinando il passaggio dall’amore passione all’amore virtù¹⁵, o meglio, dall’amore sensuale avversario della ragione (*Vita Nuova*, XXXIX, 1) all’amore intellettuale, sinonimo di perfezione dell’attività intellettuale, che gli permette di trascendere ogni umana debolezza o “vana tentazione” (*Vita Nuova*, XXXIX, 2, 6) per il puro gusto di apprendere verità superiori e di aprirsi a tutta quella verità necessaria al solo “ben dell’intelletto”.

Dico “puro gusto” per significare, è vero, il solo desiderio di sapere, non contaminato da altri interessi personali, ma anche, e soprattutto, per intendere quello naturale, allo stato puro, dettato esclusivamente dall’innata necessità di perfezionamento intellettuale che Dante sente nel profondo del suo intimo di poter accedere attraverso le verità universali, ma di cui acquista piena coscienza solo più tardi.

È in base a questi fattori che nel *Convivio* (III, xi, 1), come dicevo, prevale un tipo di intellettualismo, di per sé determinante del passaggio dall’amore passione per la donna gentile a quello per la donna dello “ntelletto che Filosofia si chiama”,¹⁶ che per l’autore è nient’altro che “amistanza a sapienza, o vero a sapere” (*Conv.*, III, xi, 6). poichè dettato appunto dalla sola necessità umana di sapere, da intendere nella sua più nobile forma in quanto (è un sapere) acquisito non per derivarne “moneta e dignitade” (*Conv.*, III, xi, 10)¹⁷ ma col preciso scopo di appagamento intellettuale.¹⁸

Come Dante sia entrato in questo ordine di idee e a valorizzare l’atto stesso del filosofare determinante di tale perfezione, ce lo spiega egli stesso nel

suo secondo trattato del *Convivio* (II, xii, 1-4).

"E però ... dico che come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima ... io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altri consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconcolato aveva tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto libro di Boezio,¹⁹ nel quale, cattivo e discacciato consolato s'avea. E udendo ancora che

Tullio avea scritto un altro libro, nel quale trattando del'Amistade, avea toccate le parole de la Consolazione di Lelio ... misimi a leggere quello".

È per uscire da questo stato di "tristizia" dunque che il poeta, avvalendosi del mezzo di cui si erano serviti gli antichi in simili situazioni, cerca conforto nello studio della filosofia. Che la morte del suo "primo diletto" ne costituisca il movente sembrerebbe perciò indubbio, anche se sappiamo che alla base di ogni azione umana, e soprattutto di personalità complesse come quella dantesca, non possono non annidarsi altri fattori, spesso legati all'impatto psicologico di esperienze passate che incidono, anche se indirettamente, sulla formazione di decisioni attuali. Se consideriamo ad esempio che Beatrice morì nel 1290, Dante avrebbe superato in quel periodo i venticinque anni di età, il termine che egli, concorde con la filosofia medievale, assegnava alla fanciullezza, e non è da escludere che, "tristizia" a parte, siffatta consapevolezza insieme all'innata anche se inconscia necessità che ogni adulto, secondo l'autore, ha di abbracciare nuove e più nobili conoscenze, abbia contribuito alla ricerca di un amore più elevato, lontano da ogni "vana tentazione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 2, 6) che gli avrebbe impedito il salto di qualità proprio di un'età più matura.²⁰ Il che starebbe a significare che Dante, sulla soglia della giovinezza, avrebbe avvertito lo spontaneo moto dell'animo verso nuovi e più vasti orizzonti conoscitivi dettati appunto dall'innata necessità di perfezione intellettuale, a cui egli veniva man mano a sensibilizzarsi.

Ciò non toglie comunque che è dopo la morte di Beatrice che il poeta si dedica allo studio della filosofia, a partire dal *De Consolatione Philosophiae* di Boezio e il *De amicitia* di Cicerone²¹ "e sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione truova oro ..." egli che cercava di consolarsi, non solo trova alle sue "lagrime rimedio ma vocaboli d'autori e di scienze e di libri" (*Conv.*, II, xii, 5). Come questo avvenga è possibile dedurlo dagli scritti degli stessi autori.

Con il *De Consolatione*, Dante viene ad aprirsi alla problematica relativa alla vera nobiltà²² e a realtà metafisiche che determinano il naturale rapporto fra l'uomo e Dio.

"Repetunt proprios quaeque recursus
redituque suo singula gaudent
nec manet ulli traditus ordo,
nisi quod fini iunxerit ortum
stabilemque sui fecerit orbem".²³

Fondamentale principio di tale rapporto è che insito nella natura di ogni uomo vi è un innato desiderio di felicità che, per quanto lo si voglia perseguire, è impossibile soddisfarlo in questa vita poiché diretto verso quel bene assoluto che è solo in Dio e che anche gli animali percepiscono vagamente, come in un sogno, quale loro ultima meta.²⁴

"Vos quoque, o terrena animalia, tenui licet imagine vestrum tamen principium somniatis verumque illum beatitudinis finem licet minime perspicaci, qualicumque tamen cogitatione prospicitis eoque vos et verum bonum naturalis ducit intentio ..."²⁵

Nel dialogo ciceroniano, *De Amicitia*,²⁶ Lelio convalida in un certo senso la rilevanza di tale desiderio con la convinzione di una vita dopo la morte che egli assicura, per autorità di altri sapienti, di argomentazioni filosofiche e di rivelazioni, che egli percepisce per certe perché conferite in sogno al suo amico Scipione Africano Minore, da Scipione Africano Maggiore dopo la morte, quando questi era già salito al concilio degli dei. L'anima, conferma Lelio, non può morire con il corpo poiché ha un'origine divina che la richiama a sé e rattristarsi della morte di un amico (nel suo caso di Scipione), che si è finalmente liberato della prigione del suo corpo per ritornare al cielo, sarebbe più un segno di invidia che di amicizia.

Dalla speranza di una vita dopo la morte (postulata da Cicerone) e dalla necessità insita in ogni essere umano di ritornare al proprio principio (rivelata da Boezio) emerge la visione di una felicità più completa ma anche più sconosciuta che suscita in Dante la necessità di ricerca del vero "là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti; si che in picciol tempo, forse di trenta mesi (dice l'autore) cominciai tanto a sentire la sua dolcezza che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero" (*Conv.*, II, xii, 7-8).

Con l'innoltrarsi nell'apprendimento della filosofia, Dante dice dunque di aver scoperto che è in quella "dolcezza" che deriva la sua felicità: nella spec-

ulazione del vero e nel godimento che questa stessa attività produce, essendo essa "eccellentissima dilezione" che contrariamente a quella passata, "non pate alcuna intermissione o vero difetto" (*Conv.*, III, xi, 14). Nella sua mente inizia a configurarsi il nesso: perfezione-filosofia, ossia la visione di un amore più nobile connesso con la perfezione dell'attività intellettuale e con un desiderio di sapere che in questa attività trova il suo appagamento, essendo esso sempre più chiaramente avvertito dal poeta come lo spontaneo moto dell'anima verso un bene che va al di là delle passioni terrene fino a fondersi con il bene supremo.

La sua dialettica d'amore, come quella di Boezio e di Cicerone, veniva così a subire uno sviluppo platonico²⁷ e a sfociare nel mistico, trasformando il bene per la donna terrena in quello, più elevato, della "bellissima e onestissima figlia de lo imperatore de lo universo a la quale Pittagora pose nome Filosofia" (*Conv.*, II, xv, 12): la donna gentile che, secondo la nuova visione dantesca, avrà il potere di dischiudere le porte del vero e di dirigerlo, con il resto dell'umanità, verso il segno prestabilito (Dio), colmando in un certo senso l'abisso fra l'ignoranza e il vero, fra la conoscenza di cose o passioni meno nobili e quella del bene supremo.

LA DONNA GENTILE

Non si può non accennare a questo punto alla tanto discussa questione della donna gentile del *Convivio* (II,xii, 6) in rapporto a quella della *Vita Nuova*. Ci si chiede come possa cioè il concetto di un amore giovanile, originariamente inteso dal poeta come sviamento della ragione (*Vita Nuova*, XXXIX, 1), conciliarsi e conseguentemente integrarsi con un amore filosofico che implica il massimo della razionalità (*Conv.*, II, xv, 12), e soprattutto come egli possa sostenere infine che sia i due amori che la donna gentile (del *Convivio* e della *Vita Nuova*) a cui essi appartengono rappresentino allegoricamente un'unica cosa, la filosofia.

Certo è che Dante lo afferma apertamente nel *Convivio* identificando appunto la donna pietosa della *Vita Nuova* (XXXV, 2-3) che "giovane e bella molto" lo guardava da una finestra per confortarlo, con la donna gentile del *Convivio* (la filosofia).

"E immaginava (dice l'autore) lei fatta come una donna gentile, e non la poteva immaginare in atto alcuno, se non misericordioso; per che sì volentieri lo senso di vero la mirava" (*Conv.*, II, xii, 6-7)²⁸

L'obiezione da molti rilevata non sta comunque nell'identificazione della

donna gentile, di per sé plausibile finzione poetica probabilmente dettata da un'ulteriore necessità di sviluppo artistico dell'opera e che, in quanto tale, non costituirebbe un problema e tanto meno una contraddizione, soprattutto volendo considerare, con il Barbi ed il Gilson,²⁹ il legame analogico determinato dal fatto che anche la donna della *Vita Nuova* (XXXV, 2-3) è "bella molto" oltre che gentile e tutto sommato ha una certa bellezza o beatitudine in comune con quella del *Convivio*, al punto che "molte fiате" ricordava al poeta dell'altra sua "nobilissima donna" (*Vita Nuova*, XXXVI, 1-2).

Quello a cui si obietta è invece la natura dell'amore che lo stesso Dante dice di nutrire per questa donna, l'uno sensitivo-irrazionale, "un desiderio malvagio" (*Vita Nuova*, XXXIX, 2) e l'altro intellettuale-razionale, un amore perfetto (*Convivio*). Il che rende contraddittorio e inaccettabile un qualsiasi tentativo di unificazione concettuale, nonostante l'esplicita affermazione di Dante nel *Convivio*, in quanto sarebbe inconcepibile pensare che egli potesse considerare la filosofia, che a suo parere è figlia di Dio (*Conv.*, II, xv, 12), come "vana tentazione".

L'allusione sotto scrutinio qui, e che ha destato l'interesse dei più grandi esegeti dell'opera dantesca, è quella del secondo trattato del *Convivio* (II, ii, 1), da Dante scritto circa tre anni e due mesi dopo il trapassamento di Beatrice.³⁰

"Quella gentile donna, cui feci menzionare ne la fine de la *Vita Nuova*, parve primamente, accompagnata d'Amore a li occhi miei e prese luogo alcuno ne la mia mente. E sì come è ragionato per me ne lo allegato libello, più da sua gentilezza che da mia elezione venne ch'io ad essere suo consentisse; che passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedovata vita, che li spiriti de li occhi miei si fecero massimamente amici. E così fatti, dentro [me] le poi fero tale, che lo mio beneplacito fu contento di disposarsi a quella immagine".

Ma quel che è ragionato "ne lo allegato libello", e non solo nei passi XXXV-XXXVIII a cui il poeta qui si ricollega (*Conv.*, II, ii, 1) riprendendo l'episodio della "donna pietosa", presenta, abbiamo visto, una realtà un pò diversa in quanto l'amore per la donna gentile non è passionato e misericordioso (come attesta il suindicato passo del *Convivio*), ma per natura "vilissimo" e "avversario della ragione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 1) tanto che è solo superando quella "vana tentazione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 6) "contra la costanzia de la ragione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 2)³¹ che l'amore del poeta potrà ritornare alla morta Beatrice per poi sviluppare, attraverso la sua figura ormai evanescente, in modo intellettuale-spirituale e a trasformarsi in

anelito per quella "spera che più larga gira" (*Vita Nuova*, XLI, 10) dove "quella benedetta Beatrice, ... gloriosamente mira ne la faccia di colui *"qui est per omnia secula benedictus"*.

Questa è la situazione come ci si presenta nella *Vita Nuova*, quella di un amore non misericordioso ma contrario alla ragione che bisogna sconfiggere per raggiungere un più alto traguardo, e possiamo ben capire come il tentativo di unificazione dei due concetti con il senso allegorico abbia creato contraddizioni che hanno destato l'interesse di non pochi critici.

Dalle ipotesi più frequentemente avanzate, che spaziano tra l'interpretazione letterale-autobiografica (spirituale e cristiana o con sviluppo prettamente intellettuale) a quella allegorica, con tutte le sue varianti di tipo mistico, agiografico o analogico del reale,³² emergono varie tesi e da esse diversi quesiti fra cui:

- 1) Se la *Vita Nuova* vada intesa in senso letterale accettando un amore realmente avvertito dal poeta.
- 2) Se attribuire a tutta l'opera un senso allegorico e negare in tal caso l'esistenza di una donna gentile vera e propria, o
- 3) Se considerare l'allegoricità, asserita dal poeta, solo per quanto riguarda l'episodio della donna gentile della *Vita Nuova*, e indipendentemente dal fatto che tale allegoria possa essere o meno un posteriore tentativo di rielaborazione o rifacimento dell'opera.

Tali quesiti si aprono ai più svariati e contrastanti giudizi fra cui quello di Michele Barbi,³³ sostenitore della prima tesi, che, contrariamente a quanto afferma Dante (*Conv.*, II, ii, 1), si oppone alla seconda ipotesi dicendo che "sarebbe contrario all'intenzione del poeta, anche durante il tempo che scriveva il *Convivio* considerare come allegorico l'amore per Beatrice narrato nella *Vita Nuova*"³⁴ se solo si ricorda il fatto, da Dante stesso asserito (*Conv.*, II, xii, 1-4), che "perduto lo primo diletto" della sua anima egli cercò conforto nella filosofia. E "quale diletto", dice lo studioso, se non quella viva Beatrice³⁵ di cui aveva già parlato? Anche perché non sembrerebbe, secondo quanto viene indicato dal poeta (*Conv.*, II, xii, 1-4), che prima della sua iniziazione filosofica egli avesse "concepito allegoria di sorta".³⁶ Va inoltre osservato secondo il Barbi che nello stesso passo del *Convivio* dove Dante rivela apertamente "l'allegoria della donna pietosa", Beatrice rimane quella "beata che vive in cielo con li angeli e in terra con la mia anima" (*Conv.*, II, ii, 1), ossia una "donna vera e propria".³⁷

Con tale affermazione, il Barbi non solo esclude che la donna gentile della *Vita Nuova* sia una figura allegorica della filosofia ma che fra le due opere vi sia un qualsiasi rapporto di continuum, in quanto del parere che i due

episodi,³⁸ narrati prima nella *Vita Nuova* (XXXV), a partire da “poi per alquanto tempo”, e successivamente nel secondo passo del *Convivio* (II, ii, 1), sono “manifestazione d’arte di due periodi distinti e successivi” e devono perciò essere intesi come indipendenti l’uno dall’altro. Tale giudizio riscuote l’approvazione del Gilson³⁹ e del De Robertis⁴⁰ a cui aggiunge quest’ultimo, che non solo i due episodi (del *Convivio* e della *Vita Nuova*) ma anche le rispettive interpretazioni debbano essere considerate come distinte in quanto la donna gentile che nella *Vita Nuova* (XXXV) distoglie per qualche tempo il rapporto contemplativo che si era creato fra Dante e Beatrice dopo la sua morte, sarà successivamente descritta nel *Convivio* come figura allegorica della filosofia, “e le rime a lei dedicate come esaltazione di questo incontro”. Sarà nel *Convivio* che l’esperienza dantesca si distaccherà dalla vicenda sentimentale per assumere un carattere prettamente intellettuale ed il vecchio episodio, nella forma in cui si presentava per la *Vita Nuova*, servirà “in quanto dichiarata finzione retorica, a giustificare l’immaginazione della filosofia, “come una donna gentile” (*Conv.*, II, xii, 6) e la ripresa “del vecchio linguaggio” per descrivere un amore non più sentimentale ma intellettuale. Il De Robertis non esclude⁴¹ che l’intervento di Beatrice, dopo il giovanile sviamento, “fornisse materia per la mess’in scena del *Convivio* e per un’acceptabilità, su un diverso piano, del nuovo amore, in quanto amore di scienza e non di creatura umana, perciò conciliabile e integrabile con quello di Beatrice”.⁴²

La seconda tesi, basata sull’accettazione della donna gentile del *Convivio* e della *Vita Nuova* come allegoria della filosofia, viene appoggiata, fra i molti, da Maria Corti⁴³ che, al contrario, individuando un definitivo rapporto di continuità lessicale, sequenziale e temporale fra le due opere, si oppone alla tesi letteraria rimproverando al Barbi di non aver “fatto attenzione ad alcune spie testuali del significato allegorico”, rilevando in proposito che l’epiteto “savio” (*Vita Nuova*, XXXVIII,1) che nella *Vita Nuova* si riferisce solo alla donna gentile, viene usato nel *Convivio* come inno alla filosofia “Voi che ‘ntendendo il terzo ciel movete” in quanto donna “pietosa e umile / saggia e cortese ne la sua grandezza” (vv. 46-47).⁴⁴ Molto significativa, a sua opinione, sarebbe la presenza di altri elementi lessicali quali, ad esempio, l’aggettivo “nobilissimo” riscontrato in ambedue le opere.

Per la studiosa il senso allegorico dell’opera si evidenzia oltre che nel linguaggio, nella sequenza degli episodi in quanto il “contrasto fra l’anima e lo ‘spiritel d’amor gentile’, compreso il rimprovero agli occhi, contenuto nella canzone allegorica ‘voi che ‘ntendendo il terzo ciel movete’ sono già preannunciati nella prosa XXXVII della *Vita Nuova*”.

La messa in scena farebbe pensare, secondo la Corti, che la visione del nuovo amore si sia configurata nella mente del poeta già nella *Vita Nuova*⁴⁵ ma che, stando anche all'opinione del De Robertis,⁴⁶ Dante l'abbia cautamente bloccato attraverso "la *Vita Nuova* stessa, forse composta per fissare inequivocabilmente la soluzione in crisi".

Altro fattore di fondamentale importanza sarebbe, sempre a parere della studiosa, la circostanza temporale, se si considera che i passi dedicati alla donna gentile della *Vita Nuova* sono stati scritti dal poeta durante il tempo in cui studiava la filosofia "ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti"⁴⁷ il che farebbe pensare che, se non tutti, almeno gli ultimi passi della *Vita Nuova* andrebbero intesi in senso allegorico. E non vanno escluse le ovvie rispondenze formali verificabili nei passi della *Vita Nuova* in rapporto a quelli di altri testi danteschi che lasciano delle tracce anche nell'episodio di Casella, nel *Purgatorio*.⁴⁸

Ma queste soluzioni, che in un primo momento sembrerebbero favorire l'interpretazione allegorica su quella letterale, se non altro per quanto riguarda i passi dedicati alla donna gentile dell'"allegato libello", non spiegherebbero la ragione per cui la filosofia venga presentata come un "desiderio malvagio" e "vana tentazione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 6) proprio nel periodo fra il 1292-93, tempo in cui, dopo aver completato la *Vita Nuova*, il poeta scriveva (nel 1293) la canzone "voi che 'ntendendo il terzo ciel movete" in lode alla filosofia. La riflessione non sfugge alla Corti che mette irrimediabilmente in forse la sua stessa soluzione.

Sembrerebbe, in ogni caso, che neanche l'interpretazione allegorica riesca a risolvere, a causa dell'incongruenza dei due sintagmi "desiderio malvagio" e "vana tentazione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 6) la questione del rapporto, se rapporto vi sia, fra l'amore per la donna gentile della *Vita Nuova* e quella del *Convivio* e, non solo ma, eliminerebbe *a priori*, sempre a causa di tale contraddizione, la possibilità di una terza tesi dovuta all'allegorizzazione del solo episodio relativo alla donna gentile (*Vita Nuova*) o ad un posteriore rifacimento dell'opera in quanto, abbiamo visto, sarebbe inaccettabile pensare che Dante concepisse l'amore per la filosofia, prima o dopo la stesura del *Convivio*, come desiderio contrastante con la ragione. "Che la memorizzazione, non sempre costante e continua in noi, lo abbia tradito?" Suggerisce la Corti.⁴⁹ Questo non si sa, e forse l'ipotesi avanzata dal Nardi per quanto riguarda la possibilità di un fine della *Vita Nuova* originariamente diverso da quello che noi leggiamo, a causa di un'altra redazione a noi pervenuta, non sembrerebbe poi tanto improbabile anche se opposta da vari critici fra cui Maria Corti e Mario Marti, soprattutto per mancanza di un preciso riscontro

filologico o di manoscritti che ne procurino l'evidenza e perché in contrasto con il concetto di autonomia di ogni opera dantesca.⁵⁰

Resta perciò il fatto che il rapporto di continuità fra le due opere, di sostanziale importanza per stabilire la precisa identità della donna gentile e posizione dantesca, o amore che egli dice di nutrire per lei (filosofico o sentimentale che sia), non è risolvibile in maniera soddisfacente. Ogni tesi presenta soluzioni, molto discordanti fra loro e che per una ragione o per l'altra non convincono poiché in ognuna viene a mancare quell'importante tassello senza del quale è impossibile completare il sempre più suggestivo mosaico che potrebbe far luce sulla vera identità della donna gentile.

A prescindere tuttavia dal fatto che l'esegesi critica non sia arrivata ad un giudizio unanime sull'argomento e che la dicotomia donna vera-filosofia tuttora persista, di particolare interesse per il fine della mia ricerca è che tale studio confermi il periodo in cui nella mente del poeta sarebbe per la prima volta balzata la visione di un amore filosofico.

Se si osserva a tal fine la rilevanza del dato di fatto dovuto, secondo l'analisi nardiana,⁵¹ alla circostanza temporale, (visto che Dante, dopo circa otto mesi dalla morte del "primo diletto",⁵² che si aggirava intorno al periodo in cui scriveva la fine della *Vita Nuova*, studiava già la filosofia), nonché l'intervento di Beatrice, avvenuto in seguito al "giovanile sviamento" dantesco e sempre negli ultimi episodi della *Vita Nuova*, per richiamarlo all'antica fedeltà (*Vita Nuova*, XXXIX), il tutto farebbe pensare ad una nuova visione dell'amore da Dante acquisita, appunto, nelle scuole dei religiosi "e a le disputazioni de li filosofanti (*Conv.*, II, xii, 7-8). Ossia un amore filosofico che, più che allo stato latente, sarebbe già in stato di sviluppo negli ultimi passi della *Vita Nuova*, tempo in cui l'autore avrebbe avvertito la possibilità di trascendere lo stato di "tristizia" (*Conv.*, II, xii, 1-4) causatogli dalla morte di Beatrice, attraverso un bene più elevato teso verso la bellezza del vero e di "quella spera che più larga gira" (*Vita Nuova*, XLI, 10). L'ultimo sonetto della *Vita Nuova* (XLI, 10) si apre appunto con la visione di questa sfera ed il proiettarsi del pensiero dantesco verso un nuovo universo intellettuale che nella prosa finale (*Vita Nuova*, XLII, 2-3) si trasformerà in anelito per "quella benedetta Beatrice", immersa nella contemplazione di colui "*qui est per omnia secula benedictus*". E non a caso, Dante, nel *Convivio* (II, ii, i), come per richiamarsi a questa visione, parlerà di Beatrice come di una "beata che vive in cielo con gli angeli e in terra con la (sua) anima". Non va quindi escluso che, già nella *Vita Nuova*, l'autore si rendesse conto che la filosofia offriva, attraverso possibilità di affinamento intellettuale-spirituale e di sublimazione del vec-

chio amore, l'unico mezzo di ravvicinamento alla morta Beatrice.

Il tutto sarebbe perciò indicativo di un amore filosofico, dall'autore già avvertito nella *Vita Nuova*, e che in virtù della sua diversa natura (di carattere intellettuale) esigesse un netto distacco dal precedente. A pro del quale Dante avrebbe prima preparato il terreno dottrinale necessario per introdurre in scena la morta Beatrice, con il pretesto del richiamo all'antica fedeltà, (*Vita Nuova*, XXXIX), ed in un secondo momento, nel *Convivio*, egli avrebbe tentato, anche se in modo non del tutto convincente,⁵³ di neutralizzare l'antico amore allegorizzandolo con quello filosofico. È cioè possibile, in altre parole, che Dante, dopo aver avvertito la "dolcezza" (*Conv.*, II, xii, 7-8) del nuovo amore, abbia considerato due possibilità di sviluppo del primo concetto: sublimazione e/o totale assimilazione o neutralizzazione attraverso l'amore intellettuale, anche se quest'ultimo sviluppo andrebbe inteso non come vero e proprio annullamento del primo concetto dell'amore (che l'autore, tutto sommato, non intende derogare in alcun modo, *Conv.*, I, i, 16), ma come finzione retorica per inserire in scena la nuova visione filosofica. Il che mi rende concorde con il De Robertis⁵⁴ nel riconoscere che il drastico intervento di Beatrice, dopo il giovanile sviamento (*Vita Nuova*, XXXIX), "fornisse materia per la mess'in scena del *Convivio* e per un'accettabilità su un diverso piano del nuovo amore", anche se, non per questo, mi è chiaro il concetto di indipendenza di questi passi, che egli condivide con il Barbi. Non vedo come il De Robertis possa ritenere che i due episodi e rispettive interpretazioni, quali sono "narrati prima nella *Vita Nuova* e poi nel *Convivio*", vadano tenuti separati, nel momento in cui egli stesso ne stabilisce un legame. Il semplice fatto cioè che lo studioso denoti la possibilità, per remota che sia, che Dante si sia servito della materia degli ultimi episodi della *Vita Nuova* per creare la messa in scena del *Convivio*, implica di per sé, un qualche legame, anche se non necessariamente un vero e proprio rapporto di interdipendenza e ancor meno di continuità che, come abbiamo visto, rimane incerto a causa del successivo uso dantesco di sintagmi (*Vita Nuova*, XXXIX, 6) inconciliabili con la sua concezione dell'amore filosofico. Resta tuttavia il fatto che fra questi episodi un qualche legame esiste, se non altro per quanto riguarda l'evoluzione dell'amore giovanile in quello intellettuale, i cui segni, come abbiamo visto, sono già verificabili negli ultimi passi della *Vita Nuova* a cui il poeta si ricollega nel *Convivio* attraverso l'episodio della donna pietosa. Il concetto di indipendenza degli episodi dunque, anche se non totalmente da escludere, andrebbe in qualche modo ridimensionato.

Quel che non porrebbe dei dubbi tuttavia è che il ritorno di Beatrice nella

Vita Nuova, costituisca la ragione per cui l'autore abbandonerà il vecchio amore. Che questo sia dovuto ad una sorta di ravvedimento da un suo precedente abbandono verso le "false immagini del bene" (*Purg.*, XXX, 131), avvenuto dopo la morte dell'amata, se sia invece il risultato di una più profonda crisi spirituale-cristiana o di natura esclusivamente intellettuale da connettere con quella naturale necessità di perfezione o di sapere insita, secondo Dante, in ogni essere umano, è difficile dire. Quello di cui si è certi è che nonostante l'aggettivo "malvagio" o "vana tentazione" (*Vita Nuova*, XXXIX, 6), in riferimento al desiderio dantesco per questo amore filosofico, ne rilasci connotati decisamente negativi, nella *Vita Nuova*, ed in particolare dopo il ritorno di Beatrice, si avverte sempre più profondamente l'imminente sublimazione dell'amore passione in quello intellettuale, che più tardi troverà pieno sviluppo nel *Convivio*. Anche perché, non bisogna ignorare, che, se Beatrice era morta, l'unico modo in cui Dante avrebbe potuto seguirla era attraverso quella nobile attività dell'intelletto e appagamento filosofico che gli permetterà di trascendere ogni "umana debolezza" e di aprirsi alla conoscenza del vero bene. La ritrovata dantesca, quale sintesi della nuova dinamica dell'amore, Beatrice-filosofia-Sapienza offriva, bisogna ammettere, un plausibile mezzo di conciliazione.

LaTrobe University, Melbourne

NOTE

¹ *Conv.*, I, i, 1; Cfr. Aristotelis *Metaphysica*, vol. 1, 1, 980a 21-983a (1960); Cfr. Aristotle, *The Metaphysics*, vol. 1, 1, 980a 21-983a, books I-IX (1933-80).

² Cfr. St Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Vol. 1, 1, L. 1, C 1-35 (1961).

³ *Ibid*; Cfr. *De Anima*, III, 4, (429 a 23). Si veda inoltre il commento al *De Anima* di Averroè (*Commentarium* 1953, 387): "Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum". "Cioè, la definizione dell'intelletto materiale è quello che comprende in potenza tutte le intellezioni delle forme materiali universali, e non è alcun ente in atto prima che lo capisca". (Traduzione mia).

⁴ A distinguere l'uomo dal bruto è la ragione e la necessità di comunicare il proprio pensiero. Cfr. *De V.E.*, I, ii, 1: "Eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui" ("di tutti gli esseri esistenti la parola è data solo all'uomo").

⁵ Aristotle, *Ethica*, I, 6, 1097b, 33-1098 a, 14; Cfr. Tommaso d'Aquino, *Exp. Eth.*, I, lect. X, 124-126, e soprattutto 126: "Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquatur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ab hoc, quod est rationale"; Cfr. *Conv.*, II, vii, 4.

⁶ Cfr. *Metaphysics*, cit., vol. 1, 1, 980a 21-983a. Per una segnalazione dei passi di metafisica aristotelica, con tutta probabilità noti a Dante, si veda B. Nardi (*Nel mondo*

1944). Non si esclude, secondo il Nardi, la possibilità che Dante abbia attinto la conoscenza del testo di *Metafisica* aristotelico anche dai commenti di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, visto che il poeta distingue, con i padri della chiesa e contrariamente ad Aristotele, la *Metafisica* dalla *Teologia*. In quanto ad una spiegazione delle sette scienze del Trivio e del Quadrivio si veda Agostino: *De ordine* (1861, 994-1020), *De Musica* (1861, 1082-1194), *Doctrina christiana* (1930). Cfr. la versione inglese *On Christian Doctrine* (1958). Si veda inoltre il commento del De Robertis nella nota relativa a *Conv.*, II, xiii, 8 (*Opere Minori* 1988).

⁷ *Convivio* (*Opere minori* 1988, 4-6). Cfr. *Par.*, I, 109-120; si veda Aristotle, *Metaph.*, V, 4, 1015, a 13-15; cfr. B. Nardi (1944, 46-7).

⁸ Cfr. la frase di apertura dell'edizione latina di Sancti Thomae Aquinatis (*In Metaphysicam* 1915).

⁹ *Metaphysics*, cit., vol. I, Chapter 1, 190 a 21-983 a 3; cfr. Commento di Tommaso, *Metaphysics*, I, L. 1, c 3.

¹⁰ Cfr. Aristotle, *Eth.*, I, 3, 1095 b, 14-22; cfr. Exp. tomista, I, lect. V, 60: "Circa primum considerandum est, quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas delectationes, quae sequuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum, et secundum speciem per mixtionem sexuum. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis: unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus, videntur omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam, in qua pecudes simul nobiscum communicant". Cfr. Boezio, *De Consolatione philosophie*, IV, prosa 3, vv.15, 19-21.

¹¹ Ibid (Boezio, *De consolatione phil.*). Cfr. *Conv.* II, vii, 4.

¹² Per Boezio, vivere come uomo, significa innanzitutto seguire il bene, e raggiungere, tramite questo fine, la perfezione intellettuale e morale spirituale della propria natura. Chi si dà a vizi vari o non si impegna in alcun modo per soddisfare tali esigenze, rinuncia alla sua umanità, e, come fa giustamente notare Dante, vive non come uomo ma come bestia. Per una più precisa spiegazione in merito, si rimanda il lettore all'opera boeziana, *De consolatione philosophie*, libro IV, soprattutto prosa 3, 16-25; Si veda il testo latino a fronte con traduzione italiana, *La consolazione della filosofia* (1994): [16] "... cum ultra homines quemque provehere sola prohibitas possit, necesse est ut, quos ab humana condicione deiecit, infra hominis meritum detrudat improbitas; evenit igitur ut, quem transformatum vitiis videas, hominem aestimare non possis. [17] Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor: lupi similem dixeris. [18] Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet: cani comparabis. [19] Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vulpeculis exaequetur. [20] Irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. [21] Pavidus ac fugax non metuenda formidat: cervis similis habeatur. [22] Segnis ac stupidus torpet: asinum vivit. [23] Levis atque inconstans studia permutat: nihil avibus differt. [24] Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis voluptate detinetur. [25] Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam". "... dal momento che soltanto l'onestà può fare avanzare qualcuno oltre i limiti fissati per l'uomo, è inevitabile che la malvagità abbassi al di sotto della dignità di essere umano coloro che essa ha espulso dalla condizione umana: avviene pertanto che tu non potrai più considerare uomo colui che vedi essere stato deformato dai vizi. [17] Arde di avidità colui che con la violenza strappa agli altri le loro ricchezze: lo potresti dire simile al lupo. [18] Una persona feroce e implacata esercita la sua lingua a litigare: lo paragonerai ad un cane. [19] Colui che tende insidie di nascosto è lieto di derubarti con la frode: e allora sia considerato uguale alle volpi spregevoli. [20] Chi non sa frenare l'ira, freme: si può credere che egli abbia un animo di leone. [21] Colui che è vile e pronto a fuggire teme anche quello che non desta paura: lo si consideri simile ai cervi. [22] Colui che è pigro e ristupidito

se ne sta inerte: vive come un asino. [23] La persona leggera e incostante cambia sempre i suoi interessi: non c'è nessuna differenza tra lui e gli uccelli. [24] Uno è immerso in libidini sporche e immonde: è impigliato nel piacere che è proprio di un sozzo maiale. [25] Ne consegue che colui che, abbandonata l'onestà, ha smesso di essere un uomo, dal momento che non può passare nella condizione di essere Dio, si muta in una bestia feroce". (Ibid.).

¹³ Per una visione più complessiva della *Vita Nuova*, si veda lo studio di Edoardo Sanguineti (*Dante Reazionario* 1992).

¹⁴ Cfr. il commento introduttivo al canto V dell'*Inferno* (*La Divina Commedia* 1979-87, 65-70). Cfr. V. Capelli (*La Divina Commedia* 1994, 63-67). In quanto al recupero tematico e stilistico dello *stil novo* che si evidenzierà nel *Purgatorio*, si veda il saggio di Gianni Oliva in (*Lecture* 1998, 7-17, soprattutto p. 8).

¹⁵ Cfr. il mio saggio (in *Spunti* 1994, 77-88). Si veda inoltre Mark Musa (*Aspetti* 1991).

¹⁶ Cfr. *Conv.* II, XV, 3. Per Dante come per San Tommaso (*Exp. Ethica*, I, Lect. i, I) la filosofia sarà conseguentemente identificata con la Sapienza "Est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem". Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I, 2, 982 a, 14-21.

¹⁷ T. d'Aquino, *Exp. Metaph.*, I, lect. iii, 56.

¹⁸ Cfr. la spiegazione di K. Vossler (*Medieval Culture* 1929-50, 153).

¹⁹ Boezio, *De Consolatione*, cit.; Cfr. P. Caurcelle (*La Consolation* 1967).

²⁰ Va ricordata in proposito la visione dantesca della nobiltà dell'anima e della responsabilità di ogni individuo di perseguire le virtù adatte ad ogni sua età. Cfr. *Com.*, IV, xxiv, 7-9, 11; Cfr. B. Nardi (*Grande antologia* 1954, 1228-1230).

²¹ *Laelius de Amicitia*, IV, 13-14.

²² *De Consolatione Philosophiae.*, III, prosa 6, metro 6. Tutte le citazioni su Boezio, in italiano o in latino, sono state riprese dal volume *La consolazione della filosofia* (1994).

²³ Ibid., III, 2, 34 - 38: "Ogni cosa vuole correre indietro / e ciascuna gode a tornare, / ma a nessuna rimane l'ordine assegnato, / se non unirà la fine all'inizio / e non farà di sé uno stabile circolo".

²⁴ Ibid., III, prose 2, 3: (2) "Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. (3) Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum. (4) Hunc, uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci; est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa devius error abducit". (2) "Ogni cura dei mortali, che è tormentata dalla fatica di vari desideri, procede, sì, per vie diverse, ma cerca pur sempre di giungere ad un unico fine, che è quello della felicità. Tale fine consiste nel bene: ognuno, una volta che lo ha ottenuto, non può più desiderare altro. (3) Questo è certo il sommo tra tutti i beni e contiene al suo interno tutti gli altri: se gliene mancasse qualcuno, non potrebbe essere il sommo bene, poiché rimarrebbe al di fuori di esso qualche bene che potrebbe essere desiderato. È chiaro, dunque, che la felicità è una condizione, resa perfetta dal fatto che tutti i beni vi si raccolgono insieme. (4) Questa condizione, come abbiamo detto, i mortali cercano di conseguirla percorrendo vie diverse: è, infatti, insito per natura nella mente degli uomini il desiderio del vero bene, ma l'errore li svia e li porta verso i falsi beni".

²⁵ Ibid., III, prosa 3, I, "Anche voi, o esseri viventi sulla terra, sognate, sia pure in una tenue immagine, il vostro principio, e quello che è veramente il fine della vostra felicità voi lo vedete comunque con il pensiero, anche se esso non è particolarmente acuto, e per questo motivo l'impulso della natura vi conduce al vero bene ...".

²⁶ Si veda Marco Tullio Cicerone, *Laelius de Amicitia* IV / *Lelio l'amicizia* (1987, 13-

14): (13) "Neque enim adsentior iis, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri; plus apud me antiquorum auctoritas valet, vel nostrorum maiorum, qui mortuis tam religiosa iura tribuerunt, quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur; vel eorum, qui in hac terra fuerunt Magnamque Graeciam quae nunc quidem deleta est, tum florebat, institutis et praeceptis suis erudierunt; vel eius, qui Apollonis oraculo sapientissimus est iudicatus, qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque, sed idem semper, animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere, optimoque et iustissimo cuique expeditissimum. (14) Quod idem Scipioni videbatur; qui quidem, quasi praesagiret, per paucis ante mortem diebus, cum et Philus et Manilius adessent et alii plures, tuque etiam, Scaevola, mecum venisses, triduum disseruit de re publica; cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum, quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat. Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime evolet tamquam e custodia vincisque corporis, cui censemur cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni? Quocirca maerere hoc eius eventu vereor, ne invidi magis quam amici sit. Sin autem illa veriora, ut idem interitus sit animorum et corporum nec ullus sensus maneat, ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali; sensu enim amisso fit idem, quasi natus non esset omnino; quem tamen esse natum et nos gaudemus et haec civitas, dum erit, laetabitur. " Non sono infatti per niente d'accordo con coloro che, da poco tempo a questa parte, sostengono che l'anima muore con il corpo e che tutto si dissolve con la morte. Per me vale di più l'autorità degli antichi: quella dei nostri antenati che tanto sacri diritti attribuirono ai morti, cosa che non avrebbero certamente fatto se si fossero convinti che nulla aveva per loro importanza; o quella di coloro che abitarono questa nostra terra e che con il loro insegnamento contribuirono alla civiltà della Magna Grecia che ora, è vero, è decaduta ma che allora era fiorente; o quella di colui che fu giudicato il più saggio dall'oracolo di Apollo, che a questo proposito non sosteneva, come in molti altri casi, ora una tesi ora un'altra, ma affermava sempre la stessa cosa, e cioè che l'anima degli uomini è di origine divina e che, quando esce dal corpo, le si apre la via di ritorno al cielo, una via tanto più agevole quanto più uno è buono e giusto. (14) E questa era anche la convinzione di Scipione: egli per l'appunto, quasi avesse un presentimento, pochissimi giorni prima di morire, alla presenza di Filo, di Manilio e di parecchi altri (anche tu Scevola, ti eri recato lì con me), per tre giorni tenne una conversazione sullo stato: quasi tutta l'ultima parte della trattazione riguardò l'immortalità dell'anima ed egli affermava di averla ascoltata in sogno dalla voce dell'Africano, nel sonno. Se è vero questo, che quanto più uno è buono tanto più speditamente l'anima vola via dal corpo come dalle catene di un carcere, chi pensiamo che abbia potuto salire verso gli dei più agevolmente di Scipione? Perciò mostrarsi addolorati per la sua sorte, temo che sia segno d'invidia più che di amicizia. Se invece sono più vicine al vero quelle altre affermazioni, e cioè che l'anima muore allo stesso modo del corpo e che non rimane sensibilità alcuna, in tal caso, come nessun bene è nella morte, così, senza dubbio, non c'è in essa alcun male. Venuta meno infatti la sensibilità, è come se Scipione non fosse mai nato: ma il fatto che egli è nato ci riempie di soddisfazione e sarà per sempre motivo di gioia per questa nostra città.

²⁷ Cfr. E. Garin (*Storia* 1966, 182-184). In quanto all'influsso esercitato da queste ed altre dottrine sul pensiero dantesco, si veda Amilcare A. Iannucci (in *Quaderni* 1997, 251-260, soprattutto pp. 256-7).

²⁸ Si noti che il concetto di filosofia intesa nel senso di donna gentile e consolatrice è di derivazione boeziana. Cfr. Boezio, in *Consolatione Philosophie*, cit., I, prosa I, metro I, e prosa 3, metro 2.

²⁹ M. Barbi (*Problemi* 1965, 119); E. Gilson (*Dante and Philosophy* 1949-63, 89-92).

³⁰ La morte di Beatrice risalirebbe all'otto giugno 1290 (Cfr. *Vita Nuova*, XXIX), mentre l'apparizione della "donna gentile" si avrebbe il 21 agosto del 1293, tre anni dopo la

morte di Beatrice. Cfr. B. Nardi (*Nel mondo* 1944, 3 sg.)

³¹ Si veda il saggio di Enrico Fenzi (in *La gloriosa donna* 1994, 195-224).

³² Una visione che permette di accedere "una conoscenza non tanto 'mistica' quanto 'metafisica' del divino". Si veda la spiegazione in proposito di M. Picone (*Dante* 1987, 59-61).

³³ M. Barbi (*Problemi* 1965, 113-139).

³⁴ Ibid., 118.

³⁵ Ibid. 115, 116.

³⁶ Ibid. 115.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 113-139

³⁹ E. Gilson (*Dante and Philosophy* 1949-63, 89-90); Cfr. M. Barbi (*Problemi* 1965, 115).

⁴⁰ D. De Robertis, "Introduzione alla Vita Nuova" (*Opere* 1984, 9 e commento 217).

⁴¹ Commento alle note, *Vita Nuova* (1984, 218).

⁴² Commento, *Vita Nuova* (1984, 218-218). Per un'interpretazione della questione biografica della *Vita Nuova* e dello sviluppo relativo al concetto "donna vera-filosofia", si veda l'articolo di Daria De Vita (in *Belfagor* 1998, 1-25); a cui fa seguito un altro suo articolo (in *Belfagor* 1999, 147-169).

⁴³ M. Corti (*La felicità* 1983, 148-149).

⁴⁴ Cfr. anche la prosa di *Conv.*, II, xv, 3.

⁴⁵ M. Corti (1983, 149).

⁴⁶ D. De Robertis, nel commento alle note della *Vita Nuova* (*Opere* 1984, 218).

⁴⁷ Cfr. B. Nardi a proposito del commento al brano di *Conv.*, II, xii, 2-9, relativo ai trenta mesi di studi filosofici, presumibilmente iniziati otto mesi dopo la morte di Beatrice, *Dal 'Convivio'* 1960, 1-7). Per quanto riguarda l'ipotesi sul tempo di composizione, si veda Carlo Paolazzi, *La 'Vita Nuova'* 1994, soprattutto da p. 20 in poi).

⁴⁸ M. Corti (1983, 149).

⁴⁹ Ibid., 154.

⁵⁰ M. Marti (*Vita e morte* 1965, 657-69).

⁵¹ B. Nardi, commento relativo ai passi del *Convivio* II, XII, 2-9 (*Dal 'Convivio'* 1960, 1-7).

⁵² Ibid.

⁵³ Forse proprio a causa del fatto che era solo un tentativo e che molto probabilmente era rimasto incompleto.

⁵⁴ Si veda il suo commento alla *Vita Nuova*, XXXV, 1 (*Opere* 1984, 217-218).

OPERE CITATE

Alighieri, Dante. *Convivio. Opere Minori*. Ed. Domenico De Robertis. Tomo 1, parte 2. Milano/Napoli: Ricciardi, 1988.

_____. *De Vulgari Eloquentiae*. Testo latino a fronte a cura di Sergio Cecchin. Milano: Tea, 1988.

_____. *La Divina Commedia*. A cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Firenze: Le Monnier, 1979-87.

Aquinas, Thomas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Trans. by John P. Rowan. 2 vols. Chicago: Regnery, 1961.

_____. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Trans. C. I. Litzinger. Vol. 1. Chicago: Regnery. 1964.

Aquinatis, Thomae. *In Metaphysicam Aristotelis: Commentaria*. Cura et studio M. - R.

- Cathala. Romae: Marietti, 1915.
- Aristotle. *The Nichomachean Ethics of Aristotle*. Trans. David Ross. London: Oxford UP, 1925-63.
- _____. *Etica Nicomachea. Libri I-X*. Testo greco a fronte. Trad. Marcello Zanatta. 2 voll. 1986. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- _____. *Aristotelis Metaphysica*. Vol. 1. Testo greco con introduzione latina. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis e Typographeo Clarendoniano, 1957. Rist. a Oxford: Oxford UP, 1960.
- _____. *The Metaphysics*. Books I-IX. In Greek. English trans. Hugh Tredennick. Vol. 1. Cambridge (Mass.): Harvard UP; London: Heinemann, 1933-1980.
- Augustini, Aureli. *De Ordine. Liber II. Opera omnia*. Opera et studio Monachorum ordinis sancti Benedicti. Tomus I. Paris: Migne, 1861. 994-1020.
- _____. *De Musica. Opera Omnia. Liber I*. Opera et studio Monachorum ordinis sancti Benedicti. Tomus I. Paris: Migne, 1861. 1082-1194.
- _____. *Doctrina Christiana. Liber quartus*. Trans. Sister Thérèse Sullivan, Washington (D.C.): The Catholic University of America, 1930.
- _____. *On Christian Doctrine. Book IV*. English trans. D. W. Robertson. New York: Bobbs-Merrill, The Liberal Arts Press, 1958.
- Averrois, Cordubensis. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1953.
- Barbi, Michele. *Problemi di critica dantesca*. Firenze: Sansoni, 1965.
- _____. "Questione di Beatrice." *Problemi di critica dantesca*. Firenze: Sansoni, 1965.
- Boethius. *De Consolatione philosophie*. Trans. V. E. Watt. Harmondsworth, Middlesex et al.: Penguin Books, 1969-76.
- Boezio, Severino. *La consolazione della filosofia*. Ed. Claudio Moreschini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1994.
- Capelli, Valeria. "Dante, Francesca e la tematica dell'amore." *La Divina Commedia. Percorsi e metafore*. Milano: Jaca Book, 1994.
- Cicerone, Marco Tullio. *Laelius de Amicitia IV / Lelio l'amicizia*. Trad. N. Flocchini. Milano: Mursia, 1987.
- Corti, Maria. *La felicità mentale*. Torino: Einaudi, 1983.
- Courcelle, Pierre. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire antécédents et postérité de Boèce*. Paris: Études Augustiniennes, 1967.
- De Robertis, Domenico. Introduzione. *Vita Nuova. Opere Minori*. Eds. Domenico De Robertis e Gianfranco Contini. Milano-Napoli: Ricciardi, 1984.
- De Vita, Daria. "Fu chiamata da molti Beatrice." *Belfagor* 53 . 1 (31 gennaio 1998): 1-25.
- _____. "Il segno di maggior disio." *Belfagor* 54 . 2 (31 marzo 1999): 147-169.
- Diomedes, Adriana. "Dall'amore passione all'amore virtù." *Spunti e ricerche. Rivista d'italianistica* 10 (1994): 77-88.
- Fenzi, Enrico. "'Costanza de la ragione' e 'malvagio desiderio' (V. N., XXXIX, 2): Dante e la donna pietosa." *La gloriosa donna de la mente: A commentary on the Vita Nuova*. Ed. Vincent Moleta. Firenze: Olschki, 1994. 195-224.
- Garin, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*. Vol. 1. Torino: Einaudi, 1966.
- Gilson, Étienne. *Dante and Philosophy*. Trans. David Moore. New York: Harper & Row Publishers, 1949-63.
- _____. *Dante et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1939-53.
- Iannucci, Amilcare A. "Dante's Philosophical Canon. (Inferno 4. 130-44)." *Quaderni*

d'italianistica vol. 18 . 2 (autunno 1997): 251-260.

Marti, Mario. "Vita e morte della presunta doppia redazione della 'Vita Nuova.'" *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965. 657-69. (= "Rivista di cultura classica e medievale" a. VII, nn. I, 1-3).

Musa, Mark. *Aspetti d'amore dalla Vita Nuova alla Commedia*. Ospedaletto (Pisa): Pacini, 1991.

Nardi, Bruno. *Nel mondo di Dante*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1944.

_____. *Dal 'Convivio' alla 'Commedia': Sei saggi danteschi*. Roma: Istituto Storico per il Medio Evo ('Studi storici', fascicoli 35-39), 1960.

_____. "La filosofia di Dante." *Grande antologia filosofica*. Vol. IV. Milano: Marzorati, 1954.

Oliva, Gianni. "Il ritorno dell'antico amore: tecniche di rappresentazione e codici culturali nell'Eden dantesco." *Lecture classensi* 27 (1998): 7-17.

Paolazzi, Carlo. *La 'Vita Nuova': Legenda sacra e historia poetica*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

Picone, Michelangelo ed. *Dante e le forme dell'allegoresi*. Ravenna: Longo, 1987.

Sanguineti, Edoardo. *Dante Reazionario*. Roma: Editori Riuniti, 1992.

Vossler, Karl. *Medieval Culture: An Introduction to Dante and his Times*. Trans. from German *Die Göttliche Komödie* by William C. Cranston Lawton, Vol. I. New York: Unger Publishing, 1929-50.