

Roberto Zambiasi

L'ANALOGIA DANTESCA TRA 'FILOSOFIA' E 'AMICIZIA' IN
CONVIVIO III, xi

*DANTE'S ANALOGY BETWEEN 'PHILOSOPHY' AND
'FRIENDSHIP' IN CONVIVIO III, xi*

Abstract

L'articolo si concentra sull'analisi dell'estesa comparazione tra filosofia e amicizia proposta da Dante in *Convivio III, xi*, interpretandola come una consapevole analogia. A partire da un'attenta esegesi del capitolo, letto come un peculiare *accessus ad philosophiam* dantesco, l'articolo ripercorre le tappe dell'analogia evidenziandone i principali contenuti teorici. In questo modo, diventa possibile mostrare la rilevanza del tema dell'amicizia (in particolare di quella tra maestro e allievo) per una corretta comprensione di uno degli aspetti fondamentali (e anche più dibattuti) della pratica filosofica così come concepita da Dante, ovvero il suo carattere intrinsecamente collettivo. Inoltre, l'articolo sottolinea come l'amicizia costituisca per Dante uno degli strumenti essenziali per l'allargamento del sapere filosofico al di fuori dei circoli universitari, obiettivo a cui il *Convivio* dichiaratamente mira.

The article focuses on the analysis of the extended comparison between philosophy and friendship advanced by Dante in Convivio III, xi, interpreting it as a conscious analogy. Starting from a careful exegesis of the chapter, read as Dante's peculiar accessus ad philosophiam, the article goes through the stages of the analogy, and it highlights its main theoretical contents. In this way, it becomes possible to show the relevance of the topic of friendship (especially that between master and student) for a correct understanding of one of the fundamental (and most debated) aspects of philosophical practice as conceived by Dante, i.e., its intrinsically collective character. Moreover, the article underlines that friendship constitutes for Dante one of the essential instruments in order to broaden philosophical knowledge outside of university circles, something that the Convivio explicitly purports to do.



Keywords

Dante; *Convivio*; analogia; filosofia; amicizia

Dante; *Convivio*; *Analogy*; *Philosophy*; *Friendship*

1. *La dimensione collettiva della pratica filosofica in Dante*

Un aspetto ricorrente dell'approccio dantesco alla filosofia, e in particolare alla pratica filosofica intesa come processo di acquisizione del sapere, è rappresentato dall'insistenza sulla dimensione collettiva della filosofia. Tale dimensione collettiva trova in modo particolare espressione in *Monarchia* I, iii, 8-9, dove Dante afferma che l'attualizzazione dell'intelletto potenziale è l'operazione propria dell'intero genere umano, piuttosto che di un singolo individuo o di un gruppo più ristretto. Questo passo, celeberrimo, è stato (e in parte è ancora) al centro di una lunga *querelle* relativamente alla possibilità che in esso Dante accetti la tesi *averroista* (qualifica a sua volta estremamente problematica) dell'unicità dell'intelletto potenziale¹.

¹ Tra i tentativi più recenti di lettura *averroista* del passo si segnala quello di J. Marenbon, *Dante's Averroism*, in Id. (a cura), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke* (Mittellateinische Studien und Texte XXIX), Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 349-374, a cui però si sono contrapposti in modo molto convincente sia J.-B. Brenet, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 98/3 (2006), pp. 467-487 che I. Costa, *Principio di finalità e fine nella "Monarchia" dantesca*, in S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (a cura), "Ad ingenii acutionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, fidem (Textes et Études du Moyen Âge 38), Louvain-la-Neuve 2006, pp. 39-65. Per alcune riflessioni più recenti, in linea con le conclusioni di Costa e Brenet, si veda anche P. Porro, *Dante anti-averroïste ?* in A. de Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier-Catach (a cura), *Dante et l'averroïsme* (Docet omnia), Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 117-139 e, nello stesso volume, si veda anche in particolare J.-B. Brenet, *Multitude et bene esse chez Averroès et Dante. Retours sur la Monarchie I*, 3, pp. 357-383, e, in modo più indiretto, I. Costa, *Liberté de l'empereur et liberté totale : Dante théoricien de la volonté commune*, pp. 331-355. Sull'intera problematica si veda anche L. Bianchi, *L'averroïsme di Dante: qualche osservazione critica*, in "Le Tre Corone" 2 (2015),

Il presente articolo non intende certo inserirsi in tale intricata questione. Esso vuole invece evidenziare come uno degli aspetti della concezione dantesca della pratica filosofica come esercizio collettivo sia costituito dallo strettissimo rapporto che, secondo Dante, intercorre tra processo di acquisizione del sapere e coltivazione dell'amicizia², un tema che trova particolare rilievo in *Convivio* III,

pp. 71-109. Un aspetto che emerge in molti di questi contributi, ma che non vi è purtroppo spazio per discutere adeguatamente in ciò che segue, sono le implicazioni politiche della pratica filosofica come esercizio collettivo in Dante.

² Molti sono i significati e gli usi del concetto di amicizia nel *Convivio*. Di essi, l'unico a essere oggetto di analisi sarà quello che individua un rapporto tra individui deliberatamente scelto e coltivato nel tempo, sebbene, evidentemente, l'analisi sarà condotta in stretto parallelo con il rapporto allegorico di amicizia tra l'uomo e il sapere. Riguardo ai significati e agli usi del concetto di amicizia nel *Convivio* si veda almeno la voce 'amico' dell'*Enciclopedia Dantesca*, vol. 5 (cfr. E. Pasquini, *Amico*, in *Enciclopedia Dantesca* (Edizione speciale per la Biblioteca Treccani), Mondadori, Milano 2005, pp. 312-319), e anche, più recentemente (ma con un'attenzione minore per il *Convivio*), la disamina proposta in T. Barolini, *Amicus eius: Dante and the Semantics of Friendship*, in "Dante Studies" 133 (2015), pp. 46-69. In entrambi i lavori il ruolo fondamentale e costante del tema dell'amicizia nel *Convivio* è ben individuato. Teodolinda Barolini afferma che il *Convivio* costituisce *a key repository for developments in Dante's thinking on friendship, as it is for so many ideological issues* (ivi, p. 56). Ancora, Emilio Pasquini afferma che i molti riferimenti al tema nell'opera [s]i direbbero, quasi, i minuti supporti di un trattatello 'de amicitia' (Pasquini, *op. cit.*, p. 313), e, più oltre, che ... *l'amicizia ci si dimostra sempre meglio il recondito leit-motiv di tutto il Convivio, argomento mai trattato ex professo ma sempre in funzione di altre tematiche, eppure per la sua insistente presenza configurantesi quale costante correlativo sociale e ideologico, richiamo obbligato e spontaneo in ogni caso in cui egli [Dante] deve chiarire nodi tematici decisivi ... chiarire l'atteggiamento di Dante verso l'amicizia e gli amici significa possedere una chiave essenziale per intendere la sua spiritualità e le sue radici storiche ...* (ivi, p. 314). Il presente articolo, collocandosi nel solco della proposta ermeneutica di Pasquini, intende ampliarla, mostrando che, da un punto di vista più prettamente storico-filosofico, il tema dell'amicizia si configura anche come *chiave essenziale* per comprendere la dimensione collettiva della pratica filosofica in Dante e per interpretare il progetto del *Convivio* in relazione al desiderio naturale di sapere proprio di ogni uomo. Ulteriori utili indicazioni d'insieme sui molteplici usi della nozione di amicizia in Dante e delle sue fonti possono essere reperite in F. Modesto, *Dante's Idea of Friendship: The Transformation of a Classical Con-*

xi³. In ciò che segue dunque si proporrà prima un'esegesi complessiva del capitolo, soffermandosi poi sulla comparazione tra pratica filosofica e coltivazione dell'amicizia individuata in esso da Dante,

cept (Toronto Italian Studies), Toronto University Press, Toronto 2015 (disponibile anche in traduzione italiana come F. Modesto, *Il concetto di amicizia in Dante. La trasformazione di un concetto classico (Dante nel mondo 14)*, trad. it. di C. Buonono, Aracne, Roma 2019), dove si insiste, giustamente, anche sull'importanza del modello ciceroniano del *De amicitia* nella concezione dantesca dell'amicizia elaborata nel *Convivio*, un aspetto sul quale, purtroppo, non mi è possibile insistere adeguatamente in questa sede. Sul retroterra, infine, della nozione di 'amicizia' nel dibattito universitario del XIII secolo si veda almeno J. McEvoy, *Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 43/3 (1996), pp. 287-303.

³ Ma che viene poi ripreso in modo più o meno diretto nel IV trattato, in particolare nel suo primo capitolo. Per quanto riguarda in particolare il rapporto tra processo di acquisizione del sapere e coltivazione dell'amicizia in *Convivio* III, xi, come anche la corrispondenza istituita tra l'amicizia e l'amore per la lingua materna in *Convivio* I, xii-xiii, si veda in particolare P. Falzone, *Il Convivio e l'amicizia secondo i filosofi*, in "Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici" 17 (2000), pp. 55-101. Il saggio contiene un'estesa discussione del rapporto tra filosofia e amicizia istituito da Dante in *Convivio* III, xi. Tuttavia, il presente contributo si distacca dall'approccio adottato in tale testo (in un'ottica di complementarità, tuttavia, non certo di contrapposizione) nella misura in cui Falzone si concentra soprattutto sulla dimensione *individuale* dell'amicizia, e, in particolare, sulla natura razionale del desiderio che ne è alla base, visto come corrispettivo del desiderio di sapere. Nell'interpretazione di Falzone, Dante intende entrambi come espressione di quello stesso amore intellettuale che egli, distaccandosi consapevolmente dalla tradizione cortese (e riavvicinandosi semmai alla prospettiva del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi) colloca al vertice della gerarchia degli amori. Manca, perciò, in tale prospettiva un'attenzione alla dimensione collettiva della coltivazione dell'amicizia e dello stesso processo di acquisizione del sapere, aspetto sul quale si concentrerà il presente contributo, e che, d'altronde, ben si lega al generale progetto filosofico che sottende il *Convivio*. Una raffinata analisi di *Convivio* III, xi, 6-14, è poi contenuta in A. Speer, "La bellezza de la sapienza". *Philosophie und Weisheit bei Dante*, in "Deutsches Dante-Jahrbuch" 79-80/1 (2005), pp. 15-44. La prospettiva di tale articolo, tuttavia, è a sua volta diversa da quella adottata nel presente contributo, nella misura in cui Speer è soprattutto preoccupato di mostrare come il rapporto tra filosofia e amicizia istituito da Dante trovi la sua completa esplicazione nel perfetto rapporto d'amore e di conoscenza intratrinitario, come presentato da Dante in *Convivio*, III, xii, 11-14.

per arrivare infine a fornire una proposta di lettura che ne colga le implicazioni per la concezione dantesca della pratica filosofica come esercizio collettivo.

2. La struttura e l'oggetto di *Convivio III, xi*

L'undicesimo capitolo del III trattato del *Convivio* costituisce un'unità testuale dotata di una certa autonomia all'interno del trattato. In esso, in effetti, per la stessa dichiarazione di Dante al termine del capitolo precedente⁴, ha inizio l'interpretazione allegorica della canzone che il III trattato commenta, *Amor che nella mente mi ragiona*, e in esso dunque viene prima di tutto dichiarato che la donna gentile della canzone stessa altri non è che la Filosofia. Questo annuncio consente al capitolo di svolgere in qualche modo una funzione proemiale, quasi di "introduzione" dei destinatari dell'opera alla filosofia⁵. In questa luce ben si comprende la funzione dei tre nuclei tematici principali contenuti nel capitolo. Il primo di essi, corrispondente ai paragrafi 3-5, contiene la definizione *nominale* della filosofia, a partire dall'etimologia tradizionale di amore per il sapere. Il secondo, corrispondente ai paragrafi 6-14, contiene un'estesa comparazione tra la pratica filosofica e la coltivazione dell'amici-

⁴ Cfr. *Convivio III, x, 10: [10] E così termina tutta la litterale sentenza di questo trattato; per che l'ordine dell'opera domanda all'allegorica esposizione omai, seguendo la veritate, procedere.* Tutti i passi del *Convivio* sono citati secondo l'Edizione Nazionale: Dante Alighieri, *Convivio. Vol. 2. Testo*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere (Edizione Nazionale delle Opere di Dante Alighieri a cura della Società Dantesca Italiana 3), Firenze 1995, qui p. 214, ll. 55-57.

⁵ Si vedano a questo proposito le utili indicazioni contenute nel recente commento a cura di Gianfranco Fioravanti, in Dante Alighieri, *Opere*, a cura di M. Santagata, *Vol. II: Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Mondadori (I Meridiani), Milano 2014, o anche quelle fornite da Francis Cheneval, in Dante Alighieri, *Das Gastmahl, Italienisch-Deutsch (Philosophische Werke Bd. 4/III) (Philosophische Bibliothek 466)*, übersetzt von T. Ricklin, kommentiert von F. Cheneval, Felix Meiner, Hamburg 1998.

zia⁶. Il terzo, infine, corrispondente ai paragrafi 16 e 17, fornisce una tripartizione della filosofia in filosofia naturale, morale, e metafisica.

Come già messo in luce molte volte⁷, il primo e il terzo nucleo tematico appena individuati corrispondono con una certa precisione ai due elementi fondamentali dei trattati di introduzione alla filosofia di ambito universitario, ovvero la cosiddetta *definitio philosophiae* e la *divisio philosophiae*⁸. Tuttavia, Dante non rispetta pienamente i canoni codificati di tale trattatistica. Da un lato, infatti, egli discute, almeno all'interno del primo nucleo tematico del capitolo, solo ciò che in tali trattati era tradizionalmente indicato come la *definitio a parte nominis*, ovvero la definizione della filosofia a partire dal significato del vocabolo, e non, invece, la *definitio a parte rei*, ovvero la definizione della filosofia a partire dal proprio oggetto. Inoltre, anche all'interno della *definitio a parte nominis*, Dante sceglie di concentrarsi esclusivamente su di una definizione etimologica di filosofia come *amore per il sapere*, tralasciando di discutere le altre definizioni che erano normalmente citate in tale contesto⁹.

⁶ Comparazione che viene poi riproposta nel capitolo seguente del *Convivio* (III, xii, 4, p. 225, l. 18-p. 226, l. 23): *Questo è quello studio e quella affezione che suole procedere nelli uomini la generazione dell'amistade, quando già dall'una parte è nato amore, e desiderasi e procurasi che sia dall'altra; ché, si come di sopra si dice, Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata dall'altra per lo modo che detto è di sopra.*

⁷ Si vedano per esempio le illuminanti pagine del commento di Francis Chevalier a *Convivio* III, xi (Dante, *Das Gastmahl ... cit.*, in particolare pp. 316-318).

⁸ Per alcuni esempi di tali introduzioni alla filosofia di ambito universitario, si veda C. Laffleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique* (Publications de l'Institut d'études médiévales XXIII), Institut d'Études Médiévales-Vrin, Montréal-Paris 1988, e, riguardo al contesto più prossimo a Dante, G. Fioravanti, *Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*, in D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (a cura), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, nuova serie VIII), Istituto per la Storia dell'Università, Bologna 1992, pp. 165-185.

⁹ Cfr. *Convivio* III, xi, 5, p. 217, l. 27-p. 218, l. 35: *E quinci nacque poi, ciascuno studioso in sapienza che fosse 'amatore di sapienza' chiamato, cioè 'filosofo': ché tanto vale in greco 'philos' che a dire 'amore' in latino, e quindi dicemo noi*

Dall'altro lato, se si guarda alla *divisio philosophiae* adottata da Dante, la distanza dalla trattatistica universitaria non pare certo diminuire, anzi. In effetti, Dante tralascia (per una ragione ben precisa, come si vedrà) la fondamentale distinzione tra filosofia speculativa e pratica, la quale costituiva la base per tutte le successive divisioni che, nei trattati universitari di introduzione alla filosofia, venivano normalmente individuate a partire da essa. Dante, come detto, nel testo del capitolo individua solo una tripartizione fondamentale tra filosofia naturale, morale e metafisica. In tale tripartizione, in altri termini, Dante mantiene il riferimento a due delle tre discipline speculative della filosofia tradizionalmente indicate secondo il canone aristotelico (filosofia naturale, matematica e metafisica) ma sostituisce la disciplina speculativa "intermedia", la matematica, con la morale¹⁰.

Al di là del confronto con la trattatistica universitaria, anche se ci si riconduce a una precisa fonte utilizzata da Dante nel capitolo, ovvero la *Rettorica* di Brunetto Latini, la cui influenza sul testo di *Convivio* III, xi è stata riconosciuta con chiarezza fin da un importante articolo del 1978 di Rosetta Migliorini Fissi¹¹, la situazione

'philos' quasi amore, e 'sophia' quasi sapienza: onde 'philos' e 'sophia' tanto vale quanto 'amatore di sapienza'. Per che vedere si può che questi due vocabuli fanno questo nome di 'filosofo', che tanto vale a dire quanto 'amatore di sapienza'. Per che notar si puote che non d'arroganza ma d'umiltade è vocabulo.

¹⁰ Un ordinamento delle discipline, peraltro, in tensione (forse più apparente che reale, d'altronde) con la superiorità della morale sulla metafisica affermata da Dante in *Convivio* II, xiv.

¹¹ Cfr. R. Migliorini Fissi, "Onde filos e sofia" (*Conv. III xi 5 e Rett. 17 6*), in "Studi danteschi" 51 (1978), pp. 179-214 (ma per quanto riguarda più in generale l'influenza che la concezione di filosofia della *Rettorica* ha potuto esercitare sul *Convivio*, si vedano almeno R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Bochumer Studien zur Philosophie 14), Grüner, Amsterdam 1989, e, più recentemente, J. Bartuschat, *La "filosofia" di Brunetto Latini e il Convivio*, in J. Bartuschat e A.A. Robiglio (a cura), *Il Convivio di Dante (Memoria del tempo 44)*, Angelo Longo Editore, Ravenna 2015, pp. 33-52). La prospettiva di Migliorini Fissi, si noti, era rivolta in particolare a rispondere all'eccessiva insistenza di Paget Toynbee sull'influenza

non cambia significativamente. Infatti, in *Rettorica* V, 17, 6, laddove muove a fornire a sua volta una definizione di filosofia, Brunetto mostra non solo di conoscere, ma anche di seguire da vicino i canoni della trattatistica universitaria di introduzione alla filosofia, trasposti in volgare¹². Egli, infatti, non si limita a fornire una definizione *a parte nominis* della filosofia, bensì inserisce anche due definizioni *a parte rei*, scelte tra quelle che comparivano con una certa frequenza nella corrispondente trattatistica universitaria¹³. Analoghe considerazioni possono peraltro essere dedotte da una breve comparazione tra la *divisio philosophiae* proposta da Brunetto nella *Rettorica*¹⁴ e quella proposta da Dante nel terzo nucleo tematico di *Convivio* III, xi.

L'originalità di Dante rispetto ai suoi modelli, dunque, non può che apparire pienamente consapevole. Essa prepara (con la *definitio philosophiae*) e suggella (con la *divisio philosophiae*), in una sorta di personalissimo *accessus ad philosophiam*, l'estesa comparazione tra filosofia e amicizia che si colloca tra di esse, centro sia strutturale

della tradizione delle opere lessicografiche, e in particolare delle *Derivationes* di Ugucione da Pisa, sulla definizione di filosofia fornita da Dante in *Convivio* III, xi; si veda, a tal proposito, P. Toynbee, *Dante's Obligations to the Magnae derivationes of Ugucione da Pisa*, in "Romania" XXVI (1897), pp. 537-554, saggio poi riedito in forma ampliata col significativo titolo di *Dante's Latin Dictionary*, in Id., *Dante Studies and Researches*, Methuen, London 1902, pp. 97-114 (del testo rivisto esiste una traduzione italiana: Id., *Il dizionario latino di Dante. Le Magnae Derivationes di Ugucione da Pisa*, in Id., *Ricerche e note dantesche. Serie seconda*, Zanichelli, Bologna 1904, pp. 25-45).

¹² Cfr. Brunetto Latini, *La rettorica*, testo critico a cura di F. Maggini, prefazione di C. Segre, La Nuova Italia, Firenze 1968², pp. 41-42.

¹³ Per esempio la prima, ivi, p. 42, ll. 2-4: *ch'ella è inquisizione delle naturali cose e conoscenza delle divine et umane cose, quanto a uomo è possibile d'interpretare*, rappresenta una traduzione più o meno letterale della definizione fornita da Alcuino nel *De dialectica: Philosophia est naturarum inquisitio, rerum humanarum diuinarumque cognitio, quantum homini possibile est aestimari* (PL 101, col. 952A).

¹⁴ Cfr. Brunetto Latini, *op. cit.*, V, 17, 8-23.

che teorico del capitolo e indubitabilmente suo elemento di più forte originalità, privo di un corrispettivo diretto nelle fonti utilizzate da Dante¹⁵.

3. L'analogia tra filosofia e amicizia in *Convivio* III, xi, 6-14

La 'comparazione' tra filosofia e amicizia sviluppata in *Convivio* III, xi, 6-14, ritengo, si può legittimamente caratterizzare come una consapevole ed estesa analogia¹⁶, nella misura in cui in essa ciascuno dei due termini, sebbene mantenendo la propria autonomia, si scopre essere in una connessione sempre più stretta con l'altro. Per mostrare come ciò avvenga, intendo ora ripercorrere brevemente, secondo i quattro momenti principali del suo sviluppo, le *tappe* del complesso e affascinante itinerario teorico proposto da Dante.

Il primo momento dell'analogia dantesca tra filosofia e amicizia consiste nell'osservazione per cui sia il filosofo che l'amico sono identificati dalla loro operazione propria, e tale operazione prende, in entrambi i casi, il proprio nome da quello dell'agente di cui è propria, cosicché l'operazione propria del filosofo è detta 'filosofia' e quella dell'amico 'amicizia'¹⁷. L'importanza di questa prima sotto-

¹⁵ Né in quelle finora messe in luce (la trattatistica universitaria, la *Rettorica* brunettiana e la tradizione lessicografica), né tantomeno in quelle utilizzate più specificamente in questa porzione del capitolo, quali l'*Etica Nicomachea* di Aristotele o i suoi commenti del XIII secolo, in particolare quello di Tommaso d'Aquino.

¹⁶ 'Parallelismo (tra amicizia in generale e una particolare specie di amicizia, la filosofia)', e '*Parallisierung*', sono i termini, piuttosto neutri, utilizzati per caratterizzare l'analogia da Gianfranco Fioravanti e da Francis Cheneval rispettivamente nei propri commenti al capitolo. Non diverso è l'approccio di Falzone, che utilizza a questo proposito il termine di 'paragone' (cfr. Falzone, *Il Convivio* ... cit.). Di una '*Freundschaftsanalogie*' parla però (pur senza approfondire questo aspetto) esplicitamente Andreas Speer in Speer, *op. cit.*

¹⁷ Migliorini Fissi (*op. cit.*, pp. 211-213) giustamente sottolinea che Dante, nel non considerare come nome principale il sostantivo astratto, bensì quello dell'agente, segue la dottrina propria della tradizione grammatica, piuttosto che quella propria della tradizione filosofica, già boeziana, la quale tendeva piuttosto a intendere il

lineatura da parte di Dante potrebbe essere difficilmente esagerata. Essa mostra infatti che il fulcro dell'analogia è costituito dal tentativo di portare alla luce l'affinità tra due operazioni proprie dell'anima razionale, e dunque in qualche modo sul *farsi* della pratica filosofica e della coltivazione dell'amicizia piuttosto che sul loro risultato finale. Solo così si capisce perché nella proposizione seguente Dante affermi con chiarezza che, essendo il desiderio di sapere comune a tutti (sebbene non in tutti trovi il suo compimento) *in alcuno modo si può dire catuno filosofo, secondo lo naturale amore che in ciascuno genera lo disiderio di sapere*¹⁸. La notazione dantesca, che richiama con chiarezza l'esordio del *Convivio*, in cui Dante, riprendendo l'*incipit* della *Metafisica* aristotelica, aveva affermato che *tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere*¹⁹, svolge così la funzione di collocare tutto lo sviluppo dell'analogia tra filosofia e amicizia di *Convivio* III, xi nella cornice della problematica della dimensione collettiva della pratica filosofica (la stessa presente nel già citato passo di *Monarchia* I, iii, 8-9), e legittima dunque, a mio avviso, un tentativo di lettura che colga in essa alcuni spunti utili alla comprensione di tale tematica nel pensiero dantesco.

D'altronde, Dante prosegue, sia nel caso della filosofia che in quello dell'amicizia, non si attribuisce l'epiteto di 'filosofo', così come non si attribuisce quello di 'amico', a tutti gli uomini, sebbene, come detto, tutti possiedano il desiderio di sapere e tutti, al contem-

sostantivo astratto come nome principale, e quello dell'agente come denominativo. Ritengo si tratti di una scelta ben consapevole da parte di Dante, non certo legata all'influenza preponderante di una tradizione rispetto all'altra, bensì volta a sottolineare le conseguenze antropologiche (individuali ma soprattutto collettive) della pratica filosofica, che troveranno riscontro proprio nello sviluppo dell'analogia tra filosofia e amicizia nel seguito del capitolo.

¹⁸ *Convivio* III, xi, 6, p. 218, ll. 39-41.

¹⁹ Ivi I, i, 1, p. 1, l. 2. Per la sottolineatura del valore propriamente universale dell'*incipit* del *Convivio*, si veda almeno R. Imbach, *Dante et la philosophie*, p. 135, in Id., *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale I* (Vestigia. Pensée antique et médiévale 21), Cerf-Éditions universitaires, Paris-Fribourg 1996 (traduzione italiana: R. Imbach, *Dante e la filosofia*, in Id., *Dante, la filosofia e i laici*, edizione italiana a cura di P. Porro, Marietti, Milano 2003, p. 137).

po, possiedano un principio di socievolezza nei confronti di ogni altro. La filosofia (e l'amicizia) al centro dell'analogia proposta da Dante è solo quella *sopra la naturale generata*²⁰. E Dante precisa: *Così non si dice filosofo alcuno per lo comune amore [al sapere]*²¹.

L'analogia procede dunque, nel suo secondo momento, a delineare le condizioni necessarie per poter definire un individuo amico e, analogamente, quelle necessarie per poterlo definire filosofo. La prima è la seguente:

*[8] [N]ella 'ntenzione d'Aristotile nell'ottavo dell'Etica²², quelli si dice amico la cui amistà non è celata alla persona amata e a cui la persona amata è anche amica, sì che la benivolenza sia da ogni parte; e questo conviene essere o per utilidade o per diletto o per onestade. E così, acciò che sia filosofo, conviene essere l'amore alla sapienza che fa l'una delle parti benivolente; conviene essere lo studio e la sollicitudine che fa l'altra parte anche benivolente: sì che familiaritade e manifestamento di benivolenza nasce tra loro. Per che senza amore e senza studio non si può dire filosofo, ma conviene che l'uno e l'altro sia.*²³

Nell'VIII Libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele insiste in modo costante sul fatto che una delle condizioni necessarie, per così dire, dell'amicizia sia la reciprocità (oltre al fatto, a sua volta preliminare, che l'amicizia debba essere manifestata alla persona alla quale si rivolge). Nel momento in cui deve trasferire l'analogia alla filosofia, che non costituisce un rapporto tra due persone e che come tale non sembra passibile di una forma di *reciprocità*, Dante afferma che, se da parte di colui che possiede il desiderio di sapere il rapporto si manifesta tramite una presa di consapevolezza di tale desiderio e una scelta deliberata di darvi corso, dall'altro lato la reciprocità a cui è possibile aspirare è quella data dallo *studio* e dalla *sollicitudine*, visti

²⁰ *Convivio* III, xi, 7, p. 219, l. 46.

²¹ *Ivi*, ll. 47-48.

²² Cfr. *Ethica Nicomachea* VIII.2, 1155b31-1156a5.

²³ *Convivio* III, xi, 8, p. 219, ll. 49-58.

da Dante come un vero *disvelarsi*, un darsi del sapere all'uomo che lo ricerca attivamente. L'implicazione ne è assolutamente evidente: solo una pratica costante porta a un vero sapere, così come a una vera amicizia.

Il semplice rapporto di reciprocità non è però sufficiente a caratterizzare né l'amico né il filosofo. Un passo successivo, a cui corrisponde il terzo momento dell'analogia, è quello delle motivazioni dell'uno e dell'altro. Dante riprende e sviluppa qui la distinzione tra le tre specie di amicizia individuate nell'VIII Libro dell'*Etica Nicomachea*, ovvero quella in vista dell'utile, quella in vista del piacere e quella fondata sull'amore reciproco tra individui virtuosi e sul volere l'uno il bene dell'altro²⁴. Aristotele, in effetti, segnala che le prime due forme di amicizia lo sono solo per accidente, e l'unica forma compiuta di amicizia è dunque la terza²⁵. Significativamente, Dante, nel trattare del tema, inverte l'ordine seguito da Aristotele (sebbene, come si vedrà tra breve, ne mantenga la gerarchia), al fine di adeguarsi, forse, al percorso istituzionale medievale di acquisizione del sapere a partire dallo studio delle sette arti liberali fino alle Facoltà universitarie superiori. Prima, infatti, tra le specie di amicizia a essere analizzata da Dante è quella coltivata per *diletto*, a cui corrisponde una specie di rapporto al sapere, e di attualizzazione del desiderio di sapere, assolutamente accidentale:

*Onde non si dee dicere vero filosofo alcuno che per alcuno diletto colla sapienza in alcuna sua parte sia amico: sì come sono molti che si dilettono in intendere canzoni ed istudiare in quelle, e che si dilettono studiare in Rettorica o in Musica, e l'altre scienze fuggono e abandonano, che sono tutte membra di sapienza.*²⁶

A essere oggetto di condanna da parte di Dante non è, evidentemente, la pratica in sé delle discipline indicate, retorica e musica, e

²⁴ Cfr. *Ethica Nicomachea* VIII.2-5, 1155b13-1157a35.

²⁵ Cfr. *ivi*, VIII.6, 1157b1-5.

²⁶ *Convivio* III, xi, 9, p. 220, ll. 62-66.

delle arti liberali più in generale. Piuttosto, a essere condannata è la motivazione di chi pratica tali discipline non per ascendere a forme di sapere (anche istituzionalmente) superiori, bensì per il puro diletto che ne può ricavare.

Segue poi la seconda specie di *rapporto* al sapere, quella corrispondente all'amicizia per *utilitate*. Torna qui un tema importante per Dante, ovvero quello della polemica contro coloro che acquisiscono il sapere meramente per trarne profitto, identificando in particolare come bersaglio polemico coloro che hanno studiato nelle due Facoltà superiori di diritto e di medicina, ovvero i *legisti* e i *medici*, ma anche tutti i religiosi che *non per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitate; e chi desse loro quello che acquistare intendono, non sovrastarebbero allo studio*²⁷. Dante sembra affermare che, sempre, nel caso di chi si dedica allo studio della medicina e del diritto, e quasi sempre, nel caso di chi si dedica allo studio proprio della Facoltà teologica, la motivazione per l'acquisizione del sapere è dettata dall'aspettativa di poter trarre profitto da tale sapere, sia in termini meramente economici che in termini di onori e di cariche che se ne possano conseguire. Si tratta, come Dante precisa, della motivazione più ignobile per mettere in atto il proprio desiderio di sapere: *E sì come intra le spezie dell'amistà quella che per utilitate è meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente*²⁸.

²⁷ *Convivio* III, xi, 10, p. 220, l. 69-p. 221, l. 71. Tale polemica dantesca trova molti echi nel *Convivio*. Il primo e più importante di essi è, certamente, *Convivio* I, ix, 3-5, dove, significativamente, la contrapposizione istituita da Dante è tra coloro che acquistano il sapere per guadagnare *denari o dignitate* (ivi, 3, p. 38, l. 14) da un lato e, dall'altro lato, i destinatari dell'opera dantesca (la cui concreta identificazione resta peraltro oltremodo problematica), *principi, baroni, cavalieri e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati* (ivi, 5, p. 38, ll. 21-24) i quali sono esplicitamente esortati a riappropriarsi del sapere da coloro che l'hanno fatto *di donna meretrice* (ivi, l. 21).

²⁸ *Convivio* III, xi, 10, p. 221, ll. 71-73.

A seguito di una tale, e questa volta inappellabile, condanna, segue subito l'elogio della terza specie di *rapporto* al sapere, quella corrispondente all'*amicizia per onestade*:

[11] *Per che, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta [e perpetua], che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade dell'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione.*
 [12] *Si ch'omai qui si può dire [che], come la vera amistà delli uomini intra sé [è] che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte della sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo reduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere²⁹. Onde essa Sapienza dice negli Proverbi di Salomone: "Io amo coloro che amano me"^{30,31}*

Avendo delineato tutte le condizioni *soggettive*, per così dire, necessarie a fare di un individuo un amico e, analogamente, un filosofo, nell'ultimo momento dell'analogia, che ne rappresenta il vertice e il compimento teorico, Dante assume come termini dell'analogia non più il filosofo e l'amico concretamente intesi, bensì la 'filosofia' e l'*amicizia*', che solo a questo punto possono trovarsi finalmente a essere oggetto di analisi (e di definizione) specifico. Dante passa infatti a mostrare che filosofia e amicizia condividono un'analogia causa materiale, formale, efficiente e finale. Il passo, per la sua pregnanza, merita di essere citato integralmente:

²⁹ Ritorna peraltro qui, come già notato da Migliorini Fissi (*op. cit.*, p. 214), il parallelo con il passo della *Rettorica* di Brunetto Latini già ampiamente analizzato nel precedente paragrafo, sebbene il riferimento sia ormai trasfigurato all'interno di un apparato concettuale dantesco di cui esso non può che contribuire a illuminare la piena originalità e autonomia (un aspetto che non si coglie sufficientemente nell'analisi della stessa Migliorini Fissi); si veda Brunetto Latini, *op. cit.*, V, 17, 6, p. 41, l. 21-p. 42, l. 1: ... *per la qual cosa neuno puote essere filosofo se non ama la sapienza tanto ch'elli intralasci tutte altre cose e dia ogni studio et opera ad avere intera sapienza.*

³⁰ Cfr. *Proverbi* 8, 17: *Ego diligentes me diligo.*

³¹ *Convivio* III, xi, 11-12, p. 221, l. 74-p. 222, l. 83.

[13] *E sì come la vera amistade, astratta dell'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza della 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 allo 'nnetto*³². *E sì come della vera amistade è cagione efficiente la vertude, così della filosofia è cagione efficiente la veritate.* [14] *E sì come fine dell'amistade vera è la buona dile[tt]a]zione che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente, cioè secondo ragione, sì come pare sentire Aristotile nel nono dell'Etica*³³; *così fine della Filosofia è quella eccellentissima dile[tt]a]zione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitade che per contemplazione della veritade s'acquista*^{34, 35}.

Tra i molti aspetti del passo che andrebbero sottolineati, si noti in particolare che in esso filosofia e amicizia arrivano al massimo grado di avvicinamento teorico. Ciò è reso possibile dal fatto che, interpretando la causa materiale dell'amicizia come *la conoscenza dell'operazione buona*, la sua causa formale come *l'appetito di quella*, la sua causa efficiente come *la vertude*, e infine la sua causa finale come *la buona dile[tt]a]zione che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente, cioè secondo ragione*, Dante delinea un modello in cui l'amicizia assurge non solo a esempio paradigmatico del *retto agire*, ma anche, e soprattutto, a frutto della *retta ragione*. In qualche modo, l'amicizia diventa dunque capace di connettersi

³² Il passo trova un'eco piuttosto precisa in *Convivio* III, xiv, 2, p. 235, ll. 5-7: [2] *Sì come detto è di sopra, Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto dell'uno e dell'altro l'uso di speculazione.*

³³ Cfr. *Ethica Nicomachea* IX.9, 1170a13-b19, e più in generale l'intero capitolo IX.9.

³⁴ In *Ethica Nicomachea* X.7, 1177a21-22; b24-26, Aristotele sembra affermare la possibilità di una contemplazione senza interruzione della verità (e la conseguente felicità) per l'intera durata della vita umana. Tuttavia, si tratta di una possibilità in contraddizione con quanto dichiarato in molti altri passi aristotelici. Il passo dantesco è peraltro in tensione con altri luoghi del *Convivio*, in particolare *Convivio* III, xii, 12 e *Convivio* III, xiii, 5.

³⁵ *Convivio* III, xi, 13-14, p. 222, l. 84-p. 223, l. 95.

così intimamente alla filosofia da esserne pressoché indissociabile, e di conseguenza il vero amico diventa, *ipso facto*, vero filosofo.

4. Il significato dell'analogia dantesca: una proposta di interpretazione

Nel secondo paragrafo di questo contributo si è segnalato che Dante, nel testo di *Convivio* III, xi, sembra fornire solo una definizione *a parte nominis* della filosofia. Tuttavia, a ben guardare una definizione *a parte rei* è presente nel capitolo, ed è costituita dall'indicazione esplicita delle quattro cause della filosofia (così come dell'amicizia) nel quarto e conclusivo momento dell'analogia analizzata nel precedente paragrafo³⁶. In qualche modo, dunque, l'intera analogia sembra volta a preparare tale definizione, in una costante tensione verso di essa.

La ragione alla base di tale scelta dovrebbe ora essere più chiara: per Dante, lungi dall'essere definita meramente dal proprio oggetto, la filosofia è identificata dal fatto di essere una pratica costitutivamente collettiva, una pratica, cioè, che genera spontaneamente un rapporto non solo con il sapere che si desidera acquisire, ma anche con tutti coloro che coltivano lo stesso desiderio di sapere, e che si sviluppa sempre nel solco di tale (duplice) rapporto.

In questo senso, pare legittimo affermare che l'analogia tra il processo di acquisizione del sapere e la coltivazione dell'amicizia istituita da Dante in *Convivio* III, xi, non solo non rappresenti un mero ornamento retorico del discorso dantesco, ma possieda un ruolo ben preciso dal punto di vista argomentativo. Esso non consiste, evidentemente, nel sovrapporre i due termini dell'analogia stessa, e neppure nel rendere l'uno *metafora* dell'altro. Al contrario, per

³⁶ Come peraltro confermato esplicitamente da Dante al termine della discussione dell'analogia: [15] *E così si può vedere chi è omai questa mia donna, per tutte le sue cagioni e per la sua ragione, e perché Filosofia si chiama, e chi è vero filosofo e chi è per accidente* (*Convivio* III, xi, 15, p. 223, ll. 96-98).

Dante si tratta di individuare, o meglio di suggerire, una connessione intrinseca tra due attività che, forse più di ogni altra, definiscono la condizione umana in terra. In effetti, Dante afferma che non solo la coltivazione del desiderio di sapere porta spontaneamente alla nascita di un'amicizia virtuosa tra coloro che condividono tale aspetto, ma, se l'analogia (come credo) è da intendersi come una corrispondenza *biunivoca*, anche la coltivazione dell'amicizia stessa, se vera amicizia e non per accidente (e dunque a sua volta avente origine in un desiderio pienamente razionale), svolge una funzione di stimolo verso l'attualizzazione del desiderio naturale di sapere proprio dell'uomo. Proprio la necessità di indicare esplicitamente l'esistenza e l'importanza di questa corrispondenza, impossibile da formulare nei termini di un argomento più rigoroso dal punto di vista dimostrativo, è, a mio parere, ciò che porta Dante a ricorrere allo strumento dell'analogia in funzione argomentativa. In tal senso, l'analogia svolge, nel discorso dantesco, la funzione di indicare al lettore un percorso, teorico in primo luogo, ma certamente anche pratico, nella misura in cui esso si colloca in un orizzonte esperienziale potenzialmente aperto a ogni uomo.

Il senso di tale percorso può essere efficacemente sintetizzato affermando che secondo Dante esiste un collegamento essenziale tra *making philosophy and making friends*, per riprendere, adattandola, un'espressione utilizzata in un recente contributo sulla semantica dell'amicizia in Dante da Teodolinda Barolini a proposito del rapporto tra poesia e amicizia nella *Vita Nuova*³⁷. Con una differenza importante, tuttavia. Se, infatti, per utilizzare (modificandolo) il lessico dell'*Etica Nicomachea*, l'amicizia tra poeti delineata nella *Vita Nuova* è un'amicizia tra eguali, quella tra filosofi, così come articolata nel *Convivio*, è invece un'amicizia strutturata gerarchicamente, come mostra chiaramente l'analogia con il rapporto tra il filosofo e

³⁷ Cfr. Barolini, *op. cit.*, pp. 46-69, qui p. 56: *Dante makes explicit what goes unsaid in a sonnet like Guido, i' vorrei, namely the link between making poetry and making friends.*

il sapere³⁸. Il modello più lampante di tale amicizia è, ritengo, quello del rapporto di amicizia tra maestro e allievo, un tema di cui non vi è certo bisogno di sottolineare la centralità in tutta l'opera dantesca. Basti in questa sede evidenziare che il 'maestro' dantesco non è pressoché mai, nel *Convivio*, una figura connotata istituzionalmente, un *magister* che trova il fondamento della propria autorità nel riconoscimento della comunità a cui appartiene. Al contrario, il maestro dantesco è connotato epistemologicamente (ed eticamente) come colui che possiede un sapere da trasmettere ad altri e, soprattutto, come colui che è in grado di spingere altri all'acquisizione (autonoma) di tale sapere³⁹.

Riprendendo allora quanto discusso in apertura del presente contributo, si può ora comprendere meglio come l'amicizia tra coloro che coltivano il proprio desiderio di sapere, in particolare nella forma dell'amicizia tra maestro e allievo, rappresenti la struttura essenziale della comunità filosofica universale descritta in *Monarchia* I, iii, 8-9. In altre parole, secondo la prospettiva delineata nel *Con-*

³⁸ Ci si guardi attentamente, tuttavia, dall'intendere in modo troppo rigido tale strutturazione gerarchica, la quale presuppone sempre una tensione costante verso l'elevazione di chi si trova in posizione subalterna (cfr. *Convivio* III, i, 7, p. 151, ll. 33-36: *Onde è da sapere che, sì come dice lo Filosofo nel nono dell'Etica* [cfr. *Ethica Nicomachea* IX.1, 1163b28-33, che rimanda a VIII.8, 1158b23-28], *nell'amistade delle persone dissimili di stato conviene, a conservazione di quella, una proporzione essere intra loro, che la dissimilitudine a similitudine quasi reduca*).

³⁹ Sul tema del rapporto maestro-allievo in Dante, in particolare per quanto relativo a Dante *in prima persona*, si veda almeno R. Imbach, *Dante als Schüler und Lehrer*, in A. Speer, T. Jeschke (a cura), *Schüler und Meister (Miscellanea Mediaevalia 39)*, de Gruyter, Berlin 2016, pp. 61-80, disponibile anche in traduzione italiana: R. Imbach, *Dante come allievo e maestro*, in Id., *Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale (Flumen Sapientiae 10)*, Aracne, Roma 2019, pp. 197-217. In tale contributo Imbach accosta molto opportunamente la concezione dantesca del rapporto maestro-allievo a quella presentata da Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones disputatae de veritate* q. 11, art. 1, in cui (esattamente come per Dante) si mette in luce con chiarezza che il vero insegnamento non consiste solo nella trasmissione di un sapere già acquisito, ma anche e precipuamente nello stimolo affinché il discente sviluppi autonomamente la propria facoltà intellettuale e conquisti così autonomamente il sapere.

vivio, l'attualizzazione dell'intelletto potenziale è un'operazione sì individuale, ma che avviene sempre all'interno di un rapporto, il cui paradigma fondamentale è ancora una volta fornito dal rapporto tra maestro e allievo.

Inoltre, l'analogia dantesca tra pratica filosofica e coltivazione dell'amicizia sembra fornire alcuni elementi utili a comprendere meglio quale sia una delle strategie adottate da Dante per rispondere a una delle tensioni fondamentali del progetto stesso del *Convivio*, ovvero quella, magistralmente messa in luce da Pasquale Porro in un recente contributo⁴⁰, *tra l'universalità e la naturalità del desiderio di conoscenza*⁴¹, di fronte alla constatazione che, in molti, tale desiderio non trova compimento⁴²: l'amicizia verso chi è virtuoso e saggio può, in altre parole, costituire una strada per spingere molti, se non tutti, ad attualizzare il proprio desiderio naturale di sapere.

⁴⁰ P. Porro, "Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata". *L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel Convivio dantesco*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 59/2 (2012), pp. 389-406.

⁴¹ Ivi, p. 390.

⁴² Il passo fondamentale (e più drammatico) per cogliere questa tensione è certo *Convivio* III, xv, 7-10, in cui Dante, con l'intento di estendere al massimo la possibilità, per gli uomini, di compiere il proprio desiderio di sapere, è addirittura disposto a realizzare quella che Pasquale Porro ha efficacemente definito una *automutilazione* (P. Porro, "Avegna che pochi ... cit., p. 400 e p. 405) del contenuto del desiderio di sapere umano, riducendolo a ciò che può essere compiutamente conosciuto in terra ed escludendone quindi recisamente la conoscenza quidditativa delle sostanze separate e di Dio in particolare, oggetto invece della visione beatifica (sul tema si veda anche Id., *Tra il 'Convivio' e la 'Commedia'. Dante e il "forte dubitare" intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in A. Speer, D. Wirmer (a cura), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit (Miscellanea Mediaevalia 35)*, de Gruyter, Berlin 2010, pp. 629-660). Sull'intera problematica si vedano almeno anche A. Speer, *Endliche Weisheit. Eine Annäherung an die Philosophie*, in "Recherches de Théologie et Philosophie médiévales" 69/1 (2002), pp. 3-32 e P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante (Pubblicazioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici)*, il Mulino, Bologna 2010.

Se, in conclusione, come suggerito da Porro⁴³, nell'incapacità dantesca di risolvere la tensione appena ricordata si può forse scorgere una delle ragioni teoriche per cui il progetto del *Convivio* venne abbandonato da Dante, la convinzione, efficacemente illustrata nell'analogia di *Convivio* III, xi, che l'acquisizione del sapere avvenga sempre all'interno di un rapporto di amicizia, in particolare tra maestro e allievo, continuerà a costituire un elemento fondamentale dell'opera dantesca, fino ad arrivare a rappresentare, nel rapporto di amicizia tra Virgilio e Dante-personaggio, un elemento essenziale della struttura narrativa della *Commedia*⁴⁴.

⁴³ Cfr. P. Porro, "*Avegna che pochi ... cit.*", pp. 405-406.

⁴⁴ Si veda a questo proposito, tra i contributi più recenti, G.P. Raffa, *A Beautiful Friendship: Dante and Vergil in the Commedia*, in "Modern Language Notes" 127/1 (Italian Issue Supplement) (2012), pp. S72-S80.