

LA “CRISI DI FILOSOFISMO PURO”  
E LE CANZONI DEGLI ANNI 1295-1300

*Juan Varela-Portas de Orduña*

1. “Dalla ‘Vita nova’ al ‘Convivio’”: antefatto di “Dal ‘Convivio’ alla ‘Commedia’”

Vorrei iniziare questo contributo mettendo in rilievo come il sottotitolo di questo volume, *Dalla “Vita nova” al “Convivio”*, appaia un’eco del fondamentale titolo nardiano *Dal “Convivio” alla “Commedia”*. Ho pensato quindi che forse uno degli obiettivi dell’incontro potrebbe essere delineare, per dirla così, un antefatto della “narrativa Nardi-Corti” (o, per essere precisi, della “narrativa Pietrobono-Gilson-Nardi-Corti”),<sup>1</sup> che ha segnato decisamente gli studi danteschi fino ai nostri giorni, e mi sono illuso di poter fare qualche considerazione al riguardo forse utile, estratta dalle ricerche sulle canzoni degli anni 1295-1300 che, in compagnia dei colleghi e amici del Gruppo Tenzone, ho portato avanti dall’ormai lontano 2006, quando ci siamo riuniti per la prima volta per analizzare *Tre donne*, anche se, per farlo, dovrei sorvolare sui testi concreti e limitarmi a tracciare un orizzonte forse troppo generale e impreciso. Devo avvertire anche che la menzionata ricerca sulle canzoni è ancora lontana dalla conclusione e che conseguentemente i pochi accenni che farò sono chiaramente provvisori e fatti senza completa sicurezza. Vorrei comunque offrire una breve e provvisoria riflessione generale sulla posizione e sul ruolo delle canzoni degli anni ’90 posteriori alla *Vita nuova*

<sup>1</sup> «L’idea [...] che nel pensiero di Dante a una fase di “razionalismo”, seguita alla morte di Beatrice e culminata con la stesura del *Convivio*, sia poi succeduta, con la *Commedia*, una fase radicalmente diversa, la quale, caratterizzandosi nel segno del ritorno all’“ortodossia religiosa” [...], avrebbe riaffermato, contro le tesi professate nel trattato volgare, la superiorità del sapere teologico (Beatrice) sul sapere filosofico (Virgilio)»: PAOLO FALZONE, *Il “Convivio” di Dante secondo Maria Corti. Appunti e considerazioni*, in “Filosofia italiana”, 3 (2007), pp. 1-10: 2; il saggio è disponibile in linea all’indirizzo <<http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2017/11/Falzone-II-Convivio-di-Dante.pdf>>.

*Dante e il prosimetro. Dalla “Vita nova” al “Convivio”*, a cura di P. Borsa e A.M. Cabrini,  
Milano, Università degli Studi, 2022

“Quaderni di Gargnano”, 5 – <<https://riviste.unimi.it/quadernidigargnano>>  
ISBN 9788855268363 – DOI 10.54103/quadernidigargnano-05-10



e previe al *Convivio* – trascurate nella “narrativa Nardi-Corti” – nella traiettoria intellettuale di Dante.<sup>2</sup>

2. *La “narrazione Pietrobono-Nardi-Corti” e il suo necessario ridimensionamento: dove sono le canzoni degli anni 1290-1300?*

Com'è risaputo, a seguito delle accese polemiche sul tomismo di Dante degli anni Trenta del secolo scorso, Luigi Pietrobono, Bruno Nardi<sup>3</sup> e, da una prospettiva un po' diversa, Étienne Gilson,<sup>4</sup> elaborano una precisa “narrativa” sull'evoluzione ideologica di Dante, una decade dopo arricchita e spinta da Maria Corti,<sup>5</sup> che è la colonna portante, consapevolmente o inconsciamente, della grande maggioranza di analisi e studi su testi, passi e *cruces* dantesche fino ai nostri giorni, delineando così una cornice ideologico-narrativa che si è costituita nel campo di discussione e dibattito nei nostri studi. La “narrativa Nardi-Corti” stabilisce che Dante sarebbe passato da un momento filosofico, razionalista, averroista, e perciò “eterodosso”, culminante nel *Convivio* – e nella *Monarchia*, che a quel punto credevano contemporanea del *Convivio* –, in cui avrebbe seguito i principi filosofici della “felicità mentale” (secondo la fortunatissima e accettatissima formula di Maria Corti), a un momento teologico, tomista, e quindi “ortodosso” nella *Commedia*, in cui avrebbe finalmente dato valore alla necessaria azione della grazia per raggiungere la menzionata “felicità”, impossibile in questa vita – almeno come stato stabile, permanente nel tempo. Questa “narrativa”, molto ben fondata,<sup>6</sup> anche se crediamo che continui

<sup>2</sup> Mi si consenta rinviare a due miei lavori che stanno alla base in modo diretto di queste riflessioni: JUAN VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Dante curioso, Dante studioso: dalla “Vita nova” a “Amor che nella mente mi ragiona”*, in GRUPO TENZONE, *Amor che nella mente mi ragiona*, a cura di Enrico Fenzi, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, 2013, pp. 111-55; e ID., *Filosofía/Teología*, in DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia. Inferno*, ed. de Rossend Arqués Corominas, Chiara Cappuccio, Carlota Cattermole Ordóñez, Raffaele Pinto, J. Varela-Portas de Orduña y Eduard Vilella Morató, trad. de R. Pinto, Madrid, Akal, 2021, pp. CII-CXXI.

<sup>3</sup> BRUNO NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”. Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto Istorico per il Medioevo, 1960.

<sup>4</sup> ÉTIENNE GILSON, *Dante e la filosofia* (1939), Milano, Jaca Book, 1967.

<sup>5</sup> MARIA CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

<sup>6</sup> E che altri insigni studiosi, come ad esempio Francesco Mazzoni, hanno fatto coincidere con l'evoluzione politica di Dante verso il ghibellinismo e la teologizzazione dell'Impero e della figura dell'Imperatore (raccolgendo il fondamento elaborato da ERNST KANTOROVICZ nel suo studio *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957): FRANCESCO MAZZONI, *Il canto VI del “Paradiso”*, in *Paradiso. Letture degli anni 1979-81 promosse*

ad agire in modo preponderante nei nostri studi, come diciamo in modo più o meno cosciente, è stata nelle ultime decadi, se non derogata, sì almeno ridimensionata e ripulita da alcune imprecisioni e esagerazioni che portava addosso dal momento in cui era nato lo scontro ideologico fra il tomismo – o un determinato tipo di tomismo, per essere precisi – come dottrina ufficiale della Chiesa (stabilita da Leone XIII alla fine dell'Ottocento) e ideologie della società e dell'individuo più liberali e desacralizzanti.<sup>7</sup> Prima di tutto, appunto, si è segnalata l'imprecisione e la sconvenienza di imporre alla “narrazione” lo schema ideologico – del tutto postilluminista e postromantico – “ortodossia-eterodossia”, in un momento in cui non c'era una ortodossia rigida ma un orizzonte ideologico molto instabile – direi di crisi e transizione –, pieno di discussioni e dibattiti,<sup>8</sup> nel quale, per fare solo un esempio, molte delle dottrine di Tommaso erano rifiutate persino da compagni domenicani o incluse nella famosa condanna di Tempier del 1277,<sup>9</sup> la quale, per aggiungere un altro esempio, sembra non essere stata che un divieto di insegnamento e diffusione e non un anatema o una scomunica più ampia.<sup>10</sup> In aggiunta, si sono messe in dubbio alcune delle categorie generali usate nel secondo Novecento per stabilire questa “narrativa”: innanzi tutto la categoria di “averroismo latino”, in modo che non soltanto sarebbe impreciso definire Dante come “averroista”, come faceva Corti, ma addirittura usare l'etichetta per i *magistri artium* parigini degli anni '60-'70 e ancora di più per quelli bolognesi delle decadi successive attraverso i quali l'“averroismo” sarebbe giunto

dalla *Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 167-222 (reperibile nel sito del Dartmouth Dante Project, <<https://dante.dartmouth.edu>>, come commento a *Par. VI*).

<sup>7</sup> Si vedano FALZONE, *Il “Convivio” di Dante secondo Maria Corti*, e ZYGMUNT BARAŃSKY, *Dante and Doctrine (and Theology)*, in *Reviewing Dante's Theology*, ed. by Claire E. Honess and Matthew Treherne, 2 voll., Bern, Lang, 2013, I, pp. 9-63.

<sup>8</sup> Cfr. Z. BARAŃSKY, *(Un)orthodox Dante*, in *Reviewing Dante's Theology*, II, pp. 253-330; P. FALZONE, *Eresia ed eterodossia nella Commedia: equivoci, punti fermi, zone d'ombra*, in “Lecture classensi”, 47 (2018), pp. 41-72; ma anche, J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *La doppia eterodossia di Dante Alighieri*, in “Tenzone”, 11 (2010), pp. 21-32.

<sup>9</sup> Si veda SIMON GILSON, *Dante and Christian Aristotelism*, in *Reviewing Dante's Theology*, I, pp. 65-109.

<sup>10</sup> Cfr. LUCA BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990; ID., *Students, Masters, and “Heterodox” Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, in “Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales”, 76.1 (2009), pp. 75-109. Ma si veda in generale l'importante volume *Dante et l'averroïsme*, sous la dir. d'Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet et Irene Rosier-Catach, Parigi, Collège de France - Les Belles Lettres, 2019.

a Cavalcanti e Dante,<sup>11</sup> arrivando persino all'eterodossa eresia di mettere in dubbio l'averroismo di Cavalcanti, come ha sostenuto Paolo Falzone in un recente lavoro.<sup>12</sup> Questa categoria, che si è cercato di sostituire con altre più precise come "aristotelismo radicale" o "tradizione averroista" (Bianchi),<sup>13</sup> starebbe in sostituzione di un complesso intreccio di dottrine averroiste, alfarabiane, avicenniane, greco-bizantine che, tramite la lettura di Averroè fatta da Alberto Magno, si erano sovrapposte, per dirla così, a un aristotelismo di base che cercava di fare una nuova lettura dei testi dello Stagirita, oggi considerata "radicale" in quanto opposta alla teologia. Non mi soffermerò su queste questioni che costituiscono in questo momento un fertile campo di studio e dibattito fra storici della filosofia ma anche fra dantisti, e neanche sui grossi problemi, da tutti conosciuti, che a questa "narrativa" impone la data della *Monarchia* e il rapporto *Monarchia-Paradiso*, oltre la presenza di idee "averroiste" o "aristoteliche radicali" nell'ultima cantica, la questione della *Quaestio*, ecc.;<sup>14</sup> ma vorrei aggiungere a questo necessario ridimensionamento della "narrativa Nardi-Corti" un'altra questione, o un altro dubbio, segnalando una sua lacuna che gli studi degli ultimi anni hanno, credo, messo in evidenza. Se il momento filosoficorazionalista-averroista-eterodosso culmina nel *Convivio*, dove (cioè in quali testi), come e quando si è sviluppato per arrivare a quel punto culminante nell'opera fallita? Normalmente a questa domanda implicita si rispondeva cercando di ricollegare direttamente il *Convivio* al finale della *Vita nuova* – iniziando dal tentativo di Pietrobono di postulare il doppio finale della *Vita nuova* –, e, caso mai, alle tre canzoni commentate esegeticamente nel trattato filosofico, lasciando in ombra i dieci anni trascorsi fra l'uno e l'altro, come se niente di veramente importante fosse successo perché Dante, senza forse dimenticare gli studi filosofici, si dedicava a trascurabili attività politiche, esperimenti poetici tecnici di "avanguardia" e arditi amori extraconiugali con belle

<sup>11</sup> *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016.

<sup>12</sup> P. FALZONE, *Dante e l'averroismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?*, in "Studi danteschi", 83 (2018), pp. 267-306.

<sup>13</sup> Si veda L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in "Le tre corone", 2 (2015), pp. 71-109; ID., "Ultima perfezione" e "ultima felicità". Ancora su Dante e l'averroismo, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, a cura di L. Bianchi, Onorato Grassi e Cecilia Panti, 2 tt., Roma, Aracne, pp. 315-28.

<sup>14</sup> Da dove nasce la concezione di Imbach che nega il finale della "narrazione" per quanto Dante non sarebbe mai diventato "teologo" ma sarebbe rimasto sempre averroista e perciò laico ed eterodosso, ma che, in realtà, se ci pensiamo bene, si mantiene sempre all'interno dell'orizzonte ideologico segnato dalla "narrazione" in discussione: RUEDI IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici* (1996), Genova - Milano, Marietti, 2003.

e giovanissime donne (un periodo che, anche se poco interessante, dovette essere terribilmente stressante per Dante con tanta e tanto diversa attività). Mi si perdonino l'ironia e la parodia, ma vorrei mettere in risalto con esse l'incongruità di questa impostazione che, ripeto, lascia in ombra non soltanto un periodo fondamentale nel percorso – o vicenda, se non si vuole cadere nel teleologismo nel quale Dante evidentemente crede quando narra la sua vita per bocca di Beatrice e altri personaggi della *Commedia* – del poeta ma soprattutto alcune delle sue opere più elaborate, complesse, ardite e direi belle: le canzoni del secondo lustro degli anni 1290 e i primi anni del 1300.

3. *Il terremoto dell'edizione De Robertis delle Rime: la messa in primo piano delle canzoni degli anni 1290-1300 e delle loro poesie-satellite, le tre fasi o periodi della produzione dantesca*

A questo punto arriva, come si sa, l'edizione De Robertis delle *Rime*, del 2002 e 2005,<sup>15</sup> in cui il maestro dei filologi decide di mettere in primo e spiccato luogo le quindici canzoni distese, il cui ordinamento la tradizione attribuiva a Boccaccio e che De Robertis dimostra di precedere di non poco tempo l'attività del certaldese. Credo che si possa affermare che, al di là dell'ipotesi del *Libro delle canzoni*, della quale sono fermamente convinto,<sup>16</sup> l'edizione De Robertis è servita per mettere a fuoco l'importanza di queste canzoni – dodici delle quali sono con tutta probabilità (io direi sicurezza) databili nel periodo che ci convoca qui, 1294-1304 o forse 1306 per *Doglia mi reca* –, stimolando il loro studio, che significativamente aveva prodotto moltissima meno bibliografia che altri testi del nostro autore. Per me – e credo di non essere stato l'unico a sperimentare questa scossa – l'ordinamento De Robertis è stato un vero e proprio terremoto nella mia concezione di Dante e della “narrazione” del suo percorso o vicenda intellettuale, perché ha messo in primo piano appunto questo decennio fondamentale nella vita del fiorentino, fino al punto di comporre nella mia mente tre periodi chiaramente differenziati che si caratterizzano, fra altre cose, per il fatto che il cambiamento intellettuale e letterario prodotto in ognuno di essi porta con sé un ripensamento o reinterpretazione o rilettura finale delle opere scritte in quel

<sup>15</sup> D. ALIGHIERI, *Rime*, a cura di Domenico De Robertis, 3 voll. 5 tt., Firenze, Le Lettere, 2002; e ID., *Rime*, ed. commentata, a cura di D. De Robertis, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2005.

<sup>16</sup> Ho argomentato in favore di questa ipotesi in J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *El “Libro de las canciones”, ¿una nueva obra de Dante?*, in D. ALIGHIERI, *Libro de las canciones y otros poemas*, ed. de J. Varela-Portas de Orduña, R. Arqués Corominas, R. Pinto, Rosario Scrimieri Martín, E. Vilella Morató y Anna Zembrino, trad. de R. Pinto, Madrid, Akal, 2014, pp. 5-107; e in J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Il Libro delle canzoni, una protocantica dantesca?*, in “Tenzzone”, 18 (2017), pp. 73-87.

periodo, in una caratteristica specificamente dantesca che non sarà mai sottolineata sufficientemente. Così, se il primo periodo (1283-1294) finisce con la grande operazione di rilettura di alcune delle poesie di quel decennio fatta nella *Vita nova*, il secondo (1294-1304) si conclude con un'operazione simile – anche se alla fine fallita – intrapresa nel *Convivio*, nel quale sarebbero state rilette le canzoni distese, e cioè le canzoni scritte fra 1294 e 1304, mentre il terzo (1305-1320) include la rilettura, anche se ben più ampia e complessa, di tutta la traiettoria poetica dell'autore fatta nella *Commedia*. Ed è da segnalare che ognuna di queste riletture implica un brusco cambiamento di rotta in cui però le lezioni apprese e “superate” non si buttano mai via e si dimenticano, ma si ritorna costantemente su di esse in un movimento in cui le torsioni si combinano con i ripensamenti e le assunzioni di “errori” o posizioni passate, in modo che, come ha spiegato Paolo Falzone, «il pensiero di Dante non somiglia a una linea che sempre progredisce, bensì una linea che ora guadagna lo spazio che le si apre davanti, ora si dispone secondo le figure del circolo e della ripetizione».<sup>17</sup> Orbene, per noi, anche se Beatrice farà una critica pesantissima di questo periodo sulla cima del Purgatorio, le canzoni di questo decennio sono prodotte da un momento intellettuale in cui Dante “guadagna uno spazio” fondamentale su cui dopo ritornerà circolarmente e ripetitivamente quattro volte (*Convivio*, *Libro delle canzoni*, rimbrotto di Beatrice, armonizzazione paradisiaca).

#### 4. La rivalutazione del “Convivio” rispetto alla “narrativa Nardi-Corti”

Ma per avvicinarci ancora al ruolo di questo periodo e delle sue canzoni, dobbiamo prima considerare che una delle più importanti correzioni della “narrativa Nardi-Corti” fatte negli ultimi anni riguarda appunto la posizione del *Convivio* in relazione all'orizzonte ideologico della sua epoca e in particolare al tema dei rapporti fra filosofia e teologia, ragione e fede, e alle capacità e desiderio dell'intelletto umano per raggiungere la verità in vita.<sup>18</sup> Detto in parole dirette: resta oggi abbastanza chiaro che il *Convivio* non è tanto razionalista-filosofico-avverroista-eterodosso, secondo quanto presupponeva la “narrativa Nardi-Corti”, ma suppone piuttosto un tentativo, alla fine fallito, di rendere compatibili filosofia e teologia, ragione e fede, senza però eliminare l'autonomia della filosofia e della ragione. Per fare ciò, Dante

<sup>17</sup> FALZONE, *Il “Convivio” di Dante secondo Maria Corti*, p. 3.

<sup>18</sup> ID., *Desiderio della scienza e Desiderio di Dio nel “Convivio” di Dante*, Napoli, il Mulino, 2010; E. FENZI, *Conoscenza e felicità nel III e IV del “Convivio”*, in *Ortodoxia ed eterodoxia in Dante Alighieri*. Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012), a cura di C. Cattermole Ordóñez, Celia de Aldama Ordóñez e Chiara Giordano, Alpedrete (Madrid), La Discreta, 2014, pp. 411-51.

realizza due operazioni ideologiche di ampia portata: in primo luogo, concepisce una filosofia rivolta alle persone non istruite che formano la classe dirigente delle società italiane comunale e cortigiana, e si presenta come mediatore fra esse e chi pratica la filosofia professionalmente con mezzi istituzionali (filosofi e teologi), in un lavoro che oggi potremmo chiamare di “divulgazione” o “trasferimento della conoscenza” che deve, tuttavia, preservare sempre il valore della conoscenza per sé stessa, come mezzo per raggiungere la perfezione e la felicità umane – individuale e collettiva –, e non come strumento (prostituito, secondo Dante) per guadagnare denaro e prestigio sociale. In secondo luogo, Dante cerca di stabilire un’idea della filosofia, che recupera dal periodo 1293-1295 e specialmente dalla canzone *Amor che nella mente mi ragiona*,<sup>19</sup> che, senza rinunciare ai suoi metodi strettamente razionali, e alla sua aspirazione a trattare non soltanto di questioni umane ma anche divine, e, perciò, alla sua autonomia di fronte al sapere teologico, sia compatibile con questo, e serva per indirizzare le nuove classi sociali che il nascente capitalismo sta creando e i loro dirigenti verso la felicità umana e terrena, chiaramente differenziata dalla felicità divina e celestiale, e, di conseguenza, abbia, come dicevamo, un valore essenzialmente sociale e politico fondato sul primato della filosofia morale, in modo che si allontanerebbe anche dalla concezione della felicità umana come semplice “felicità mentale” propria dei filosofi parigini. Perciò Dante deve esaminare molto accuratamente la natura del desiderio di conoscenza nell’essere umano e la sua soddisfazione – cioè, il suo rapporto con la felicità – il che lo mette a confronto, di “sopra”, con il problema del desiderio di Dio come fondamento del sapere e della felicità, e di “sotto” con il problema del rapporto fra desiderio di conoscenza e desiderio *tout court* di beni materiali e ricchezze, il che lo porta alla necessità di formulare una “psicologia economica” adatta ai nuovi tempi protocapitalisti fondata sulla nozione di “cupidigia”. Sulla prima questione afferma che, anche se la conoscenza umana è limitata perché dipende dai sensi e non può sollevarsi alla comprensione dell’essenza delle sostanze separate e di Dio, le quali solo può conoscere per i loro effetti (con cui si oppone alla divinizzazione filosofica averroista sostenuta da Alberto Magno), questo non implica angoscia o infelicità perché lo stesso desiderio di conoscere dell’essere umano è misurato rispetto alle limitazioni del suo intelletto, in modo che non desidera di conoscere quello che non ha la capacità di conoscere, cioè l’essenza di Dio e le sostanze separate, in una posizione, come è stato notato, decisamente contraria a quella di Tommaso.<sup>20</sup> Sulla seconda

<sup>19</sup> Cfr. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Dante curioso, Dante studioso*.

<sup>20</sup> Seguiamo FALZONE, *Desiderio di Dio*.

questione Dante oppone il desiderio feticista, sostitutivo, che il capitalismo incomincia a creare, e che promuove l'accumulazione smisurata, perché è un desiderio sempre insoddisfatto, al desiderio di scienza che, controllato razionalmente, non si illude con apparenze che servono soltanto a occultare la carenza naturale che le produce, ma che pone attenzione ai riflessi – emanazioni o vestigia – della Verità e ne consegue perciò una piena soddisfazione a ogni passo in avanti che compie nella via della conoscenza (*Conv.* IV XIII). Ed è da notare che questo desiderio commisurato a ciò che si può avere e questa conoscenza parziale ma pienamente soddisfacente sarà nel *Paradiso* il fondamento della vita beata.

Così, in conclusione, se in un certo senso si può avvicinare la posizione di Dante nel *Convivio* alla costellazione della strategia della doppia verità dei filosofi parigini<sup>21</sup> in quanto delinea un ambito autonomo della filosofia riguardo alla teologia, e un'indipendenza della felicità terrena da quella eterna, si deve convenire che all'interno di questa costellazione la posizione di Dante non è lontanissima da quella dei teologi, visto che afferma esplicitamente che l'esercizio della filosofia non solo non contraddice la fede ma è addirittura propedeutica ad essa perché, cosciente la ragione delle sue limitazioni, capisce che i fenomeni che non può spiegare hanno cause che sfuggono alla sua comprensione (*Conv.* III XIV 13-15; *Amor che nella mente* 51-54), il che implica autonomia, sì, ma anche contiguità e continuità fra intellesione umana, razionale e speculativa e intellesione divina, ispirata e contemplativa. Il *Convivio* non è quindi il culmine di un periodo filosofico-razionalista-averroista-eterodosso ma, caso mai, il tentativo di conciliare posizioni che in altri ambiti erano difficilmente conciliabili.

5. *Le canzoni degli anni 1290-1300 come spia di una "crisi di filosofismo puro" (Gilson) difficile (ancora) da valutare nei suoi contenuti precisi, ma non nel suo orizzonte generale*

Ma allora, non è mai esistito in Dante tale periodo filosofico-razionalista-averroista-eterodosso? E, se è esistito, dove si "manifesta" o come lo possiamo individuare? A nostro parere, anche se non abbiamo evidenze dirette, ci sono indizi sufficienti nelle canzoni degli anni '90, nel *Convivio* e nella *Commedia* per ipotizzare che, fra l'estate del 1293 e l'anno 1300, Dante soffre quello che Étienne Gilson chiama una "crisi

<sup>21</sup> E infatti, la "soluzione" sul tema della felicità mentale – come ha messo di rilievo Luca Bianchi – è simile a quella data da alcuni di loro, come Radulfo Brito, Pedro d'Alvernia o l'anonimo di Van Steenberghe, o a quella criticata dal teologo Enrico di Gand, anche se, veramente, non si trova in *magistri* maggiori, come Sigieri o Boezio di Dacia.



di filosofismo puro”,<sup>22</sup> cioè un processo di studio filosofico caratterizzato dalla intensità, l'autosufficienza, la passione o desiderio di conoscenza sempre insoddisfatto e illimitato, e il disordine compulsivo, caratteristiche basiche che sostenevano l'accusa di *curiositas* che i teologi rivolgevano ai filosofi. Non possiamo qui esaminare tali indizi (il finale della *Vita nuova*, il rimbrotto di Beatrice, la narrazione autobiografica del *Convivio* ma anche il modo correttivo di impostare alcuni temi, ecc.), ma crediamo che questa “crisi” – che soffre di alti e bassi, con tentativi di moderazione e scatti di furia gnoseologica – è rappresentata e indagata allegoricamente nel finale della *Vita nuova* e nelle canzoni degli anni '90. Questa indagine si fa attraverso il racconto della battaglia di pensieri che sostengono, nella mente del poeta, da una parte l'amore per Beatrice, il quale porta alla felicità attraverso una saggezza trascendente e ispirata, di ascendenza teologica e biblica, e dall'altra parte l'amore per una nuova donna di apparenza pietosa (*Vita nuova*) e gentile (canzoni *Voi che 'ntendendo* e *Amor che nella mente*, con le loro poesie-satellite), che conduce invece alla felicità attraverso una scienza filosofica schiettamente razionale (anche se non ci sono indizi, come ha ribadito recentemente Enrico Fenzi, dell'assunzione da parte di Dante della tesi più radicalmente averroista della divinizzazione del filosofo grazie alla *copulatio* mentale con le sostanze separate).<sup>23</sup> Il racconto dei capitoli finali della *Vita nuova* e quello che si intreccia nelle canzoni del secondo lustro degli anni '90, dedicate all'amore verso una donna, prima apparentemente pietosa e gentile ma poi insensibile, immatura, crudele e fredda come una pietra, mostrano che, dopo un primo periodo di oscillazione fra i due amori menzionati, nel quale si cerca ancora un equilibrio fra sapere filosofico e teologico, fra ragione inferiore e superiore (periodo che va, secondo i dati di *Convivio* e *Vita nuova* dall'estate del 1293 alla fine del 1295), finalmente Dante si abbandona alla passione per la conoscenza, dimenticando – come più avanti rinfaccerà Beatrice a Dante personaggio nel Paradiso terrestre – il suo valore propedeutico per la felicità terrena e, soprattutto, per l'eterna. Il mito della donna gentile-pargoletta-pietra, come opposto al mito di Beatrice, è il mezzo letterario con il quale Dante esprime e indaga il desiderio della conoscenza e la sua difficoltà per portare per se stesso l'essere umano alla felicità.

Dal 1300 in poi, Dante tenterà di superare questa crisi di *curiositas* o filosofismo smisurato senza rinunciare però a un tipo di sapere strettamente filosofico. Cerca quindi di diventare *cantor rectitudinis*, scrivendo canzoni filosofiche di contenuto etico e politico, e nel *Convivio* cerca di

<sup>22</sup> GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 86-96.

<sup>23</sup> E. FENZI, *Purg. XXXIII 85-86. L'“école” et la “doctrine”*, in *Dante et l'averroïsme*, pp. 141-93.

fondare – e diciamo “cerca di” perché entrambi sono tentativi alla fine abbandonati – la funzione etica e sociale della filosofia per portare l'uomo alla felicità, per cui decide di ridimensionare in senso positivo quella crisi di filosofismo puro che l'aveva psicologicamente scomposto anni prima, reinterprestando le canzoni allora scritte. Nella mia personale “narrativa” il *Convivio* non è quindi culmine di un periodo filosofico razionalista ma tentativo fallito di correzione di rotta in senso attenuante e conciliatorio. L'accettazione del fallimento sarà, a mio avviso, quello che spingerà Dante a riordinare le canzoni – con leggeri ma significativi cambiamenti rispetto al progetto precedente – per costruire un antefatto narrativo della *Commedia*: la storia della caduta di Dante nella selva oscura.

6. *Perché non leggere le canzoni alla luce del “Convivio” appunto per approfondire la conoscenza di quella crisi?*

La mia proposta è quindi leggere le canzoni distese alla luce del *Convivio* appunto per approfondire la conoscenza di quella crisi possibile e cioè di quella “caduta”. Devo dire che mi stupisce che non si sia mai pensato di applicare il tra l'altro molto chiaro e direi semplice codice allegorico usato da Dante nel *Convivio* alle canzoni distese, che oggi sappiamo, superato il rifiuto barbiano, che avrebbero costituito la vivanda da commentare nel trattato. A mio parere, diversi pregiudizi o preconcetti hanno vietato tale possibilità: da una parte che le idee solo si possono effettivamente trovare nei testi filosofici e non nei testi letterari e poi, evidentemente, il pregiudizio che ancora si trascina dall'illuminismo e da Goethe verso l'allegoria come elemento antipoetico.<sup>24</sup> Certo, risulta molto più poetico pensare che le petrose esprimono una passione sessuale smisurata e folle da parte di Dante che considerare che esprimono invece una ugualmente folle e smisurata passione gnoseologica, anche se, considerando bene le circostanze culturali, politiche, e per quanto sappiamo vitali di Dante, veramente questa seconda opzione è decisamente molto più logica. Anche perché tutta l'esegesi allegorica del *Convivio* si fonda nel parallelismo fra rapporto sessuale (sessuale, non amoroso) e rapporto gnoseologico.

Ricordiamo il codice:<sup>25</sup> Donna = Filosofia; Corpo della donna = Sapienza; Anima della donna = Amore; Donna immaginata = natura divina della sapienza, filosofia divina (non visibile, oggetto di fede, sposa di Dio); Donna cittadina = natura umana della sapienza, filosofia umana (visibile,

<sup>24</sup> FRANCESCO MUZZOLI, *L'allegoria*, Roma, Lithos, 2016.

<sup>25</sup> Seguiamo CARLOS LÓPEZ CORTEZO, *Il sesso della filosofia. A proposito di “Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete”*, in GRUPO TENZONE, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, a cura di Natascia Tonelli, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, 2011, pp. 133-56.

oggetto di fede e di ragione, “druda” degli uomini); Viso della donna = conoscenza razionale (occhi = dimostrazioni; bocca = persuasioni); Corpo occulto della donna = conoscenza per fede; Contemplazione della donna = conoscenza imperfetta (modo contemplativo); Possesso sessuale della donna = conoscenza perfetta (modo possessivo); Sesso della donna = essenza di Dio; Bellezza corporale della donna = filosofia morale.

Seguendo questo codice – come dico tutt’altro che audace, visto l’ampio uso di termini metaforici sessuali in relazione alla filosofia: *copulatio*, *denudatio*, penetrare, ecc. – non sembra un’operazione troppo azzardata leggere la storia della passione folle verso l’anti-beatrice come una storia di passione gnoseologica verso la filosofia. Questa operazione, comunque, implica di assumere alcune condizioni che fino ad oggi non si sono attuate che molto parzialmente: 1) considerare le distese o almeno le canzoni degli anni ’90 e successive al 1300 come una serie, cioè con una coerenza interna ideologica e narrativa che risponde a un disegno o almeno a un insieme di preoccupazioni compatte, e non come rime sparse prodotte da vicende o stimoli occasionali e fugaci; 2) leggerle non come canzoni d’amore ma come canzoni filosofiche (anche se, per la verità, non c’è nessuna necessità di separare entrambi i temi: non sono tanto amorose quanto filosofiche *Donne che avete o E’ m’incresce di me*, per esempio?); 3) leggerle prestando molta attenzione ai dettagli della lettera, non considerandoli come fatti di retorica o esperimenti avanguardisti, ma come segni verbali e immagini altamente significative; 4) applicare un modo di lettura esegetica simile a quello che propone Dante, con logica e rigore, nel *Convivio*.

Se consideriamo, come rapido esempio di chiusura, i tre versi finali di *Al poco giorno* – «Quandunque i colli fanno più nera ombra, / sotto un bel verde la giovane donna / la fa sparere come pietra sott’erba» (vv. 37-39) – constateremo che non sono affatto chiari dal punto di vista letterale; possiamo quindi sospettare che essi dicano altro da quello che sembrano dire a un primo sguardo. Rifiutare questa possibilità è, a nostro avviso, un bel modo di dare ragione al Dante del *Convivio* quando dice che desideriamo sapere solo ciò che ci sentiamo capaci di sapere; detto più popolarmente, è un bel modo di fare come la volpe con l’uva.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Ho proposto una lettura allegorica di questa canzone, applicando il codice allegorico del *Convivio*, in J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, “*Al poco giorno*”: la virtù della bellezza, in GRUPO TENZONE, *Al poco giorno ed al gran cerchio d’ombra*, a cura di E. Vilella Morató, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 147-80: 165-76; anche se, per la verità, non siamo stati capaci di spiegare questi ultimi intriganti versi.

