

GIOVANNA ARCARI*
Università di Bologna

SAZIETÀ, FAME E SETE DI CONOSCENZA TRA *CONVIVIO* E *COMMEDIA*: APPUNTI PER UNA SINTESI CRITICA

RIASSUNTO – Nel *Convivio*, Dante dichiara che la «scienza», intesa come conoscenza razionalmente perseguitabile, «è ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicità», e perciò tutti gli uomini sono soggetti al desiderio di essa. Tuttavia, affinché possa compiersi nella vita terrena, tale desiderio deve necessariamente escludere dal proprio campo d’indagine gli elementi che trascendono la dimensione razionale, ovvero le sostanze separate, tra cui Dio. Questa teoria viene tuttavia rovesciata nella *Commedia*, dove emerge a più riprese il desiderio di Dante-pellegrino di conoscere le realtà ultraterrene e Dio stesso. Il mutamento di prospettiva si manifesta in particolare attraverso l’uso di metafore legate alla sete, alla fame e alla dimensione conviviale, già presenti e sviluppate nel *Convivio* come espressione del desiderio di conoscenza umano. L’articolo propone dunque una breve analisi volta a ricostruire e indagare tale sistema metaforico nelle due opere, ponendo a confronto i passaggi più significativi e cercando di definire il significato e le finalità del differente utilizzo delle metafore.

PAROLE-CHIAVE: desiderio; conoscenza; metafore; fame; sete

ABSTRACT – In *Convivio*, Dante states that «knowledge», conceived as wisdom attainable through reason, is the «highest perfection of our soul, in which our supreme happiness is found» and that all human beings are therefore driven by a desire for it. To be satisfied in earthly life, however, this desire must necessarily exclude from its field of inquiry all the elements that transcend rational understanding – namely the separated substances, including God. This theory is overturned in *Commedia* where the pilgrim Dante repeatedly expresses a desire to understand the realities of the afterlife and God himself. This shift in perspective is particularly evident in the use of metaphors related to thirst, hunger, and conviviality – images that had been developed in *Convivio* as expressions of the human desire for knowledge. This paper offers a brief analysis aimed at reconstructing and exploring this metaphorical system in the two works, comparing the most significant passages and seeking to identify the meaning and purpose of the different ways the metaphors are used.

KEYWORDS: desire; knowledge; metaphors; hunger; thirst

*  giovanna.arcari@studio.unibo.it

Introduzione

La discussione circa la teoria della perfezionabilità del desiderio naturale di conoscenza nell'opera di Dante è di lungo corso, ed è stata recentemente riassunta, tra gli altri, da Juan Varela-Portas de Orduña, che ha rilevato quanto la «narrazione Pietrobono-Nardi-Corti» sia stata fortemente ridimensionata nelle ultime decadi.¹ Secondo questa linea interpretativa, nel passaggio dal *Convivio* alla *Commedia* si assisterebbe a una frattura di tipo filosofico e ideologico, in cui l'autore abbandonerebbe gli eccessi del razionalismo aristotelico sperimentati nel trattato per subordinarlo alla fede cristiana nel poema sacro. La messa in discussione di questa prospettiva è dovuta in parte alla decostruzione delle tradizionali categorie storiografiche da parte degli storici della filosofia, che ha permesso di riconoscere la complessità del pensiero dantesco, non ascrivibile a nette e definite correnti di pensiero.² Inoltre, il tema del desiderio di conoscenza nell'opera di Dante è stato ulteriormente approfondito anche tramite importanti studi monografici sulla questione, tra i quali risulta ancora decisivo quello di Paolo Falzone.³ Questi contributi hanno portato ad attenuare la presunta frattura tra *Convivio* e *Commedia* e a rivalutare il ruolo del trattato nel percorso poetico e filosofico di Dante in termini di conciliazione più che di rottura.⁴ L'interesse sull'argomento non è

¹ Secondo questa interpretazione, «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»: J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *La crisi del “filosofismo puro” e le canzoni degli anni 1295-1300*, in *Dante e il prosimetro. Dalla “Vita nova” al “Convivio”*, a cura di P. Borsa e A. M. Cabrini, «Quaderni di Gargnano», V, 2022, pp. 131-141: 132. Si ricordano gli studi cui si fa riferimento: L. PIETROBONO, *Il poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della “Divina commedia”*, Bologna, Zanichelli, 1915; B. NARDI, *Dal “Convivio” alla “Commedia”. Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1960; M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983. Per una riflessione storiografica sulla questione, si veda anche G. FIORAVANTI, *La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni*, in *Le felicità nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. D. Paparella, Lovain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, pp. 1-12.

² Si veda la ricostruzione storiografica della questione realizzata da L. BIANCHI, *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Roma, Aracne, 2024, in particolare il cap. III: *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, pp. 105-167.

³ Cfr. P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel “Convivio” di Dante*, Bologna, Il mulino, 2010.

⁴ «Nella mia personale “narrativa” il *Convivio* non è quindi culmine di un periodo filosofico razionalista ma tentativo fallito di correzione di rottura in senso attenuante e conciliatorio»: VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *La crisi del “filosofismo puro”* cit., p. 140; «Così concepito, il *Convivio* è un'opera che tenta di riarmonizzare forma e contenuto, bellezza e verità»: G. TOMAZZOLI, *Metafore e linguaggio figurato nel Medioevo e nell'opera di Dante*, Venezia, Ca' Foscari, 2023, p. 8.

tuttavia diminuito, e la critica continua a interrogarsi sulla questione, centrale per la comprensione dell’evoluzione del pensiero del poeta.⁵

Anche a partire dalla valutazione del rapporto tra le due opere (nei termini dunque di discontinuità o continuità) si è sviluppato poi un ulteriore dibattito, relativo al grado di intenzionalità autoriale con cui nella *Commedia* vengono ripresi problemi filosofici, sintagmi e canzoni del *Convivio* e sul senso da attribuire a essi.⁶ La discussione ha visto opporsi da una parte i sostenitori della presenza di un implicito intento palinodico da parte dell’autore,⁷ dall’altra studiosi che tendono a scartare tale ipotesi,⁸ anche sulla scorta dei dati filologico-documentari (data la scarsa circolazione e conoscenza del testo del *Convivio* all’epoca di diffusione della *Commedia*),⁹ oltre che narratologici. Dato che Dante pellegrino compì il proprio viaggio nel 1300, si ritiene infatti improbabile che Dante autore, volendo mostrarsi completamente redento entro quella data, abbia voluto alludere esplicitamente a una fase di ‘deviazione intellettuale’ successiva a quel limite temporale¹⁰ (ammesso appunto che in tali termini si voglia intendere il progetto del *Convivio*, dove però l’amore per la filosofia e tutta l’avventura filosofica viene datata agli anni successivi alla morte di Beatrice).

⁵ Tra i contributi più recenti sul tema, si vedano P. PORRO, «*Aregna che pochi, per male camminare, compiano la giornata*». *L’ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel “Convivio” dantesco*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LIX, 2012, pp. 389-406; G. FIORAVANTI, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante, in Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi e C. Crisciani, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 7-20.

⁶ Dibattito che si potrebbe sommariamente riassumere nei termini presentati da Pertile: «da questione preliminare da discutere, e su cui prendere partito, è se le riprese del *Convivio* nella *Commedia* siano da considerarsi un fatto privato o pubblico: se siano cioè episodi interni, superati nel corso dell’evoluzione naturale del pensiero del poeta e come tali vadano studiati, [...] o esperienze intellettuali che il poeta esibisce con assoluto candore nella sua opera maggiore allo scopo di trarne lezioni esemplari a edificazione del lettore», L. PERTILE, *Lettera aperta a Robert Hollander sui rapporti tra “Commedia” e “Convivio”*, «Electronic Bulletin of the Dante Society of America», 1996.

⁷ Tra i principali si ricordano R. HOLLANDER, *Dante’s Deployment of “Convivio” in the “Comedy”*, «Electronic Bulletin of the Dante Society of America», 1996, e T. BAROLINI, *Il miglior fabbro: Dante e i poeti della “Commedia”* (1984), Torino, Bollati Boringhieri, 1993. Più recentemente si veda Ledda: «Potrebbe quindi essere questo il primo momento [...] di una linea importante e significativa nel poema, quella delle prese di distanza dal *Convivio*. Nonostante il prosimetro non fosse stato né finito né pubblicato, Dante segna infatti ripetutamente le distanze dalle posizioni lì presentate»: G. LEDDA, *Lettura e interpretazione del canto XXXI, in Voci sul ‘Purgatorio’ di Dante. Una nuova lettura della seconda cantica*, a cura di Z. G. Barański e M. A. Terzoli, Roma, Carocci, 2024, II, pp. 829-859: 844.

⁸ In cui appunto si inserisce, tra gli altri, L. PERTILE, *Lettera aperta a Robert Hollander* cit.: «un Dante insomma che, come si capisce leggendo la *Commedia* alla luce del *Convivio*, in segreto sperimenta, ricerca, sbaglia e magari corregge il tiro, ma si guarda bene dal fare pubblica ammenda».

⁹ Si rimanda ancora a L. AZZETTA, *La tradizione del “Convivio” negli antichi commenti alla “Commedia”: Andrea Lancia, l’“Ottimo commento” e Pietro Alighieri*, «Rivista di studi danteschi», I, 2005, pp. 3-34 e, più recentemente, ID., *Il “Convivio” e i suoi più antichi lettori*, «Testo. Studi di teoria e storia della letteratura e della critica», n.s., XXXII, 2011, pp. 229-238.

¹⁰ Si vedano a tal proposito le considerazioni di M. VEGLIA, *Dante leggero*, Roma, Carocci, 2017, in particolare i primi tre capitoli (*Dante priore e la genesi della “Commedia”*, *Il priorato di Dante e il tempo della “Commedia”*, *Beatrice e il traviamento di Dante*).

Uno dei passaggi centrali sul tema è costituito da *Convivio* III xv, dove Dante dichiara che il desiderio naturale di conoscere proprio di ogni uomo, per essere portato a compimento nella vita terrena, deve necessariamente escludere dal proprio campo d'indagine gli elementi che trascendono la dimensione razionale e sono perciò imperscrutabili, ovvero le sostanze separate, tra cui Dio. Il passaggio è diventato centrale nel dibattito anche in ragione del cambiamento di prospettiva cui tale teoria è sottoposta nella *Commedia*. Nel poema, infatti, il desiderio di Dante pellegrino di conoscere Dio e le realtà ultraterrene viene ribadito a più riprese, e alcuni passaggi del poema negano la possibilità di una beatitudine terrena raggiungibile unicamente tramite la conoscenza razionale.¹¹ Certo la diversità di orientamento e di finalità delle due opere sembrerebbe segnalare fin da subito un cambiamento di prospettiva, dal momento che il *Convivio* si propone di garantire e indicare una felicità terrena, mentre la *Commedia* mostra l'approdo a una beatitudine ultraterrena.¹²

Pur essendo lo scarto di prospettiva tra le due opere già ampiamente riconosciuto dalla critica, il presente contributo si propone di indagare ulteriormente la questione attraverso l'analisi delle metafore legate alla sete, alla fame e alla sazietà, immagini che già nel *Convivio* rappresentavano il desiderio umano di sapere. Questo sistema metaforico rivela infatti una particolare densità semantica: la retorica utilizzata nella *Commedia* sembra talvolta richiamare la questione della perfezionabilità del desiderio di conoscenza presentata nel *Convivio*. L'analisi intende ricostruire le trasformazioni di significato che queste metafore subiscono nel passaggio da un'opera all'altra, offrendo così alcune considerazioni sul significato da attribuire a questa variazione ideologica e sui rapporti intertestuali tra i due testi.

Fame e sete come espressione del desiderio di conoscenza nel “Convivio”

La metafora che fonda tutta la struttura del *Convivio* e da cui trae il nome il titolo stesso dell'opera è quella del banchetto filosofico, derivata da una lunga tradizione letteraria, rintracciabile

¹¹ Si fa riferimento per esempio a *Purg.* XXI 1-6 e *Par.* IV 124-132, citati e discussi da FALZONE, *Desiderio della scienza* cit., in particolare nella sezione *Dal “Convivio” alla “Commedia”*, pp. 248-256; questi e altri dei passi che verranno qui ripresi sono stati discussi anche da A. PEGORETTI, *Paradiso II o della conoscenza*, in *Lectura Dantis Bononiensis*, X, a cura di C. Galli ed E. Pasquini, Bologna, Bononia University Press, 2021, pp. 5-30: 13-14, e da P. PORRO, *Tra il “Convivio” e la “Commedia”: Dante e il «forte dubitare» intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, a cura di A. Speer e D. Wirmer, Berlin - New York, De Gruyter, 2010, pp. 631-659: 639.

¹² «Il tema della beatitudine perfetta, per forza di cose, esula perciò dal *Convivio*: uno scritto che mira invece a perseguire, con ragioni filosofiche, ciò che risulta naturalmente accessibile all'uomo; ciò per cui, detto in altre parole, sono sufficienti le forze intellettuali e morali dell'essere umano»: A. A. ROBIGLIO, *La sera del “Convivio”. Per un'ermeneutica del progetto filosofico di Dante, dal “Convivio” alla “Commedia”*, «Lettura classensia», XXXVIII: *Le opere minori di Dante nella prospettiva della Commedia*, ciclo a cura di M. Picone, volume a cura di J. Bartuschat, Ravenna, Longo, 2009, pp. 63-82: 65.

sia nella letteratura di stampo filosofico¹³ sia in quella biblica.¹⁴ A essa è indissolubilmente connessa la metafora del cibo della conoscenza, che ebbe notevole fortuna in epoca medievale anche grazie alla paraetimologia del termine *sapientia* derivata da Isidoro di Siviglia, secondo il quale il termine si sarebbe sviluppato dal concetto di *sapor*: come il gusto è funzionale a distinguere i sapori, così la sapienza permette di distinguere la verità.¹⁵

Dalla metafora del cibo scaturisce, a sua volta, quella della fame: poiché infatti il cibo viene utilizzato come metafora della sapienza, la fame, in quanto condizione di mancanza di nutrimento, rappresenta il desiderio di conoscenza. Tale condizione è infatti attribuita nel *Convivio* a coloro che per vari motivi non possono dedicarsi al perseguitamento della sapienza,¹⁶ e per questo Dante inviterà «qualunque è nella umana fame rimaso» a nutrirsi con la «vivanda» costituita dalle quattordici canzoni che avrebbero dovuto comporre il trattato, accompagnata dal «pane di biado e non di frumento», ovvero dal relativo commento in lingua volgare.¹⁷ Poco oltre, alla metafora della fame si sovrappone, quasi inavvertitamente, quella della sete: «sempre liberalmente coloro che sanno porgono della loro buona ricchezza alli veri poveri, e sono quasi fonte vivo, della cui acqua si refrigera

¹³ Circa le attestazioni più antiche della metafora, Fioravanti indica in particolar modo il modello suggerito nel *Timeo* di Platone, in cui all'inizio Socrate fa riferimento a un convito; tale testo sarebbe stato reso noto attraverso le glosse di Bernardo di Chartres: cfr. D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, Milano, Mondadori, 2019, p. 14.

¹⁴ Per quanto riguarda quest'ultima, Cesare Vasoli ha notato che all'interno del *Convivio* «i riferimenti relativi all'Antico Testamento concernono soprattutto alcuni testi dell'*Ecclesiaste*, dell'*Ecclesiastico*, della *Sapienza* e dei *Proverbi*, tutti relativi al gran tema della Sapienza divina»: C. VASOLI, *La Bibbia nel “Convivio” e nella “Monarchia”*, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 19-39: 21. Si veda anche G. FIORAVANTI, *Presenze bibliche nel “Convivio” di Dante*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, V: *Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di G. Melli e M. Sipione, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 249-257. In particolare, il testo tradizionalmente indicato come quello a cui ricondurre la metafora conviviale è un preciso passaggio *Prou. 9, 1-5*, in cui la *domina* Sapienza imbandisce un banchetto: «Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem; immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam. Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad excelsa civitatis: “Si quis est parvulus, veniat ad me”. Et insipientibus locuta est: “Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod mescui vobis”».

¹⁵ «Sapiens, dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unum quodque disnoscat, atque sensu veritatis discernat»: ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Etymologiarum sive originum*, a cura di W. M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1911, t. I, lib. X 240. Paola Nasti ha messo in evidenza come, a partire dalla paraetimologia, il tema sia stato sviluppato in termini di *sapientia sapida* «soprattutto dai monaci dell'XI e XII secolo nei commenti ai testi salomonici, e in particolare in quelli al *Cantico dei Cantic*»: P. NASTI, *Favole d'amore e «saver profondo»*. *La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007, p. 95. Sull'impiego di metafore legate alla dimensione del cibo in ambito medievale si veda anche il contributo di E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze, La nuova Italia, 1992, pp. 154-156.

¹⁶ «Innumerabili quasi sono li 'mpediti che di questo cibo sempre vivono *affamati*. Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane dell'angeli si manuca! e miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo!»: *Conv. I I*, 6-7 (corsivo mio).

¹⁷ Si veda in merito B. NARDI, *La “vivanda” e il “pane” del “Convivio” dantesco*, nel suo *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 386-390.

la *naturale sete* che di sopra è nominata».¹⁸ Come fa notare Naumann, non è stata precedentemente nominata alcune sete, ma se si prova a risalire all'aggettivo 'naturale', lo si ritrova riferito, sotto forma di avverbio, al desiderio di sapere, nell'incipit del trattato, tramite un calco della *Metafisica* aristotelica: «tutti li uomini *naturalmente* desiderano di sapere».¹⁹ Il significato applicato alla metafora della sete nel *Convivio* diventa esplicito più avanti, quando il possesso della filosofia e della conoscenza viene indicato come l'unico elemento capace di portare a perfezione la condizione umana, ed è dunque l'oggetto del desiderio terreno, presentato proprio come una "sete".²⁰ Come già notato dalla critica, così come la metafora del banchetto e del cibo sapienziale, anche quella della fame e della sete di conoscenza «affonda le sue radici nella Scrittura».²¹

«*La sete natural che mai non sazia*: il desiderio di conoscenza in “Purgatorio” XXI

Nella *Commedia*, le immagini legate alla dimensione del cibo, della sete, della fame e della sazietà vengono sviluppate in un ampio ventaglio di motivi e significati, non necessariamente legati alla dimensione del desiderio di conoscenza, da quello più bassamente corporeo e comico (basti pensare alle immagini culinarie evocate nei canti infernali dei barattieri o al pasto disumano di Ugolino) a quello mistico e religioso. Data la complessità del tema, non ci soffermeremo qui sulle sue molteplici sfaccettature,²² ma verranno presi in considerazione alcuni casi tra i più rilevanti in cui tali metafore vengono utilizzate come metafora del processo conoscitivo.²³ Si tratta, come anticipato,

¹⁸ *Conv.* I 1, 9 (corsivo mio).

¹⁹ «Von Durst war noch nicht die Rede gewesen, nur von *naturale*, nämlich dem *naturale desiderio di sapere*, in dessen Formulierung für den Dichter schon die Rede schon die Gleichsetzung mit dem Speiseverlangen lag»: W. NAUMANN, *Hunger und Durst als Metaphern bei Dante*, «Romanische Forschungen», LIV, 1940, pp. 13-36: 15.

²⁰ Cfr. *Conv.* III vi, 7-8.

²¹ Si veda A. LANCI - F. TOLLEMACHE, “voce” *sete*, in *Enciclopedia dantesca*, disponibile online all’indirizzo https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca/ (ultima consultazione: 19 ottobre 2025), in particolare la sezione *Il tema della sete di sapere*, che riporta una rapida rassegna di luoghi biblici connessi alla sete e alla fame. Secondo gli studi di Paola Nasti, bisognerebbe tenere conto in particolare anche della tradizione salomonica: «Nella tradizione esegetica [...] il *fons signatus* (*Ct.* 4, 12) e il *putens aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano* (*Ct.* 4, 15) sono identificati con il Cristo – sorgente viva – che emana saggezza dissetando l'anima con la rivelazione dei segreti divini»: NASTI, *Favole d'amore e «saver profondo»* cit., p. 96. A questi riferimenti aggiungiamo inoltre *Eccl.* 15, 3-6, in cui la sapienza divina viene presentata come una donna che nutre chi teme Dio con il pane dell'intelligenza e l'acqua della sapienza: «Cibabit illum pane vitae et intellectus et aqua sapientiae salutaris potabit illum, et firmabitur in illa et non flectetur et confidet in illam et non confundetur; et exalabit illum prae proximis suis et in medio ecclesiae aperiet os eius et adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus et stola gloriae vestiet illum; iucunditatem et exultationem thesaurizabit super illum et nomine aeterno hereditabit illum».

²² Per uno studio approfondito della questione alimentare all'interno delle due opere dantesche, si veda D. CALLEGARI, *Dante's Gluttons: Food and Society from the “Convivio” to the “Comedy”*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2022.

²³ Si veda ancora l'*Enciclopedia dantesca* alla “voce” *sete* cit., per la rassegna dei luoghi danteschi legati alla sete e alla fame e alle relative metafore.

di passaggi già segnalati dalla critica, che qui si cerca di raccogliere in modo ordinato: in particolare, ci si soffermerà su *Purg.* XXI 1-6, *Par.* II 10-12, *Par.* IV 124-132 e *Par.* XXIV 1-9.

Oltrepassando dunque le prime attestazioni della metafora della sete nel *Purgatorio*,²⁴ passiamo direttamente ai primi versi del canto XXI, in cui la “sete naturale” del *Convivio* entra improvvisamente in scena. Alla fine di *Purgatorio* XX si annuncia in maniera del tutto esplicita la presenza di un ardente desiderio di conoscenza in Dante pellegrino, riguardante le ragioni per cui il monte del purgatorio è stato scosso da un terremoto seguito dal canto del *Gloria*,²⁵ e all'inizio del canto XXI Dante pellegrino si mostra afflitto da una «sete natural». L'espressione sembra rievocare il desiderio che costituiva il motore della ricerca conoscitiva su cui si basava il *Convivio*, e anche i commentatori antichi riconducono l'espressione ‘sete natural’ alla citazione aristotelica della *Metaphysica*, la stessa che apre anche il *Convivio*.²⁶ L'esito che Dante attribuisce a tale sete è però del tutto opposto a quello da lui attribuito nel corso del trattato, poiché nella *Commedia* l'appagamento della sete naturale è improvvisamente messo in discussione: essa, infatti, «mai non sazia / se non con l'acqua onde la femminetta / samaritana domandò la grazia».²⁷ Si tratta, come noto, di un riferimento evangelico, relativo all'episodio della samaritana presentato nel Vangelo di Giovanni,²⁸ in cui Gesù offre alla donna un'«aquam vivam» capace di saziare in eterno, diversamente dall'acqua terrena.²⁹ Il seguito dell'episodio rimane legato alla dimensione del cibo, poiché i discepoli esortano Gesù a mangiare e Gesù risponderà dichiarando che egli si nutre di un cibo diverso da quello terreno, che coincide con la volontà del Padre.

Può essere rilevante segnalare che, nella tradizione esegetica, l'episodio della samaritana è stato talvolta interpretato come metafora del processo conoscitivo dell'uomo. Agostino d'Ippona spiega

²⁴ Una prima comparsa del termine si trova nel canto XVIII, vv. 1-4, in cui Dante pellegrino dichiara di essere stimolato da una «nova sete», dopo la spiegazione di Virgilio sulla strutturazione del regno: «Posto avea fine al suo ragionamento / l'alto dottore, e attento guardava / ne la mia vista s'io parea contento; / e io, cui nova sete ancor frugava [...]. Risulta chiaro che tale desiderio coincide con un desiderio di sapere, e infatti a breve Dante pellegrino solleverà la questione relativa alla natura dell'amore.

²⁵ «Nulla ignoranza mai con tanta guerra / mi fé desideroso di sapere», vv. 145-146.

²⁶ Si vedano per esempio l'Ottimo («Dice il filosofo che ogni uomo naturalmente disidera di sapere; e questo è, ché lla scientia è perfectione dell'anima infino ch'è col mortale corpo, e ciascuna cosa di natura tende nella sua perfectione»: *Ottimo commento alla “Commedia”*, a cura di G. B. Boccardo, M. Corrado e V. Celotto, Roma, Salerno, 2018, t. II, p. 1125); Pietro Alighieri («naturalis sitis, idest desiderium sciendi, unde Aristoteles in principio Metaphysicae ait: omnes hominis natura scire desiderant, humanitus»: Dante Dartmouth Project, disponibile *online* all'indirizzo <https://dante.dartmouth.edu/>, da qui in avanti, DDP, *ad loc.*); Benvenuto da Imola («*La sete natural*, idest, desiderium sciendi; nam omnes naturaliter scire desiderant»: DDP, *ad loc.*); e Francesco da Buti («*La sete natural*; questa sete è lo desiderio del sapere, et è in de l'uomo naturalmente: imperò che dice lo filosofo: Omnes homines natura scire desiderant»: DDP, *ad loc.*). Occorre tuttavia tenere presente che l'Ottimo e Pietro Alighieri conoscevano il trattato e lo utilizzarono nei loro commenti, anche se citandolo raramente in modo diretto; si veda in merito AZZETTA, *La tradizione del “Convivio”* cit.

²⁷ *Purg.* XXI 1-3.

²⁸ Cfr. *Eu. Io.* 4, 1-34.

²⁹ «Omnis, qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum; sed aqua, quam dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam»: *Eu. Io.* 4, 13-14.

infatti che i cinque uomini con cui la donna ha intrattenuto relazioni rappresenterebbero i cinque sensi,³⁰ i quali costituiscono i soli strumenti della conoscenza umana fino all'età della ragione come conseguenza del peccato originale.³¹ Il marito assente della donna rappresenterebbe invece lo spirito razionale umano, il quale, illuminato dalla luce divina, può giungere alla conoscenza delle realtà spirituali e ultraterrene.³² Nella *Glossa ordinaria*³³ troviamo inoltre l'identificazione di Sicar con il «gentilis populus» e, più interessante, il *fons Jacob* con il «naturalis intellectus»; la richiesta di Gesù di avere acqua da parte della donna corrisponde ancora allo scopo di stimolare sia la sua fede sia la ragione, affinché, ancora una volta, sia stimolata a indagare le realtà divine.³⁴ L'«aquam vivam» è dunque interpretata come lo Spirito Santo, in grado di donare la fede e la rivelazione delle verità divine, pur precisando che sarà dato di sperimentare una sazietà completa soltanto al momento della resurrezione.³⁵ Anche in questa tradizione il marito della donna è identificato con l'intelletto razionale, che viene chiamato in causa per slegarsi dalla conoscenza puramente terrena e carnale ed essere illuminato a una comprensione “spirituale” e non più “carnale” dalle verità divine.³⁶ Bernardo di Chiaravalle definisce esplicitamente l'«aquam vivam» dell'episodio della samaritana nei termini di «aqua sapientiae», intendendo una sapienza di tipo ultraterreno,³⁷ mentre Tommaso d'Aquino, nel commento al Vangelo di Giovanni, dichiara che l'acqua rappresenta la grazia dello Spirito Santo, la profondità del pozzo simboleggia la profondità del senso delle Sacre Scritture e della sapienza divina, e spiega che la preghiera è quel pozzo da cui si può attingere l'acqua salvifica

³⁰ «Est ergo alius intellectus, ut quinque viri intellegatur quinque corporis sensus», *De diversis quaestionsibus*, *De diversis quaestionsibus octoginta tribus*: CC SL (= Corpus Christianorum, Series Latina) 44A, a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout, Brepols, 1975.

³¹ «Istis itaque carnalibus quinque sensibus prima hominis aetas imbuitur necessitate naturae mortalis, qua ita post peccatum primi hominis nati sumus».

³² «“Voca” ergo, inquit, “virum tuum”, id est spiritum qui est in te, quo potest homo intellegere spiritalia, si eum lux veritatis inlustret; ipse adsit, cum loquor tibi, ut spiritalem aquam possis accipere».

³³ Cfr. *Evangelium secundum Ioannem cum glossa ordinaria*, a cura di M. Morard, citata dalla versione online *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, disponibile all'indirizzo <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/> (ultima consultazione: 19 ottobre 2025).

³⁴ «Jesus sedens supra fontem petit a primitiva Ecclesia quam de gentibus elegerat potum fidei qua in eum credatur, petit a natura potum rationis qua conditor et redemptor investigetur».

³⁵ «Promittit satietatem Spiritus que fiet in resurrectione, quia apud eum est fons vite quo inebrabuntur».

³⁶ «Tu sensualis voca rationalem intellectum quo ut viro regaris, tu que modo carnaliter sapis, hunc ego lux et caput viri illuminabo. Quasi: hec que dico non carnaliter ut tu animalis facis sed spiritualiter sunt intelligenda, et ductu rationis accipienda et ideo tu para intellectum mihi».

³⁷ «Invenit sibi fontem hortorum, puteum aquarum viventium, et cum samaritana potatur aqua sapientiae salutaris, ut non sitiat in aeternum»: BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In natali sancti Victoris*, sermo 2, in *Sermones III*, Roma, Editiones Cistercienses, 1970 («Sancti Bernardi opera», VI.1), p. 34.

della sapienza.³⁸ Inoltre, Tommaso dimostra di conoscere l'esegesi agostiniana e concorda nell'interpretare il marito della donna come l'intelletto razionale.³⁹ Risulta dunque evidente la ricorrenza, nella tradizione esegetica, del tema della ragione naturale e dell'intelletto razionale, che viene stimolato per essere irrorato da un'«aquam vivam» di natura spirituale e divina capace di condurlo a una comprensione più profonda e trascendente del reale.

I commentatori antichi della *Commedia* sembrano del resto avere presente parte di questa tradizione esegetica. L'Ottimo ricollega innanzitutto la sete di conoscenza che caratterizza Dante pellegrino al dettato aristotelico,⁴⁰ e definisce successivamente l'acqua come sapienza divina; a sua volta, questa sarebbe metafora della visione di Dio, in grado di donare la vera beatitudine.⁴¹ Pietro Alighieri identifica l'«aquam vivam» con la grazia divina, da cui deriva la possibilità di conoscere compiutamente ogni cosa.⁴² Benvenuto da Imola indica una possibile coincidenza con il tema dell'«aqua sapientiae»; identifica infatti la «sete natural» con il desiderio di sapere aristotelico,⁴³ e

³⁸ «Requirendum est quid intelligatur per aquam. Et dicendum, quod per aquam intelligitur gratia Spiritus Sancti»; «Per altitudinem, seu profunditatem putei, intelligitur sacrae Scripturae profunditas, et sapientiae divinae»; «hauritorum autem quo aqua sapientiae salutaris hauritur, est oratio; Iac. I, 5: “si quis indiget sapientia, postulet a Deo”»: TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, caput 4, lectio 2 (per tutte le citazioni si fa riferimento all'*Editio Leonina* riportata nel *Corpus Thomisticum*, consultabile online all'indirizzo <https://www.corpusthomisticum.org/>; ultima consultazione: 19 ottobre 2025). Si veda in merito R. IMBACH, *De aqua: Philosophische und theologische Diskussionen über das Wasser im Mittelalter*, in *Wasser in der mittelalterlichen Kultur*, a cura di G. Huber-Rebenich, C. Rohr e M. Stolz, Berlin, de Gruyter, 2017, pp. 17-35, in part. la sezione *Wasser als Metapher der Lehre*, pp. 26-30.

³⁹ «Vir autem iste, secundum Augustinum, est intellectus»; «voca virum tuum, idest, rationabilem intellectum advoca, quo spiritualiter et intelligibiliter intelligas quod modo carnaliter sapis; et veni huc, intelligendo ducta ratione»; «voca virum tuum, idest intellectum, ut intelligas me»: TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* cit., caput 4, lectio 2.

⁴⁰ «Dice il filosofo che ogni uomo naturalmente disidera di sapere; e questo è, ché lla scientia è perfectione dell'anima infino ch'è col mortale corpo, e ciascuna cosa di natura tende nella sua perfectione»: *Ottimo commento alla “Commedia”* cit., t. II, p. 1125.

⁴¹ «E dice che questa sete si satia con quella acqua della sapientia di Cristo, la quale la Sammaritana domandò a Jesù; della quale parla santo Ioanni nello Evangelio, capitolo IIII [...] Or di', e più veramente, che lla sete naturale, della quale parla qui l'autore, si è la somma beatitudine, la quale ciascuno mortale sì come sua perfectione desidera, e la quale non si satia se non con l'acqua di vita eterna, cioè con la visione di Dio; la quale visione contenta apieno ciascuna anima che per gratia ad essa viene»: *ivi*, pp. 1125-1126.

⁴² «Continuando se auctor ad praecedentia dicit, quod naturalis sitis, idest desiderium sciendi, unde Aristoteles in principio Metaphysicae ait: omnes hominis natura scire desiderant, humanitus, in aqua hujus seculi non extinguitur, idest in scientia mundana, sed in divina gratia, quae est aqua viva, a qua manat possibilitas omnia sciendi»: DDP, *ad loc.*

⁴³ «La sete natural, idest, desiderium sciendi; nam omnes naturaliter scire desiderant; cuius ratio videtur quia unusquisque appetit naturaliter perfici»: *ivi, ad loc.*

concorda sul fatto che la scienza costituisca la perfezione dell'anima, ma riconosce che tale perfezione sarà possibile soltanto nell'aldilà, e sarà resa possibile dalla grazia dello Spirito Santo.⁴⁴ C'è dunque accordo sul fatto che la scienza costituisca la perfezione della natura umana, ma essa potrà realizzarsi soltanto in un secondo momento, nella vita ultraterrena.

Nel momento in cui sceglie di riprendere la figura della samaritana, Dante doveva dunque conoscere la tradizione esegetica legata all'episodio evangelico; la scelta di questo preciso passo potrebbe del resto essere stata legata alla presenza dell'elemento dell'acqua e della sete, funzionale alla risemantizzazione in termini sapienziali nel passaggio dal *Convivio* alla *Commedia*. Egli infatti, evocando direttamente il dettato aristotelico, lo porta a un esito diverso rispetto a quello presentato nel *Convivio*. Se nel trattato veniva postulata la possibilità che il desiderio umano venisse saziato tramite il perfezionamento della ragione umana e la conseguente esclusione del desiderio divino, nella *Commedia* si dichiara esplicitamente che la sete naturale può essere saziata soltanto da un intervento divino, a prescindere dalle sfumature che si possano attribuire al senso dell'«*aquam vivam*» (sapienza divina, Spirito Santo, grazia divina...). La critica dantesca ha già avuto modo di segnalare il ribaltamento che questa formulazione rappresenta rispetto a quanto sostenuto nel *Convivio*; in definitiva, secondo tali teorie, la felicità non può essere realizzata pienamente nella vita terrena, ma soltanto in un secondo momento, nella vita ultraterrena.⁴⁵

Sarà significativo notare, a questo punto, che dopo il riferimento alla saziabilità del desiderio di conoscenza viene messa al centro la condizione di Virgilio, che nel ricambiare il saluto dell'anima di Stazio appena comparsa, non può fare a meno di dichiarare tristemente la propria esclusione dalla pace augurata: «“Nel beato concilio / ti ponga in pace la verace corte / che me rilega ne l'eterno essilio”».⁴⁶ In seguito, Virgilio dimostra di essere mosso dallo stesso desiderio conoscitivo di Dante, espresso nuovamente tramite la metafora della sete,⁴⁷ è dunque la prima volta che Virgilio non è più costretto a rimandare i quesiti di Dante all'attesa di una risposta a Beatrice.⁴⁸ Il chiarimento circa le cause del terremoto non può effettivamente basarsi su spiegazioni puramente razionalistiche, poiché si tratta di un fenomeno spirituale,⁴⁹ e sarà Stazio, poeta che, secondo il racconto

⁴⁴ «Ideo dicit: che mai non sazia, appetitum animi, se non con l'acqua, scilicet viva, quae est gratia Spiritus sancti, onde, idest, aqua, la femminetta samaritana adimandò la grazia, cum dixit: Domine, da mihi de hac aqua ut non sitiam in aeternum, sicut scribitur Joannis IV capitolo»: *ivi, ad loc.*

⁴⁵ «Nella *Commedia* la prospettiva di *Convivio* III, 15 è dunque ribaltata [...] Tanto la tesi del *Convivio* si discosta da quella tomasiana, quanto il senso di questi versi le è invece omogeneo, sicché non sembra improprio sostenere, con Nardi (attraverso Tommaso), che nella *Commedia* “mortalis ista felicitas [...] ad immortalē felicitatē ordinatur”»: FALZONE, *Desiderio della scienza* cit., pp. 251-252; per il confronto con Tommaso, Falzone rimanda in particolare a *Summae Theologiae*, I-II^{ae}, quaestio III, articulus 8.

⁴⁶ *Purg.* XXI 16-18.

⁴⁷ «Sì mi diè, dimandando, per la cruna / del mio disio, che pur con la speranza / si fece la mia sete men digiuna»: *Purg.* XXI 37-39. Per un'ulteriore analisi della metafora della sete in questi canti, si veda A. BATTISTINI, *L'acqua della samaritana e il fuoco del poeta* (*Purg.* XXI-XXII), nel suo *La retorica della salvezza*, Bologna, Il mulino, 2016, pp. 165-196.

⁴⁸ Si ricordi *Purg.* XVIII 46-48: «Quanto ragion qui vede, / dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta / pur a Beatrice, ch'è opra di fede».

⁴⁹ «Libero è qui da ogne alterazione: / di quel che 'l ciel da sé in sé riceve / esser ci puote, e non d'altro, cagione»: *Purg.* XXI 43-45.

dantesco, si convertì al cristianesimo nel corso della sua vita, a dare le dovute spiegazioni.⁵⁰ Non a caso, dunque, sarà lui, e non Virgilio, a spiegare al pellegrino le cause sovrannaturali del fenomeno, saziando così la sete di conoscenza di Dante pellegrino tramite una spiegazione di natura sovrannaturale.⁵¹ Se ci si sofferma sulla questione del desiderio di sapere in relazione a Virgilio, una sfumatura nuova assumono le definizioni date dal poeta pagano ai limbici, rispettivamente in *Purg.* III 40-44 («*disiär vedeste senza frutto / tai che sarebbe lor disio quetato, / ch'eternalmente è dato lor per lutto: / io dico d'Aristotle e di Plato / e di molt'altri;* corsivi miei) e *Inf.* IV 40-42 («*Per tai difetti, non per altro rio, / semo percuti, e sol di tanto offesi / che sanza speme vivemo in disio;* corsivi miei). Se nel *Convivio* si sosteneva che in terra il desiderio della conoscenza di Dio fosse del tutto assente, in tale passo esso è riconosciuto già nella vita terrena ed è ancora presente anche nell'aldilà, dove diventa anzi il carattere fondante della condizione infernale dei limbici, poiché destinato a non essere mai appagato. Il riferimento al desiderio perennemente insoddisfatto dei filosofi potrebbe evocare dunque la tragica limitatezza dell'ottica del *Convivio*: la fiducia nel fatto che la ragione, escludendo il desiderio del *quid* divino, potesse condurre all'appagamento di ogni desiderio, e dunque alla beatitudine terrena, insufficiente tuttavia in ottica ultraterrena.⁵²

Sembra infine opportuno ricordare che con i canti di Stazio si apre una riflessione poetica scandita dall'incontro con vari amici e poeti (Forese, Bonagiunta Orbicciani, Guido Guinizzelli, Arnaut Daniel), cui farà seguito l'entrata nel paradiso terrestre e l'incontro con Beatrice. La riflessione sul ruolo dell'intelletto naturale e sulla poesia classica e virgiliana, capace soltanto di alludere

⁵⁰ Sull'interpretazione della figura di Stazio si veda R. MONTANO, *La filosofia cristiana*, nel suo *Dante filosofo e poeta. Nuova edizione rifatta di “Storia della poesia di Dante”*, a cura di F. Bruni, Roma, Salerno, 2016, pp. 332-344, che propone di identificare la sapienza di Stazio con la controversa categoria di 'filosofia cristiana' proposta da E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia, Morcelliana, 1969, la quale assumerebbe uno statuto intermedio tra sapienza pagana e verità rivelate; sulla scorta di questo studio si veda anche A. MAZZUCCHI, *Purgatorio XXI: Stazio tra istanze metaletterarie e nuovi livelli di verità. Una lettura (anche per immagini)*, *Lectura Dantis Bononiensis*, VIII, a cura di C. Galli ed E. Pasquini, Bologna, Bononia University Press, 2018, pp. 37-58, in particolare: «Egli, rivelando nuove verità impossibili da attingere per Virgilio [...], rappresenta anche – o forse soprattutto – un nuovo paradigma gnoseologico, un superiore livello di verità, [...] in concorde complementarietà con la prima guida, di cui proprio in questi canti si enfatizzano i limiti di una razionalità non potenziata dalla Grazia» (p. 54).

⁵¹ «Così ne disse; e però ch'el si gode / tanto del ber quant'è grande la sete, / non saprei dir quant'el mi fece prode»: *Purg.* XXI 73-75. Lo scarto tra i due destini (Virgilio e Stazio) potrebbe essere segnalato anche da alcuni echi intertestuali del canto successivo, *Purg.* XXII, con *Inf.* IV, individuati da BATTISTINI, *L'acqua della samaritana* cit., pp. 193-194.

⁵² Si vedano in merito le osservazioni di Luca Carlo Rossi: «si tratta, a ben riflettere, di un castigo terribile, perché congela queste anime in una situazione di stallo senza uscita, le priva di soddisfare la sete naturale di conoscenza (“Tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere”, *Conv.* I, I) che si appaga pienamente solo nella contemplazione di Dio [...] E tanto più forte sarà il peso del castigo se applicato, come Dante intuisce subito e come si scoprirà fra poco, ai maggiori poeti classici e ai maggiori filosofi, ossia agli intellettuali che hanno posto al centro della loro esistenza l'attività conoscitiva, e che nella collocazione oltremondana scoprono di aver fallito miseramente»: L. C. ROSSI, *Canto IV. Autoincoronazione poetica nel limbo*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. Inferno: 1, canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2013, pp. 131-161.

alle realtà ultraterrene, ma non di raggiungerle, costituisce dunque l'inizio di una riflessione poetica più ampia; infatti, come spiega Ariani,⁵³

il dittico *Purg.* XXI-XXII [...] sta lì per aprire un processo di autoanalisi che porterà Dante [...] a divenire, in termini paolini, *vir sapiens*, finalmente dotato di una *sapientia* non più inquinata dalla mondana *stultitia*. Di qui l'ingegnosa strutturazione del dittico sull'insistita trama della sete sapientiale.

Potrebbe non essere un caso che un simile processo di autoanalisi si apra proprio con una ritrattazione, almeno interna, delle posizioni del *Convivio*, o comunque con un profondo cambio di prospettiva rispetto a esse.

Pane, fame e sazietà nel “Paradiso”

Anche in *Paradiso* viene posta l'equivalenza tra sete e desiderio,⁵⁴ occasionalmente anche di conoscenza,⁵⁵ ma nel *Paradiso* la metafora della sete viene utilizzata frequentemente anche per rappresentare il desiderio di ricongiungimento al divino sperimentato sia dal pellegrino-poeta,⁵⁶ sia dalle anime beate.⁵⁷ Nel passaggio dal *Convivio* alla *Commedia* la metafora della sete viene dunque utilizzata principalmente come espressione del desiderio di Dio, mentre le metafore legate alla fame e alla sazietà – e in generale all'ambito alimentare – sono utilizzate come espressione di un desiderio di tipo intellettuale.⁵⁸ Accanto a questo tipo di espressioni, che evocano normalmente la curiosità

⁵³ M. ARIANI, *La dolce sapienza di Stazio*, in *Esperimenti danteschi. Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti 1820, 2010, pp. 198-224: 199.

⁵⁴ Si veda per esempio *Par.* XI 100-101: «E poi che, per la sete del martiro, / ne la presenza del Soldan superba».

⁵⁵ Si veda *Par.* X 88-89: «Qual ti negasse il vin de la sua fiala / per la tua sete», e più avanti (vv. 121-123): «Or se tu l'occhio de la mente trani / di luce in luce dietro a le mie lode, / già de l'ottava con sete rimani»; *Par.* XVII 7-12: «“Manda fuor la vampa / del tuo disio”, mi disse, “sì ch'ella esca / segnata bene de la interna stampa: / non perché nostra conoscenza cresca / per tuo parlare, ma perché t'ausi / a dir la sete, sì che l'uom ti mesca”».

⁵⁶ *Par.* II 19-21: «La concreata e perpetua sete / del deiforme regno cen portava / veloci quasi come 'l ciel vedete».

⁵⁷ *Par.* VIII 34-35: «Noi ci volgiam coi principi celesti / d'un giro e d'un girare e d'una sete». Anche questo specifico senso attribuito alla sete, ovvero di desiderio di Dio e della sua visione, è derivato dall'ambito scritturale: «Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum, Deum vivum; quando veniam et apparebo ante faciem Dei?» (*Ps.* 42, 2-3).

⁵⁸ Alcuni esempi legati all'ambito della sazietà, della fame e del digiuno: «Ma sì com'elli avvien, s'un cibo sazia / e d'un altro rimane ancor la gola, / che quel si chere e di quel si ringrazia» (*Par.* III 91-93); «se disii / di noi chiarirti, a tuo piacer ti sazia» (*Par.* V 119-120); «Or per empierti bene ogne disio, / ritorno a dichiararti in alcun loco, / perché tu veggi lì così com'io» (*Par.* VII 121-123); «Ben supplico io a te, vivo topazio / che questa gioia preziosa ingemmi, / perché mi facci del tuo nome sazio» (*Par.* XV 85-87); «solvetemi, spirando, il gran digiuno / che lungamente m'ha tenuto in fame, / non trovandoli in terra cibo alcuno. / [...] / Sapete come attento io m'apparecchio / ad ascoltar; sapete qual è quello / dubbio che m'è digiun cotanto vecchio?» (*Par.* XIX 25-33); «E io a lei: “Se 'l mondo fosse posto / con l'ordine ch'io veggio in quelle rote, / sazio m'avrebbe ciò che m'è proposto» (*Par.* XXVIII 46-48). Per quanto riguarda invece le

per una precisa questione che necessita di essere “saziata”, compaiono nella cantica anche alcuni sintagmi legati al cibo, alla fame e all’ambito conviviale che richiamano in modo specifico la questione della perfezionabilità del desiderio naturale di conoscenza.

Il primo caso significativo si trova in *Par. II*, dove assistiamo alla ripresa di un preciso sintagma utilizzato nel *Convivio*. Nell’incipit del trattato Dante, dopo aver lodato la perfezione della scienza e aver affermato l’esistenza dell’intrinseco desiderio di ogni uomo per essa, dichiara tuttavia che pochi sono coloro che possono soddisfarlo pienamente, e innumerevoli «li ’mpediti che di questo cibo sempre vivono affamati»,⁵⁹ esclamando poi: «Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane dell’angeli si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo!».⁶⁰ Sembra evidente, dato il contesto, che il sintagma ‘pane dell’angeli’ indichi in tal caso la ‘scienza’, di cui Dante ha appena parlato e che è appena stata elogiata come mezzo capace di assicurare la perfezione e la beatitudine umana. Come già ampiamente segnalato, il sintagma costituisce un volgarizzamento dell’espressione *panis angelorum* presente in *Ps. 77, 24-25*,⁶¹ dove indica la manna discesa dal cielo mandata da Dio per sfamare gli Ebrei nel deserto;⁶² un altro passo significativo normalmente indicato come riferimento è anche *Sap. 16, 20*,⁶³ riferito sempre alla manna celeste. Sul grado di originalità del significato sapienziale attribuito da Dante a tale espressione rispetto alla tradizione esegetica biblica si è sviluppato un fecondo dibattito, che oscilla tra la tendenza a segnalare la distanza del sintagma dantesco dal significato eucaristico tradizionalmente attribuitogli, e la riscoperta di tradizioni esegetiche affini al senso sapienziale utilizzato dal poeta.⁶⁴ Luca Bianchi ha inoltre

metafore legate al gusto in relazione al contatto con il divino e alla conoscenza di Dio, si veda M. ARIANI, *Dante, la “dulcedo” e la dottrina dei ‘sensi spirituali’*, in *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a cura di G. Cerboni Baiardi, Manziana, Vecchiarelli, 2001, pp. 113-139.

⁵⁹ *Conv. I I, 6.*

⁶⁰ *Conv. I I, 7.*

⁶¹ «et pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis: *panem angelorum* manducavit homo» (corsivo mio).

⁶² Cfr. *Ex. 16, 2-36.*

⁶³ «*Angelorum esca* nutrivisti populum tuum et paratum *panem de caelo* praestitisti illis sine labore» (corsivo mio).

⁶⁴ Secondo gli studi di Fioravanti, il sintagma era noto all’epoca soprattutto grazie al suo utilizzo in ambito liturgico, in particolare grazie a due inni composti da Tommaso d’Aquino per la solennità del *Corpus Domini*, in cui il sintagma fa riferimento al sacramento eucaristico; per questo lo studioso ritiene che il significato sapienziale del sintagma utilizzato da Dante sia piuttosto originale: cfr. G. FIORAVANTI, *Il pane degli angeli nel “Convivio” di Dante*, in *Nutrire il corpo, nutrire l’anima nel Medioevo*, a cura di C. Crisciani e O. Grassi, Pisa, ETS, 2017, pp. 191-200. La valenza eucaristica è sostenuta in modo più forte da A. CAMOZZI PISTOJA, *Testo come eucarestia. Linguaggio parabolico nel “Convivio” di Dante*, «*Studi danteschi*», LXXXIV, 2019, pp. 57-99. Altri studi hanno messo in luce il fatto che l’interpretazione sapienziale del *panis angelorum* non costituisca in realtà un caso isolato: Barański rileva la presenza di un’esegeesi sapienziale del pane-sapienza nei *Sermones super “Canticorum”* di Bernardo di Chiaravalle (cfr. Z. G. BARAŃSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 98-99), tesi ripresa e approfondita da Nasti nel suo già citato studio sulla tradizione salomonica (cfr. NASTI, *Farole d’amore* cit.). Anche Maldina rileva l’esistenza di un’esegeesi sapienziale riguardo al *panis angelorum* del salmo 77, presente per esempio nelle glosse di Ugo

recentemente segnalato la presenza dell'associazione tra la metafora del pane e la sapienza profana nella tradizione esegetica medievale anteriore a Dante,⁶⁵ oltre ad aver sottolineato l'importanza, per lo sviluppo della metafora del pane-sapienza, della tradizione esegetica legata a *1 Ep. Cor.* 3, 2 («*lac vobis potum dedi*») e *Ep. Hebr.* 5, 14 («*perfectorum autem est solidus cibus*») su cui filosofi medievali quali Enrico di Gand e Tommaso d'Aquino istituirono la distinzione tra la conoscenza elementare della rivelazione cristiana e il senso più profondo della dottrina teologica.⁶⁶ Occorre comunque tenere presente che non necessariamente occorre istituire una rigida distinzione tra l'accezione eucaristica del termine e quella puramente sapienziale, dal momento che la sapienza-filosofia del *Convivio* scaturisce dalla Sapienza divina incarnata da Cristo;⁶⁷ per questo, secondo Nardi il *panis angelorum* del *Convivio* riassumerebbe in sé sia la sapienza umana sia quella divina, proprio perché la massima sapienza coincide con l'essenza divina già in Aristotele.⁶⁸ L'interpretazione sapienziale del *panis angelorum* doveva comunque essere nota a Dante e risultare funzionale per adattarsi alla metafora conviviale, inserendosi nella lunga tradizione esegetica legata all'immagine del cibo della conoscenza e del banchetto spirituale.

Secondo alcuni studiosi, rispetto al *Convivio* il sintagma ‘pan de li angeli’ nel canto II del *Paradiso* implicherebbe poi uno spostamento di significato, poiché mentre nel *Convivio* la ‘scienza’ dantesca rappresentata sembrava includere indistintamente sapere umano e scienza divina,⁶⁹ nel caso di *Par.*

di Saint-Cher, ma che più in particolare si sarebbe sviluppata nell’ambito delle glosse ai Vangeli, che costituirebbero «la più compatta e costante trafila di interpretazioni in chiave sapienziale del pane biblico» utilizzata anche da Dante nel *Convivio*: N. MALDINA, *Raccogliendo briciole. Una metafora della formazione dantesca tra “Convivio” e “Commedia”*, «*Studi danteschi*», LXXXI, 2009, pp. 131-164.

⁶⁵ Cfr. L. BIANCHI, «*Noli comedere panem philosophorum inutiliter*». *Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical “Bread”*, «*Tijdschrift voor Filosofie*», LXXV, 2013, pp. 335-355, ora nel suo *Il pane dei filosofi* cit., pp. 41-62. In particolare, lo studioso riporta un esempio tratto dalle glosse al *De consolatione philosophiae* di Boezio di Guglielmo di Conches (cfr. pp. 52-53).

⁶⁶ Cfr. BIANCHI, *Il pane dei filosofi* cit., pp. 49-51.

⁶⁷ «Una lunga tradizione associa l'immagine muliebre della sapienza veterotestamentaria alla figura di Cristo-Logos e riconosceva il nome proprio del Figlio nella sapienza [...]; e sin dai tempi del *Convivio* Dante aveva tentato un'eclettica sintesi tra la *sophia* di matrice classica, l'immagine biblica e salomonica della sapienza e la visione giovannea del Cristo-Verbo»: A. MAZZUCCHI, *Canto XI. Per una genealogia della sapienza*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, t. III/1: *Paradiso. Canti I-XVII*, Salerno, 2015, pp. 315-350: 328.

⁶⁸ Cfr. B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1944, pp. 50-53; si veda anche ID., *La “vivanda” e il “pane”* cit., p. 386: «per “pane de li angeli” si deve intendere la verità filosofica e teologica che essi spezzano dalla cattedra ai loro scolari».

⁶⁹ Tale è l'interpretazione data anche da A. BUFANO - A. MELLONE, “voce” *pane*, in *Encyclopedia dantesca* cit.

II esso indicherebbe soltanto la sapienza rivelata, come suggerito anche dalla gran parte dei commentatori, sia antichi⁷⁰ sia moderni.⁷¹ Una possibile conferma del fatto che al *panis angelorum* di *Par. II* venga attribuito da parte di Dante un significato sapienziale di tipo teologico potrebbe essere rinvenuta nel significato assunto dalla manna (cui il *panis angelorum* è assimilato nel salmo 77) in *Par. XII*,⁷² dove l'amore per la «verace manna» che caratterizza san Domenico sarebbe proprio l'amore per la sapienza divina, resa nota agli uomini tramite le Scritture e la teologia.

Anche supposto che il sintagma assuma dunque nel *Paradiso* un significato sapienziale e più propriamente teologico, crediamo tuttavia che non sia questo scarto di significato l'aspetto più rilevante del passaggio paradisiaco. Secondo Pegoretti, che tra l'altro limita notevolmente la differenza di significato del sintagma nei due diversi contesti,⁷³ le modifiche sostanziali, nel passaggio da un'opera all'altra, sarebbero due. In primo luogo, l'operazione compiuta nei confronti del pubblico, poiché all'intento «divulgativo» del *Convivio* si oppone nel *Paradiso* un'esclusività del pubblico, che pone Dante autore e pellegrino in una posizione addirittura superiore a quei «pochi» ai quali si sta rivolgendo, che devono anzi seguirlo scrupolosamente, in nome della grazia concessagli.⁷⁴ In secondo luogo, ed è l'elemento più significativo per la presente analisi, nella *Commedia* si dichiara che il «pan de li angeli» in terra dà vita, ma non può dare sazietà («vivesi qui ma non sen vien satollo»). Se dunque si ritiene che anche in *Par. II* il sintagma assuma un significato sapienziale, per quanto variato rispetto al *Convivio*, si può affermare che nel canto II del *Paradiso* Dante sostiene proprio l'opposto di quanto dichiarato in *Conv. IV XIII*, 5-7, dicendo che in terra «nel desiderare della scienza successivamente finiscono li desiderii e vienesi a perfezione». Infatti, anche volendo ritenere che il «pan de li angeli» di *Par. II* indichi esclusivamente la teologia, esso non potrebbe comunque garantire una sazietà completa in terra («qui»). Il riferimento alla sostanziale insaziabilità del desiderio naturale doveva essere percepita anche dagli antichi, dato che Pietro Alighieri rimanda

⁷⁰ Iacomo della Lana lo identifica in modo generico con la «contemplazione della vertude» (IACOMO DELLA LANA, *Commento alla “Commedia”*, a cura di M. Volpi, Roma, Salerno, 2009, t. III, p. 1728); l'Ottimo con Dio stesso («E dice che sono pochi e che per tempo dirizano il collo, che circunda la gola, al pane de li angeli [cioè a contemplare Idio]»: *Ottimo commento alla “Commedia”* cit., t. III, p. 1349); Pietro Alighieri (I) lo identifica sia con Dio che con la sua scienza, ovvero la teologia (DDP, *ad loc.*); Benvenuto da Imola la fa coincidere esclusivamente con la scienza divina o teologia, e così anche Francesco da Buti e Giovanni da Serravalle (DDP, *ad loc.*).

⁷¹ Si veda per esempio CHIAVACCI LEONARDI (DDP, *ad loc.*), BUFANO - MELLONE, «voce» *pane* cit., e, più recentemente, MALDINA, *Raccogliendo briciole* cit., pp. 154-155.

⁷² «Ma per amor de la verace manna / in picciol tempo gran dottor si feo»: *Par. XII* 84-85.

⁷³ «Il “pane degli angeli” del *Convivio* e quello di *Paradiso* II non sembrano distanti e raccolgono entrambi tutto quel complesso di conoscenze necessarie ad avvicinarsi, pur imperfettamente, alla conoscenza degli *arcana Dei*»: PEGORETTI, *Paradiso II o della conoscenza* cit., p. 11.

⁷⁴ «Voi altri pochi che drizzaste il collo / per tempo al pan de li angeli, del quale / vivesi qui ma non sen vien satollo, / metter potete ben per l'alto sale / vostro navigio, servando mio solco / dinanzi a l'acqua che ritorna equale»: *Par. II* 10-15.

a *Purg.* XXI nel commentare il passo,⁷⁵ e anche altri commentatori fanno riferimento all'impossibilità di una completa sazietà in vita.⁷⁶ Risulta dunque chiaro che questo passaggio si inserisce nella serie di riflessioni, presenti nel poema, sull'insaziabilità del desiderio conoscitivo terreno.

L'enfasi sul tema risulta particolarmente significativa in quanto posta all'inizio della cantica, in una sezione ancora "proemiale". La riflessione sull'ambito conoscitivo viene segnalata inoltre dalla presenza della metafora nautica, che prosegue la serie avviata nell'incipit del *Purgatorio*.⁷⁷ È stato già ampiamente segnalato dalla critica come tale viaggio nautico si presenti in termini opposti rispetto a quello di Ulisse, che tentò con i propri mezzi di solcare l'«alto mare aperto» da cui tuttavia non fece più ritorno.⁷⁸ Oltre al richiamo interno alla *Commedia*, potrebbe essere tuttavia utile suggerire anche la variazione subita dalla metafora rispetto al *Convivio*, poiché anche lì la metafora nautica veniva sfruttata come immagine volta a rappresentare lo svolgimento della trattazione filosofica:⁷⁹

Poi che proemialmente ragionando, me ministro, è lo mio pane [nello precedente trattato con sufficienza preparato, lo tempo chiama e domanda la mia nave uscir di porto; per che, dirizzato l'artimone della ragione all'ora del mio desiderio, entro in pelago con isperanza di dolce cammino e di salutevole porto e laudabile nella fine della mia cena.

La trattazione autoriale è ancora una volta paragonata a una nave, pronta a salpare dal porto. In questo caso, tuttavia, gli strumenti della navigazione sono chiaramente umani: la vela che dirige la nave («artimone») è costituita infatti dalla ragione, ed essa è sospinta dal vento del desiderio. La speranza è che il percorso sia dolce e che possa concludersi in un approdo sicuro e «laudabile nella fine». Ben diversa, dunque, la situazione della *Commedia*, in cui la nave poetica dantesca non ha potuto risparmiarsi di attraversare il «mar sì crudele» dell'inferno e la visione delle «perdute genti» in nome dell'itinerario salvifico da compiere. Inoltre, al binomio del tutto umano ragione-desiderio, strumenti diretti dall'autore stesso della nave-trattazione, nella *Commedia* si sostituiscono entità ben

⁷⁵ «De quo pane, subdit hic auctor quod in hoc mundo vivitur sed non saturatur – ut tangit etiam iste auctor supra in *Purgatorio* in capitolo XXIº: *La sete natural che mai non satia* [*Purg.* XXI 1]» (III redazione), DDP, *ad loc.*

⁷⁶ Così per esempio sottolineano Benvenuto da Imola («Ma non sen vien satollo, idest, non ad satieta-tem, quia non quietatur animus humanus in ista vita»), Francesco da Buti («“ma non si vien satollo”; cioè non si trova piena refezione dell'anima in questa vita; ma si in vita eterna: in questo mondo l'anima non può essere perfettamente contenta, e però dice l'autore che qui si vive; ma non si sazia l'anima de la dottrina celeste»), l'Anonimo fiorentino («*Vivesi qui*: imperò quello che scienza è qui vita, impertciò che chi ha scienza, avvegnaché muoia corporalmente, ello vive in fama. Mai non si vien satollo: ciò è che 'l nostro desiderio non si contenta, se non nell'ultima felicitade, la quale non è in questo mortal mondo, sì com'è detto»), mentre tra i contemporanei lo evidenzia ancora CHIAVACCI-LEONARDI, DDP, *ad loc.*

⁷⁷ «Per correr miglior acque alza le vele / omai la navicella del mio ingegno, / che lascia dietro a sé mar sì crudele»: *Purg.* I 1-3. Su questa immagine si veda ora P. RUGGERI, *Le immagini nautiche in funzione di metafore testuali nella “Commedia”*, «L'Alighieri. Rassegna dantesca», LXII/2, 2023, pp. 49-67.

⁷⁸ Per la questione si veda L. BATTAGLIA RICCI, *Ancora sulla struttura narrativa della “Commedia”*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLVI, 1979, pp. 481-510: 490; si confronti lo studio nel complesso per un'attenta analisi della presenza della vicenda di Ulisse nella *Commedia*.

⁷⁹ *Conv.* II I, 1.

superiori:⁸⁰ è infatti Minerva, dea della sapienza, a “spirare” e quindi a far avanzare la nave, al posto del desiderio; Apollo, normalmente interpretato come l’ispirazione poetica, è colui che dirige, al posto della ragione; e infine le Muse, rappresentanti le scienze e la tecnica dell’uomo, indicano le stelle che permettono l’orientamento.⁸¹

La più esplicita riflessione riguardante il desiderio di conoscenza si ha più avanti, nella conclusione di *Par. IV*. Il canto si apre con uno scacco intellettuale di Dante pellegrino, presentato tramite la celebre immagine dell’uomo affamato posto tra due cibi.⁸² Sin dall’inizio, dunque, la conoscenza è presentata ancora una volta tramite l’immagine del cibo della conoscenza e della fame di sapere. Tutto il canto è inoltre segnato dal tema ricorrente del desiderio, poiché in questi termini è rappresentato l’ardore conoscitivo del pellegrino.⁸³ Beatrice scioglie il dubbio, suscitando la gratitudine di Dante pellegrino per la delucidazione ricevuta, il quale dichiara:

Io veggio ben che già mai non si sazia
nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.

Posasi in esso, come fera in lustra,
tosto che giunto l’ha; e giugner puollo:
se non, ciascun disio sarebbe *frustra*.

Nasce per quello, a guisa di rampollo,
a piè del vero il dubbio; ed è natura
ch’al sommo pinga noi di collo in collo.

(Par. IV 124-132)

L’espressione «mai non si sazia / nostro intelletto» riecheggia la «sete natural che mai non sazia» di *Purg. XXI*, di cui questo passaggio costituisce il completamento e la spiegazione. Infatti, qui si dichiara che l’intelletto umano non può raggiungere *mai* la sazietà (si presume dunque neppure in terra, come invece sostenuto nel *Convivio*) se non tramite la verità «di fuor dal qual nessun vero si spazia», ovvero Dio stesso, poco prima reso tramite la metafora del «fonte ond’ogne ver deriva», da cui è scaturito il discorso di Beatrice, paragonato a un «santo rio»: un nuovo riferimento, dunque, a una sete saziata tramite un’acqua di grazia ultraterrena. Inoltre, l’intelletto si placa definitivamente («posasi in esso») soltanto dopo aver raggiunto proprio quel «vero» assoluto che permette la conoscenza di ogni cosa. Infatti, poiché anche il desiderio di conoscenza deve avere un fine, questo non

⁸⁰ Cfr. *Par. II* 7-9. Per il tema delle invocazioni, si veda G. LEDDA, *Invocazioni e preghiere per la poesia nel “Paradiso”*, in *Preghiera e liturgia nella “Commedia”*, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2013, pp. 125-154.

⁸¹ Sulla questione si veda A. CARRAI, *Le Muse nelle invocazioni del “Paradiso”*, «Lettere italiane», LXX, 2018, pp. 16-37.

⁸² Cfr. *Par. IV* 1-9.

⁸³ Si vedano i vv. 10-12: «Io mi tacea, ma 'l mio *disir* dipinto / m’era nel viso, e 'l dimandar con ello, / più caldo assai che per parlar distinto»; vv. 16-18: «“Io veggio ben come ti tira / uno e altro *disio*, sì che tua cura / sé stessa lega sì che fuor non spirà»; vv. 70-72: «Ma perché puote vostro accorgimento / ben penetrare a questa veritate, / come *disiri*, ti farò contento»; vv. 115-117: «Cotal fu l’ondeggiar del santo rio / ch’uscì del fonte ond’ogne ver deriva; / tal puose in pace uno e altro *disio*».

può essere altro che Dio, sommo intelligibile.⁸⁴ E l'intelletto può raggiungerlo («giugner puollo»): viene data inoltre un'argomentazione specifica a quest'asserzione, la stessa utilizzata nel *Convivio* ma, come visto, piegata a una tesi opposta. Nel trattato, infatti, la legge di finalità aristotelica, per cui in natura non può esistere una potenza creata senza che venga ridotta completamente all'atto, portava a ritenere che il desiderio naturale «in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilidate della cosa desiderante: altrimenti anderebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto *indarno*, che è anche impossibile».⁸⁵ Ciò implicava che il desiderio naturale, essendo conforme alle possibilità umane per necessità, dovesse esaurirsi già in terra nel limite delle stesse facoltà umane.⁸⁶ Qui nel *Paradiso*, invece, si impiega ancora il principio di causalità aristotelico («ciascun disio sarebbe *frustra*»), per affermare che l'uomo necessariamente deve poter giungere al possesso della verità assoluta, ovvero di Dio.

In questo passaggio, dunque, non soltanto viene ribadita la necessità della rivelazione, cosa che era avvenuta già in *Purg.* XXI, ma viene anche confermata l'esistenza in terra del desiderio “naturale” di conoscere Dio, negata invece nel *Convivio*, che sembra emergere nell'affermazione «è natura / ch'al sommo pingue noi di collo in collo».⁸⁷ Si tratta di una spiegazione che illumina il percorso di Dante pellegrino, che in tutti i canti successivi sarà segnato dal dubbio,⁸⁸ e nella dialettica di domande e illuminazioni divine “scalerà” il paradiso anche tramite la ragione per giungere al sommo intellegibile. Inoltre, Barucci ritiene che, tramite l'evocazione di una possibile “vanità” del desiderio (che sarebbe, appunto, *frustra*), «il canto IV costituisce la risposta a uno dei passi più dolorosamente belli del poema»,⁸⁹ ovvero il già citato passo di *Purg.* III in cui Virgilio aveva ricordato i filosofi che desiderarono «sanza frutto»; solo il loro desiderio, dunque, fu realmente *frustra*, proprio perché non illuminato da quel «ver di fuor dal qual nessun vero si spazia», mentre Dante si è ormai avviato verso un «percorso ascensionale del desiderio» che non lascerà incompiuta la sua tensione.⁹⁰ Questo passaggio segnala, nell'atto di intraprendere il percorso verso l'Empireo, che «anche il desiderio di

⁸⁴ Si veda per esempio in merito Tommaso d'Aquino: «Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 25, n. 13). Del resto, anche in *Par.* XXVIII 108 Dio viene definito come il «vero in che si queta ogne intelletto».

⁸⁵ *Conv.* III XV, 8 (corsivo mio).

⁸⁶ «E però l'umano desiderio è *misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può*, e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione», *Conv.* III XV, 9 (corsivo mio).

⁸⁷ *Par.* IV 131-132.

⁸⁸ «Il dubbio genera il desiderio di sapere; questo conduce alla verità, dalla quale germoglia un nuovo dubbio e un nuovo desiderio e una verità ulteriore, e così via “di collo in collo” [...] Il dubbio indica lo sforzo intellettuale attivo proprio della speculazione filosofica»: L. PERTILE, «*La punta del disio*: storia di una metafora dantesca», *Lectura Dantis*, VII, 1990, pp. 3-28: 9; si veda anche ID., *La punta del disio. Semantica del desiderio nella “Commedia”*, Fiesole, Cadmo, 2005, alle pp. 23-25 per la relazione e, secondo lo studioso, intercambiabilità, dei termini *dubbio-disio* e derivati.

⁸⁹ G. BARUCCI, *Paradiso IV*, in *Lectura Dantis Bononiensis*, a cura di C. Galli ed E. Pasquini, X, 2021, pp. 51-72: 61.

⁹⁰ *Ivi*, p. 62.

sapere è parte integrante della ricerca di Dio che sostiene tutta la terza cantica».⁹¹ Dunque, pur rimanendo invariati, rispetto al *Convivio*, la dinamica del processo conoscitivo⁹² e il principio aristotelico secondo cui la natura non opera invano (*nihil facit frustra*), l'esito delle argomentazioni è opposto rispetto a quello del trattato. Ancora una volta, come nei casi precedenti, anche se lettori e commentatori antichi non avevano conoscenza del trattato, le premesse aristoteliche dell'argomentazione dovevano comunque risultare evidenti.⁹³ Si può dunque ipotizzare che, nella ripresa di questi concetti in associazione al capovolgimento delle conclusioni, sia presente una implicita ritrattazione interna delle posizioni precedenti da parte dell'autore, o almeno una sua piena consapevolezza del cambiamento di posizione rispetto a quanto sostenuto nel *Convivio*.

Altri indizi potrebbero condurre in questa direzione, legati in particolare all'uso della metafora conviviale nel *Paradiso*. La metafora della mensa a base di cibo-sapienza intellettuale e dottrinale viene utilizzata infatti anche nella terza cantica,⁹⁴ ma è solo dopo aver attraversato i primi sette cieli ed essere giunto nel cielo delle stelle fisse che anche le metafore conviviali iniziano ad assumere un significato mistico.⁹⁵ In *Par.* XXIV 1-9, in particolare, Beatrice rivolge un'invocazione ai beati, e più in specie agli apostoli apparsi in trionfo con Cristo e Maria, definiti come «sodalizio eletto a la gran cena / del benedetto Agnello», il cui desiderio è sempre appagato («da vostra voglia è sempre piena»), proprio grazie alla costante fruizione della gloria divina concessa da Cristo stesso; è lui infatti ad assicurare tale sazietà («il qual vi ciba / sì»). Successivamente, la donna cerca di intercedere per Dante, augurandosi che il pellegrino possa pregustare, «per grazia di Dio», ciò che cade dalla mensa dei beati. Ella chiede dunque che i santi si rivolgano a «l'affezione immensa» del pellegrino e che lo irrorino della loro sapienza. La metafora conviviale viene dunque declinata in senso mistico sulla scorta di precisi richiami scritturali.⁹⁶ Come nota Maldina, «i rapporti tra gli elementi della scena conviviale sono immutati rispetto al *Convivio*»:⁹⁷ i beati rappresentano i «pochi» ammessi a partecipare a un banchetto presso cui ci si nutre di una sapienza totalizzante, da cui cadono frammenti minimi, mentre Dante si trova ai piedi di esso, in una posizione intermedia tra gli eletti e gli esclusi dal pasto. Tuttavia, accanto alla fedele ripresa dell'immagine emergono anche alcune significative differenze: mentre infatti nel *Convivio* Dante si accosta volontariamente alla «beata mensa»,

⁹¹ PERTILE, *La punta del disio* cit., p. 152.

⁹² Che avviene secondo un moto di dilatazione, paragonabile a una serie di segmenti, in sé finiti e ordinati; cfr. *Conv.* IV XIII, 1-7.

⁹³ Si veda per esempio Benvenuto da Imola: «Et addit: “e giunger puollo”; bene dicit, nam impossibile est procedere in infinitum in causis finalibus, eo quod desiderium humanum esset vacuum et inane, *ut patet secundo metaphysicæ*; “se non ciascun disio sarebbe frustra”; cum tamen naturaliter *omnes desiderent scire*»: DDP, *ad loc.* (corsivo mio).

⁹⁴ Cfr. *Par.* V 37-39, in cui si stabilisce l'equivalenza cibo-dottrina: «convienti ancor sedere un poco a mensa, / però che 'l cibo rigido c'hai preso, / richiede ancora aiuto a tua dispensa»; *Par.* X 22-25: «Or ti riman, lettore, sovra 'l tuo banco, / dietro pensando a ciò che si preliba, / s'esser vuoi lieto assai prima che stanco. / Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba».

⁹⁵ Si veda in tal senso *Par.* XXIII 43-44, in cui la «mente», sede della ragione, si dilata oltre la sua misura nel gustare le «vivande spirituali» («dape»), ovvero le «schiere / del trionfo di Cristo» (vv. 19-20).

⁹⁶ «Beati qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt»: *Apoc.* 19, 9.

⁹⁷ MALDINA, *Raccogliendo briciole* cit., p. 149.

così come volontariamente è avvenuto attraverso il suo apprendistato filosofico, qui nella *Commedia* l'avvicinamento avviene «per grazia». Inoltre, è la natura del banchetto a costituire la vera differenza rispetto al trattato, poiché ciò di cui ci si nutre nella mensa paradisiaca e che consente un costante appagamento sembra essere proprio la conoscenza diretta di alcune realtà ultraterrene, totalmente escluse dal *desiderium sciendi* terreno e dalla mensa dei filosofi secondo il *Convivio*. Tutti questi elementi comporterebbero «un sostanziale superamento del banchetto, tutto terreno, di *Conv.* I, I».⁹⁸ Acqua, sete e sazietà vengono inoltre nuovamente utilizzate nell'accezione sapienziale già utilizzata riguardo all'episodio della samaritana in *Purg.* XXI: come già visto, infatti, il riferimento all'acqua e alla «sete natural» era presente già nel *Convivio*, ma nel trattato il «fonte vivo» in grado di saziare tale sete era rappresentato da «coloro che sanno», ovvero i pochi che avevano accesso alla «beata mensa» della scienza.⁹⁹ Decisiva la differenza con i commensali di *Par.* XXIV: non sono infatti essi stessi «fonte» di chi sta ai piedi della mensa, ma a loro volta attingono da un «fonte» ben superiore, ovvero Dio stesso, unico in grado di saziare.¹⁰⁰ Si potrebbe dunque affermare che il semplice desiderio di conoscenza viene declinato nei termini di un desiderio di partecipare alla gloria divina, che include anche quello di conoscere Dio stesso e di venire a conoscenza delle verità di fede, dal momento che da questa sollecitazione di Beatrice scaturirà la serie di «interrogazioni» da parte degli apostoli sulle tre virtù teologali.

Conclusioni

Sullo scarto di prospettiva tra le due opere non paiono esistere dubbi: la tensione conoscitiva che muove Dante pellegrino lungo il corso del viaggio ultraterreno mostra apertamente che il desiderio della conoscenza di Dio è presente nell'uomo anche nella vita terrena, e nulla può placare questo desiderio se non la rivelazione: ciò rappresenta un rovesciamento rispetto a quanto affermato nel *Convivio*. Il dibattito che riguarda i rapporti tra le due opere interessa piuttosto il significato da attribuire a questo cambiamento di prospettiva. Come accennato in apertura, da un lato gli studi hanno portato a enfatizzare lo scarto tra le due opere, dall'altro la loro sostanziale continuità, giustificando le divergenze in nome dei diversi generi letterari cui sono ascrivibili, e di conseguenza alle diverse prospettive e finalità dell'autore. Si tratta di interpretazioni che implicano due diverse concezioni del lavoro intellettuale dantesco: nel primo caso, infatti, il mutamento teorico riflette-

⁹⁸ *Ivi*, p. 150.

⁹⁹ *Conv.* I I, 9.

¹⁰⁰ Cfr. per il desiderio saziato *Apoc.* 7, 16-17: «Non esurient amplius neque sitient amplius, neque cadet super illos sol neque ullus aestus, quoniam Agnus, qui in medio throni est, pascat illos et deducet eos ad vitae fontes aquarum, et absterget Deus omnem lacrimam ex oculis eorum».

rebbe una genuina evoluzione del suo pensiero filosofico, tale da determinare nuovi obiettivi compositivi e una precisa valutazione della produzione precedente,¹⁰¹ mentre nel secondo il cambiamento di prospettiva corrisponderebbe a una strategia retorica dell'autore, che adatterebbe le proprie tesi agli obiettivi specifici di ciascuna opera.¹⁰²

Certo non è possibile stabilire con certezza quali fossero le reali intenzioni autoriali, e per questo la questione è forse destinata a rimanere aperta. Si può tuttavia notare che il sistema metaforico utilizzato da Dante non costituisce mai un mero ornamento retorico, ma uno strumento concettuale che si rende depositario dell'evoluzione del pensiero dantesco.¹⁰³ Come si è visto, il testo del *Convivio* svolge una funzione centrale nello sviluppo di una semantica allegorica sapienziale, poiché fornisce il materiale metaforico che verrà poi ripreso e sviluppato nella *Commedia*.¹⁰⁴ Tuttavia, la continuità lessicale viene utilizzata da Dante per rivelare discontinuità concettuali pro-

¹⁰¹ In quest'ultimo senso ha ragionato Pasquale Porro, secondo cui la tensione irrisolta tra universalità e naturalità del desiderio di conoscenza che caratterizza il progetto del Convivio ha, a un certo punto, iniziato a mostrare i suoi limiti nella mente di Dante. Secondo lo studioso, dunque, proprio la mancata risoluzione di tale tensione potrebbe essere stata una delle motivazioni intrinseche e teoriche dell'interruzione del trattato: «La presa in carico del compito dell'allargamento dell'umanità, ovvero l'opzione *pratica* verso l'effettiva universalità del sapere, porta Dante a scegliere il volgare per aggirare parzialmente gli impedimenti soggettivi, e a contrarre il desiderio naturale per aggirare parzialmente gli impedimenti oggettivi, ma tutto ciò è ancora insufficiente, perché solo pochi uomini conducono a buon fine questo percorso facilitato e ridotto, pochi uomini diventano filosofi, e pochi uomini – di conseguenza – diventano davvero felici. [...] Proprio la frazione tra l'*incipit* del *Convivio* e le tesi deflazionistiche avanzate nel III e nel IV trattato potrebbe aver spinto Dante a riconsiderare e riaprire i limiti del desiderio naturale di conoscenza, fino a parlare nella *Commedia*, in aperta antitesi con il *Convivio*, di “sete naturali che mai non sazia”»: PORRO, «*Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata*» cit., pp. 402-406.

¹⁰² Si veda ancora in merito P. FALZONE, *Il “Convivio” di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande e G. Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 225-264, che in particolare mette in guardia dal rischio e limite di «considerare le opere di uno scrittore (non filosofo di professione) come semplici raccoglitori di “tesi”, di cui si può tranquillamente osservare la migrazione o la scomparsa, o eventualmente la metamorfosi, da un contenitore all'altro, rimanendo del tutto indifferenti, invece, ai mutamenti di prospettiva che si danno in questo passaggio, e che sono tanto più significativi quanto più esso avviene tra opere non riducibili allo stesso genere (come nel caso specifico, ove si passa da un commento filosofico a un poema cristiano)» (p. 251). Si veda anche in ID., *Il “Convivio” di Dante secondo Maria Corti. Appunti e considerazioni*, «Filosofia italiana», III, 2007, pp. 1-10: 3: «Prendere atto che la frattura esiste e non necessariamente deve essere sanata è cosa che è possibile, in effetti, soltanto concedendo [...] che il pensiero di Dante non somiglia ad una linea che sempre progredisce, bensì ad una linea che ora guadagna lo spazio che le si apre davanti, ora si dispone secondo le figure del circolo e della ripetizione».

¹⁰³ Sul valore teorico e la funzione della metafora in Dante, si veda almeno M. ARIANI, *I “metaphorismi” di Dante*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 1-57.

¹⁰⁴ «Dante fa riecheggiare nel suo testo spunti biblici e liturgici, che non solo gli conferiscono ulteriore nobiltà, ma cominciano a mettere in atto quella prassi di lettura su più livelli che si vuole insegnare al lettore. L'innalzamento stilistico e la moltiplicazione dei significati che derivano da questo procedimento metaforico sono coerenti rispetto al tentativo di dotare il *Convivio* di una certa *allure* scritturale»: TOMAZZOLI, *Metafore e linguaggio figurato* cit., p. 145; a proposito del sistema metaforico e allegorico del *Convivio*, si veda più in particolare la sezione *Ermeneutica: pluralità dei sensi nelle opere dantesche e nell'esegesi medievale*, pp. 125-211.

fonde: è il caso della metafora della sete utilizzata nell'incipit di *Purgatorio* XXI e del sintagma conviviale «pan de li angelí» in *Paradiso* II. Si assiste inoltre, nel poema, a una risemantizzazione di metafore conviviali (emblematico il caso di *Paradiso* XXIV) in senso mistico, in cui il “cibo sapienziale” presente nel trattato viene tramutato in banchetto spirituale, coincidente con la fruizione della gloria celeste. In generale, tutti questi elementi permettono al poeta di costruire, all'interno del “poema sacro”, una nuova gnoseologia, che si apre a una dimensione spirituale.

Nel momento in cui l'insistita ed esibita ripresa, più o meno puntuale, di precisi sintagmi e metafore diventa depositaria di una variazione ideologica di tale portata, connessa alla concezione di beatitudine umana e di conseguenza alle finalità ultime dell'opera, risulta problematico liquidare in modo definitivo e incontrovertibile la memoria del complesso e impegnativo progetto del *Convivio*, che occupò l'autore per diversi anni. Come ricorda Tavoni,

è un ben noto abito mentale di Dante il ricostruire continuamente la propria autobiografia intellettuale attraverso allusioni testuali a momenti precedenti della sua opera, sia che il pubblico sia messo in grado di coglierli sia che non lo sia – salvo restando la possibilità, per noi insondabile, che l'allusione potesse o magari dovesse essere colta nel circolo ristrettissimo ma forse decisivo, nella contingenza, di chi stava intorno al poeta.¹⁰⁵

La semantica legata alla sazietà, alla fame e alla sete di conoscenza potrebbe essere, in questo senso, un indizio di questo percorso di revisione autoriale interna che qui si è cercato di ripercorrere.

¹⁰⁵ M. TAVONI, *Guido da Montefeltro dal “Convivio” all’“Inferno”*, «Nuova rivista di letteratura italiana», XIII, 2010, pp. 167-198: 170.