

SONIA GENTILI

*La concezione della scienza in Dante*

In

*Letteratura e Scienze*

Atti delle sessioni parallele speciali del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Pisa, 12-14 settembre 2019

a cura di Alberto Casadei, Francesca Fedi, Annalisa Nacinovich, Andrea Torre

Roma, Adi editore 2021

Isbn: 978-88-907905-7-7

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze>  
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

SONIA GENTILI

*La concezione della scienza in Dante*

*L'articolo indaga il nesso concettuale tra amore e conoscenza dal Convivio alla Commedia. Si dimostra che nel III trattato del Convivio il concetto di scienza aristotelico - desiderio di acquisizione intellettuale di un oggetto – che apre l'opera è riformulato in senso cristiano e paolino, come reciprocità d'amore tra uomo e Creatore, cioè fondazione ontologica del soggetto e della sua dimensione gnoseologica dentro la relazione col Soggetto (Dio) che lo fonda.*

Che cos'è la scienza per Dante? La risposta data a questa domanda nel *Convivio* resta la stessa nella *Commedia*: la concezione dantesca della scienza non conferma insomma la frattura tradizionalmente individuata tra l'opera filosofica e il poema. Una forte torsione di questo concetto è semmai rilevabile proprio all'interno del *Convivio*, tra I e III trattato.

Nel I trattato la definizione della scienza è fondata sulla sentenza iniziale della *Metaphysica* aristotelica (*Comm.* I, i «Si come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere» < *Metaph.* I, 1 «omnes homines scire desiderant natura») seguita dall'esplicitazione del sillogismo che la produce, che si legge nel commento di Alessandro d'Afrodisia. Lo schema argomentativo della glossa di Alessandro (ogni cosa tende a realizzare la sua propria perfezione; la perfezione dell'anima specificamente umana, cioè la razionale, è la scienza; tutti gli uomini desiderano dunque la scienza), largamente impiegato come esordio nella trattatistica scolastica, è applicato da Dante nel primo paragrafo del *Convivio*.<sup>1</sup> Nel primo trattato dunque, la

---

<sup>1</sup> Particolarmente importante perché in volgare è il caso, recentissimamente scoperto da Salvador Cuenca, *Lógica y ética aristotélica en un códice italiano de la biblioteca del Marqués de Santillana*, «Romance Philology», LXXII (autunno 2018), 69-82 (p. 74), del *Compendio di logica* (ms. Madrid, Biblioteca Nacional de Espana, ms. 10124, fol. 1<sup>ra</sup>: «l'anima secondo k'ella è nel corpo naturalmente desidera di sapere, e lo'ntendere è perfectione, cioè compimento de l'anima in questo modo, e ciascuna cosa k'è imperfecta, cioè non compiuta naturalmente, desidera il suo compimento. Et questo appare per experientia nel ferro tratto dall'adamante; il ferro naturalmente disidera l'adamante») che il ms. latore attribuisce a un non meglio identificato «autore de' sei Principi»; il *Liber de Sex Principiis* (compendio di logica del sec. XII ex.) ebbe importante circolazione fiorentina poiché fu studiato da Remigio de' Girolami, autore attivo a Firenze negli anni danteschi di testi filosofico-politici che offrono forti paralleli con quelli del poeta, secondo gli studi di Ovidio Capitani. Come caso affine alla formulazione dantesca avevo segnalato, per parte mia, Graziadio da Ascoli, docente allo *studium* di Padova nel 1310 c.ca (su cui vedi cfr. S. GENTILI, *Graziadio da Ascoli*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LVIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002) e l'esordio delle sue *Questiones disputatae in III libros de anima* (Venice, Biblioteca Marciana, Lat. Z. 261 del sec. XIV in., fol. 1<sup>a</sup>): «Sicut in principio Methaphisice Philosophus dicit, Omnes homines naturaliter scire desiderant. Huius autem aliquantulum ratio esse potest, quia unumquodque naturali quadam inclinacione seu desiderio inclinatur et appetit suum proprium et ultimum complementum. Consistit autem maxime ultimum et totale complementum rei in eius perfectione secunda, et non in ipsius perfectione prima. Ponit enim prima rei perfectio complementum eius, sed cum quodam defectu, in quantum non necessitate secum ponit ipsius perfectionem secundam. Sed secunda perfectio hunc defectum excludit, eo quod ipsa adepta haberi [ms.: habere] necessario tunc perfectio secunda et prima. Unde patet quod secunda rei perfectio ponit totale complementum rei, quod non facit perfectio prima. Et idcirco res naturaliter debet appetere non solum primam sed etiam ipsius perfectionem secundam. Ut quemadmodum materia naturaliter appetit formam que est perfectio prima rei, sic etiam forma tum naturaliter appetit [ms.: appetat] assequi propria operatione que est eius perfectio secunda. Nunc autem sic est quod anima et scientia se habent ad hominem tamquam perfectio eius secunda et prima. Nam anima est perfectio prima hominis et scientia est perfectio eius secunda. Primo enim homo perficitur per animam, et postmodum perficitur per scientiam. Et ideo sicut homines naturaliter appetunt animam per quam [corretto su quod] vivunt, sic etiam naturali desiderio desiderant et scientiam, per quam intelligentes fiunt. Optime itaque

scienza risulta essere, secondo la norma aristotelica, la realizzazione di un impulso psichico proprio del genere umano, meccanico, naturale e impersonale.

La scienza aristotelica descritta nel primo trattato del *Convivio* viene però risemantizzata, nel terzo, in senso cristiano, cioè identificata con la Sapienza divina amata da re Salomone (capp. xi-xv). L'accostamento Filosofia-Sapienza divina è antico<sup>2</sup> e la contaminazione iconografica tra Sapienza salomonica e Filosofia boeziana non è rara nei manoscritti biblici.<sup>3</sup> Forse favorita dalla fortuna che il sincretismo scritturale-boeziano sembra aver conosciuto nella cultura fiorentina,<sup>4</sup> la combinazione tra filosofia aristotelica e Sapienza biblica attuata nel terzo trattato del *Convivio* è la più vistosa integrazione del modello boeziano nel cui segno, con adattamenti che ho analizzato altrove,<sup>5</sup> Dante pone esplicitamente il proprio incontro con la Donna Gentile nel secondo trattato.

Nella narrazione del *Convivio* è la riscrittura della scena boeziana in chiave amorosa ed autobiografica – cioè l'innamoramento dell'autore per la donna-filosofia – a motivare la virata dantesca dal desiderio universale di Aristotele all'amore personale di Salomone per la Sapienza.<sup>6</sup> Sul piano concettuale, però, già nel primo trattato l'impulso meccanico per cui gli uomini «hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose» (*Conv.* III iii, 5) si era arricchito dell'intenzionalità personale propria dell'amore cristiano per definire il rapporto affettivo tra l'uomo e la sua lingua materna, quello tra l'autore e la sua opera, e quello tra gli uomini.

Nel terzo trattato, dunque, la scienza non è più l'impulso meccanico ad attualizzare la facoltà razionale descritto nel primo trattato, ma una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, come la Sapienza salomonica. Lo si tace nei commenti, ma sulla fonte salomonica è costruita anche la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*,<sup>7</sup> i cui principali concetti corrispondono a quelli di *Sap* 8: sia la Filosofia dantesca che la Sapienza sono amate per la loro bellezza da chi parla in prima persona (vv. 33-35: «che 'n sue

scilicet hoc dictum est, quod omnes homines naturaliter scire desiderant». Per maggior chiarezza di confronto tra questi passi e quello dantesco si ricorda che, sulla base di *De an.* 412 a 22 ss., ove si distingue un duplice significato del concetto di forma, gli scolastici distinsero una perfezione prima, la forma grazie alla quale l'ente è ciò che è, e una perfezione seconda, cioè l'operazione dell'ente che consegue alla sua forma e alla sua natura: la scienza è appunto la perfezione seconda dell'anima razionale.

<sup>2</sup> Lo segnalava già E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, 116-119. Per i contributi della D'Alverny cfr. la nota successiva.

<sup>3</sup> Ad esempio nella cosiddetta Bibbia di Alcuino, cu cui vedi cfr. M.-T. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles* [1946], in EAD., *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot, Variorum, 1993, 245-278: 256.

<sup>4</sup> Arrigo da Settimello, vissuto a Firenze e autore del poemetto *Elegia sive de miseria* (1193 c.ca) riprende la filosofia boeziana rappresentandola però nella forma della sapienza scritturale, cioè accompagnata dalle sue figlie che sono le arti liberali, secondo il modello della Sapienza *mater natarum* testimoniato nella poesia carolingia ad esempio in Ibernico (*Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini Aevi Karolini.*, t. I, Berlin: Weidmann, 1899, p. 332).

<sup>5</sup> Cfr. S. GENTILI, *Letture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia* in AA. VV., *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma: maggio-ottobre 2015, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi t. I, Roma, Salerno editrice, 2016, 303-325.

<sup>6</sup> Bisogna tener presente che il libro biblico della Sapienza, di origine giudaico-ellenistica e dunque stilisticamente interno alla tradizione filosofica greca, è sul piano formale un panegirico della sapienza. Cfr. su questo A. LEPROUX, *Un discours de Sagesse. Etude exégétique de Sg 7-8* («Analecta Biblica», clivii ), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2007, proprio come lo è il libro boeziano, che mescola tuttavia questo genere con quello della *consolatio* senecana e in generale latina.

<sup>7</sup> Valorizza invece questa fonte Enrico Fenzi, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e ragione nelle rime allegoriche*, in AA. VV., *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Pernicone*, Genova, Università degli Studi di Genova, 1975, 9-69.

bellezze son cose vedute / che li occhi di color dov'ella luce / ne mandan messi al cor pien di desiri»; *Sap* 8, 1: «amator factus sum formæ illius») e da Dio che infonde in entrambe nobiltà (v. 27-28: «Suo esser tanto a Quei che lel dà piace, / che 'infonde sempre in lei la sua vertute»; *Sap* 8, 2: «Generositatem illius glorificat [8

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

Come avvengono la «partecipazione» e l'«uso» in cui, a norma di *Sap* 8, 13, consiste l'esercizio della sapienza? Dopo aver chiarito per via etimologica che la filosofia è amore per la sapienza, ed aver provato in base all'etica aristotelica che l'amore virtuoso è quello disinteressato, Dante cita la reciprocità d'amore tra uomo e scienza affermata dalla Sapienza salomonica (*Prv* 8, 17 «ego diligentes me diligo»); da questa massima deduce che come nell'amicizia la materia è l'operazione buona e la forma il desiderio di essa, così nella scienza la materia è il conoscere e la forma è l'amore:

E sì come intra le spezie de l'amistà quella che per utilitate è, meno amistà si può dicere, così questi cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente; [11] perché, sì come l'amistà per onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così la filosofia è vera e perfetta che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade de l'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. [12] Si ch'om[ai] qui si può dire, come la vera amistà de li uomini intra sé è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte de la sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo riduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice ne li Proverbi di Salomone: "Io amo coloro che amano me". [13] E sì come la vera amistade, astratta de l'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza de l'operazione buona, e per forma l'appetito di quella; così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore a lo 'ntelletto.<sup>9</sup>

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

Per un lettore cristiano come Dante l'identificazione tra amore e conoscenza di *Prv* 8, 17 deve essere intrepreatata alla luce dello sviluppo neotestamentario contenuto nella prima Lettera ai Corinzi. Nella sua celeberrima opposizione tra scienza e carità Paolo oppone in sostanza due diverse concezioni della scienza: quella greca, puro possesso di nozioni, e quella cristiana, in cui amore e conoscenza si identificano. Coloro che credono di conoscere, dice Paolo, non sanno in realtà come si conosce: chi ama Dio è conosciuto da Dio («Si quis autem diligit Deum, hic cognitus

<sup>8</sup>Sull'assimilazione cristiana della temperanza o σωφροσύνη di tradizione greca all' *humilitas* vedi il classico R.A. GAUTHIER, *Maganimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1946, *passim*.

<sup>9</sup> *Conv.* III xi 10-12.

est ab eo») e dopo la morte potrà conoscerlo nel modo in cui è stato conosciuto («tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum»)<sup>10</sup>.

Sviluppando la traccia sapienziale, Paolo mette a punto una concezione radicalmente innovativa dell'atto gnoseologico, che risulta al contempo attivo e passivo, in quanto interpersonale e reciproco: amare / conoscere presuppone l'essere amati / conosciuti.<sup>11</sup> Da questo punto di vista, la gnoseologia paolina comporta una strutturale distanza dalle teorie della conoscenza di tradizione greca, centrate sulla distinzione netta tra soggetto e oggetto, poiché presuppone due soggetti – oggetti, ontologicamente fondati dal loro essere soggettività / oggettività in rapporto reciproco. Il desiderio naturale aristotelico è pura potenza del soggetto rispetto ad un oggetto inerte; l'amore - conoscenza cristiano è relazione in atto tra due soggetti, ontologicamente fondati da questa reciprocità: il caso primo ed esemplare di questa relazione è infatti secondo Paolo il rapporto tra uomo e Dio. La seconda e sostanziale differenza tra desiderio di conoscere aristotelico e amore - conoscenza cristiano risiede nel rapporto tra i due termini: in sede aristotelica il desiderio è il mezzo –sul piano delle cause è infatti la causa efficiente - che determina il passaggio dalla potenza all'atto della conoscenza; in sede cristiana l'amore si identifica invece con essa, poiché come si spiega nella già allegata lettera di Giovanni, Dio è amore: chi lo ama lo conosce, mentre chi non lo ama non può conoscerlo («qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum, qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas est»). È il ragionamento riproposto da Dante: l'amore tra l'uomo e la Sapienza-Filosofia deve essere reciproco («Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra»)<sup>12</sup> poiché la sapienza - amore è essenza divina:

filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto; che non può essere altrove, se non in quanto da esso procede. È adunque la divina filosofia de la divina essenza, però che in esso non può essere cosa a la sua essenza aggiunta.<sup>13</sup>

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

---

<sup>10</sup> *1Cor* 13, 12: Scientia inflat, caritas vero aedificat. 2 Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire. 3 Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo. [...] [13, 12] Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum». I due termini di questa attività / passività, che sul piano ontologico sono compresenti e si fondano reciprocamente, su quello storico ed esistenziale hanno uno svolgimento progressivo: in vita terrena si ama e si è conosciuti (*1Cor* 8,1); in vita eterna si amerà e si conoscerà in quanto si è stati amati e conosciuti (*1Cor* 13,12).

<sup>11</sup> *I Gv* 4, 7: «4 carissimi diligamus invicem quoniam caritas ex Deo est 5 et omnes qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum 6 qui non diligit non novit Deum 7 quoniam Deus caritas est»; *ivi* 4, 16: «et nos cognovimus et credidimus caritati quam habet Deus in nobis».

<sup>12</sup> «Questo è quello studio e quella affezione che suole procedere ne li uomini la generazione de l'amistade, quando già da una parte è nato amore, e desiderasi e procurasi che sia da l'altra; chè, sì come di sopra si dice, Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata da l'altra, per lo modo che detto è di sopra (*Conv.* III xii 29).

<sup>13</sup> *Conv.* III xii 12.

trasformazione di un motore fisico in una essenza ontologica che è, primariamente, relazione: e così l'atto conoscitivo non consiste in una nozione, ma in una relazione totale – ontologica, etica, affettiva, gnoseologica – alla verità divina.

Il piano d'indagine del *Convivio* approda dunque ad una definizione della scienza che ridisegna la conoscenza aristotelica - desiderio di acquisizione intellettuale di un oggetto - in senso cristiano e paolino, come reciprocità d'amore tra uomo e Creatore, cioè fondazione ontologica del soggetto e della sua dimensione gnoseologica dentro la relazione col Soggetto (Dio) che lo fonda.<sup>14</sup>

Sin dal *Convivio*, questo aspetto investe e condiziona profondamente il modo in cui Dante concepisce i vari aspetti dell'attività psichica dell'uomo.

La concezione dantesca del linguaggio umano, ad esempio, punto centrale nel *Convivio* e del *De vulgari*, resta sostanzialmente entro le coordinate dottrinali della linguistica aristotelica da un lato e della tradizione biblica dall'altro, ma è segnata dell'antropologia paolina nella misura in cui è permeabile alla dimensione affettiva, la quale costituisce appunto lo scarto più significativo tra l'idea di uomo delineato da Aristotele e quello di Paolo di Tarso.

La concezione dantesca del linguaggio, affidata al *De vulgari eloquentia* in modo non definitivo (poiché l'opera non fu pubblicata) e poi corretta in vari punti nella *Commedia*, recepisce dalla tradizione classica i due elementi interrelati dell'arbitrarietà (concetto chiave della linguistica aristotelica ripetuto in *Dve* I iii 3: la parola, *signum* sensibile, è legata dall'uomo all'elemento concettuale, cioè al suo significato, ad *placitum*, cioè in modo arbitrario) e della variabilità (*Comm.* I v 10 «se coloro torn gli atti del libero arbitrio sono detti «maxime ... variables» in Tommaso, *In Sent.* II 15 1 3):<sup>15</sup> le lingue sono dunque naturali in quanto carattere precipuo dell'espressione umana ma arbitrarie nella concretezza della loro forma (*Par.* XXVI, vv. 130-132: «Opera naturale è ch'uom favella; / ma così o così, natura lascia / poi fare a voi secondo che v'abbella» (Alberto Magno, *Questiones de animalibus*, IV, 7). Nel *De vulgari* fanno eccezione a ciò due ordini di lingue inalterabili: quelle artificiali (ad esempio il latino, inventato appunto per sanare il vulnus dell'alterabilità linguistica conseguito al peccato originale) e quell'unica creata direttamente da Dio al primo uomo, cioè la lingua di Adamo. In *Par.* XXVI, 124-138 è invece Adamo stesso a presentare la propria lingua come naturale, mutata nel tempo e morta già prima della diversificazione delle lingue dopo il peccato della Torre di Babele («tutta spenta»). Dante tace su un'eventuale diversificazione sincronica dell'idioma prebabelico, che nella cultura dottrinale dantesca si presenta da un lato come contraria all'autorità da *Gn* 11 secondo cui fino a Babele gli uomini parlarono una sola unica lingua, e dall'altro, tuttavia, implicata dal concetto di alterabilità (applicato da Dante alla fase prebabelica, poiché nella cultura scolastica l'alterazione implica di per sé la diversificazione interna e la disomogeneità di un corpo. L'idea originale con cui Dante sviluppa il tema scolastico-aristotelico e grammaticale – oraziano della naturalità della lingua è proprio quello del «naturale amore a la propria loquela» da cui dipende l'essere di questa «cognoscente»: nel *Convivio* il principio scientifico

<sup>14</sup> Ovviamente questo non depotenzia affatto la forte tensione tra pratica terrena della filosofia e dimensione ultraterrena della verità presente nell'opera, sulla quale è essenziale lo studio di Paolo Falzone, *Desiderio di conoscere e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, (Bologna: Il Mulino, 2010).

<sup>15</sup> Contributi recenti dedicati al trattatello linguistico dantesco si devono all'edizione francese tradotta e commentata da Irène Rosier (Dante Alighieri, *De l'éloquence en vulgaire*, a cura di I. Rosier-Catach, Paris, Fayard, 2011) e a quella italiana curata da M. Tavoni (Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di M. Tavoni, Milano, Mondadori, 2011), mentre si attende nell'ambito dell'Edizione Nazionale delle Opere di Dante l'imminente nuova edizione critica del testo affidata ad Enrico Fenzi. Per una sintesi della questione della lingua di Adamo vedi la nota integrativa sulla *Lingua di Adamo* in D. Alighieri, *Paradiso*, a cura di G. Inglese (Roma, Carocci, 2016), 332-333.

generale ereditato da Paolo ed esposto nel III trattato per cui la conoscenza presuppone una relazione affettiva tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, sin dal I trattato è applicato alla lingua.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Sulla base del fatto che «senza conversazione o familiaritate impossibile è a conoscere», Dante oppone il proprio rapporto d'amore e conoscenza col volgare (*Convivio* I xiii, 7-10: «uno medesimo studio è stato lo suo e 'l mio; per che di questa concordia l'amistà è confermata e accresciuta. 8. Anche c'è stata la benivolenza de la consuetudine, chè dal principio de la mia vita ho avuta con esso benivolenza e conversazione, e usato quello diliberando, interpretando e questionando. 9. Per che, se l'amistà s'accresce per la consuetudine, sì come sensibilmente appare, manifesto è che essa in me massimamente è cresciuta, che sono con esso volgare tutto mio tempo usato. 10. E così si vede essere a questa amistà concorse tutte le cagioni generative e accrescitive de l'amistade: per che si conchiude che non solamente amore, ma perfettissimo amore sia quello ch'io a lui debbo avere e ho») alla mancanza di entrambi –non solo di amore per la propria lingua ma anche di *discrezione*, cioè di capacità di conoscerlo - presso i letterati italiani detrattori del proprio volgare (I xi, 1-2). Vedi sul tema le due posizioni di A. Robiglio e S. Gentili, *Dai volgarizzamenti agli scrittori: «conversare» nel «Convivio» di Dante*, in G. Briguglia, S. Gentili, I. Rosier (a cura di), *L'homme comme animal politique et parlant* («Philosophical Readings», XII/1, 2020), 301-307