

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUSTAVO JOAQUIM MARQUES MARTINS MACHADO

À mesa com Dante: um ensaio sobre a Filosofia Moral

Maringá,
2020

GUSTAVO JOAQUIM MARQUES MARTINS MACHADO

À mesa com Dante:
O Convívio e a importância da Filosofia Moral

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. (a) Dr.(a) Paulo Ricardo Martines

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação aprovada perante Banca Examinadora.

Maringá,
2021

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M149m

Machado, Gustavo Joaquim Marques Martins

À mesa com Dante : o convívio e a importância da filosofia moral / Gustavo Joaquim Marques Martins Machado. -- Maringá, PR, 2021.

135 f.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

CDD 23.ed. 189



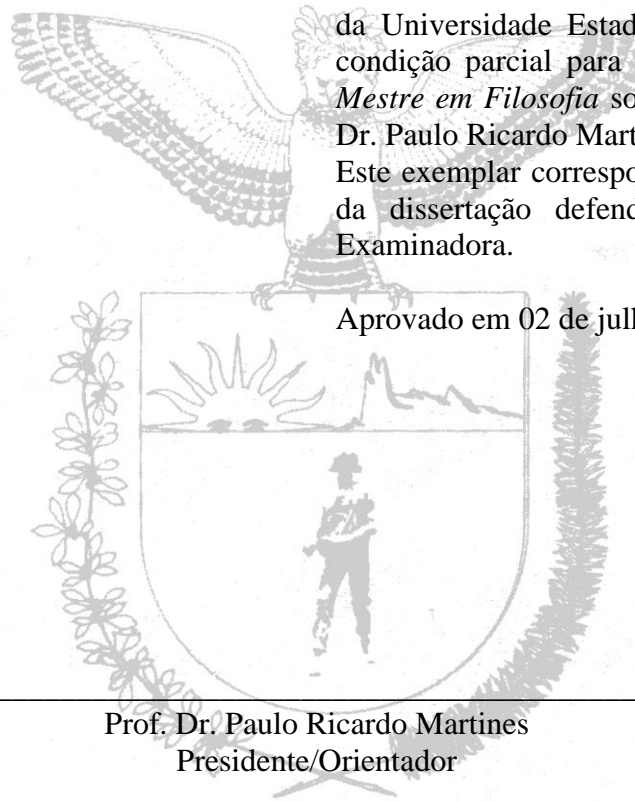
GUSTAVO JOAQUIM MARQUES MARTINS MACHADO

**“À MESA COM DANTE:
O *CONVIVIO* E A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA MORAL”.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 02 de julho de 2021.



Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Presidente/Orientador

RESUMO

MACHADO, G. J. M. M.: *À mesa com Dante. O Convívio e a importância da Filosofia Moral*. 2021. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Filosofia. Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.

Esta pesquisa propõe-se a estudar o *Convívio* de Dante Alighieri, apresentando um enfoque nas reflexões éticas contidas na obra. Nesta obra, redigida entre os séculos XIII e XIV, Dante visa apresentar ao amplo público, “iletrado”, as doutrinas contidas em três de suas canções. No percurso da obra, verificam-se alguns temas de central importância como a generosidade da doação, o amor à filosofia e a conceituação da Nobreza como condição da felicidade. Dados os temas que serão debatidos em cada um dos capítulos a seguir, pode-se perceber que as reverberações dos temas éticos presentes no *Convívio* estão situadas dentro de uma ética muito específica: a das virtudes. Nesse modelo ético, o marcador central da conduta humana está no “mundo interno” do indivíduo e em sua ação no mundo. Dessa forma, verificaremos que tais temas estão diluídos em um texto que também apresenta marcas autobiográficas e de conhecimentos diversos sobre a história do conhecimento e da filosofia da natureza. O trabalho visa apresentar a discussão dantesca, buscando referência em diversos comentadores de sua vida e obra, para auxiliar no aprofundamento das discussões filosóficas elencadas.

Palavras-chave: Dante. Filosofia. Ética. Virtudes. Idade Média.

ABSTRACT

MACHADO, G. J. M. M.: *At the table with Dante. The 'Convivio' and the importance of Moral Philosophy*. 2021. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Filosofia. Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.

This research proposes to study Dante Alighieri's *Convivio*, presenting a focus on the ethical reflections contained in the work. In this text, written between the 13th and 14th centuries, Dante aims to present to the wide public, 'illiterate', the doctrines contained in three of his songs. In the course of the work, some themes of central importance are verified, such as the generosity of the donation; the love for philosophy, and the concept of Nobility as a condition of happiness. Given the themes, that will be discussed in each of the following chapters, it can be seen that the reverberations of the ethical themes present in the *Convivio* are situated within a very specific ethic, that of virtues. In this ethical model, the central marker of human conduct is in the 'internal world' of the individual and in his action in the world. We will verify that such themes are diluted in a text that also presents autobiographical marks and diverse knowledge about the history of knowledge and the philosophy of nature. The work aims to present the Dantesque discussion seeking reference in several commentators on his life and work, to help deepen the philosophical discussions listed.

Keywords: Dante. Philosophy. Ethics. Virtue. Middle Ages.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 IDADE MÉDIA: FORMAÇÃO DE UM MUNDO, FORMAÇÃO DE UM FILÓSOFO ...	15
1.1 SOBRE A IDADE MÉDIA	15
1.2 DANTE ALIGHIERI	23
2 A IMPORTÂNCIA DO VERNÁCULO: GENEROSIDADE E LIBERDADE	35
2.1 QUESTÕES PRELIMINARES:.....	35
2.2 SOBRE AS MANCHAS ACIDENTAIS E SUBSTANCIAL DA OBRA.....	54
3 A FILOSOFIA COMO NOBRE DAMA	66
3.1 A DAMA GENTIL NA <i>VIDA NOVA</i> E DO <i>CONVIVIO</i>	66
3.2 O AMOR COMO UNIÃO ESPIRITUAL.....	84
4 A NOBREZA COMO CONDIÇÃO DA FELICIDADE.....	103
4.1 A QUESTÃO DA NOBREZA: ENTRE O PLANO JURÍDICO E TEOLÓGICO.....	104
4.2 NOBREZA, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E IMPÉRIO	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128

INTRODUÇÃO

O *Convivio*, de Dante Alighieri, é um chamado à iniciação filosófica. Nessa obra, somos conduzidos pelo poeta a participar de um banquete¹ simbólico, no qual seria partilhado o mais precioso dos alimentos, o “pão dos anjos”, o conhecimento. Na época em que Dante escrevia seu *Convivio*, este “alimento” encontrava-se sobremaneira no domínio dos mosteiros e das universidades^{2,3}.

Se por um lado o fato de o conhecimento estar fortemente atrelado às universidades ou mosteiros elevava o capital intelectual das cidades que possuíam tais centros de transmissão do conhecimento, em contrapartida isso também afastava muitas pessoas do conhecimento, em especial por não terem domínio do latim, língua considerada culta neste período histórico, e que era utilizada para a produção e para a reprodução de literatura de alta cultura (filosofia, teologia, ciências naturais, literatura etc.).

A grande parcela da população era tida como ‘iletrada’ e, por isso, permanecia na “fome humana” (CONVIVIO, I, i, 13). Dessa forma, não podiam adquirir o “hábito da ciência”, fundamental para a chegada do homem à felicidade, segundo o entendimento de Dante. O próprio autor do *Convivio* não era formalmente vinculado a nenhuma instituição de ensino, tanto que afirma explicitamente não ser um dentre os eleitos a comer a “beata mesa” (CONVIVIO, I, i, 10), local onde este pão era servido, mas sim alguém que busca a fuga do “sustento do vulgo” ao recolher as migalhas que dali caem (CONVIVIO, I, i, 10).

Ao recolher esse alimento e contemplar a *suavidade* e o *prazer* dele, entendidos como “doçura” (CONVIVIO, I, i, 10), Dante propõe-se a realizar seu próprio jantar, de modo que possa partilhar e multiplicar⁴ o pouco do que recolheu. O poeta afirma que seu gesto é movido pelo sentimento de “misericórdia” (CONVIVIO, I, i, 8). Assim, podemos verificar aqui a busca pela prática da gentileza e da caridade para com aqueles que também se encontravam distantes do saber e de seus ambientes de circulação.

¹ Tradução literal da palavra *Convivio* (it.) para o português brasileiro. No presente trabalho utilizaremos a tradução realizada por Emanuel França de Brito (2019).

² Cabe lembrar que a centralização do saber nestas instituições se deu de forma muito mais intensa na porção Ocidental do mundo. A porção Oriental, de maioria árabe, teve uma forma diversa de construção e divulgação do conhecimento. Para ver mais sobre isso, confira: DE LIBERA, A.; *Pensar na Idade Média*. São Paulo, SP: Ed. 34, 1999, e também: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015.

³ Pouco a pouco, no século anterior, foram surgindo escolas vinculadas a diferentes Ordens da Igreja Católica e até mesmo monges que ensinavam nas ruas. Cf. BLACK, R.: Education. In: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 260 – 276.

⁴ Alusão ao milagre da multiplicação dos pães, atribuído à Jesus. Cf.: Bíblia: *Mateus* 14:13-21, *Marcos* 6:31-44, *Lucas* 9:10-17 e *João* 6:5-15.

Dante expõe que seriam servidos, em seu banquete, tanto o prato principal, sua comida, quanto um acompanhamento, o pão. Veremos, no decorrer do trabalho, que estas são algumas dentre várias metáforas utilizadas pelo poeta como método de escrita. Dessa forma, será expresso que o referido “alimento” são algumas de suas canções, escritas ao menos dez anos antes dos autocomentários às mesmas (FENZI, 1980, p. 13), que serviriam como pão. Dante afirma que seus comentários são fundamentais para o entendimento dos símbolos presentes em suas canções (CONVIVIO, I, i, 14 – 15).

Por outro lado, ainda que seu pão fosse essencial para a assimilação da comida, veremos que seu pão é apresentado inicialmente como ‘inferior’, sendo feito de grãos e não de trigo (CONVIVIO, I, v, 1). Isso se mostrará como uma discussão não somente filosófica, mas também social e linguística: mencionamos acima que muitas pessoas se encontravam afastadas do conhecimento pelo desconhecimento das regras da língua latina. É para essas pessoas que Dante direciona seu texto, visando instruí-las. Desse modo, o *Convivio* deveria ser redigido na língua falada pela ampla parcela da população: o *volgare fiorentino*.

Se, por motivos histórico-político-sociais específicos, o latim era considerado língua culta, o *volgare*, em oposição, não era considerado como opção para o discurso filosófico. Nesse sentido, veremos que a opção, de Dante, por escrever um texto de cunho filosófico em língua vulgar, será um dos primeiros passos para a reivindicação da ampla difusão da língua, com repercussões no domínio do conhecimento. Para tanto, o autor utiliza-se de uma *dissimulatio* argumentativa, “desculpando-se” por utilizar o vulgar e não o latim para o fazer filosófico – por isso a consideração de um pão dito de ‘menor qualidade’.

Dante comenta que muitos ficaram admirados e desejosos de ouvir suas canções. Assim, o *Convivio* pode proporcionar a eles, não somente uma nova possibilidade de acesso às canções, mas também compreender, mediante os autocomentários, os significados por trás das metáforas poéticas que proporcionariam uma imersão em camadas mais profundas de leitura, as quais trazem consigo uma ampla erudição filosófica, literária, teológica e mística. É por este motivo que afirmamos, anteriormente, ser o *Convivio* um convite à iniciação filosófica em língua vulgar, algo novo para o mundo medieval, marcado pelo domínio quase que exclusivo da língua latina.

Assim, apesar de ser uma iniciação para quem lê, verificaremos que o texto de Dante apresenta um amplo conhecimento que propicia o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento e entre diferentes autores do mundo Antigo e Medieval e do Ocidente e do

Oriente, os quais compõem, na mente do autor, um modo “novo” de compreender o conhecimento.

Diante de tantos elementos apresentados na obra, e que poderiam ser analisados por tantos ângulos, nosso enfoque no presente trabalho irá se direcionar para as possíveis reflexões éticas que podem ser extraídas do *Convivio*. Assim, compreendemos que a filosofia que Dante visa apresentar a seus leitores se associa a um olhar que não se preocupa somente no entendimento do mundo e da natureza, como seria próprio da filosofia natural, mas também se importa em como nos relacionamos com esse mundo, seus entes e com nós mesmos – o *Ethos* (gr: ἔθος)⁵ – tema central da filosofia moral. Dessa forma, a filosofia presente no *Convivio* pode ser compreendida em um sentido mais “amplo”, junto à sabedoria, que está atrelada a um bem viver. Nesse sentido, a ciência que a estuda não é puramente teórica ou especulativa, mas também prática.

Assim, Dante elencará a filosofia moral como a mais elevada das ciências, por ser aquela que mais pode dignificar o homem, reconhecendo-o como livre e responsável, como imagem e semelhança de Deus. Por meio disso, segue-se que nossa hipótese é de que existe uma preocupação ética que move Dante à redação do *Convivio*. Essa ética pode ser pensada na dimensão da ação do homem virtuoso, generoso e justo, ou seja, ela é a ética das virtudes.

Mas o que nos leva a apresentar essa proposição de leitura acerca do *Convivio*? Alguns indícios são bastante expressivos como: (1) a “generosidade” apresentada ao tornar a língua vulgar (comum) um instrumento para a veiculação do conhecimento, manifestando, ainda, uma busca pela liberdade do fazer filosófico; (2) a elevação da Filosofia Moral ao topo da hierarquia das ciências, apontando, na ação virtuosa ou nobre, no entendimento de Dante, a possibilidade de melhorias na vida social e política; e (3) sua aproximação da filosofia no sentido “amplo” acima mencionado, de modo que, através do exercício desse modo ético, por nossa nobreza intelectual, possa-se atingir a felicidade temporal e, assim, também, a possibilidade de salvação temporal.

Nesses três elementos citados no parágrafo anterior, os quais nos aprofundaremos nos capítulos a seguir, poderão ser melhor visualizadas e discutidas as noções éticas (ou morais) presentes no *Convivio*. Por outro lado, ainda é possível o questionamento: por que Dante apresentaria, em seu texto, reflexões desde o modelo ético (das virtudes), especificamente? A

⁵ *Ethos* é um substantivo grego de duas origens: (1) ἤθος, que significa o conjunto de costumes normativos de um grupo e, (2) ἔθος que se refere a constituição do comportamento do indivíduo. Neste sentido, *Ethos* (ἤθος) significará a morada simbólica das pessoas. Há aqui uma reflexão sobre nosso agir de forma racional e livre. Cf.: (VAZ, 1999, p. 13).

resposta, acreditamos, direciona-se à grande influência do pensamento Aristotélico na Idade Média, especialmente a partir do século XII, quando surgem novas traduções e leituras de sua obra tanto no Oriente quanto no Ocidente.

O pensamento de Dante situa-se em um momento histórico no qual a eloquência do pensamento aristotélico se associa, no mundo Ocidental, ao pensamento e aos valores da Igreja Católica Romana. Dessa junção, apresenta-se uma forma de pensamento sobre o mundo e o homem, a qual hoje chamamos de escolástica.

Verifica-se, desse modo, que o conteúdo do *corpus* aristotélico ganha nova abordagem e circulação, tornando-se amplamente difundido e aceito no mundo medieval. Dentro desse *corpus* situa-se o estudo sobre a humanidade e seu *ethos*, de forma que, em sua doutrina, encontra-se esse modelo ético que ganha grande reverberação nos séculos XIII e XIV (SANTOS, 2020, p. 3)⁶.

Além disso, ele tem a especificidade de centralizar o elemento marcador de nossa conduta muito mais em nós mesmos – no “mundo interior” do ser humano – em vistas de “lapidarmo-nos” e chegarmos a uma excelência em nosso agir, do que em elementos externos a nós como, por exemplo, quando se pensa o agir humano ético pautado no cumprimento de regras e leis (ex.: ética deontológica), ou mesmo nas consequências de nossas ações (ex.: ética consequencialista). Isso não quer dizer que a ética das virtudes não verse sobre as consequências de nossas ações ou sobre regras e leis, ou mesmo que os outros enfoques éticos não deem valor ao estudo das virtudes. Toda ética terá que lidar com estes elementos, porém cada corrente filosófica dará ênfase maior sobre um elemento do que sobre outro (HURSTHOUSE, PETTIGROVE, 2018, s.p.)⁷.

Mas o que se quer dizer aqui, quando utilizamos o conceito de “virtude”? Esse termo teria sido uma das primeiras traduções do termo grego *areté* (*ἀρετή*), mas que também pode ser traduzido como “excelência”. Em Dante, a grande virtude humana, ou o cerne de nossas virtudes, será conceituado como Nobreza, no quarto e “último tratado”. Em todos os casos, teremos de compreender o conceito de virtude como uma disposição do indivíduo para agir de uma determinada maneira, cujo objetivo ou fim último (*telos* – gr: *τέλος*) é o bem (*agathon* – gr: *ἄγαθον*), tanto do indivíduo quanto da sociedade e a “ciência” que estudaria a virtude seria a Filosofia Moral.

⁶ Vale lembrar o entendimento ético, mesmo no mundo medieval, nunca foi “monocromática nem consensual” (SOUZA, 2020, p. 3). Mesmo que possamos admitir uma prevalência do estudo e disseminação da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, haviam também outras correntes de pensamento ético no medievo.

⁷ Cf.: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>. Acesso em 16/04/2021

É pelo dessa ciência ter por objeto, em termos gerais, a conduta humana, tendo como objetivo tornar o indivíduo um ser cada vez melhor, que ela não se propõe a ser uma ciência puramente intelectual, mas também prática. Dessa forma, a Filosofia Moral busca estudar os fundamentos daquilo que consiste a conduta humana, seu *ethos*, tanto na ação do indivíduo (exterioridade) quando em seus valores (interioridade). O povo grego (e helênico) nos deixaram um legado quanto a essa ciência e seu método pedagógico, a *Paideia* (παιδεία), cujo fim último era a formação total do indivíduo⁸⁹, através de “sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior” (JAEGER, 2013, p. 22).

Este “modelo” de ensino foi incorporado pelo Ocidente no início da era cristã medieval, sendo latinizada no termo *humanitas*, servindo de modelo para instituições de ensino superior. “A princípio, *Humanitas* significa ‘civilidade’, estando associada à cordialidade e à doçura, atributos que possibilitam a convivência entre os Homens. Posteriormente, a este significado associa-se o sentido de ‘cultura’” (SOUSA, 2016, p. 27). Mais além, o mesmo vocábulo estaria associado a outros termos latinos como, por exemplo: *educativo*, *doctrina*, *disciplina*, *studia*, *litterae* e *eruditio* (SOUSA, 2016, p. 28).

É possível encontrar paralelos do *Convívio* com esse modo de educação ou, ainda, *formação*. No último tratado, veremos um pouco mais essa noção de formação total do indivíduo ao explicitar o desenvolvimento humano tendo, nas virtudes cardeais (também chamadas morais ou humanas), condutas desejáveis para cada período de nosso existir, da infância à velhice (CONVÍVIO, IV). A ênfase reside nas virtudes pois “são os frutos mais propriamente nossos, porque estão inteiramente sob o nosso poder” (CONVÍVIO, IV, xvii, 3). As virtudes morais que são apresentadas e discutidas são as mesmas apresentadas por Aristóteles, em sua *Ética* (Fortaleza, Temperança, Liberalidade, Magnificência, Magnanimidade, Amor, Mansidão, Afabilidade, Veracidade, Eutrapelia, Justiça).

Mas qual é a finalidade de sermos virtuosos? O fim último da virtude, como veremos, consiste em atingirmos a felicidade. Por outro lado, se é possível verificar que o virtuoso, muito mais do que aquele que entende/tem conhecimento intelectual sobre as virtudes, é aquele que as pratica, para Dante, haverá uma importância atribuída ao saber, não exclusivamente voltado para as virtudes, mas para o conhecimento como um todo. Para o poeta, o conhecimento faz-se necessário como parte componente daquilo que ele conceituará como Nobreza humana.

⁸ Cf.: <https://www.treccani.it/enciclopedia/paideia>. Acesso em: 16/04/2021.

⁹ Cf.: <https://www.britannica.com/topic/paideia>. Acesso em: 16/04/2021.

Para chegar a essa leitura da obra, precisaremos seguir os passos do próprio Dante, não somente no texto redigido do *Convívio*, mas também em sua história de vida, o que lhe proporcionou a formação de seu pensamento tal como é. Assim, veremos, no primeiro capítulo do presente estudo, brevíssimas reflexões sobre a Idade Média e como a cultura, os valores e a sociedade desse tempo tiveram efeito nas produções de quem a viveu, mostrando que, muito diferente do popular termo “idade das trevas”, a Idade Média foi, na verdade, um período muito interessante, plural e complexo.

Portanto, nosso enfoque histórico apresentará uma Idade Média um pouco “menos conhecida”. Destacaremos os aspectos, muitas vezes, negligenciados desse período como suas produções técnicas, artísticas, intelectuais, literárias etc. Essa apresentação tem o intuito de “desmistificar” o período medieval e apresentá-lo sob um olhar crítico e de valor histórico, o qual está distante do imaginário popular que, muitas vezes, ainda tem compreensões distorcidas ou mal-intencionadas sobre o período.

Dante, com certeza, é um excelente exemplo dessa “outra” Idade Média que pretendemos apresentar. Como poderia um período marcado apenas por aspectos que supostamente deveriam ser esquecidos de ter possibilitado a produção de uma obra considerada, até hoje, um clássico da literatura mundial, como é a *Divina Comédia*? Como um período supostamente sem grandes produções poderia ser palco de uma pluralidade de encontros entre diversas etnias, crenças religiosas, filosofias diversas, ideias divergentes sobre a política etc? Assim, veremos que a Idade Média foi um período extremamente complexo.

Tendo tudo isso em mente, ficará evidente que a medievalidade possuía visões sobre o mundo e sobre a humanidade muito diversas do que possuímos hoje. Essas visões de mundo influenciaram muito a obra de Dante, que chega até nós podendo causar estranhamento ao leitor que não situa esse personagem em seu devido momento histórico e levando em conta como percebia-se a existência humana.

Nesse sentido, apresentaremos uma brevíssima biografia de Dante, para nos situarmos quanto a pensamentos, personagens e eventos que estão descritos em suas obras, pois ampliará o olhar sobre o texto. Muito do que Dante escreve carrega fatos autobiográficos, apesar de sua escrita não buscar a precisão histórica, ela é narrada de forma poética. É partir de muito do que Dante escreveu sobre si que se pôde, posteriormente, redigir suas biografias.

Lembremos ainda que o ato de falar sobre si mesmo, por exemplo, era prática incomum para a Idade Média (DUBY, 2009, p. 533), apesar de a primeira autobiografia da história ocidental – a saber, as *Confissões* de Agostinho – ter sido escrita pelo menos dez séculos antes

do *Convívio*. O autor nos diz que isso se deve à tradição retórica, a qual só permite o falar de si quando é necessário se desfazer de uma difamação ou quando há a intenção de dar exemplo a outrem.

Essa discussão está presente no primeiro tratado do *Convívio* (capítulo 2 da presente dissertação). Nesse capítulo, apresentaremos questões preliminares à obra, como a ideia de “falar de si”, na busca se livrar-se da infâmia atribuída a seu nome e também para dar exemplo, conforme as regras dos retóricos. Também discutiremos o “problema” da língua vulgar, utilizada por Dante para a redação do *Convívio*. A partir dos estudos de pensadores como Imbach (1996) e Alain De Libera (1999), falaremos sobre os usos da língua e a tradição acadêmica a partir do século XII.

Após isso, entraremos na discussão propriamente dita do *Convívio* (ainda no capítulo 2), onde entenderemos o propósito de seu banquete, quais são as intenções de Dante e para quem se destina seu texto. Veremos, ainda, que o autor visa muito mais do que ‘ensinar’ filosofia (CONVIVIO, I, ii, 15), partilha-la e, assim, proporcionar a muitos e muitas o acesso ao conhecimento como uma doação, um gesto de caridade.

Nesse sentido, ele se apresenta aos seus convivas como “amigo” (CONVIVIO, I, i, 8) que deseja partilhar algo capaz de proporcionar uma felicidade muito mais expressiva do que os prazeres, as riquezas, as honras e o poder. Nas palavras da própria Filosofia, em “defesa” da inconstância da Fortuna, a qual Boécio reivindicava direitos, ela diz: “A riqueza, as honras e os outros bens da sorte são minha propriedade. Esses bens estão sob as minhas ordens e me reconhecem como rainha; eles chegam ao mesmo tempo que eu e partem quando me vou” (CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA, II, 3).

No capítulo 3, veremos que é no olhar misericordioso de Dante, querendo dar algo de grande valor a seus convivas, que será ensinado o conhecimento da Física, da Metafísica, da Teologia e da Filosofia Moral. No percurso de ensino formativo apresentado por Dante, veremos a evolução intelectual, afetiva e espiritual do poeta, após seu contato com a filosofia. Ela aparece em sua vida em um momento de profunda tristeza, proporcionada pela morte de Beatriz Portinari, grande amor do poeta. Nesse momento, a filosofia surge como um remédio para seu sofrimento (CONVIVIO, II, xii, 5). Paradoxalmente ‘viciante’, esse remédio, composto de misericórdia e de verdade, leva-o aos círculos de debates filosóficos, de modo que sua “recuperação” se dá na sensibilidade da doçura e do amor que a filosofia lhe trouxe.

A partir dessa recuperação, Dante diz ter sentido a necessidade de falar sobre o Amor. Esse sentimento incide em sua alma pela ação da filosofia, agora personificada em uma “nova”

dama para quem Dante devotará sua amizade, “suma harmonia nas coisas divinas e humanas” (DA AMIZADE, VI), e seu amor (CONVIVIO, III). Assim, Dante versa sobre as maravilhas proporcionadas pelo conhecimento, apresentando as ciências do *Trivium* (retórica, lógica e gramática) e do *Quadrivium* (música, aritmética, geometria e astronomia) bem como a Metafísica, a Física, a Teologia e a Filosofia Moral, apresentada como a mais elevada das ciências, por sua especificidade de estudar a ação humana e, com isso, por poder ensinar os hábitos para se alcançar a felicidade.

Por fim, no capítulo 4, veremos a definição de Nobreza para Dante. Ali estarão presentes muitas das suas discussões sobre um agir virtuoso (ou nobre). O autor apresenta aqui um texto muito mais diretivo e com grande caráter doutrinal. Veremos sua discussão sobre o conceito popular de nobreza e o porquê ele considera esta uma visão errônea do termo. Daí decorre, provavelmente, o entendimento correto do conceito de Nobreza para o autor. Ele nos apresenta uma certa “psicologia do desenvolvimento”, expondo quatro grandes períodos da vida das pessoas (infância, adolescência, maturidade e velhice), suas características e como seria o viver (agir e pensar) ideal em cada uma dessas fases.

1 IDADE MÉDIA: FORMAÇÃO DE UM MUNDO, FORMAÇÃO DE UM FILÓSOFO

1.1 SOBRE A IDADE MÉDIA

Convencionou-se chamar de Idade Média o período da história humana que teria se estendido do século V ao XV. Ainda tido por alguns como “idade das trevas” – termo cunhado no Renascimento e fortemente incorporado e disseminado no pensamento ocidental com o advento da modernidade (FRANCO JÚNIOR, 1986) – esse momento histórico é, com frequência – e de maneira errônea – tomado como pouco significativo, no qual o conhecimento e a ciência seriam quase estáticos e submissos ao obscurantismo e aos dogmas da Igreja Católica Romana (ECO, 2010).

Essa compreensão superficial da Idade Média negligencia diversos fatores complexos e contraditórios que marcaram a produção e a reprodução da existência humana em seus aspectos materiais e simbólicos, que são fundamentais à discussão para compreendermos um pouco mais das influências na complexa obra de Dante. É preciso ter em mente que, ao se estudar qualquer período histórico, é perceptível que o mesmo não é *estático* (FRANCO JÚNIOR, 1986). Pensando na Idade Média Ocidental, são notáveis as mudanças nas formas de organização social em diferentes regiões e em diferentes períodos dentro desse intervalo de mil anos (ECO, 2010).

Algumas dessas mudanças podem ser verificadas: na transição de uma economia agropastoril de subsistência, para os primórdios do mercantilismo (FRANCO JÚNIOR, 1986); em uma política de vassalagem aos ducados, nas cidades (FRANCO JÚNIOR, 1986); nas mais diferentes manifestações de artes plásticas apresentadas em variadas técnicas de pintura, estatuário, caligrafia e vestimentas (FARTHING, 2011); na religião, onde tem-se a consolidação do monoteísmo Cristão, que incorpora, em diferentes regiões, as crenças já existentes de outros cultos pagãos (FRANCO JÚNIOR, 1986); no início do desenvolvimento das diferentes línguas latinas e anglo-saxãs (ECO, 2010); dentre outras inovações, como o surgimento das Universidades, a incorporação dos números arábicos, jogos de baralho e tabuleiro e novos instrumentos de trabalho como carrinhos de mão, bussolas, óculos etc. (FRUGONI, 2001).

Diante de tantas mudanças, fica evidente que a Idade Média não foi um período estagnado e tão bem definido (ECO, 2010), como nenhum período histórico é. Assim, em concordância com Eco (2010, p. 5), devemos “tratar a história da Idade Média na convicção de

ter havido muitas ‘idades médias’”. Logo, vejamos um pouco do desenvolvimento desse período.

IDADE MÉDIA POR SI MESMA: PENSAMENTO, CULTURA E VALORES

Como dito anteriormente, a Idade Média não é um período exclusivo à Europa. O mundo Oriental é, por vezes, esquecido quando se pensa no medievo. Assim, tenhamos em mente que:

Ao mesmo tempo que a Idade Média ocidental, ocorre a do império do Oriente, que continua viva nos esplendores de Bizâncio durante mil anos depois da queda de Roma. Nestes mesmos séculos floresce uma grande civilização árabe enquanto na Europa circula mais ou menos clandestinamente, mas vivíssima, uma cultura hebraica. As fronteiras que dividem estas diversas tradições culturais não são tão nítidas como hoje se pensa (quando predomina a imagem do conflito entre muçulmanos e cristãos no decurso das Cruzadas). A filosofia europeia conhece Aristóteles e outros autores gregos através de traduções árabes, e a medicina ocidental vale-se da experiência dos árabes. As relações entre eruditos cristãos e árabes, ainda que não proclamadas em voz alta, são frequentes (ECO, 2010, p. 5).

Conhecer a história pode nos auxiliar na superação de visões estereotipadas do que era a Idade Média, muitas vezes apresentada exclusivamente como período austero, severo e intolerante a valores, culturas e ritos distintos do que fosse pregado pela Igreja Católica. Focando no presente estudo, é importante ressaltar quais foram as bases sócio-históricas do mundo de Dante, para compreendermos aparentes contradições em sua obra, por exemplo, sua experiência da fé católica, ao mesmo tempo que incorpora e legitima muito da filosofia árabe.

Dante, longe de aparecer como um tomista incondicional, era escolástico, mas de tendências ecléticas, que aceitava teorias de todos os pensadores antigos e medievais, Cristãos e Muçulmanos, e os incorporou entre a filosofia de São Tomás e de Avicena e Averrois, embora mais parecido com o último. [...] Nardi passa a mostrar como como estas ideias de Dante, encontradas em parte na tradição Agostiniana, são bastante derivados da filosofia neoplatônica dos árabes e, mais particularmente, dos sistemas de Al-Farabi, Avicena, Algazali e Averrois (PALACIOS, 2008, p. 511 – 512).

Dante também nos lembra que no mundo medieval não houve uma completa negação da ciência e da filosofia pré-cristãs. Nele, como qualquer período histórico, há constante movimento de assimilação do que é anterior a ele, com aquilo que é novo. Dessa forma, pode-se verificar a mescla entre o novo e o antigo nas artes plásticas (FAHRTING, 2011), na ciência,

por meio das obras de Aristóteles, por exemplo, e na filosofia, mediante as obras de Virgílio, Cícero, Boécio, Ovídio, Lucano, Sêneca, entre outros (ECO, 2010).

Assim, longe de “média”, a sociedade europeia ocidental via a si mesma como uma sociedade do “tempo presente”, com seus avanços e retrocessos inerentes a qualquer sociedade e tempo históricos. Ademais, em concordância com Eco (2010), acreditamos que não havia, no medievo, uma visão exclusivamente sombria e tenebrosa da vida, como expressa por Petrarca¹⁰ (1304-1374) que, paradoxalmente, acabou sendo “aprisionado” pela historiografia, no mesmo período que criticou (ECO, 2010).

Muitas vezes somos levados a pensar que o medievo era marcado, em sua totalidade, por essa concepção tenebrosa sobre a vida em virtude tanto de aspectos materiais realmente tenebrosos, como a fome e a Peste, quanto por parte da iconografia religiosa da época que, por vezes, usava da pedagogia do medo, representando pinturas e imagens de demônios, cenas de sofrimento e do inferno como exposição do que aconteceria caso o sujeito não seguisse os mandamentos divinos (ECO, 2010).

Por outro lado, a existência de aspectos tenebrosos não descarta (ou não deveria descartar) os aspectos luminosos do período. É possível verificarmos, na mesma Idade Média, poesias em ode a alegria de viver dos Goliardos¹¹, produções artísticas que representavam a salvação, o gosto pela luz que pode ser vista na nos metais de transição (ex: Ouro, Prata, Bronze) e pela policromia presente nos vitrais e nas rosáceas das catedrais góticas (ECO, 2010). Assim, notemos que:

A gente da Idade Média vivia em ambientes escuros, florestas, câmaras de castelos, compartimentos estreitos mal iluminados pelas lareiras, mas uma civilização deve ser julgada não só pelo que é mas também pela maneira como se representa; de outro modo, teríamos de ver no Renascimento apenas os horrores do saque de Roma, as guerras, os homicídios e as destruições perpetrados pelos senhores, ignorando aquilo que hoje dele sabemos ao vê-lo como o século das *Fornarine* rafaelescas e das igrejas florentinas (ECO, 2010, p. 10).

Do ponto de vista de como povos medievais se representavam, devemos lembrar ser comum a ideia de que o corpo devia ser sempre repreendido, entretanto é possível observar a

¹⁰ Cf: PETRARCA, F.: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Ed. Capelli, L. M. (1906, p. 45). Disponível em: <<https://archive.org/details/prarqueletrait00petrgoog/page/n4/mode/2up?q=paucis>>. Acesso em 04/01/2021

¹¹ Clérigos vagantes que habitavam, principalmente cidades universitárias. São mais conhecidos pelo seu código *Carmina Burana*. Tratavam neste e em outros códigos sobre temas como a moral, o amor e o lazer – “poesias lícido-tabernárias” (RIBAS, 2014, p. 185). Cf. Também: LE GOFF, *Os intelectuais na idade média*. São Paulo – SP : Ed. Brasiliense, 1985, pp. 29 – 32.

exaltação do amor cortês, representado pelo *troubadourisme*¹² e pelo *minnesänger*¹³, duas vertentes mais conhecidas da poesia e do canto que manifestavam a idealização da pessoa amada¹⁴, em geral mulheres (ECO, 2010). Ali “tem-se uma ideia de paixão moderada/casta, porém obsessiva” (ECO, 2010, p. 10).

De outra perspectiva, a contradição da disputa corpo *x* alma, também se torna manifesta na literatura, em histórias como Tristão e Isolda¹⁵, Lancelot e Genebra¹⁶ e Paolo e Francesca¹⁷, onde percebe-se a desmedida dos sentimentos. O amor é retratado como algo arrebatador, manifestando-se no corpo por meio das paixões (ECO, 2010, p. 14). Essas contradições entre corpo e alma são manifestações de polaridades opostas, mas complementares e em constante tensão.

Outro aspecto notável e muito negligenciado na história das civilizações humanas é o entendimento sobre o riso, o gozo e o gosto pelos aspectos sensíveis da vida, elementos usualmente rejeitados pelos cânones de estudos, por não serem considerados tão relevantes, bem como suas manifestações nas festas populares, na cultura e no que é corpóreo. Bakhtin (1987) nos apresenta uma Idade Média muito diferente dos estereótipos mais conhecidos e anteriormente citados. O filósofo russo nos fala de uma civilização medieval que tinha alegria de viver, caracterizada por uma visão carnavalesca da vida.

Sua análise e apresentação sobre essa forma de experienciar a vida no medievo é apresentada como introdução ao estudo e discussão dos elementos presentes na obra de um autor renascentista, François Rabelais (1494 – 1553), que apresentava, em sua literatura, muitos dos aspectos da cultura popular que foram excluídos dos cânones – ou “moldes” literários. Nas palavras de Bakhtin:

Rabelais recusou esses moldes muito mais categoricamente do que Shakespeare ou Cervantes, os quais limitara a evitar os cânones clássicos mais ou menos estreitos de sua época. As imagens de Rabelais se distinguem por uma espécie de 'caráter não oficial', indestrutível e categórico, de tal modo que não há dogmatismo, autoridade

¹² Movimento literário/poético oriundo do século XI, na Occitânia (região de intersecção entre os atuais Espanha, França, Mônaco e Itália), os quais voltavam-se a temas como a Cavalaria e o Amor Cortês.

¹³ *Minne* – palavra medieval alemã utilizada para se referir ao amor cortês; *Sänger* – cantores(as).

¹⁴ Ideias que serão retomadas pelo Romantismo, movimento artístico do século XIX

¹⁵ Personagem este colocado no segundo círculo do Inferno de Dante (INFERNO, Canto V, 66), local destinado aos luxuriosos: *Vedi Parìs, Tristano; e più di mille / ombre mostrommi e nominommi a dito, / ch'amor di nostra vita dipartille.* (“Páris, Tristão e mais de mil / sombras me apontam e me nomeiam / que o amor, de nossa vida, vá embora.”) – tradução nossa

¹⁶ Algumas traduções colocam o nome de Genebra, Ginebra ou Ginevra – Ela e Lancelot também são referenciados na *Commedia* (INFERNO. Canto XVI, 13 – 15).

¹⁷ Também presentes no Canto V do Inferno: *Poi mi rivolsi a loro e parla'io, / E cominciai: “Francesca, i tuoi martiri / A lagrimar mi fanno tristo e pio.* (Me voltei aos dois e lhes disse: / “, Francesca, e seu martírio / Me fazem, as lágrimas, triste e compassivo) – tradução nossa.

nem formalidade unilateral que possa harmonizar-se com as imagens rabelasianas, decididamente hostis a toda perfeição definitiva, a toda estabilidade, a toda formalidade limitada, a toda operação e decisão circunscritas ao domínio do pensamento e a concepção do mundo (BAKHTIN, 1987, p. 2)

Em sua obra, “Rabelais recolheu sabedoria na corrente popular dos antigos dialetos, dos refrões, dos provérbios, das farsas dos estudantes, na boca dos simples e dos loucos” (BAKHTIN, 1987, p. 1). Isso, de acordo com o filósofo russo, é, para além da riqueza, o que complexifica e dificulta o estudo e a interpretação da obra rabelaisiana, haja vista que, para compreendê-la, é necessário entender um aspecto pouco conhecido do mundo medieval: sua visão carnavalesca de mundo.

Para se chegar a essa compreensão, é necessário nos afastarmos das visões de mundo modernas, de forma que possamos compreender as manifestações das camadas populares e sua forma de produzir cultura, pois nelas a alegria e o riso tinham “amplitude e importância na Idade Média e no Renascimento [...] o mundo infinito das formas e manifestações do riso opunha-se a cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época” (BAKHTIN, 1987, p. 3).

Exemplos disso se encontram nas mais variadas formas. Três principais que poderiam ser elencadas são (1) os ritos e espetáculos; (2) literatura verbal; e (3) vocabulário familiar (BAKHTIN, 1987). É razoavelmente aceito pelo pensamento popular contemporâneo que na Idade Média os ritos e procissões religiosas tinham alta relevância. Em contrapartida, um aspecto menos conhecido, e que Bakhtin (1987) nos apresenta, são os ritos cômicos, que existiam em paralelo aos ritos sagrados.

Esses ritos cômicos enchiam praças e ruas durante dias inteiros e haviam muitas celebrações como, por exemplo, as festas populares (do tolo [*festa stultorum*]; do asno). Também haviam feiras, cortejos e um ambiente carnavalesco. Um pouco disso pode ser vislumbrado através das pinturas de Pieter Bruegel (1525 – 1530), o velho, que representa, em diversas obras, a vida vivida nas praças e nos locais públicos, onde esse caráter carnavalesco da vida podia (e era) manifesto.

Todos esses ritos e espetáculos organizados a maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação as formas do culto e as cerimônias oficiais sérias da igreja ou do estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior a igreja e ao estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção - isso criava uma espécie de dualidade do mundo e cremos que, sem leva-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da Idade Média nem a civilização renascentista. (BAKHTIN, 1987, p. 4 – 5)

Essa forma de lidar com a vida se afastava dos dogmas e de caracteres metafísicos sobre a existência. Seu caráter era outro: “concreto e sensível e graças a um poderoso elemento de jogo, elas estão mais relacionadas as formas artísticas e animadas por imagens, ou seja, as formas do espetáculo teatral.” (BAKHTIN, 1987, p. 6). Em contrapartida, a proposta desses ritos e cerimoniais não era artístico, mas algo no limite entre a vida e a arte e existia como uma paródia à “verdadeira” vida – aquela que deve ser levada a sério – mas sem um tom de crítica, diminuição ou “negatividade”. Era algo que simplesmente convidava a uma brincadeira e uma outra forma de viver, onde as hierarquias se dissolvem, os limites entre o indivíduo e o mundo não mais existem e a vida é manifesta como um todo unificado – nem que fosse por alguns instantes.

Essa concepção de vida dá a possibilidade à escrita de uma literatura que terá as mesmas características de festejo e de recreatividade. Esse tipo de linguagem foi utilizado posteriormente por diversos autores como, por exemplo, “Erasmus, Shakespeare, Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina, Guevara e Quevedo e também pela literatura dos bufões alemães (*narrenliteratur*), Hans Sachs, Fischart, Grimmelshausen, dentre outros.” (BAKHTIN, 1987, p. 10).

Nessa literatura também há uma renegação às hierarquias e às posições sociais, que apresentam, assim, uma visão utópica da realidade.

A literatura latina paródica ou semiparódica estava extremamente difundida. Possuímos uma quantidade considerável de manuscritos nos quais toda a ideologia oficial da Igreja, todos os seus ritos, são descritos do ponto de vista cômico. O riso atinge as camadas mais altas do pensamento e do culto religioso (BAKHTIN, 1987, p. 12)

Era visível uma vivência carnavalesca nas ruas e nas praças e uma linguagem que se manifestava de forma a satirizar a “verdadeira vida” (hierarquizada e marcada pelos aspectos místicos do pensamento religioso), onde desenvolve-se uma forma de linguagem expressa no mundo cotidiano, no cenário familiar e público, que também é muito original e satírico.

Com a diminuição da hierarquia e de certas regras e/ou tabus, o contato entre os indivíduos se torna mais íntimo, gerando uma nova forma de se relacionar com o outro. Aqui surgem os vocabulários de aproximação entre pessoas ao se chamar alguém por “tu” (elemento presente até hoje em algumas línguas, como no francês, com o verbo *tutoyer*, e no alemão, com *Duzen*), empregos de diminutivos, apelidos e epítetos injuriosos que adquirem tom afetoso (BAKHTIN, 1987, p. 14).

As narrativas, os mitos, as festas e todas as produções culturais são fenômenos que falam sobre uma sociedade, seus valores e seu modo de ser. Nesse sentido, outra alegação corriqueira é que a Idade Média foi um período exclusivamente misógino. Esse é um assunto espinhoso e controverso. A história como um todo¹⁸ parece elencar muito mais valor às conquistas e às produções do gênero masculino, entretanto isso parece ser um movimento que, infelizmente, não se restringe ao mundo medieval.

Pernoud (1984) nos apresenta um mundo medieval no qual sempre houve mulheres importante: as que produziram arte, obras intelectuais e desfrutaram de poder e liberdade, porém elas foram arbitrariamente sendo apagadas da história. Além disso, muitas mulheres estiveram entre as primeiras pessoas a serem canonizadas como Santa Agnes [ou Inês de Roma] (291 – 304); Santa Cecília [de Roma] (200 – 230); Santa Ágata [de Catania] (231 – 251), dentre outras (PERNOUD, 1977, p. 104).

Algumas mulheres teriam tido poder fora da igreja, como rainhas que governavam na ausência dos reis, mas também dentro dela: “algumas mulheres [...] desfrutaram na Igreja, e por sua função na Igreja, um extraordinário poder durante a Idade Média. Algumas abadessas foram ‘senhores feudais’ cujo poder era respeitado em pé de igualdade com outros senhores.” (PERNOUD, 1977, p. 104 – 105). Além disso:

Em atos notariais é muito frequente ver uma mulher casada agir por conta própria, abrindo, por exemplo, uma loja ou um negócio, e isto sem ser obrigada a apresentar uma autorização do marido. Finalmente, os registros das derramas [...], quando nos foram conservados, como é o caso de Paris, no fim do século XIII, mostram uma multidão de mulheres que exerciam profissões: professora, médica, boticária, educadora, tintureira, copista, miniaturista, encadernadora, etc. (PERNOUD, 1977, p. 111)

DANTE: ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA NO MEDIEVO

Afinal, o que tudo isto tem a ver com Dante? O autor sintetiza muito de todas essas complexas facetas do mundo medieval em sua obra. Se defendemos aqui a existência complementar e tensional entre polos sombrios e luminosos do período, Dante é parte representante desse segundo, manifestamente em termos de poesia, pensamento e cultura.

Sousa (1996, p. 90) afirma que a literatura Italiana dos séculos nos quais Dante viveu está repleta de uma característica de representação da mulher “ora como um ser sobrenatural,

¹⁸ Salvo a contemporaneidade, onde a busca por igualdade e a retomada de produções feitas por mulheres ao longo da história parece estar tendo maior força.

ora próxima da realidade do poeta”, em especial no campo da poesia. A diferença pontuada por Macêdo (2012) será no local de circulação dessa poesia no solo italiano:

Ao chegar em terras Toscanas, a experiência poética amorosa passava por um processo de ambientação, sendo que já havia sido reformulada pela corte de Frederico II. Nesse contexto, a poesia deixa de ser palaciana para adentrar em círculos de amigos poetas, não mais de trovadores, aquele poeta da cidade em ascensão, não mais vinculado a uma corte e sim a grupos preocupados em tornar a poesia um momento de troca, uma experiência de seita. Dante, pode-se dizer, foi um poeta da cidade, em particular de Florença, lugar que servia de encontro para os grandes nomes da poesia da Toscana, sendo uma importante cidade para a fundação de uma escola, um movimento literário, fundado por Alighieri e seus amigos, que ficou conhecido como *i fedeli d'amore*, os fiéis do amor. Tais poetas esboçaram em suas composições um espaço particular, onde a mulher figurava como centro do verso (MACÊDO, 2012, p. 11)

Feita essa diferenciação, a característica de idealização do amor e do feminino podem ser visualizadas nos versos das obras de juventude de Dante. Um exemplo é a *Vida Nova*, datada entre 1290 e 1293:

Além da última esfera celeste
passa o suspiro que sai do meu coração:
nova inteligência, que o Amor
chorando põe nele e vai sempre mais alto.

Quando ele chega lá aonde deseja ir,
vê uma mulher que recebe honras
e resplandece tanto que, pelo seu resplendor
o espírito peregrino a observa.

a vê de tal modo que, quando volta a mim,
eu não o entendo, pois fala tão difícil
ao meu coração doente, que o obriga a falar.

Eu sei que fala daquela gentil,
Mas por tanto lembrar Beatrice,
entendo bem, mulheres que me são caras.¹⁹
(VIDA NOVA, XLI, 10 – 14)

Em contrapartida, na maturidade, sua poesia ganha um corpo teórico mais multifacetado e denso. Se na superfície a *Comédia* é a narrativa épica do eu-lírico, através das três dimensões do mundo espiritual: Inferno, Purgatório e Paraíso, para reencontrar-se com a mulher amada (idealizada). Já nas camadas internas, o texto é composto pela história de

¹⁹ *Oltre la spera che più larga gira / passa 'l sospiro ch'esce del mio core:/ intelligenza nova, che l'Amore / piangendo mette in lui, pur su lo tira. // Quand'elli è giunto là dove disira, / vede una donna, che riceve onore, / e luce sì, che per lo suo splendore / lo peregrino spirito lo mira. // Vedela tal, che quando 'l mi ridice, / io non lo intendo, sì parla sottile / al cor dolente, che lo fa parlare. // So io che parla di quella gentile, / però che spesso ricorda Beatrice, / sì ch'io 'ntendo ben, donne mie care.* (VIDA NOVA, XLI, 10 – 14)

Florença e suas peculiaridades, pela autobiografia do autor, pela crítica e sátira a muitas pessoas da história, pela filosofia eclética, mas marcadamente aristotélica, por uma discussão teológica sobre a felicidade eterna, por influências esotéricas diversas e pela sua composição em língua vulgar, o que era relativamente “novo” na época (REYNOLDS, 2006).

Em grande parte das poesias de Dante, a mulher se presentifica através de um léxico particular, colocando em debate a profunda relação da poesia stilnovista com a figura feminina, seu núcleo fundante. A maioria das composições da fase experimentalista apresenta mulheres distantes e muito próximas a Beatriz [...] O manifesto dos stilnovistas demonstra a forte relação entre a poesia e a filosofia, outro elemento agregado ao quadro poético dessa escola, que gerará uma poesia mais complexa, exigindo maior racionalização. Não à toa, Dante introduz sempre nos seus poemas a questão do intelecto como fator mediador para uma compreensão mais clara da sua poesia (MACÊDO, 2012, p. 14).

Em sua vida e em sua produção, que abordaremos de forma um pouco mais detida à frente, podemos verificar toda essa complexa contradição da existência: se o medievo, como o defendemos aqui, é visto nessa dualidade entre o sombrio (fome, guerras, doença) e o luminoso (novas formas de socialização, técnica, artes, literatura, pensamento etc.), também Dante é marcado por esses aspectos, mesclando a virilidade do domínio da cavalaria (REYNOLDS, 2006, p. 9) e das armas com a sensibilidade das poesias de amor. Podemos visualizar o misticismo em muito de sua obra, atrelado aos valores cristãos. Além disso, é possível verificar a influência dos grandes mestres da igreja de seu tempo (São Tomás de Aquino, São Boaventura, Santo Alberto Magno) e, em outro momento, muito da assimilação do pensamento Árabe e até mesmo Judaico.

Em suma, Dante é um homem de seu tempo que carrega valores deste. Nesse sentido, há uma pluralidade na constituição de seus pensamentos, seus valores, sua visão de mundo etc. Por isso, muitas vezes, esses elementos são contraditórios, mas complementares: uma mistura eclética, cujo fio condutor que as une talvez somente ele mesmo soubesse. Vejamos um pouco sobre isso na seção seguinte.

1.2 DANTE ALIGHIERI

“*Florentino de nascimento, não de costumes*” (*Ep XIII, 2*)²⁰

Dante nasceu em 1265, provavelmente entre o fim de maio e o início de junho, período em que o Sol se posiciona sobre o signo de Gêmeos, momento o qual ele sempre defendeu como o de sua vinda ao mundo (SANTAGATA, 2016). Dante, como a maioria dos filósofos e humanistas da Idade Média, acreditava na influência dos astros, a serviço de Deus, sobre a vida dos homens na terra (DE LIBERA, 1999; SANTAGATA, 2016; CONVIVIO II).

Durante, auto proclamado Dante, nome encontrado em seus documentos públicos e privados, também acreditava, como a maioria da sociedade medieval, que o nome das pessoas, interpretado da maneira correta, corresponderia ao destino/condução que o possuidor deste teria em vida: um guia de um “eu” interior (SANTAGATA, 2016). Assim, o nome Dante significava aquele que, em seus trabalhos, “dá” a outros grandes presentes intelectuais recebidos por Deus (SANTAGATA, 2016)²¹.

Quaisquer sejam as verdades ou inverdades destes saberes e proposições, é fato que Dante tinha convicção de que era alguém diferente e “predestinado” (SANTAGATA, 2016). Um grande admirador seu, o poeta Boccaccio, retrata, em seus escritos, um Dante idealizado: alguém sóbrio e sereno, quase um sábio (FRANCO JÚNIOR, 2000). Por outro lado, a análise de suas obras e também a leitura de alguns comentadores apontam para um Dante bem diferente, “[...] um homem apaixonado, de amores e rancores extremados” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 12). Também introvertido e melancólico, “[...] uma pessoa de sensibilidade à flor da pele, pessoa que via o mundo com olhos diferentes dos de seus contemporâneos.” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 13).

Em um parágrafo de sua *História de Florença*²², de 1321, Giovanni Villani (1276 – 1348)²³ adjetivou Dante como “presunçoso, desdenhoso e depreciativo”, por entender no poeta um educador que não conseguiu estabelecer contato com seu público, apesar de ser um homem

²⁰ Lt: “[...] *fiorentinus natione non moribus*”; It.: “[...] *fiorentino di nascita non di costumi*”. EPISTOLE, XIII

²¹ É possível verificar algo semelhante na sua devoção à Beatriz, nome que significa “abençoada” e “fonte de beatitude” – Cf. SANTAGATA, 2016, p. 8

²²Cf. Villani, Crônica CXXXVI – *Chi fue il poeta Dante Allighieri di Firenze*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lb001035.pdf>> e <http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_2/t48.pdf>. Acesso em 26/02/2020.

²³ Importante intelectual italiano, o qual se destacou, dentre outras coisas, como banqueiro, diplomata e cronista. Dentre suas obras, é de grande importância histórica o compilado *Novas Crônicas*, no qual relata eventos sobre a história de Florença e de algumas de suas figuras públicas.

virtuoso e conhecedor das ciências. O próprio *Convívio* não foi de grande circulação na época de Dante (DE LIBERA, 1999), apesar de ele ter como público alvo as pessoas não conhecedoras do latim, os iletrados, da península itálica, sendo uma esmagadora parcela da população.

Dante viveu a transição dos séculos XIII e XIV, o que lhe proporcionou a possibilidade de agrupar consigo a atividade intelectual do primeiro século e as angústias e os conflitos do início do segundo (FRANCO JÚNIOR, 2000). Desse modo, verifica-se em Dante um autor prolífico, o qual consegue harmonizar conteúdos diversos na totalidade de sua obra. É possível verificar temas que se mesclam em seus escritos, os quais perpassam a poesia, a filosofia, a teologia, a política, a filologia e o misticismo (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Diante de tantas influências presentes nas obras dantescas, torna-se difícil para os leitores contemporâneos não tão familiarizados com estes temas e com a polifonia de diferentes áreas do conhecimento em uma mesma criação, conseguirem acessar as diversas facetas que sua obra reverbera. Assim, para podermos nos aproximar de seu modo de pensar, acreditamos ser fundamental conhecer um pouco do mundo que o constituiu. Começemos, então, com um pouco da biografia.

Dante nasceu na casa de sua família, atrás da igreja de São Martino de Tours, casa esta que sobreviveu até o século XV. A família dele não era tão abastada, entretanto moravam em uma região onde viviam pessoas da aristocracia e da elite Florentina. Próximos a sua residência viviam, inclusive, duas das mais influentes famílias da região, as quais possuíam interesses divergentes quanto a política. Uns eram a favor do Papa (Clemente IV), outros a favor do império da casa *Hohenstaufen*²⁴ (SANTAGATA, 2016).

Boa parte do que hoje conhecemos como território italiano foi palco de uma intensa disputa político-econômica no decorrer dos séculos XII à XIV. Florença, capital da região da Toscana e uma das mais importantes cidades do Ocidente europeu, foi um dos pontos dessa disputa. Ali estiverem imperadores, papas, os poderes dominantes da França, senhores locais, os partidos Guelfo e Gibelino, o *popolo*²⁵, dentre as mais diversas famílias da elite (CAFERRO, 2015)²⁶. Dante chega a descrevê-la como:

²⁴ Cabe notar que na época era comum não só existirem famílias com interesses diferentes em locais próximos, como também era comum o casamento entre os da linhagem, a fim de ampliar o domínio territorial e, conseqüentemente, a influência na região (SANTAGATA, 2016).

²⁵ Tr-pt: “pessoas”. Nas comunas da Itália do século XIII, criou-se este grupo com o intuito de proteger os interesses de comerciantes e homens de negócios, contra a nobreza que controlava as comunas. Cf: < <https://www.britannica.com/topic/popolo> >. Acesso em 24/04/2020

²⁶ CAFERRO, W.: *Empire, Italy and Florence IN: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 9 – 29.

Ah! Serva Itália, albergue da dor!
Navio sem piloto em grande tempestade!
Mulher não de província, mas de bordel!
(PURGATÓRIO, VI, 76 - 78)²⁷

O império da casa *Hohenstaufen* teve grande influência sobre a política italiana. Seu poderio estendia-se dos Alpes, na Europa Continental, e descia até a região norte da península itálica. Também a Sicília, no extremo sul da atual Itália, permaneceu nas mãos do império por bastante tempo, mas era alvo de investidas por parte do papa (CAFERRO, 2015). Santagata (2016) explica o cerne desse conflito da seguinte maneira:

O Reino da Sicília – que, além da ilha, incluía todo o sul da Itália – era formalmente uma propriedade feudal do papa, mas, em realidade, gozava de plena autonomia; o império também poderia reivindicar direito sobre o centro-norte da Itália, mas as comunas e os signatários se comportavam como cidades-Estado independentes. O papado temia que um imperador que tivesse o controle tanto da Alemanha e do sul da Itália ficaria tentado a unir os dois domínios, reestabelecendo seu poder sobre o resto da península. Se isso acontecesse, os territórios da Itália central e da Romagna, os quais o papa exercia sua própria autoridade direta (os chamados “bens de São Pedro”) estariam cercados (SANTAGATA, 2016, p. 24).

Essa influência do império brincava com o imaginário popular de “império romano universal” (CAFERRO, 2015, p. 10). Sob o reinado de Frederico II (1194 - 1245), as decisões políticas que influenciavam a Itália intensificaram a violência das comunas, além do aumento dos conflitos com o Papa (CAFERRO, 2015).

É também neste período que os partidos Guelfo e Gibelino ganham mais força e disseminam de seus interesses e pretensões, frente à população florentina (CAFERRO, 2015). Inicia-se aqui a questão da secularização da Igreja Católica. Por um lado, Frederico II argumentava em favor de seu império por meio da *lei romana*²⁸; já o papado se apoiava na Doação de Constantino²⁹, a qual dizia que o imperador devia ceder uma parcela do poder temporal à Igreja (CAFERRO, 2015).

Em contrapartida, a própria categorização e distinção entre os partidos Guelfo e Gibelino como sendo “pró-papa” e “pro-império”, não é tão precisa. O debate entre o que

²⁷ *Ahi serva Italia, di dolore ostello, / Nave sanza nocchiere in gran tempesta, / Non donna di provincie, ma bordello!* (PURGATÓRIO, VI, 76 – 78) – tradução nossa.

²⁸ Para mais sobre a lei romana e seus desdobramentos no período, confira: MENZINGER, S.: Law. IN: IN: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 47 – 58.

²⁹ Eco (2010) comenta que este documento, apesar de realmente existir, era falso. Ele teria sido forjado no século IX (e não no IV, como é alegado) pelos próprios representantes da Igreja.

defendiam cada um desses partidos era muito mais complexo, refletindo-se em problemas de economia, justiça, moral etc. Assim, esses partidos se atrelavam a muitas e distintas ideias que influenciavam a política de Florença e de boa parte da Toscana. Caferro (2015, p. 16) afirma que era comum, na época, estarem associados, ao partido Guelfo, aqueles que tinham maiores interesses comerciais e, aos Gibelinos, pessoas vinculadas à ideia de nobreza e classes militares.

Em todo caso, essa dualidade ideológica dividia a sociedade da época e exercia seu poder muitas vezes de forma alternada, ou seja: ora um grupo estava no poder, ora outro. Nesse sentido, o grupo que possuía a maioria dos representantes nos conselhos da cidade era quem iria ditar as normas. Como existia essa alternância no poder, o caos reinava, havendo frequentes exílios que também assumiam forma nas cidades vizinhas: “Pisa e Cremona era tradicionalmente Gibelinas, enquanto seus vizinhos Florença e Milão tinham laços Guelfos. A Gibelina Modena geralmente se opunha a Guelfa Bolonha e Mantua; Ferrara e Pádua formaram alianças Guelfas contra a Verona Gibelina.” (CAFERRO, 2015, p. 16).

Uma outra leitura da disputa “Guelfos x Gibelinos” pode ser interpretada como a disputa da antiga aristocracia com o *popolo*, uma nova classe em ascensão, representada pelos comerciantes e banqueiros que começavam a ganhar influência (CAFERRO, 2015). Não restam dúvidas de que a Florença do século XIII era um dos grandes centros financeiros do Ocidente (FRANCO JÚNIOR, 2000), chegando quase à expansão máxima, econômica e demográfica, na transição para o século XIV (DAY, 2015, p. 45)³⁰.

Essa configuração possibilitava o investimento cada vez maior em diferentes setores, tais como: política, economia, urbanização, cultura etc., atraindo pessoas de diversos locais, a fim de se desenvolverem nos mais diversos setores. Assim, não é à toa que esta cidade seria palco do Renascimento Italiano alguns séculos à frente (DAY, 2015). Uma parte muito importante desse desenvolvimento será também o desenvolvimento intelectual, principalmente com a integração cada vez maior da obra de Aristóteles, através de novas traduções do árabe para o latim, no final do século XII (CAFERRO, 2015).

Retornando a Dante, o local e momento onde nasceu foram importantíssimos para sua formação. A Europa do século XIII, como já apontado, estava em intenso desenvolvimento demográfico, econômico, intelectual e de expansão de terras e de novas formas de se coexistir social e politicamente (FRANCO JÚNIOR, 2000). Também, nesse período, a formação de intelectuais começa a despontar e Dante será um dos maiores representantes desse grupo,

³⁰ DAY, W. R. Jr.: Economy. IN: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 30 - 46.

mesmo que fora das organizações que criavam esses pensadores, ou seja, as universidades (DE LIBERA, 1999).

Franco Júnior (2000) aponta que Florença era “[...] sem dúvida o grande centro financeiro ocidental [...]” (p. 23). Em contrapartida, Santagata (2016) nos situa de que, no período em que Dante ali viveu (até seus 36 anos), ela ainda não era uma cidade conhecida por sua grandiosa arquitetura, tal como reconhecemos atualmente. Assim, apesar de influente, Florença era uma cidade com ruas estreitas, construções feitas de pedra e madeira, umas contra as outras, fábricas, oficinas e armazéns intercalados com jardins e plantações pontuais. Também havia um número enorme de bancos, os quais regulavam a economia (SANTAGATA, 2016, p. 13).

Verifica-se que Florença era, realmente, uma cidade em expansão. Assim, é reforçado o que dissemos anteriormente: nesse período, a capital da Toscana presenciou um grande influxo de pessoas, nos mais diversos ofícios, no intuito de se desenvolver. Dialeticamente, isso leva a um crescimento maior da cidade, o que propicia mudanças e, com isso, certa instabilidade. Não obstante, Dante não gostava nem um pouco disso, “[...] era contra modernidade em si: em outras palavras, contra o progresso econômico e mobilidade social” (SANTAGATA, 2016, p. 16).

Nós podemos perguntar se a vista de uma cidade arrebatada em um ciclo de desconstrução e reconstrução, em um estado de constante agitação não teria aumentado o desejo de Dante por estabilidade, auxiliando a formar sua grande visão retrograda de um retorno a antiguidade, para uma Florença estática em sua estrutura social e urbana. (SANTAGATA, 2016, p. 19)

O grande crescimento demográfico faz com que os antigos centros urbanos passem a ser novamente povoados e se transformam nos maiores centros da Europa. Esse movimento de crescimento demográfico leva a novas configurações sociais e novas formas de se pensar. É desta forma que se iniciam algumas rebeliões contra antigas figuras de poder, como bispos e/ou senhores feudais. Com estas mudanças, verifica-se que, desde o século XI, o povo começa a indicar os próprios dirigentes e esses centros se estruturam como cidades-Estado (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Vemos, assim, que o aumento demográfico gera crescimento na produtividade, o que impulsiona a economia, refletindo-se na ampliação das cidades, chegando até a gerar disputas fronteiriças. Com o intenso desenvolvimento de uma região, gera-se a cobiça, não somente de estar nesse local, mas também para as classes dominantes, de poder ter domínio sobre este. No

caso de Florença, isso se desdobra nos conflitos políticos dos grupos pró-igreja, contra os pró-império.

Em algum momento da década de 1290, Dante se filia aos Guelfos. Nesse momento, eles tinham acabado de vencer seus adversários em uma batalha, expulsando-os da cidade. O mesmo grupo político ao qual Dante ingressara se divide, pouco tempo depois, em duas facções: os “brancos” (*Bianchi*) e os “negros” (*Neri*). Dante permanece vinculado aos “brancos”, mesmo tendo linhagem familiar mais próxima ao segundo grupo (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Em 1301, os brancos são enviados a Roma e, nesse momento, os negros, com o auxílio dos Franceses, à mando do Papa Bonifácio VIII, tomam Florença. Através desse golpe, os brancos são acusados de corrupção e, assim, os negros solicitam, como pena, o pagamento de uma multa, mais um exílio dos brancos de Florença por 2 anos e sua exclusão perpétua dos cargos públicos. Dante, indignado, não se apresentou para cumprir a sentença nem se justificou por tal ato, o que o levou à condenação de morte. Ele estava em Siena no momento da notificação e dos emaranhados políticos que dominavam Florença. Depois disso, o poeta nunca mais voltou à Florença. (FRANCO JÚNIOR, 2000, p.32)

O exílio foi provavelmente o segundo acontecimento de maior impacto de sua vida (FRANCO JÚNIOR, 2000). O primeiro se deu mais cedo, em 1290, com a morte de sua musa, Beatriz, mulher que aparece na maioria de suas obras. Vejamos agora um pouco da história de Dante, focando-nos em sua infância e direcionando-nos até o momento em que se torna adulto. Nesse percurso, veremos mais sobre a importância de Beatriz em sua vida e o reflexo dela nas obras dantescas.

Em tenra idade, Dante inicia seus estudos (SANTAGATA, 2016). Não se sabe ao certo qual (ou quais) escola(s) ele teria frequentado, mas Santagata (2016) afirma que, a partir de 1277, se tornam mais frequentes os registros históricos de escolas formais³¹. Isso indica a possibilidade de já existirem escolas anteriormente a essa data, o que nos leva a presumir que Dante frequentou alguma. Nesse período, o ensino infantil, que visava o aprendizado de leitura e escrita, estava a cargo dos *doctores puerorum*.

Alguns anos mais tarde, em maio de 1274, durante a festa da primavera, realizada na residência dos Portinari, o futuro poeta conhece Beatriz (BARANSKI, 2015)³². Ele relata quase que uma harmonia cósmica que o teria levado a conhecer esta *gloriosa donna* (VIDA NOVA,

³¹ Cf. também: BLACK, R.: The elementary school curriculum in medieval and Renaissance Italy: traditional methods and developing texts. IN: BLACK, R.: Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 34 – 63.

³² Cf.: Chronology. In: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. xx.

I). Deste então, Dante teria se apaixonado por esta mulher, de forma que devota muitos de seus escritos a evocação de seu nome. Por outro lado, Franco Júnior (2000) aponta que tal paixão é mediada por um idealismo, haja vista que diferença econômica e social de suas famílias não permitiria maiores aproximações entre ambos.

Em um período próximo ao primeiro encontro com Beatriz, Dante teria perdido sua mãe (SANTAGATA, 2016; BARANSKI, 2015), mas “o que isto exatamente significou para a formação do homem Dante e para o caráter de sua obra não sabemos. É significativo, porém, que sua mãe jamais tenha sido mencionada por ele, resultado ou de uma dor muito forte ou de uma indiferença muito grande.” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 26). Pouco tempo mais tarde, provavelmente no início de década de 1280, Dante também perde seu pai (SANTAGATA, 2016; BARANSKI, 2015).

Um pouco mais tarde, após completar seu ciclo de estudos com os *doctores puerorum*, Dante busca estudar retórica e escrita poética, encontrando um “mestre”³³ em Brunetto Latini, escritor, filósofo e político (filiado aos Guelfos) Florentino. O ingresso no círculo de Brunetto Latini deve ter acontecido em algum momento após 1190 (SANTAGATA, 2016). Ele abre sua escola após ter retornado do exílio de Florença, em 1260. Assim como Dante faria anos depois, é também no exílio que Brunetto Latini escreve sua maior obra, o *Tresor*, texto enciclopédico, o qual aborda assuntos como filosofia, conhecimentos naturais, história e astrologia (ROBIGLIO, 2015)³⁴.

Conforme relatado na *Vida Nova* (III), texto que escreve no momento em que já participava da escola de Latini, Dante reencontra Beatriz somente aos 18 anos (1282). O misto de sentimentos que este encontro lhe proporcionou fez com que, ao regressar para casa, buscasse a solidão para reflexão, mediante as quais dormiu e sonhou (IDEM). Ao acordar, escreveu o sonho em forma de soneto (este que viria a ser o início da obra intitulada *Vida Nova*).

A obra em questão se dá em estilo semelhante ao provençal, por suas características de culto à mulher, em geral exaltada, idealizada e sublimada, à delicadeza e à reverência, porém agora deslocado das cortes e mais ligado às ruas e aos círculos de amigos que também produziam poesia, como forma de aprendizado e troca (MACÊDO, 2012). Em contrapartida, o

³³ Cf.: Dante, INFERNO, XV, 97.

³⁴ ROBIGLIO, A. A.: *Philosophy and Theology IV*: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 137 – 158.

texto não se prende somente a este amor idealizado. É perceptível que Dante já possuía, na redação desta obra, as amplas referências³⁵ literárias, filosóficas e esotéricas (BLACK, 2015)³⁶.

Em 1287, Beatriz fica noiva e se casa com Simão de Bardi, ligado aos Ubertis (PERTILE, 2015), coisa que Dante já sabia que aconteceria, visto que também estava atado a um compromisso de casamento combinado desde seus 12 anos, e que foi efetivado em 1285. Dante se casou com Gemma Donati, com quem teve três filhos (FRANCO JÚNIOR, 2000). Por outro lado, o que se aparenta desta situação é que Dante efetivou um contrato tanto que “[...] Gemma jamais foi mencionada em sua obra” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 27), mas Beatriz continuou sendo cultuada em diversos poemas e canções.

Em 1290, Beatriz morre. Este fato impacta profundamente a vida e obra de Dante, sendo posteriormente (e juntamente com o fato de não poder voltar mais à Florença após seu exílio), algo que estará presente em boa parte de suas produções. Ainda neste período de luto pela morte de sua amada, ele procura ocupar sua mente com outros assuntos e se compromete a “[...] não falar mais de Beatriz, até que dela pudesse tratar de maneira realmente condigna, isto é, exaltá-la com palavras que jamais houvessem sido proferidas a respeito de qualquer outra dama” (VIDA NOVA – XLII).

Nesse momento de ajustes em sua vida, Dante se desvincula das escolas religiosas que frequentava e da escola de Brunetto Latini e se prepara para viajar à Paris (local que possuía grande domínio literário e de investigação científica na época). Há poucos registros dessa viagem e é provável que tenha ficado pouco tempo por lá, devido à falta de condições de se manter. Dante também foi à Bolonha (grande centro universitário da Península), local onde ficou durante meses estudando, em especial: ciências naturais, escolástica e filosofia dos antigos gregos.

Quando regressa à Florença, ele já “não é o mesmo Dante de anteriormente”: estava mais áspero e mais pessimista (MARTINS, 1991). Seus escritos apresentam novas inquietações e dúvidas: para além do sentimental, se preocupava agora com a concepção da vida e o destino humano. Muito estudo e meditação o levaram a repensar tudo o eu havia aprendido acerca da moral, da sociedade, da religião e da filosofia.

Ao regressar, Dante se filia ao partido Guelfo, e também seleciona algumas de suas produções literárias, iniciadas por volta de 1284/1285, em sua maioria prosas e algumas poesias

³⁵ Cf: Dante, VIDA NOVA, XIX, 7 linha 17; XX (referências aristotélicas) XXV, 9 (referências à Homero, Virgílio, Lucano, Horacio, Ovídio); XXIX, 2 (referência à Ptolomeu); XLI, 7 (referência à Aristóteles)

³⁶ BLACK, R.: Education. *IN*: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 160 – 276.

voltadas para a exaltação de Beatriz, unindo-as em uma publicação chamada *Vida Nova* (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Vale lembrar que sua poesia é cantada na língua vulgar (língua falada, do povo) e que apresenta um amor idealizado do poeta por sua amada, em geral representada como uma mulher “[...] inacessível, pura e socialmente superior” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 29). Este tipo de escrita se tornou comum na Itália, principalmente por ser popular entre pessoas que fugiram por algum problema político (FRANCO JÚNIOR, 2000). Um grande representante foi Guido Cavalcanti, o qual introduziu Dante no círculo literário Florentino. Este fato deu impulso para mais produções serem feitas pelo poeta, que havia iniciado um novo modo de se escrever: o *Dulce Stil Nuovo* (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Inglese³⁷ (2019, p. 11) aponta que é neste período que começam a ser redigidas as canções que posteriormente seriam reunidas e comentadas no *Convivio*. No ano seguinte, em 1294, Brunetto Latini, seu professor, morre (CAFERRO, 2015). Em 1295, aos 30 anos, inicia sua vida política (BARANSKI, 2015). Em 1296, é admitido no Conselho dos Cem, assembleia política que tomava decisões sobre a administração de Florença (BARANSKI, 2015). Aqui, Dante teve grande destaque e se tornou um personagem importante para a cidade (BARANSKI, 2015), “foi um dos principais governadores” (VILLANI, 1991, p. 795).

Em 1300, o partido Guelfo se divide em dois grupos: os negros (antigos guelfos – Donatis) e os brancos (guelfos e alguns gibelinos, liderados por Vieri dei Cerchi) (SANTAGATA, 2016; CAFERRO, 2015). Em determinado momento, no ano seguinte, Dante é enviado pelo conselho para falar com o Papa e solicitar que ele pudesse amenizar uma situação de maior conflito dentro da Itália. Mediante o pedido, o Pontífice envia, como representante, Carlos de Valois para tentar contornar os conflitos (CAFERRO, 2015). Não obstante, o papa já nutria uma inclinação aos ideais do grupo dos negros, ao qual Charles também se aproxima e junto destes, logo, atacam seus adversários, saqueando a cidade, dissolvendo o Conselho dos Cem e exilando os brancos, dentre eles, Dante (IDEM).

Depois de ter sido do agrado dos cidadãos da mais bela e famosa filha de Roma, Florença, me jogar para fora do seu doce seio – no qual nasci e fui nutrido até o ápice da minha vida e no qual, com a sua boa paz, desejo de todo o coração repousar o ânimo cansado e terminar o tempo que me é dado – fui por quase todas as partes em que essa língua se estende, peregrino, quase mendigando, mostrando contra a minha vontade o flagelo do destino, que muitas vezes costuma ser atribuído injustamente ao flagelado. (CONVIVIO I, iii, 4).

³⁷ INGLESE, G.: Apresentação. In: ALIGHIERI, D.: *Convivio*. Tradução de Emanuel França de Brito. São Paulo – SP: Companhia das Letras / Penguin Books. 2019, p. 7 – 17.

Franco Júnior (2000) aponta que, apesar de muito vagar durante a primeira parte do exílio, entre 1302 e 1312, essa foi uma fase muito fértil, que proporcionou o surgimento de diversas obras de Dante, tais como: “*De Vulgari Eloquentia*”, “*Inferno*”, “*Convívio*” e “*Monarquia*”. Nesse período, percebe-se uma certa mudança no posicionamento político de Dante, agora menos vinculado à Igreja e mais crente nas possíveis melhorias de um poder unificado em um imperador.

Dante, que já nutria desprezo pelo Papa Bonifácio VIII, percebe cada vez mais as contradições da Igreja e a corrupção dentro dela. Esse sentimento já o acompanhava desde a percepção da doação da Itália, por Constantino I (306 – 337), à Igreja Católica³⁸. Dante critica em seu *Purgatório* essa união entre Estado e Igreja³⁹, que acabou por proporcionar formas divergentes e contraditórias de se pensar a política, o que levou o povo italiano a dividir-se (FRANCO JÚNIOR, 2000).

O pensamento de Dante é lapidado, com o passar do tempo, e são visíveis também suas ideias no *Convívio*, o qual analisaremos a primeira parte a seguir, no *Monarquia*, texto que concebe seu pensamento político por excelência. Neste último, Dante se mostra enfático quanto à necessidade da separação dos poderes:

[...] o homem tem necessidade de um duplo poder diretivo, em correspondência ao seu duplo fim, assim, ao Sumo Pontífice cumpre conduzir o gênero humano a vida eterna, por meio da verdade revelada; e ao Imperador, conduzir o gênero humano a felicidade temporal, por meio das doutrinas filosóficas (MONARQUIA, III, xv, 10).

Caferro (2015, p. 24) sustenta que o pensamento político de Dante, em referência à jurisdição imperial, parte tanto de Agostinho como de Aristóteles: “O império era um remédio para os defeitos da humanidade, os quais eram resultado da ‘Queda’, para Agostinho e naturais na humanidade, para Aristóteles”. Também suas referências se respaldam na *Eneida*⁴⁰, de

³⁸ Referência ao controverso documento intitulado *Doação de Constantino*.

³⁹ *Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada; / Però che, giunti, l'un l'altro non teme: / se non mi credi, pon mente a la Spiga, / Ch'ogn'erba si conosce per lo seme.*

Tinha Roma dois sóis, que alumiarão / O caminho de Deus e o do Estado. / Um ao outro apagou, e se ajuntaram / do Bispo o bago e do guerreiro a espada: / Por viva força unidos, mal andaram. / Não mais se temem na junção forçada: / vê a espiga que prova estes efeitos; / pela semente é a planta avaliada.

(PURGATORIO, XIV, 106 – 114)

⁴⁰ Cf.: Virgílio, AENEID, I, 278 – “Império sem limites é meu presente” – Tradução minha, extraída de: VIRGÍLIO.: *Aeneid*. Translated by Frederick Ahl. Oxford University Press, 2007.

Virgílio, onde Júpiter, líder dos deuses, atribui aos Romanos o poder sobre a Terra, o que se reflete no pensamento de que os romanos foram um povo escolhido⁴¹.

A questão que se coloca é: diante da existência conflituosa de diversos Estados, a possibilidade do alcance da felicidade pelo homem torna-se um problema filosófico e político a resolver. A solução encontrada por Dante, nos pensadores citados acima, seria a criação de um Estado “universal” para toda a população mundial. Ora, se os homens devem viver conforme um papel já estabelecido para os mesmos, Dante conclui que os imperadores tinham motivo de serem/existirem com este cargo. Diante disso, os romanos estavam predestinados a serem os dominantes da política e, vindo Cristo ao mundo, este ainda contribui para que além da unidade política pudesse haver uma unidade religiosa (FRANCO JÚNIOR, 2000).

Essas e outras ideias são desenvolvidas entre 1304 e 1308, momento no qual Dante escreve seu “*Convívio*”, texto que analisaremos abaixo.

⁴¹ Cf.: Dante, CONVÍVIO, IV, v; *Monarquia* II, x, 110.

2 A IMPORTÂNCIA DO VERNÁCULO: GENEROSIDADE E LIBERDADE

2.1 QUESTÕES PRELIMINARES:

*“A comida deste convívio será apresentada de catorze
maneiras, isto é, com catorze canções,
compostas tanto de amor quanto de virtude [...]”
(CONVÍVIO, I, i, 14)*

Considerado uma das “obras menores” de Dante Alighieri, o *Convívio* é uma de suas primeiras produções de maturidade. No período em que o escreve, exilado de sua cidade natal, Florença, e tendo sobre suas costas duas injustas condenações, sendo uma delas de pena de morte, o poeta volta-se para algumas canções compostas em sua juventude e redige um autocomentário a elas.

A junção dessas canções de outrora aos comentários – redigidos com o intuito de explicitar os conteúdos das canções, anteriormente velados em metáforas – nos apresentam uma obra na qual podemos verificar o empenho do autor em tentar transmitir parte dos saberes científicos e filosóficos apreendidos até então. No percurso textual que nos leva a esses conhecimentos, podemos verificar o processo de edificação intelectual do autor, por intermédio de referências que ele faz a sua história de vida.

O empenho na citada transmissão de conhecimento ganha uma forma muito interessante no *Convívio*. Dante preocupa-se, muito mais do que transmiti-lo, como poderíamos pensar em uma relação entre aquele que sabe e aquele que quer saber: ele almeja partilhá-lo. Essa partilha seria feita pelo direcionamento de sua obra aos: “[...] príncipes, barões, cavaleiros e muitas outras nobres pessoas, não apenas homens, mas também mulheres, muitos e muitas falantes apenas desta língua, pessoas comuns, e não literatos” (CONVÍVIO, I, ix, 5).

Percebam que Dante apresenta uma dualidade: há falantes de uma língua, na qual ele está escrevendo, em oposição a quem ele chama de literatos. Esses últimos eram as pessoas que compreendiam o latim, língua tida como culta na época e, com isso, altamente utilizada na produção de textos acadêmicos e de alta cultura. Logo, podemos verificar que Dante propõe uma mudança essencial quanto a circulação do conhecimento numa determinada comunidade na qual conviviam as mais distintas pessoas, como veremos mais à frente.

Dante opta pela redação do *Convívio* no que ele chama de língua “natural”: aquela que se aprende quando criança dentro do seio familiar e que será utilizada na sociedade na qual essa pessoa pertence (DE VULGARI ELOQUENTIA, I). O propósito de utilizar-se desta língua,

tida como “vulgar” ou comum, representa o esforço de Dante em elevá-la, a um *status* de língua passível de transmissão de conhecimento.

Além da escolha pela redação em língua vulgar, Dante também não segue os moldes tradicionais dos textos de alta cultura pelo formato em que escreve. O *Convivio* tem a forma de prosímetro⁴², ou seja, uma obra que mescla textos em prosa e em verso, tal como já utilizada por Dante em *Vida Nova*. Esse estilo de escrita teria sido primeiramente utilizado por Menipo de Gadara (300 a.C – 260 a.C.) e, apesar de não tão corriqueiro, se difundiu tanto no mundo antigo quanto no medieval⁴³. Tal estilo, primeiramente utilizado para fazer sátiras a instituições, convenções e ideias⁴⁴, acaba ganhando outros contornos no mundo medieval, onde seu uso não se atrela tanto à sátira, mas mais a uma noção estética diferenciada (ZIOLKOWSKI, 1997, p. 47).

É possível pensarmos que essas opções linguísticas e estéticas, manifestas no *Convivio*, tenham a intenção de romper com o *modus operandi* de produções de textos acadêmicos da época, haja vista que tanto a utilização das línguas vulgares europeias quanto ao formato *prosimetrum* não eram utilizados de modo frequente para este tipo de literatura. Podemos pensar ainda que essas são escolhas por uma liberdade no fazer filosófico, que também se manifesta no conteúdo da obra, pois, como veremos, Dante não se vincula a uma escola de pensamento definida, apresentando, em seu texto, referências heterogêneas de pensadores antigos e contemporâneos do ocidente e do oriente.

Como mencionado anteriormente⁴⁵, as canções trovadorescas do movimento *stilnovista*, do qual Dante é precursor, aproximaram os campos da poesia e da filosofia (MACÊDO, 2012). Com isso, pode-se verificar, já na *Vida Nova*, o cuidado quanto a melhor utilização da língua vulgar⁴⁶. Por outro lado, naquele texto de juventude, as preocupações dantescas não possuíam a profundidade reflexiva que vemos no *Convivio*, o que em nada diminui ou rebaixa a *Vida Nova*, ao contrário, Dante afirma que o *Convivio* visa somar e engrandecer aquela obra (CONVIVIO, I, i, 16). Se nela era possível constatar o poeta “férvido e apaixonado” por Beatriz.

⁴² Do latim: *prosimetrum*, texto que intercala prosa (lt.: *prosa*) e verso (lt.: *metrum*) (ZIOLKOWSKI, 1997, p. 46)

⁴³ É possível verificar esta forma de escrita em diversas culturas ao redor do mundo, apesar de não ser tão convencionalmente utilizada Cf.: ZIOLKOWSKI, J.: *The Prosimetrum in the Classical Tradition*. In: HARRIS, J.; REICHL, K.: *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge. D. S. Brewer, 1997, pp. 45 – 67.

⁴⁴ Cf.: <https://www.britannica.com/art/Menippean-satire>. Acesso em 16/04/2021

⁴⁵ Cf.: cap. 1, páginas 23 e 24

⁴⁶ Brito (2015, p. 32) explica que o conceito de “vulgar” não tem o sentido pejorativo que atribuímos a palavra nos dias de hoje. O termo “vulgar” tão somente se refere às línguas faladas por diferentes povos que não tinham o mesmo emprego que línguas tidas como cultas, como o Latim.

Aqui, verificaremos o conteúdo que apresenta um *corpus* que possibilita diversas reflexões, sejam elas de ordens científica, linguística, filosófica, ética e política (VASOLI, 1988, p. XI).

Dessa forma, o *Convívio* apresenta-se como uma ode à Filosofia em sua “primeira” definição, atribuída à Pitágoras (570 - 495 a.C.), de amor ao conhecimento⁴⁷. Tenham em mente que, como poeta, Dante se utiliza de diversas figuras de linguagem em seu(s) texto(s) como a metáfora, a alegoria, dentre outras. Assim, essa ode apresentada no *Convívio* é feita por meio da prosopopeia, uma figura de linguagem utilizada para personificar entes abstratos. Desse modo, a Filosofia é descrita alegoricamente como uma mulher: a “dama gentil” (CONVIVIO, II, ii, 1), dita como “misericordiosa” (CONVIVIO, II, xii, 5).

Em diversos momentos, Dante atribuirá características a entes abstratos, muitas delas ligadas ao que se concebia, na ética clássica, como virtudes humanas. Assim, essa dama gentil seria portadora da misericórdia, virtude humana⁴⁸, que nos permite a comiseração para com a dor alheia e a inclinação para o socorro desta (CIDADE DE DEUS, IX, 5). Talvez por essa qualidade foi também a Filosofia a dama que foi ao cárcere de Boécio (480 - 525), em sua *Consolação*, para auxiliá-lo a compreender e aceitar as vicissitudes da vida. Através da misericórdia poderia haver o perdão, única liberdade possível ao filósofo em face da morte.

Além do perdão, a misericórdia tem também característica de aproximação com a generosidade, pois há uma inclinação para a ajuda através da doação, do altruísmo e da benevolência. É por meio dessas duas virtudes, a misericórdia e a generosidade, desenvolvidas por Dante, através do Amor (CONVIVIO, III), que o poeta afirma mover-se para redigir seu texto (CONVIVIO, I, i, 10) e, assim, partilhar, com aqueles que permaneceram na “fome humana” (CONVIVIO, I, i, 13), o mais saboroso dos alimentos que seria servido em seu *Convívio*⁴⁹: o “pão dos anjos” (CONVIVIO, I, i, 7), o conhecimento.

A generosidade⁵⁰ de sua conduta se manifesta tentando suprir três elementos⁵¹, os quais pontua como essenciais a uma boa doação: (1) doar a muitos, o que se torna possível através da utilização da língua vulgar, definida por Dante como a língua que as crianças aprendem no núcleo familiar⁵²; (2) doar coisas úteis, neste caso, nada é mais útil do que o conhecimento e,

⁴⁷ Cf. Dante, CONVIVIO, III, xi, 5.

⁴⁸ Tomás de Aquino, SUMA TEOLÓGICA, II,II, Q. 30, Art. 3. “[...] pode ser considerada movimento do apetite intelectual enquanto nos desagrada o mal de outrem. Ora, este movimento pode ser regulado pela razão; e pode, uma vez assim regulado, regular também o movimento do apetite inferior.”

⁴⁹ A tradução literal de “Convívio” do italiano para o português significa Banquete. Apesar de pouco usual, também é possível verificar que a palavra “convívio” existe na língua portuguesa, com o mesmo significado.

⁵⁰ Cf.: Aristóteles, ÉTICA A NICÔMACO, IV, 1, 1120a, 19 – 23.

⁵¹ Cf.: Dante, CONVIVIO, I, viii, 2

⁵² Cf.: Dante, DE VULGARI ELOQUENTIA, I, i, 2.

em especial, na ênfase de nossa leitura, há um local privilegiado para a utilidade das virtudes e do bem viver; e (3) doar sem que seja solicitado.

A generosidade de sua doação se mostra logo no título: Dante remete sua partilha a alegoria de um Banquete. É com essa imagem que se pode partilhar o pão dos anjos⁵³. Nessa celebração, seria servido, ao amplo público, uma parcela daquilo que Dante diz ter recolhido: o saber (It: *Sapere*, algo que “tem gosto”) que era produzido nas universidades e que estava restrito aos clérigos e literatos, por ser costumeiramente redigido apenas em latim, língua então considerada culta no Ocidente medieval (ARRIGONI, 2001, p. 29).

A organização deste “Banquete” foi idealizada por Dante para ser disposta em quinze tratados que comporiam sua obra. O primeiro tratado teria função de prólogo, somado aos outros catorze, os quais supomos, que apresentariam cada um uma canção seguida de seu respectivo comentário, cada qual explicando suas canções de maneira literal e, posteriormente, alegórica (CONVIVIO, I, i, 18). Esta suposição advém da afirmação do poeta de que suas canções – a comida de seu banquete – só poderiam ser saboreadas e assimiladas se acompanhadas do respectivo pão – os comentários em prosa às canções (CONVIVIO, I, i, 14).

É interessante notar, conforme a introdução de Fenzi (1980) ao *Convivio*⁵⁴, que as canções ou poesias constituintes desta obra foram compostas ao menos uma década antes da elaboração dos comentários em prosa, por volta de 1293. Dante pode ter redigido os comentários por diversas motivações que ainda são objeto de debate por estudiosos da vida e obra do poeta. A ausência de um consenso que explique o fim último da obra se dá pela incompletude dela⁵⁵, sobrando, para nós, apenas a possibilidade de debater as ideias contidas nos quatro tratados que chegaram até nós.

Dessa tentativa de “esclarecer” o conteúdo do *Convivio*, podemos verificar ressonâncias de conteúdos autobiográficos e éticos (ou “de formação”, como verifica-se na ética das virtudes), de forma que esses elementos se complementam e se inter-relacionam. Imbach (1996, p. 134) relembra e equipara a empreitada de Dante, no *Convivio*, com a proposta de Santo

⁵³ A multiplicação do acesso ao conhecimento pode ser uma analogia aos dois milagres da partilha de pães e peixes por Jesus. O primeiro pode ser visto em: (BÍBLIA), *Mateus* 14:13-21, *Marcos* 6:31-44, *Lucas* 9:10-17 e *João* 6:5-15; o segundo em: *Mateus* 15:32-39 e *Marcos* 8:1-9

⁵⁴ FENZI, E. Introduzione. In: DANTE ALIGHIERI.; *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume secondo: Il convívio; Epistole; Monarchia e Questio de aqua et terra. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti. Torino. Editrini Torinese, pp. 11 – 57.

⁵⁵ Lembremos que Dante havia mencionado que o *Convivio* seria constituído por 14 canções, compostas de amor e virtude (CONVIVIO, I, i, 14). Destas, somente quatro chegaram até nós.

Agostinho (354 – 430) em suas *Confissões*⁵⁶, considerada a primeira autobiografia da literatura Ocidental (MAMMÌ, 2017, p. 5).

Sobre essa obra, o próprio Dante dirá que a redação do *Convivio* se espelha, sob certo sentido, no texto autobiográfico do filósofo patrístico, pois, por meio delas, ele teria demonstrado, “pelo desenvolvimento da sua vida [...] exemplo e doutrina” (CONVIVIO I, ii, 14), noções que Dante também intenciona apresentar em seu *Convivio* – o primeiro, se pensarmos nas possíveis leituras autobiográficas que nos apresentam um homem em busca de aperfeiçoamento; o segundo, quando nos referimos a totalidade desta obra, que visa difundir muito do conhecimento filosófico aprendido por Dante – e que nos permitem apresentar uma reflexão ética.

Dante comenta que suas canções teriam sido alvo de más interpretações, especialmente no momento em que se refere a Dama Gentil, de forma que teriam atribuído a ele a devoção de seu amor à uma outra mulher (real), logo após a morte de Beatriz, de forma que conferiram as noções de amor em suas canções muito mais aos prazeres sensíveis que a virtude⁵⁷.

Em vistas de se defender dessa leitura de suas canções e apresentar, de forma pormenorizada, o sentido presente em seus versos, Dante redige seus comentários os quais objetivavam, não apenas a correção dessa leitura, mas também a clareza conceitual dos elementos apresentados em suas canções. Por esse motivo, Dante frisa que a comida de seu banquete só poderia ser bem assimilada se acompanhada do devido pão. É por meio dele que se tornam inteligíveis as discussões científicas, filosóficas, literárias e teológicas, outrora “escondidas” em suas canções sob formas alegóricas.

Intimamente relacionado ao problema da clareza conceitual apresentado acima, está, novamente, o problema da escrita vernacular. Como mencionado anteriormente, a redação de textos de alta cultura era usualmente feita em latim, no Ocidente. A redação de textos eruditos em língua vulgar era uma prática incomum à Idade Média (ARRIGONI, 2001, p. 29). Assim, na busca da precisão dos termos, era necessário um amplo domínio da língua vulgar, o que levou Dante, não somente a apresentar um texto de teor filosófico, o *Convivio*, como também escrever em paralelo um estudo sobre a eloquência desta língua, o *De Vulgari Eloquentia*.

Se seu texto filosófico foi escrito em uma língua que não era utilizada dentro das universidades, ele não era destinado a quem estava inserido nesses locais, mas sim para aqueles

⁵⁶ Escrita entre 397 e 401, *Confissões* é uma obra composta por 13 livros, dos quais os 9 primeiros relatam o período de tempo desde o nascimento de Agostinho até a morte de sua mãe, Santa Mônica, em 387. Os quatro últimos capítulos apresentam reflexões do autor sobre si e sobre a vida, durante sua redação; interpretação de parte do *Gênesis*; e uma análise sobre o tempo (MAMMÌ, 2017, p. 5).

⁵⁷ Cf.: Dante, CONVIVIO, III, iii, 12

que estavam fora delas, objetivando levar essa língua natural a um patamar mais elevado. Assim, Dante apresenta, a seu público, um texto repleto de discussões científico-filosóficas, como, por exemplo, as noções aristotélico-ptolomaicas do universo, os entendimentos filosófico e teológico sobre a alma humana, as virtudes e o amor.

Ademais, Dante não foi apenas um estudante que reproduzia cegamente o que os grandes intelectuais da Antiguidade e do Medievo diziam. Ele se apresenta no *Convivio* como um autor que debate as ideias de diferentes pensadores, buscando uma formulação filosófica própria. Dessa forma, Dante apresenta um pensamento próprio nos elementos que inter-relaciona como, por exemplo, ao dar o lugar de destaque na hierarquia das ciências à Filosofia Moral em detrimento à Metafísica – filosofia primeira, conforme a tradição.

Além disso, no quarto tratado, também se vê uma discussão sobre a nobreza diferente da que visualiza na tradição filosófica ocidental. Dante apresenta um entendimento muito “próprio” no que se refere à nobreza, apontando que essa característica não está ligada a posse de bens materiais ou a uma linhagem familiar, mas que se constitui em uma virtude e a primeira dentre todas, de modo que aquele que é nobre será capaz de exercitar as outras virtudes.

Diante da grandiosidade do projeto do *Convivio*, poderíamos dizer que Dante foi muito mais do que “apenas” poeta, título pelo qual muitas vezes é reconhecido. Ele foi uma figura pública importante de seu tempo, ao qual também possa caber a alcunha de intelectual. Talvez não nos termos descritos por Le Goff (1985, p. 17), o qual delimita o surgimento desse termo a um “espaço” (universidades, escolas, monastérios) e “tempo” (momento dessas instituições de ensino: por volta do século XII) muito específicos.

Lembremos também que Le Goff (1985) distingue o termo Intelectual dos termos “filósofo” e “humanista”: o primeiro seria habitualmente atribuído à Aristóteles, cuja obra foi fortemente disseminada e incorporada pelo pensamento medieval tendo, em seus “seguidores” ocidentais, a categorização de escolásticos. Em contrapartida, o humanista teria maior aproximação com os ideais do Renascimento, em especial dos séculos XV e XVI.

Le Goff (1985, p. 18) ressalta ainda a dificuldade em conceituarmos e distinguirmos diferentes apresentações ao sujeito que exerce alguma função reflexiva (sábios, doutos, clérigos, pensadores etc.). A definição que o historiador apresenta, referente ao conceito de “Intelectual” tem seus propósitos para o estudo histórico-sociológico, de modo que ele reconhece em Dante – bem como em outros grandes personagens da história medieval – um indivíduo importante para o pensamento, para a cultura e cuja projeção tem desdobramentos que escapam à apreensão total.

Aqui, contudo, pensamos na figura do intelectual como algo um pouco distinto. Apropriamo-nos do termo intelectual seguindo a ótica de Alain De Libera (1999), que aponta o intelectual como aquele que manifesta a experiência do pensamento. Dessa forma, Dante pode ser definido como um intelectual “não-corporativista” (desvinculado de quaisquer corporações, como, por exemplo, a Universidade), mas sim “literato”, ou seja, um “intelectual em sentido fraco” (DE LIBERA, 1999, p. 10), que teria o mérito da contribuição na construção de uma “nova forma de cultura, essencialmente não monástica, intrinsecamente ligada ao ‘movimento urbano’” (IDEM)⁵⁸.

Tal categorização apresenta consigo um caráter de “desprofissionalização da filosofia” (DE LIBERA, 1999, p. 12), na medida em que reivindica a cidade e seus habitantes. Dessa forma, ao sair das instituições de ensino e se disseminar na comuna, reivindica-se uma “laicização do pensamento e a passagem à língua vernácula” (IDEM), conforme pontua também Imbach (1996), ao argumentar sobre a cisão existente no mundo medieval entre um componente clérigo⁵⁹ culto, letrado e intelectualizado, em oposição a porção laica da sociedade: iletrada⁶⁰ e sem acesso à cultura erudita.

Retornando ao *Convívio*, Dante nos narra o aparecimento da dama gentil indo ao seu encontro. A filosofia ou, no limite, a sabedoria teria vindo em direção à Dante para auxiliá-lo em um momento de sofrimento, marcado pelo luto de Beatriz e, conseqüentemente, pela solidão (VIDA NOVA, XXXVII, 1 – 2).

O ideal personificado da Sabedoria sob o símbolo de uma mulher já era conhecido por Dante e pela Idade Média Ocidental. É possível visualizá-la em textos anteriores ao *Convívio*, como na já citada Consolação de Boécio e nos Provérbios⁶¹ de Salomão, por exemplo.

Há, portanto, uma possibilidade de leitura dos componentes éticos, do agir no mundo buscando a harmonia e o bem viver com o objetivo de atingir a felicidade, também é parte integrante do *Convívio*. No argumento de Dante, atingir a felicidade seria, tal como para Aristóteles, um processo contínuo, um ideal que se encontra no horizonte do ser. Por outro lado,

⁵⁸ Brito (2018, p. 89) pontua que neste período aparecem traduções “vulgarizadas” de muitas obras em latim. Cf. também: TAVONI, M. Linguistic Italy. IN: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, pp. 243 – 259. Translated by James Cotton

⁵⁹ A palavra no texto original em francês é *clerc*. A mesma que Le Goff (1985) teria utilizado em determinado ponto de seu ensaio “Os intelectuais na Idade Média”. Creio ser importante frisar, como o fez Hilário Franco Júnior na nota técnica da tradução do livro, que *clerc*, em francês, tem função tanto religiosa, como no português, mas também possui uma segunda conotação de intelectual (sábio, letrado, douto, etc.). Cf. LE GOFF, J. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo – SP : . Ed. Brasiliense, 1985, pp. 17, nota de rodapé.

⁶⁰ Iletrado(s), não porque não pudessem ler ou escrever, mas porque não liam ou escreviam em latim.

⁶¹ Vale destacar que neste livro, a referência volta-se a sabedoria divina, e não dos homens.

se para Aristóteles a felicidade é conquistada mediante a prática das virtudes (morais e intelectuais), Dante adiciona a essa prática a aquisição do conhecimento (CONVIVIO, I, i, 1).

Assim como diz o Filósofo no início da Primeira Filosofia, todos os homens por natureza desejam saber. A razão de que assim seja pode ser, [e] é, porque todas as coisas movidas pela providência da primeira natureza tendem à sua própria perfeição; desse modo, uma vez que a ciência é a última perfeição da nossa alma, na qual está a nossa última felicidade, estamos todos sujeitos, por natureza, a desejar-la. (CONVIVIO, I, i, 1).

Este entendimento sobre a felicidade humana relacionada à prática virtuosa, mas também ao conhecimento teórico, não faz parte do entendimento comum, ou seja, não é algo dado, mas uma ideia que foi configurando-se como verdadeira para Dante. É na medida que o poeta vive e perpassa situações e sentimentos inerentes à condição humana, somados a seus estudos na fase adulta, que são desenvolvidas as reflexões sobre a finalidade da existência do homem e sobre o método para alcançar esse fim.

O chamado para a iniciação de Dante, nesse caminho, teve como estopim a morte de Beatriz. Segundo ele, é ainda, no período de luto, que essa outra Dama surge em sua vida (VIDA NOVA, XXXV) e ali ganha uma compreensão e uma dimensão diferentes. Em um primeiro momento, a filosofia tem função terapêutica para o apaziguamento de sentimentos que o consumiam (CONVIVIO, II, xii, 5). “Ninguém melhor que tu sabes reconfortar os espíritos abalados” (CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA, III, i), diz Boécio à Filosofia.

O sofrimento passa – ou ao menos é aliviado –, mas a Filosofia permanece em sua vida. Segundo Dante, ela trouxe consigo o Amor, que se estabelece com a aproximação gradual entre ele e essa nova Dama (CONVIVIO, II, ii, 3). Inglese (2019, p. 9) aponta que os trinta meses decorridos para a consolidação desse amor datariam fevereiro de 1296 – Dante pontua que esse Amor, que ali se instalou, não ficou restrito somente a essa Dama, mas a todos os que a conheciam e com ela tinham contato (CONVIVIO, II, xii, 5 – 7). Ou seja, esse contato mais próximo com ela se deu através das escolas religiosas e com aqueles que discutiam filosofia.

A ideia do Amor, central no II e III tratados, é apresentada como elemento ético a ser valorizado e utilizado como motor da conduta humana. Na *Cidade de Deus* (XIV, ix), Santo Agostinho aponta que o fim correto do afeto humano seria o amor para o bem que, em suma, seria uma forma de amar que nos leva a Deus (XIV, xxviii). Esse amor se manifesta através da boa ação e da ação virtuosa, reconhecendo em nós mesmos a diversidade afetiva da experiência humana e reconhecendo nela a fonte de nossos erros e fragilidades, como também aprendendo a agirmos melhor.

Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser amado também ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem. Por isso me parece que é verdadeira esta breve definição da virtude: *ordo amoris* — “a ordem do amor”. (CIDADE DE DEUS, XV, xxii).

Esse amor a que Santo Agostinho se refere é *caritas*, a caridade. No livro de Gálatas (6:1) é solicitado aos “espirituais” que, ao encontrar alguém que esteja em falta, instruem a estes, em espírito e em doçura. Pode-se perceber em Dante o propósito de doar àqueles que pouco tem, ato caridoso e misericordioso, de generosidade, entrega e amor ao próximo. Dessa forma, o fim último dessa doação é instruir mais pessoas à virtude.

Dante se apresenta no início do *Convívio* como amigo daqueles a quem destina originalmente a sua obra. Seu argumento é que todas as pessoas são amigas por natureza (CONVIVIO, I, i, 8) e como todo amigo preocupa-se com a carência de quem ama e doa com misericórdia o que pode partilhar.

Portanto, eu, que não me sento à beata mesa, mas que fugi do sustento do vulgo, recolho o que cai aos pés daqueles que lá se sentam⁶²; e eu, que conheço a mísera vida daqueles que atrás de mim deixei, pela doçura que sinto naquilo que pouco a pouco recolho, tenho algo reservado aos miseráveis, movido pela misericórdia, sem esquecer de mim mesmo; e isso há algum tempo demonstrei⁶³ aos olhos daqueles, pelo que os fiz intensamente desejosos. E por isso agora, querendo reuni-los à mesa, intenciono fazer um amplo convívio com aquilo que a eles demonstrei e com o pão necessário a tal comida, sem o qual não poderia ser comida por eles. (CONVIVIO, I, i, 10 – 11).

Dante indica aqui uma contradição inerente à condição humana: existe uma desigualdade social que dificulta, para muitos, o acesso ao saber. Se por um lado vemos, no *Convívio*, que o conhecimento tem um lugar de destaque, juntamente as virtudes, para que possamos alcançar a felicidade, fim último da existência humana, por outro lado existe uma enorme parcela da população que, por diversos motivos, em especial por não conhecerem o latim, não podem realizar o “hábito da ciência” (CONVIVIO, I, i, 2), permanecendo “famintos deste alimento” (CONVIVIO, I, i, 6). Assim, Fenzi (1980, p. 15) aponta que uma hipótese de leitura do *Convívio* seria a possibilidade de emancipação das pessoas por meio da educação.

Cabe notar que Dante também estava inserido nessa contradição inerente à sociedade. Ele foi um homem descendente de família aristocrática que pôde completar os estudos nas artes liberais e que ingressou no alto escalão da política florentina, entretanto não era conhecido no mundo universitário (IMBACH, 1996). A discussão do primeiro tratado aponta a distinção da

⁶² Cf também: BÍBLIA, *Mateus* 15 : 21 - 28

⁶³ Referência às canções, escritas antes de serem reunidas no *Convívio*.

“beata mesa”, dos intelectuais acadêmicos, da mesa para a qual Dante convida aqueles que não estão nestas instituições e nos círculos dos intelectuais.

Portanto, Dante apresenta-se não como o instruído que vai ensinar aos incultos, mas como o amigo que partilha o que tem. Podemos entendê-lo como um intelectual *sui generis*, não vinculado às Universidades. Não porque não as tenha frequentado⁶⁴, mas porque o(s) destinatário(s) do *Convivio* não estava(m) dentro delas. Assim, por ser destinado aos laicos, o *Convivio* solicita uma mudança na língua a ser utilizada, pois o público a quem se destina não conhecia as regras dessa “outra” língua, “artificial” (DE VULGARI ELOQUENTIA, I, i, 1).

Ainda no proêmio, Dante aponta que essa seria a mancha substancial de seu texto (CONVIVIO, I, v, 1). “Grande deve ser a justificativa quando em um convívio, tão nobre pela sua comida e tão honrado pelos seus convidados, põe-se um pão de grãos e não de trigo [...]” (CONVIVIO, I, x, 1). Essa foi a *dissimulatio* argumentativa, em resposta ao monopólio clerical do saber, que afirmava ser a comida grosseira destinada aos laicos, assim como a cevada é destinada aos animais⁶⁵ (IMBACH, 1996).

Desde o fim da antiguidade, o Ocidente incorpora o latim como língua litúrgica e universitária, portanto, científica e filosófica (IMBACH, 1996). Assim, a construção e a aceitação das línguas vulgares como possíveis veículos de transmissão do saber só pôde se dar após já haver sido consolidada, em primeiro momento, uma instituição que tem o domínio e a sistematização do saber produzido, por meio das traduções de diversas obras científicas e filosóficas para o latim (DE LIBERA, 1999). Após a possibilidade de maior acesso ao conhecimento do mundo antigo, por meio de traduções árabes para o latim, é que se pode começar a existir um pensamento “além”: de transpor o conhecimento do latim para o vulgar. Assim, é muito vagarosamente que se inicia a laicização do conhecimento (IMBACH, 1996).

Voltando ao *Convivio*: além de não existirem textos de alta cultura em *volgare italiano* (ARRIGONI, 2001, p. 29), não existiam nem mesmo descrições do que seria uma literatura em vernáculo (REYNOLDS, 2006, p. 52) – ao menos com a sofisticação linguística apresentada por Dante. O desafio e o empenho do poeta direcionam-se à composição de um texto que possa manifestar o entendimento filosófico para aqueles que estão à margem do sistema de ensino medieval. “[...] essa é a grandeza que eu dou a esse amigo⁶⁶, pois aquilo que ele possuía de

⁶⁴ Veja Capítulo 1, p. 25

⁶⁵ Ideia atribuída a Alberto Magno (IMBACH, 1996, p. 130)

⁶⁶ Aqui, Dante refere-se aqui ao *volgare italiano*

bondade em potência e oculto, eu o faço possuir em ato e evidência por meio de sua própria operação, que é manifestar conceitos” (CONVIVIO, I, x, 9).

[...] é possível ver em Dante um forte propósito de buscar a precisão de sentidos em relação à sua poesia, oferecendo de quebra – ao amplo público não especializado ao qual estava destinado – toda uma formação filosófica baseada nas autoridades gregas, latinas, árabes e escolásticas, além de suas próprias considerações sobre temas controversos (BRITO, 2019, p. 41)

Diante da escassez de alta literatura em língua vernácula, Dante se propõe a essa tarefa⁶⁷. Em contrapartida, o poeta não somente escreve um texto filosófico em vulgar (o *Convivio*), mas também escreve, quase concomitantemente, um tratado em latim (o *De vulgari eloquentia*) – possivelmente⁶⁸ intencionado aos intelectuais universitários. Esse texto, como o próprio título demonstra, visava apresentar argumentos sobre a eloquência do vulgar, tentando sistematizá-lo em uma língua unificada e estruturada, ou seja, um vulgar ideal (DE VULGARI ELOQUENTIA, I).

[...] o jovem Dante da *Vita Nova* reconhece que atrás de si muito já havia sido feito em poesia na língua que ele chamará de “natural”, em oposição à artificial “gramática”. Contudo, no que diz respeito à prosa, o uso do vulgar remonta apenas à primeira metade do século 13, com destaque para os *Parlamentieri* de Guido Faba, obra que lançaria as bases para a prosa literária italiana (CEVA, 1965, p. 178). Esse uso do *volgare* na prosa é feito em paralelo ao uso do latim para, principalmente, adaptar os preceitos da *ars dictandi* a um novo público essencialmente urbano e envolvido com a administração comunal (BRITO, 2018, p. 89).

No *De vulgari eloquentia*, Dante apresenta uma obra de cunho teórico-linguístico e poético-retórico (ZANNI, 2011, p. 279). No primeiro livro, somos apresentados aos fundamentos teóricos do “ilustre vulgar”, que deveria ser utilizado, pois seria um meio de expressão linguística, de caráter fundamental à definição de uma civilização, e nisso seria expresso seu valor poético-cultural e, assim, ético (IDEM).

Dante provavelmente teve influências quanto a “vulgarização” do saber através do *Tresor*, de seu antigo mestre, Brunetto Latini – apesar de tê-lo criticado por ter escrito em francês (língua *d’oil*) e não no *volgare fiorentino* – e também do léxico e do dicionário de Ugucione e Isidoro (ZANNI, 2011, p. 282). Disso, a constituição de sua obra apresenta uma historiografia da linguagem e, além disso, expõe um caráter filosófico e doutrinal:

⁶⁷ Lembremos que, em contrapartida, já havia uma tradição literária em língua vulgar ligada a poesia (MACÊDO, 2012)

⁶⁸ Aponto somente como hipótese pois esse texto não foi publicado por Dante, e só veio a ser descoberto no século XVI (VIVALI, 2009).

O escopo primário do tratado é de oferecer uma reflexão de caráter universal sobre o *status* ontológico da linguagem e sua funcionalidade com valor modelizante, que é apresentado por Dante com intento de um programa específico de renovação histórico-cultural. Tal reflexão, que apresenta, de maneira brilhante e original, a origem das principais discussões filosóficas, teológicas e poético-retóricas de seu tempo, conduzidas raciocinando seja a nível sincrônico sobre o significado profundo da *locutio*, seja a nível diacrônico sobre sua origem e sua evolução histórica. (ZANNI, 2011, p. 281).

Para Dante, a língua, materna, “vulgar”, era entendida como um bem precioso, pois a humanidade seria a única criação divina capaz de abstrair as coisas do mundo, manifestando-as em palavra:

Essa é a nossa verdadeira primeira língua: e digo ‘nossa’ sem implicar a possibilidade de uma outra língua além da do homem; de fato, somente ao homem, dentre todos os seres, foi dado a fala, porque somente a ele era necessário. Não era necessário nem aos anjos nem aos animais inferiores o falar. A palavra lhes seria dada inutilmente, e a natureza evita fazer coisas inúteis. Se de fato consideramos com perspicácia qual é o nosso propósito quando falamos, é claro que eles consistem apenas em explicar aos outros o que nossa mente concebe. É evidente, portanto, que os anjos não precisam de todo aquele sinal que é a linguagem, porque possuem uma capacidade intelectual muito rápida e inefável para manifestar seus pensamentos gloriosos: graças a ele se revelam totalmente um ao outro em si mesmos, ou talvez eles se conheçam naquele espelho muito brilhante, no qual todos são reproduzidos em sua mais alta beleza e no qual todos são mais ardentemente espelhados (DE VULGARI ELOQUENTIA I, ii, 1 – 3)⁶⁹.

Dante recorre (DE VULGARI ELOQUENTIA I, iv) à alusão bíblica da criação do mundo e do homem para afirmar que a língua foi um presente divino dado primeiramente a Adão, que falava hebraico⁷⁰ (DE VULGARI ELOQUENTIA I, vi, 7). Após a expulsão dele e de sua esposa, Eva, do paraíso, por conta do pecado original, a humanidade não parou de pecar. Assim, recaindo constantemente em erro, os homens teriam tentando chegar aos céus, iniciando uma empreitada da qual são castigados por meio da incapacidade de se comunicarem uns com os outros através de uma mesma língua (DE VULGARI ELOQUENTIA, I, v).

Em concordância com Imbach (1996, p. 133), isso não implica, para Dante, em uma consequência unicamente nefasta:

cada uma de nossas línguas [...] é o resultado de uma reconstrução que ocorreu por nossa vontade, depois daquela confusão que não passava de esquecimento da língua anterior; no entanto, o homem é o mais instável e mutável dos seres animados: a linguagem, portanto, não pode ser durável ou contínua, mas, como outras coisas

⁶⁹ Tradução minha, a partir da versão italiana: DANTE ALIGHIERI.; *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume primo: Vita nuova; De vulgari Eloquentia; Rime; Ecloge. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi. Torino. Editrini Torinese, 1983.

⁷⁰ Dante muda de pensamento futuramente, o que pode-se verificar em: PARAÍSO, XXVI, 126.

humanas (maneiras e costumes por exemplo), necessariamente varia com a distância no espaço e no tempo (DE VULGARI ELOQUENTIA I, ix, 6)⁷¹.

Assim, as línguas teriam se diferenciado e multiplicado. Sua mutabilidade seria tão perceptível, que Dante afirma poder visualizar suas alterações com o passar dos anos, sendo possível até que se ressuscitasse um indivíduo de uma cidade qualquer, cem anos após sua morte, dizendo que sua cidade foi invadida e dominada por um outro povo (DE VULGARI ELOQUENTIA I, ix, 7)⁷².

Dessa constatação, que o próprio Dante afirma não ser difícil a visualização por qualquer pessoa, ele aponta que houve a iniciativa de se criar uma língua “gramatical”, que pudesse ser inalterável, resistindo ao tempo e existindo em um amplo espaço (DE VULGARI ELOQUENTIA, I, ix, 10). Pode-se verificar ainda que Dante reconhece a importância da língua latina e que, dentre muitas coisas, possibilitou a sistematização do conhecimento, como a história, a ciência, a literatura, a filosofia etc. (DE VULGARI ELOQUENTIA, I, IX, 11).

Por outro lado, em concordância com Zanni (2011, p. 282): “Parece evidente que a escrita do *Dve* por Dante move a uma necessidade concreta de argumentar sobre o estatuto da língua vulgar em todos os âmbitos de pertinência cível, da gestão da comuna ao ensino universitário”. Assim, postula-se o vulgar como expressão viva da comunicação na arte e da ciência (ZANNI, 2011, p. 283). Desse modo, Dante propõe-se a apresentar, de forma sistematizada, uma língua que unificasse, de forma linguística, cívica e ética, o povo da península itálica (BRITO, 2018).

Essa língua, segundo Dante, precisava ser *cardinale* (“fundamental”), *regale* (“digna de rei”) e *curiale* (apreciada na cúria, ou seja, nas maiores cortes da Itália); sendo de todas as cidades italianas, e sem pertencer a nenhuma delas; assim, não poderia ser *municipale* (“municipal”), como a maioria parecia ser, inclusive a aquela falada na sua Florença. (BRITO, 2018, p. 89)

Dante visualiza que a formação em latim acabou ficando restrita a um público específico, o que não permite o acesso da ampla população às produções do mundo antigo. Assim, tanto no *De Vulgari Eloquentia* quanto no *Convivio* “ele faz uma interpretação teórica da língua vulgar como um meio possível para a filosofia e a ciência” (IMBACH, 1996, p. 133 – 134).

⁷¹ Tradução minha, a partir da versão italiana: DANTE ALIGHIERI.; *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume primo: Vita nuova; De vulgari Eloquentia; Rime; Ecloghe. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi. Torino. Editrini Torinese, 1983.

⁷² Ideia também presente em: CONVIVIO, I, v, 9.

Com essas duas obras, Dante provocou uma verdadeira inovação no campo da língua e da cultura, pois, no domínio dos intelectuais defendeu o uso da ‘língua vulgar’, e portanto, para ser levado em conta, escreveu em latim, e naquela ‘língua vulgar’, cuja utilização e cujo valor defendia, escreveu sobre os assuntos que eram do domínio exclusivo do latim, demonstrando assim a efetiva possibilidade de seu uso em contexto culto (ARRIGONI, 2001, p. 30).

Apesar da importância desses dois textos, quando observados do ponto de vista cultural e linguístico, eles nunca foram concluídos. Não há certezas sobre o porquê Dante teria interrompido ambas as redações. Pode-se imaginar muitas coisas a respeito disso, tendo em vista as condições em que Dante se encontrava: falta de recursos, busca de mecenas, necessidade de mobilidade etc. Apesar da “incompletude” das obras, temos por certo que os temas abordados no *Convivio* e no *De Vulgari Eloquentia* repercutiram nas demais produções dantescas, especialmente na *Commedia*.

Em contrapartida, ainda assim é difícil apontar um fim último ao *Convivio*, não somente pela incompletude, mas também por outro ponto mencionado acima: Dante nunca aderiu a um sistema filosófico definido (IMBACH, 1996). Com isso, seu texto ganha uma polifonia de diversos autores gregos, árabes e escolásticos (BRITO, 2019). Isso impossibilita sua “classificação” em uma escola de pensamento. Não estar previamente inserido em uma escola nos deixa incertos quanto a interpretação da última da obra, deixando-nos espaço apenas para a especulação do que Dante teria escrito posteriormente e como seriam os desenvolvimentos dos argumentos.

Isso se dá, como já comentado, porque Dante não estava vinculado a uma universidade, onde poderia ter um maior aprofundamento ou enfoque em uma determinada escola de pensamento. Dante diz, em seu segundo tratado, que outrora via a filosofia como uma “senhora austera”, somente após a leitura de Cícero e Boécio, em um período específico de sua vida⁷³, que desenvolve seu interesse pela filosofia, procurando se inserir em círculos de discussão filosófica.

Dessa forma, reforçando nossa concepção de intelectual exposta acima, Dante não se preocupa com um rigor em seguir determinado autor como um discípulo, o que se pode verificar na pluralidade e na polifonia dos autores que o influenciaram, mas sim no ideal de amor (φιλία), da sabedoria (σοφία). O amor à filosofia, em Dante, se manifesta no seu estudo plural, buscando

⁷³ Cf. Capítulo 2, p. 43

o conhecimento em diversos âmbitos: matemáticos, físicos, astronômicos, astrológicos, metafísicos, teológicos, linguísticos, históricos e filosóficos.

Assim, pela leitura de textos de Nardi e Gilson [...] é possível observar o fato de Dante não ter sido exclusivamente averroísta ou tomista, nem somente aristotélico, neoplatônico ou agostiniano, aventando-se a hipótese de que a fusão dessas correntes teóricas no poeta acabaram por criar um *pensamento novo e autônomo*. Essa seria uma das visões também defendidas mais recentemente por Ruedi Imbach, em um amplo estudo que analisa o clericalismo político e intelectual dos séculos XIII e XIV como sendo derivado da bipartição da cristandade entre clérigos e leigos. *Imbach observa que Dante, assim como as suas autoridades clássicas, árabes e escolásticas, preocupou-se em imprimir uma própria percepção da função social e intelectual do homem* (BRITO, 2015, p. 26 – grifos nossos)

Nessa posição, exposta no comentário acima, podemos direcionar a análise ao fato de Dante defender que outras pessoas também não vinculadas às escolas e às universidades, os leigos (IMBACH, 1996), possam e devam poder compartilhar o conhecimento de alguma maneira: “[...] que venha para cá quem permaneceu na fome humana pelos cuidados familiar ou civil, e se sente a uma mesa com outros igualmente impedidos” (CONVIVIO, I, i, 13), reforçando um possível olhar de cunho sociológico, mas sobremaneira, ético ao pensarmos na generosidade de sua doação.

Mesmo não sendo filósofo de formação, como nos lembram os grandes estudiosos⁷⁴ da obra de Dante, isso não diminui sua posição como um expoente do pensamento medieval, haja vista que as obras apresentam biográfica, conceitualmente, o empenho na busca do conhecimento e do desenvolvimento do intelecto.

Retomando a questão da dificuldade de compreensão e entendimento último da obra, apesar de possuir um arcabouço de conhecimento “composto de múltiplas e até mesmo heterogêneas origens” (GILSON, 1953, p. 108), nota-se que o pensamento ético de Dante, que se estende ao longo do *Convivio*, contém fortes influências aristotélico-tomasianas. Assim, se pretendemos expor como possibilidade de leitura os componentes éticos do *Convivio*, cabe notar que eles se referem a um modelo muito específico: a ética das virtudes – teológicas e cardeais – muito aceita e difundida no mundo medieval (SANTOS, 2020, p. 3).

Esse modelo ético coloca a primazia das virtudes como elemento marcador de nossa conduta (ethos - ἦθος). A ênfase é direcionada ao indivíduo a partir de si mesmo, em seu “mundo interior”, em vistas de lapidar-se e chegar a uma excelência em seu agir. Essa noção ética atrela-se a uma noção de bem viver, ou seja, viver de forma a buscar a excelência e a

⁷⁴ Cito aqui, por exemplo, GILSON, Etienne: *Dante et la Philosophie* (1953); NARDI, Bruno: *Dante e la cultura medievale* (1942); IMBACH, Ruedi: *Dante, la philosophie et les laïcs* (1996).

virtude, duas possíveis traduções do termo grego *Arete*⁷⁵ (*ἀρετή*). Ambos são compreendidos aqui como uma disposição⁷⁶ do indivíduo para agir de uma determinada maneira, cujo objetivo ou fim último (*telos* – gr: *τέλος*) é o bem (*agathon* - gr: *ἄγαθων*), tanto do indivíduo, em sua formação humana, quanto da sociedade.

Gilson (1953, p. 110) aponta para a influência de algumas ideias específicas da Ética do filósofo estagirita como, por exemplo, os princípios da virtude, que eventualmente se expressam na política sendo mediados pela justiça, expressando a ordem e levando à busca da felicidade (GILSON, 1953, p. 110). Poderemos verificar, portanto, que:

a ciência suprema e arquetônica é aquela que ele chama *πολιτική*, e a qual a tradução em Latim e o comentário de São Tomás chama de *scientia politica* ou *scientia civilis*. Ela não somente governa a vida humana, mas também governa o uso das ciências, na medida que prescreve quais ciências devem ser aprendidas, em quais cidades elas devem ser ensinadas, quem deve aprendê-las e até que ponto todos deveriam seguir o estudo destas (GILSON, 1953, p. 111).

Perceberemos no *Convivio* que, somada à atitude de inversão do valor hierárquico atribuído ao latim para o vulgar (CONVIVIO, I), Dante também propõe uma modificação na hierarquia das ciências, de modo que a primeira e mais importante das ciências seria a Filosofia Moral (CONVIVIO, II, xiv, 14 – 18). Para tanto, ele apresenta uma complexa e detalhada descrição cosmológica do universo e utiliza-a como metáfora para explicar tal hierarquia.

Em um primeiro momento, Dante associa diferentes disciplinas, ou ciências, referentes às sete artes liberais do *Trivium* e do *Quadrivium*, aos céus. De acordo com o entendimento astronômico medieval apresentado pelo autor e, provavelmente extraído da obra de Alfragano⁷⁷ (BRITO, 2019; NÉGRON, 2015)⁷⁸, haveriam “nove céus”, circunferências onde estavam fixados os corpos celestes que orbitavam a terra. Os sete primeiros correspondiam à Lua, ao Sol, à Mercúrio, à Vênus, à Marte, à Júpiter e à Saturno⁷⁹ (relacionados, respectivamente, à

⁷⁵ “Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para esse termo; mas a palavra ‘virtude’, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.” (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo – SP : Ed. Martins Fontes, 2003, pp. 23)

⁷⁶ Cf.: Aristóteles, ÉTICA A NICÔMACO, II, 5, 1105b, 25 – 30.

⁷⁷ Latinização de Al-Farghānī: “astrônomo árabe do século IX. Sua obra foi bastante popular na Idade Média e, graças às suas traduções latinas do século XII, provavelmente serviu de manual astronômico para Dante” (BRITO, 2019, p. 173, nota 396).

⁷⁸ Cf. NEGRÓN, L. M. G.: Islamic and Jewish influences. *IN*: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, cap. 13, pp. 200 – 220.

⁷⁹ Último planeta identificável na época. Urano só foi descoberto no século XVI, Netuno no século XIX e Plutão (considerado como planeta até 2006, atualmente aceito pela UAI – União Astronômica Internacional - como planeta anão) em meados do século XX

Lógica, à Gramática, à Retórica, à Aritmética, à Música, à Geometria e à Astronomia). O oitavo céu seria onde encontram-se as estrelas e onde haveria um último, o Cristalino, que seria um céu além destes (GILSON, 1953).

Dante reconhece que, para alguns teólogos, havia ainda outro céu: o Empíreo (local onde estaria Deus). Esse seria como o paraíso, existindo além do Cristalino, mas de forma que não pode ser visto, existente para além do que era possível a visualização humana. Talvez por isso, associado à Teologia, além dos sentidos e situado no plano espiritual, o Empíreo era entendido como tendo sido criado no princípio dos tempos e existiria como lugar onde se encontravam os anjos e onde existiria, futuramente, a glorificação das almas (GILSON, 1953, p. 114).

Dante também acreditava na existência do Empíreo, defendendo este “céu” como causa do movimento do Cristalino (Primeiro Motor) e dos outros céus abaixo deste, influenciando eventos na Terra (CONVIVIO II). Aqui, percebe-se uma crença astrológica, partilhada por alguns filósofos⁸⁰ e humanistas da Idade Média, da influência de corpos celestes na vida terrena. Como eles, Dante acreditava no regimento dos astros, a serviço de Deus, como influentes sobre a vida dos homens na terra (DE LIBERA, 1999, p. 263; SANTAGATA, 2016, p. 341; CONVIVIO II).

Retornando à ideia do Primeiro Motor, Dante afirma que Aristóteles expunha a mesma ideia no primeiro volume de *De caelo et mundo* (CONVIVIO III, v, 7), de forma que a Terra estaria “dentro” desses outros “céus”⁸¹ e, desse Empíreo, em primeira instância (IDEM)⁸². Logo, fora dele não haveria nada, não teria um lugar específico onde estaria localizado e teria sido formado no primeiro pensamento divino, chamado pelos gregos de *Protonoè* e citado no Salmo 57:5 (IDEM).

Se, para Dante, o Empíreo era esse lugar de esplendor, glorificação e quietude, como um paraíso, este se assemelharia a uma ciência além do conhecimento puramente humano. Portanto, a parte da hierarquia das ciências, sendo uma ciência do divino, a teologia:

[...] o céu Empíreo se assemelha, pela sua paz, à ciência divina, que é repleta da completa paz e que não admite discussões de opiniões ou argumentos de sofistas pela primorosa certeza do seu objeto, que é Deus. Sobre essa, Ele diz aos seus discípulos: ‘Dou-vos a minha paz, vos deixo a minha paz’, dando-lhes e deixando-lhes o seu ensinamento, que é a ciência da qual falo (CONVIVIO, II, xiv, 19 – 20).

⁸⁰ Podemos citar aqui Alberto Magno e Tomás de Aquino (BRITO, 2019)

⁸¹ Cf.: Aristóteles, ACERCA DEL CIELO, II, xiv, 296b, 20 – 25.

⁸² Apesar de concordar com o entendimento sobre a disposição e o movimento dos céus, Dante critica o modelo Aristóteles que propunha a existência de apenas oito céus. Foi somente muito tempo depois, com Ptolomeu que calculou a existência de um nono céu. Cf.: CONVIVIO, II, iii, 3 – 6.

Recorrendo à autoridade de Tomás de Aquino⁸³, Dante dirá que: “O Céu cristalino, que foi acima referido como Primeiro Móvel, possui uma comparação muito clara com a Filosofia Moral, pois esta, de acordo com o que diz Tomás sobre o segundo livro da *Ética*, nos predispõe às outras ciências” (CONVIVIO, II, xiv, 14). Essa leitura é algo novo no pensar medieval (IMBACH, 1996). Para Tomás de Aquino⁸⁴ e para Aristóteles⁸⁵ se verifica sempre a primazia da Metafísica sobre as outras ciências (IMBACH, 1996, p. 138).

Dante, ao contrário de Tomás de Aquino e Aristóteles, irá propor que a ética é a primeira das ciências, a mais importante, invertendo, assim, a hierarquia das ciências. De acordo com Imbach (1996, p. 138):

Em perfeita oposição a tradição aristotélica na qual a metafísica é a rainha de todas as ciências, esta concepção aponta para a filosofia moral o primeiro lugar entre todas as ciências [...] parece incontestável que esta transformação do projeto filosófico, que culmina no primado da razão prática, está diretamente relacionado a função que Dante atribui a filosofia: destinada a um público laico, ela deve principalmente ajudar os homens a levar uma vida digna deste nome [humana], uma vida conforme as virtudes morais e intelectuais descritas por Aristóteles (IMBACH, 1996, p. 138).

Nas palavras de Dante:

[...] se acabada a Filosofia Moral, as outras ciências estariam escondidas durante certo tempo, não haveria a geração ou a vida feliz, de forma que teriam sido escritas e pensadas em vão pelos antigos. Por isso é evidente que esse céu em si é digno de comparação à Filosofia Moral (CONVIVIO, II, xiv, 18).

Mesmo elevando a ética ao patamar de ciência primeira, ainda se torna confusa a apreensão de Dante sobre a Teologia. Parece que ele, ao ver a teologia como sinônimo da palavra de Deus, compreende-a como uma ciência a parte, divina, e, talvez por isso, não categorizável na hierarquia das outras ciências.

Gilson (1953, p. 118) comenta que Dante tenta não subordinar a filosofia à teologia, como se a primeira fosse instrumento para se compreender ou se falar da segunda, mas que a primeira, como ciência própria, teria grande importância na medida em que atuasse sozinha ou

⁸³ Cf.: Tomás de Aquino, COMMENTARY ON THE NICOMACHEAN ETHICS, II, lecture 1: 246. Disponível em: < <https://isidore.co/aquinas/Ethics.htm> >. Acesso em 16/04/2021.

⁸⁴ Cf: KANNE, M. E.: "Saint Thomas Aquinas' Division of the Sciences" (1979). *Transactions of the Nebraska Academy of Sciences and Affiliated Societies*. 319., vol. VII, 1979, pp. 145 – 148.

⁸⁵ Cf.: Tópico 2: “The Aristotelian Corpus: Character and Primary Divisions.” *IN: SHIELDS, Christopher: "Aristotle", The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle/>>.

somasse a sua função à teologia no auxílio à “salvação da humanidade”, como pode ser visto no *Convivio* (III, vii, 15) “[...] o seu aspecto ajuda a nossa fé, a mais útil entre todas as coisas aos gênero humano porque por ela nos salvamos da eterna morte e conquistamos a eterna vida”. Assim, ela teria sido “[...] ‘ordenada’ na mente de Deus como testemunho da fé para aqueles que vivem neste tempo” (III, vii, 17).

Assim, a filosofia seria capaz de nos fazer “testemunhar a fé” por “iluminar nosso intelecto” e “enobrecer nossa alma por meio de sua beleza moral” (GILSON, 1953, p. 120). “A Filosofia aparece em Dante como um colaborador mais orgulhoso e mais independente” do mesmo modo como aparece em São Tomás de Aquino (IDEM).

A filosofia poderia auxiliar nas resoluções inclusive dos limites a nós “impostos” como humanos. Gilson (1953, p. 129) aponta que no *Convivio*, Dante questiona a “inadequação dos recursos à disposição da metafísica” para alcançar determinadas conclusões. Algo pontuado pelo historiador é que nenhum dos objetivos da metafísica – por exemplo, a vida após a morte ou o próprio Deus – pode ser percebido pelos nossos sentidos.

Seria, portanto, nossa limitação de compreender tais coisas com propriedade (seja intelectual ou sensorial) que dão maior impulso a tais questões e nos mantêm procurando alguma resposta (GILSON, 1953). Dante afirma que essa inadequação de conseguir chegar às respostas precisas, deriva de uma inadequação na capacidade de imaginação humana que o intelecto não alcança (CONVIVIO III, iv).

Essa limitação faz com que possamos ter vislumbres mentais dessas coisas que não pertencem ao nosso mundo sensível, mas não as compreendemos em sua totalidade. A causa desse “defeito” não é, para Dante, o homem em si, mas o regimento do universo por Deus, que nos faz ser assim (GILSON, 1953). Por outro lado, o poeta não entra no mérito do porquê Deus teria escolhido fazer desse modo (CONVIVIO III, iv).

Finalizando esse panorama aos conteúdos que são apresentados por Dante no *Convivio*⁸⁶, vale lembrar que, além da complexidade do pensamento dantesco ao levantar e apresentar diversos saberes interrelacionados, sabemos que seu autógrafo não chegou aos dias atuais e, possivelmente, também não chegou aos que tentaram publicar a obra, coisa que se nota, de acordo com Brito (2015, p. 15), pois há uma “[...] grande distância que o separa dos códices existentes ou das principais edições críticas.”

⁸⁶ Optamos por dar ênfase neste tópico de “proêmio a obra” apenas os simbolismos do proêmio e dos dois primeiros tratados, pois neles residem as partes mais metafóricas da obra. No quarto tratado, o próprio Dante dirá que foi necessário mudar suas rimas de modo a correção de uma antiga e errônea visão sobre a nobreza. Assim, o tratado tem aspectos mais literais na escrita, a se verificar pela ênfase em falar sobre as virtudes humanas.

Tendo em vista essa dificuldade de “encontrar” o “verdadeiro” pensamento de Dante em uma obra que possui uma tradição manuscrita atribulada, além de sua incompletude e as diversas influências do autor, aprofundaremos o presente estudo a partir do que possuímos hoje: seja nos textos dantescos em Italiano, na tradução comentada do *Convivio* de Emanuel França de Brito (2019) e nos mais diferentes estudiosos e comentadores da obra dantesca, quais são os grandes temas abordados neste tratado.

2.2 SOBRE AS MANCHAS ACIDENTAIS E SUBSTANCIAL DA OBRA

Ao chamar os convivas para seu banquete, Dante diz que sua comida seria disposta mediante 14 *canções*, compostas de *Amor* e *Virtude* (CONVIVIO, I, i, 14). Ademais, neste banquete, seria servido o pão que possibilitaria a assimilação da comida. Assim, o *Convivio* tem o intuito de trazer luz “[...] que fará aparentes todas as cores dos seus significados” (CONVIVIO, I, i, 15).

O primeiro tratado é um proêmio à obra (CONVIVIO, II, i, 1). Aqui dois são os objetivos a serem concluídos para que as comidas do banquete possam ser efetivamente servidas: eliminar as manchas acidentais e substanciais do presente pão que seria servido. As manchas acidentais são os elementos autobiográficos presentes em seu texto (CONVIVIO, I, i, 1), enquanto a mancha substancial consiste na utilização da língua vulgar em detrimento do latim (CONVIVIO, I, v, 1).

Como já mencionado, Dante também visava ensinar a doutrina (IMBACH, 1996, p. 134) e, além disso, surge a necessidade de falar de si. Essa seria uma postura que, conforme as regras dos retóricos⁸⁷, deveria ter um bom motivo para realizar-se⁸⁸. Um exemplo seria a conter a infâmia contra seu nome, assim como teria feito Boécio, na *Consolação*: não tendo quem o defendesse da pena de morte, teve que defender a si mesmo (CONVÍVIO, I, ii, 13). Dante entende que mesmo “ruim”, sua postura evitava um mal “pior”. Entre dois ruins, o menos pior é quase como uma boa decisão (ÉTICA A NICÔMACO, V, 1, 1129b, 5 – 10).

Além de afastar um mal, outro motivo que concedia a uma pessoa falar de si seria quando sua narrativa pudesse proporcionar ensinamento a outrem (CONVIVIO, I, ii, 14). Um exemplo disso seriam as *Confissões* de Agostinho. De acordo com Dante, o bispo de Hipona

⁸⁷ Cf.: TOMÁS DE AQUINO, *On the second epistle to the corinthians*, 10, 2 (Busnelli-Vandeli); BRUNETTO LATINI, *La Rettorica*, I, 95 (Vasoli) – (BRITO, 2019, p. 110, nota nº 27.)

⁸⁸ Lembremos que textos autobiográficos não eram comuns na Idade Média (DUBY, 2009, p. 533).

teria “pelo desenvolvimento da sua vida” se transformado de “menos bom a bom, de bom a melhor, e de melhor a ótimo, dando-nos exemplo e doutrina” (IDEM).

Com ambos os motivos e concessões validados, as primeiras manchas são removidas. Dante tem, no *Convivio*, a ambição de livrar-se de infâmia atribuída por outros a sua imagem como figura pública de Florença e, também, ao expor sua vida e livrar-se da desonra, dar exemplo e apresentar elementos doutrinários.

Na sequência do texto, Dante direciona-se à limpeza da mancha substancial de seu texto: a utilização da língua vulgar, compreendida, naquele momento histórico, como “de condição inferior”, tal como um pão de grãos (CONVIVIO, I, v, 1). Essa “condição de inferioridade” não quer dizer que o *volgare italiano* fosse, de fato, inferior, menor ou indigna (o que pode ser conferido pela exaltação de Dante a sua língua materna tanto no *Convivio* quanto no *Dve*), mas sim uma língua não comum a traduções de textos clássicos (filosóficos, científicos, literários, litúrgicos etc.) e produções acadêmicas (IMBACH, 1996).

Podemos citar dois exemplos de grandes pensadores que compartilhavam dessa ideia da superioridade do latim ao(s) vulgar(es): Alberto Magno (1193 – 1280), que teria afirmado ser a “comida grosseira deveria ser destinada aos laicos, exatamente como a cevada é destinada aos animais”⁸⁹ (IMBACH, 1996, p. 130) e Gil de Roma (1247 – 1316), que teria dito ser o Latim “o idioma dos filósofos”⁹⁰ (IMBACH, 1996, p. 131).

Assim, diante da percepção que muitos, aos quais o texto se direcionava, não compreenderiam o texto em latim, Dante age com uma postura nova em relação ao saber e, superando o pensamento comum acerca da língua que deveria ser utilizada para a redação de um texto filosófico, serve, em seu banquete, um pão de “menor prestígio”.

Este será o pão feito de cevada com o qual milhares se saciarão e do qual me restarão cestas repletas⁹¹. Este será luz nova, sol novo⁹², que surgirá lá onde o antigo se deitará, e dará lume aos que estão nas trevas e na escuridão, uma vez que o costumeiro sol a eles não brilha. (CONVIVIO, I, xiii, 12).

⁸⁹ Cf.: ALBERTO MAGNO, *In Joel prophetam enarratio*, c. 1, n. 11. (IMBACH, 1996, p. 130, nota nº 1)

⁹⁰ Cf.: PTOLOMEU DE LUCA *De Regimine principum*, II, ii, 7. (IMBACH, 1996, p. 131, nota nº 6)

⁹¹ Referência ao evangelho de *João* (6 : 5-13)

⁹² BÍBLIA, *Mateus* 4 : 16 [este povo, que jazia nas trevas, viu resplandecer uma grande luz; e surgiu uma aurora para os que jaziam na região sombria da morte]; *Isaías* 9 : 1 [O povo que andava nas trevas viu uma grande luz; sobre aqueles que habitavam uma região tenebrosa resplandeceu uma luz.]

Ao escrever em língua vulgar, Dante se dá conta da ausência de estudos sobre essa língua, ao contrário da *grammatica*, que possuía uma vasta literatura acerca de suas regras⁹³. Pouco tempo depois, o autor seria pioneiro em escrever sobre o vulgar italiano e em tentar sistematizá-lo: “Disso se falará de forma mais completa em outro lugar, em um livro que tenho a intenção de fazer, se Deus permitir, da *Eloquência em vulgar*”⁹⁴ (CONVIVIO, I, v, 10).

Por outro lado, o *Convívio* é escrito em vulgar, mas o que define essa língua?

[...] entendemos como língua vulgar aquela que as crianças aprendem com seus familiares, assim elas são capazes de diferenciar os sons [...] que aceitamos, de nossas amas, sem regra alguma. Ao lado disso, existe uma outra língua, que os Romanos chamam de ‘gramática’ [...]. Poucas pessoas conseguem usá-la, pois ela demanda bastante tempo e estudos intensos para alcançar seu domínio. A mais nobre destas duas línguas é a língua vulgar, porque ela é a primeira que os homens utilizam; porque todo o mundo goza de uma (pela diversidade de pronúncia e de vocabulário que as divide), porque, ela nos é natural, enquanto a outra, ao contrário, é artificial (DE VULGARI ELOQUENTIA, I, i, 2 – 4)⁹⁵.

O *De Vulgari Eloquentia* seria, posteriormente, um texto de grande importância na virada paradigmática sobre a veiculação de cultura por meio da língua materna (APEL, 1975). Apel (1975, p. 104) ressalta que, até chegar à elaboração desse tratado, Dante teria implantado, ainda no início do movimento *Dolce Stil Nuovo*, uma ideia de apreciação filosófica na língua materna por meio da poesia. Isso seria seguido por outros movimentos literários da Europa, posteriormente.

No *Convívio*, são utilizados argumentos encadeados que justificariam as motivações de Dante para o uso do *volgare italiano*, em especial o amor por essa língua. Para além dos motivos subjetivos elencados para escrever em língua vulgar, vale lembrar, como apontado por De Libera (1999, p. 12), que essa mesma postura acontecia, de forma ainda embrionária, em outros locais da Europa no mesmo período.

Assim, reforça-se a ideia de que utilizar a língua vulgar para a expressão do pensamento humano, como feito no *Convívio*, fora das universidades, se torna uma manifestação da liberdade. Em Dante, isso se dá através de sua autonomia teórica e política, que serão necessários à exaltação do vulgar (FENZI, 1980, p. 14).

⁹³ Dois dos mais influentes gramáticos latinos foram Prisciano, autor de *Institutiones Grammaticae*; e Donato, autor de *Ars Grammaticae*.

⁹⁴ No *De Vulgari Eloquentia*, Dante vai apresentar a capacidade de comunicação oral, ou seja, a língua, como um presente de Deus aos humanos (I, iv, 1), sendo que esta foi dada no início dos tempos a Adão, o qual, acreditava Dante, falava hebraico (I, vi, 5).

⁹⁵ Tradução minha, a partir da versão italiana: DANTE ALIGHIERI.; *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume primo: Vita nuova; De vulgari Eloquentia; Rime; Ecloghe. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi. Torino. Editrini Torinese, 1983.

Assim, ao elaborar os argumentos da tese sobre a possibilidade de fazer filosofia em língua vulgar, Dante fará um percurso demonstrativo sobre as virtudes das duas línguas, “natural” e “artificial” (DE VULGARI ELOQUENTIA, I). Nessa digressão, serão apresentadas e atribuídas noções de moralidade da conduta humana às atividades dessas línguas, a fim de argumentar o porquê do uso do *volgare italiano*.

É aqui que reside sua *dissimulatio* argumentativa: suas canções haviam sido redigidas em vulgar, logo, se ela realmente era uma língua inferior, a utilização do latim nos comentários deixariam-nos mais grandiosos do que as próprias canções e, assim, não poderia ser. As canções deveriam ser o objeto principal de sua obra.

Dessa forma, os argumentos de Dante disfarçam a real intenção de mostrar quão grandiosa poderia ser a língua vulgar para expressar conceitos, ao apresentar características magnânimas ao latim, apontando que, por esse mesmo motivo ele não seria de bom uso, pois estaria em um patamar mais elevado que as canções que visa comentar.

Dante inicia seu argumento dizendo que a língua, que seria utilizada, deveria ter o intuito de servir como complemento às canções. Para realizar essa função, seria necessário que a língua empregada tivesse as características necessárias à servidão, como “a submissão, o conhecimento e a obediência” (CONVIVIO I, v, 5).

A servidão é um modo de conduta que, como outros, se realiza mediante atributos específicos. Com isso em mente, Dante dirá que “o que mais enfeita e enaltece a atividade humana, e que mais diretamente a conduz a um bom fim, é o hábito das disposições concebidas para o fim desejado” (CONVIVIO I, v, 4). Para ele, influenciado por Aristóteles, o hábito conduz à perfeição.

Assim, para que seus comentários pudessem ser virtuosos, era necessário o emprego de uma língua que tivesse hábitos específicos que levassem ao fim desejado em sua obra. As características, ou as atividades habituais do servo, não existiam no latim. “Portanto, para fugir dessa má conduta, convém que este comentário se *sujeite* às canções a seguir sob qualquer condição, seja *conhecedor* das carências de suas senhoras e a elas seja *obediente*, pois foi concebido com a função de servo” (CONVIVIO, I, v, 6)⁹⁶.

O latim havia sido estabelecido histórica e socialmente como uma língua culta. Dessa forma, Dante aponta na língua romana a ausência de qualidades do servo e, assim, tendo as do soberano como a nobreza, a virtude e a beleza, elementos que o tornam inadequados ao intuito do *Convivio*. A primeira característica é visível por sua incorruptibilidade e estaticidade. O

⁹⁶ Grifos meus.

latim não se altera, sendo um instrumento praticamente perfeito, enquanto o vulgar, como elemento próprio da ética que será manifesta, é dinâmico e vivo: um vir-a-ser que não tem ponto de chegada, mas é um eterno caminho em busca da perfeição.

Assim como todas as coisas tem suas virtudes: na humanidade, a contemplação; no cavalo, a força e vitalidade; na espada, o corte, “[...] a língua, concebida para manifestar o conceito humano, é virtuosa quando o faz, e mais virtuosa é aquela que mais o faz” (CONVIVIO, I, v, 12). Aqui, novamente, por conta da tradição, o latim se apresenta mais desenvolvido para a atribuição dos conceitos e das argumentações, tendo mais léxicos que o vulgar (IDEM).

Por fim, o latim era tido como língua mais bela (CONVIVIO, I, v, 13). A beleza, diz Dante, se manifesta por meio da harmonia como, por exemplo, o homem com membros bem dispostos ou a música feita por meio de princípios artísticos (IDEM). Na língua, isso seria manifesto por meio de suas partes também estruturadas harmonicamente como os vocábulos. O latim, por ser uma língua artificial⁹⁷, era voltado para a “arte” (*techné*, gr: τέχνη), tendo, assim, um equilíbrio vocálico, em oposição ao vulgar, que, como língua de uso comum, não teria essas partes elaboradas.

Assim, é explicitado que a superioridade do latim não o torna útil para o desempenho da presente função: servir, enriquecendo e complementando as canções em vulgar. Não sendo submisso, o latim não poderia conhecer seu senhor, principalmente um senhor “vulgar”, como as canções. Dante afirma que o conhecimento do servo deve apreender a natureza de seu senhor e reconhecer os amigos dele, de forma que, se não conhece esses atributos, não pode honrar e servir virtuosamente seu amo (CONVIVIO, I, vi, 5), nem a seus amigos, uma vez que:

[...] quem conhece alguma coisa genericamente, não a conhece perfeitamente; assim, quem reconhece um animal de longe, não o conhece perfeitamente, porque não sabe se é um cão, um lobo ou um bode. O latim conhece o vulgar genericamente, não nitidamente; porque se o conhecesse nitidamente, conheceria todos os vulgares, pois não há razão para que conheça um mais que outro. Se fosse assim, qualquer homem que conhecesse a regra do latim conheceria a regra nítida do vulgar. Mas não é bem assim; porque um letrado em latim, sendo da Itália, não distingue o vulgar inglês do alemão; nem um alemão distingue o vulgar itálico do provençal. Desse modo, fica evidente que o latim não é conhecedor do vulgar (CONVIVIO, I, vi, 6 – 8).

Ao que deve ser acrescentado: “Além disso, sem convivência ou intimidade é impossível conhecer pessoas; e o latim não estabelece diálogo com tantas pessoas de nenhuma

⁹⁷ Em oposição a naturalidade do vulgar, expresso em: Dante, DE VULGARI ELOQUENTIA, I, i, 3

língua como faz o vulgar materno, de quem todos são amigos. Por conseguinte, ele não pode conhecer os amigos do vulgar” (CONVIVIO, I, vi, 10).

Ao não conhecer o senhor e seus amigos, não poderia ser obediente (CONVIVIO, I, vii). A obediência é composta, na visão de Dante, pela doçura, pela subordinação e por ser comedida. A doçura foi um substantivo muito utilizado por pensadores do mundo antigo e medieval. Goldstein (2014, p. 114) diz que os “místicos ocidentais, influenciados pela linguagem da escrita, descobriram na doçura um recurso linguístico indispensável para descrever a experiência divina da contemplação”.

Mais do que isso, verifica-se, em Dante, uma preocupação com a ideia de doçura ao longo de toda sua obra. Dante nos relembra na *Commedia*⁹⁸ sua parte na criação daquele doce estilo novo de fazer poesia. Por outro lado, a doçura tem papel importante, não somente na elaboração de suas poesias, mas na língua como um todo, como é visível no *De vulgari eloquentia* (I, 10), quando Dante argumenta que a língua de *sì* (língua da península itálica) é superior por ser mais “doce e sutil”.

Essa sutileza se apresenta como possibilidade de persuasão, importante instrumento retórico. Carruthers (2006, p. 1008) nos mostra que há uma proximidade etimológica entre as palavras *suavis* (suavidade/doçura) e [*per*]suadeo (persuasão), esta última que teria um significado literal de “adocicar”/“suavizar”.

Seguindo, tem-se a submissão, uma das características da obediência, virtude existente mediante relação hierárquica, na qual o subordinado deve realizar um fim específico. Cabe frisar que o entendimento sobre a obediência no mundo medieval é um tanto quanto diferente do entendimento moderno. Naquele momento, se visualizarmos, por exemplo, a obra de Tomás de Aquino, esse conceito não tem uma concepção de peso ou enfado que se pode visualizar nos dias de hoje. A obediência possui uma importância no pensamento cristão que não se opõe ao amor ou a liberdade (BROWN, 2002, p. 335).

É possível que isso tenha relação com a própria concepção do cosmos no mundo antigo e medieval. Havia uma compreensão de que o mundo e os astros são regidos por uma ordem, ou seja, uma disposição/arranjo muito bem estabelecida. Se esse é o caso para a ordem do macrocosmo, logo, no microcosmo também haveria uma ordem que rege a vida na Terra, a qual teria a influência de Deus para se estabelecer tal como é⁹⁹.

⁹⁸ Dante, PURGATÓRIO, XXIV, 57

⁹⁹ Tomás de Aquino, SUMA TEOLÓGICA, II, Q. 104, Art. 4

Dessa forma, a obediência é tida pelo aquinate como a mais elevada das virtudes, na medida em que ela é a submissão das vontades em inclinação a Deus:

[...] entre as virtudes morais, as maiores são as que nos fazem desprezar um maior bem, para nos unirmos a Deus. Ora, há três gêneros de bens humanos que poderemos desprezar por amor de Deus. Desses, os ínfimos são os externos; médios são os do corpo; e supremos os da alma, entre os quais, de certo modo, o principal é a vontade, porque por ela usamos de todos os outros bens. Portanto, propriamente falando, é mais digna de louvor a virtude da obediência, pela qual desprezamos por amor de Deus a nossa vontade própria, do que as outras virtudes morais, que nos levam a desprezar certos outros bens, por amor de Deus (SUMA TEOLÓGICA, II, Q. 104, Art. 3).

Transferindo, portanto, a noção de obediência do humano para a discussão dantesca, é de suma importância que a língua utilizada para a redação de seus comentários se sujeite às canções, sendo submisso a elas. A isso, soma-se a doçura da língua utilizada, pela sua suavidade, musicalidade e ordem, não rompendo a hierarquia¹⁰⁰.

Como subitem da obediência, é necessário que a ação feita por aquele que serve se restrinja ao cumprimento da ordem que lhe foi dada e não vá além do que foi solicitado, mas, se fosse, poderia ser conceituado de alguma outra forma, talvez benevolência, talvez caridade, mas não seria exatamente obediência, pois esse tipo de ação se restringe ao cumprimento de uma obrigação sem a transposição do que deve ser cumprido, de forma que se o faz, descaracteriza o ato obediente.

Desse modo, ao elencar as inclinações para a devida obediência e servidão, verifica-se que o latim, ao tentar servir, corromperia a hierarquia, tornando-a amarga (IDEM, 4), pois não sendo feito para ser servo, não se subordinaria completamente, rompendo com a disposição correta da ordem (IDEM, 4 - 5). Além disso, sua obediência não teria sido comedida, restrita a função que lhe foi ordenada, mas desmedida, indo além do necessário, descaracterizando a devida servidão, o que não caberia à presente obra (IDEM, 9 - 10).

[...] O senhor, isto é, essas canções, às quais este comentário é concebido como servo, comandam e querem estar disponíveis a todos aqueles a quem o seu entendimento pode chegar, e querem ser compreendidas quando falam. Ninguém duvida de que, se elas exprimissem com a voz, esse seria o seu comando. O latim não teria exposto as canções senão aos literatos, pois os outros não as haveriam compreendido. Desse modo – uma vez que os não literatos são muito mais numerosos entre os que as querem compreender, em relação aos literatos –, conclui-se que o latim não teria satisfeito o seu comando como o vulgar, [que] por literatos e não literatos é compreendido (CONVIVIO, I, vii, 11 - 12).

¹⁰⁰ “Não basta serem belos poemas, que sejam doces”. Horácio, EPISTULA AD PISONES, 99

Dessa forma, as disposições que levam Dante a escrever os comentários às canções em língua vulgar são marcadas por três elementos: 1) a cautela (contra uma inconveniente conduta)¹⁰¹, que se manifesta na utilização da língua vulgar, de modo a cumprir com o objetivo do *Convivio* (levar o entendimento de suas canções a muitas e muitos); 2) a generosidade, que se manifesta na doação desinteressada e 3) o amor (a própria língua) (CONVIVIO, I, v, 2). Estes visavam a um outro interesse que não a glória da academia, mas um auxílio no caminho de muitos à felicidade temporal.

Assim, torna-se mais evidente que o intuito dos comentários às canções era desvelar a doutrina contida em seus versos para um amplo coletivo de pessoas, aquelas da península itálica, que partilhavam a mesma língua (vulgar), mas rompendo a dicotomia e a segregação do acesso ao conhecimento entre literatos e laicos (IMBACH, 1996).

É por meio da generosidade que o vulgar ganha lugar de destaque na obra. É através dessa língua que Dante busca contribuir, sem ser solicitado (CONVIVIO, I, viii). A generosidade por meio da doação é vista como uma ação quase divina. Lembremos que “[...] Deus ama quem dá com alegria”¹⁰². Se a doação em si já é tida como uma boa ação, ela pode ser ainda melhor ao mostrar-se utilitária a quem recebe, tornando ainda mais alegre a relação entre o benfeitor e quem recebe a bem-feitoria.

[...] a virtude deve ser alegre, e não triste, em todas as suas operações, porque se a oferenda não é alegre no doar e no receber, não há nisso a perfeita nem a completa virtude. A alegria não pode doar senão a sua utilidade, que permanece no doador por doar uma oferenda, e que chega ao receptor por recebê-la (CONVIVIO, I, viii, 7).

Outro elemento que atesta a virtuosidade da doação se mostra em sua capacidade de conquistar amigos – maior dos bens exteriores¹⁰³ –, pois é necessário ao humano o vínculo afetivo por meio da amizade e porque a finalidade da virtude é proporcionar a felicidade a quem a executa (CONVIVIO, I, viii, 12). Assim, a doação útil reforça o afeto, “nutre a amizade” (IDEM), tornando-a mais forte.

Por último e não menos importante, a virtude da generosidade deve ser um ato livre, espontâneo: “[...] a propensa generosidade consiste em doar algo que não foi pedido; pois o que é pedido não é um ato de virtude para quem doa, mas de comércio, ainda que o receptor esteja comprando e o doador não esteja vendendo” (CONVIVIO, I, viii, 16).

¹⁰¹ Cf.: Dante, CONVIVIO, I, v, 2.

¹⁰² Cf.: 2 Coríntios 9:7.

¹⁰³ Cf.: Aristóteles, ÉTICA A NICÔMACO, IX, 9, 1161b, 10.

Ao fim da digressão que explica os dois primeiros motivos do porquê escolher o vulgar em detrimento do latim – ao mesmo tempo em que traz ensinamentos éticos – Dante dedica os três últimos capítulos do primeiro tratado a explicar seu amor (natural) à língua materna. Segundo ele, o amor natural move o amante a três coisas: 1) magnificar o amado; 2) zelar por este; 3) defendê-lo (CONVIVIO, I, x, 6).

As coisas são magnificadas, ou seja, tornadas grandes, por muitos fatores, entretanto: “[...] nada engrandece tanto quanto a grandeza da *bondade própria* [...]” (CONVIVIO, I, x, 7). Aristóteles diz que o que é magnificante é generoso¹⁰⁴. Assim, ao magnificar esse amigo, Dante atribui a ele a possibilidade da doação, da caridade, ou seja, atrelados a atitudes de honradez.

Em contrapartida, por outros não terem utilizado desse amigo como Dante quer utilizar, ele busca desvelar esta bondade intrínseca ao vulgar: “[...] pois aquilo que ele possuía de bondade em potência e oculto, eu o faço possuir em ato e evidência por meio de sua própria operação, que é manifestar conceitos” (CONVIVIO, I, x, 9).

O zelo que Dante tem para com o vulgar impele-o a “[...] querer defendê-lo de muitos acusadores, que o desprezam e enaltecem outros vulgares, principalmente o da língua *d’oc*¹⁰⁵, dizendo ser mais belo e melhor, afastando-se, nisso, da verdade” (CONVIVIO, I, x, 11). A bondade do vulgar *de si*¹⁰⁶ é apresentada no comentário, em vistas de expor sua virtude, seus dons que estavam ocultos: “[...] expressar os mais altos e mais novos conceitos, de modo conveniente, adequado, e organizado quase como em latim” (CONVIVIO, I, x, 12).

A utilização de outros vulgares, estrangeiros, muitas vezes tidos como melhores ou mais bonitos são vistos por Dante como infâmia e degradação (CONVIVIO, I, xi, 1). O poeta atribui cinco causas a este tipo de conduta: 1) a cegueira de discernimento; 2) a desculpa maliciosa; 3) a ambição de vanglória; 4) o raciocínio invejoso; e 5) a fraqueza de ânimo, dizendo ainda que:

[...] cada uma dessas maldades possui tão grande seita, que poucos são aqueles que estão livres delas [...] assim como alguém que é cego dos olhos sensíveis vai sempre de acordo com outros, [..... aquele que é cego do olho do discernimento também vai sempre de acordo com os outros] ao julgar o mal e o bem. [E assim como aquele que é cego da luz sensível, aquele que é cego da luz do discernimento faz sempre o seu juízo de acordo com boatos, sejam verdadeiros ou falsos (CONVIVIO, I, xi, 2 e 4).

Essas ideias também podem ser manifestas em muitos, conforme diz Dante que “[...] preferem ser tidos como mestres a realmente sê-lo [...]” (CONVIVIO, I, xi, 11), que fazem

¹⁰⁴ Cf.: Aristóteles, ÉTICA A NICÔMACO, IV, 2, 1122b, 1o.

¹⁰⁵ Língua da Occitânia, atual França

¹⁰⁶ Vulgar/dialeto da região da Toscana, na Itália.

desdém do vulgar. Novamente, corroborando com a concepção ética mencionada no parágrafo anterior, os que querem se passar por mestres sem efetivamente o serem, procuram evitar que sua “verdadeira natureza” seja percebida, apontando a culpa de sua incapacidade na “matéria de arte” utilizada “como um ferreiro insultando um ferro” (CONVIVIO, I, xi, 11).

A mesma atitude poderia ser visualizada naqueles que querem ser tidos como poetas, mas culpabilizam o vulgar por seu fracasso em não conseguirem, não tomando responsabilidade por si próprios. Assim, querendo ter uma desculpa enaltecem o(s) outro(s) vulgar(es). Dante alerta que se deve olhar quem usa bem o instrumento antes de se falar mal do mesmo. Seu exemplo repousa em Cícero que, no *Do Sumo Bem*¹⁰⁷, crítica, de forma semelhante a Dante, os que, em sua época, enalteciam apenas o grego como língua culta/erudita em detrimento do latim.

No terceiro ponto, Dante comenta: “São muitos que, ao tratar de coisas ditas em outra língua, e por fim, enaltecê-la, acreditam ser mais admirados que ao tratar de coisas da sua própria língua” (CONVIVIO, I, xi, 15). Estes têm ambição de vanglória, não por conhecerem outra(s) língua(s), que seria louvável, mas por atribuírem, nessa língua, uma importância, querendo, com isso, enaltecer a si mesmo.

Também o raciocínio invejoso é apontado como oposto a conduta virtuosa: “[...] a inveja sempre existe onde há alguma paridade” (CONVIVIO, I, xi, 16). Quando elementos estão dispostos de forma igualitária para as pessoas, é possível que uns saibam como utilizar melhor desses elementos que outros e, quando o sujeito se depara com sua própria inabilidade, surge a inveja da capacidade do outro¹⁰⁸.

No caso, a língua vulgar seria um desses elementos, que é compartilhado por um determinado grupo de falantes, contudo, pelo fato de uns saberem manuseá-la com mais destreza do que que outros, esse seria o terreno propício para o surgimento da inveja. Por outro lado, o invejoso, não querendo reconhecer a si mesmo como tal, critica a matéria que utiliza, não admitindo que a “imperfeição” esteja em si e não no instrumento.

Por último, a fraqueza de ânimo conduz ao erro. O magnânimo, aponta Dante, sempre se engrandece¹⁰⁹, enquanto o pusilânime sempre considera ser “menos” do que é. Esse

¹⁰⁷ CICERO, *De finibus bonorum et malorum*. I, 2 – 4. Tradução de H. Rackman, M. A. – London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co. 1914.

¹⁰⁸ Cf: também, sobre a inveja: Aristóteles, *RETORICA*, II, 10, 1387b, 25; Tomás de Aquino, *SUMA TEOLÓGICA*, II, Questão 36, Art. 1.; Brunetto Latini, *LA RETTORICA*, XIII, 7.

¹⁰⁹ Aristóteles, *ÉTICA A NICÔMACO*, IV, 3, 1121b, 1 – 5.

engrandecer e diminuir tem relação com algo, sejam os bens, as honrarias, sejam suas atitudes etc.

Assim, o magnânimo sempre deixa os outros menores do que são, enquanto o pusilânime sempre deixa os outros maiores do que o são. Essa “fraqueza” no olhar a si próprio e seu entorno leva a muitos, diz Dante, a “depreciar sua própria língua e a apreciar as estrangeiras” (CONVIVIO, I, xi, 20).

Ao contrário desses últimos, Dante se apresenta como amigo próximo do vulgar de *sì*, haja vista a tentativa de magnificá-lo, apresentada acima¹¹⁰. Essa proximidade é apontada como uma das causas do amor natural que Dante tem por seu vulgar (CONVIVIO, I, xii, 3).

[...] o vulgar está mais próximo quanto mais está unido, e ele é o que mais está unido, pois é apenas um e o primeiro na mente, diante de qualquer outro; e não está unido apenas por si só, mas também por acidente, por ser íntimo das pessoas mais próximas, assim como dos parentes, dos concidadãos e das pessoas afins. [...] se a proximidade é semente da amizade, [...] claro é que ela esteve entre as causas do amor que eu dedico à minha língua, que é mais próxima a mim que as outras. (CONVIVIO, I, xii, 5 - 6).

Também a bondade de amigo, que existe no vulgar, fez frutificar tal amor: “Em tudo que é relativo à língua, nós vemos que o mais amado e enaltecido é uma boa manifestação do conceito; portanto, essa é a sua primeira bondade” (CONVIVIO, I, xii, 13). Dante se propõe, após a explanação sobre a proximidade e a bondade, que fizeram nascer em si o amor ao vernáculo, apontar os motivos os quais maximizaram tal amor. Dante diz ter recebido do vulgar um enorme benefício e “[...] dentre todos os benefícios, o maior é aquele que se torna mais precioso a quem o recebe [...]” (CONVIVIO, I, xiii, 2), o que leva a perfeição, sendo que os homens possuem duas delas: 1) a perfeição que o faz ser; e 2) a perfeição que o faz ser bom.

Sobre a primeira, temos que:

Não é, segundo [...] que uma coisa possua mais causas eficientes, ainda que uma seja principal frente às outras; desse modo, o fogo e o martelo são as causas eficientes da faca, ainda que o ferreiro seja a principal. E o meu vulgar uniu os meus geradores, que com ele falavam, assim como o fogo prepara o ferro ao ferreiro que faz a faca; portanto, está claro que ele contribui à minha geração e, assim, é uma causa do meu ser (CONVIVIO, I, xiii, 4).

Além disso, foi o vulgar que pode proporcionar a Dante a ciência/conhecimento, único caminho para a perfeição e alcance da felicidade temporal (CONVIVIO I, xiii, 5). Por meio do

¹¹⁰ Cf: páginas 43 e 63.

volgare italiano, Dante pode ingressar nas escolas dominicanas e aprender o latim, língua que possibilitou o acesso às grandes ideias dos pensadores antigos e medievais.

É também por conta do *volgare* ter possibilitado, em primeira instância, sua geração e também seu ingresso no mundo intelectual, que Dante afirma que este foi seu “maior benfeitor” (CONVIVIO I, xiii, 5). Por fim, houve também o benefício do habito que manteve o vulgar, que possibilitou interpretar e questionar as coisas. Assim, termina seu comentário, no primeiro tratado, dizendo que: “E assim, pode-se ver que todas as causas que geram e ampliam a amizade convergem para tal amizade, pelo que se conclui que não somente amor, mas o mais perfeito amor é o que eu devo sentir por ele; e é o que sinto” (CONVIVIO, I, xiii, 10).

A questão da linguagem natural e sua bondade agora adquire uma característica de veículo de experiência e conhecimento individual, mas também de vínculo social que define e une uma comunidade (FENZI, 1980, p. 20). Assim, o vulgar é bom tanto por ser fonte de seu ser, quando possibilitou a aproximação de seus pais, levando-os a união (CONVIVIO, I, xiii, 4), quanto por ser a primeira língua que aprende e que possibilita, posteriormente, o acesso ao conhecimento (CONVIVIO, I, xiii, 5).

Dante ainda insiste não em seu elemento de avaliação estático, mas dinâmico: o produzir-se e reproduzir-se o relacionamento entre os homens em sua dimensão cotidiana e concreta, o caminho da experiência, a tensão, o crescimento... A *perfeição* da linguagem, a sua *bondade*, não é um modelo adquirido da reprodução, mas uma prospectiva de movimento, de progresso, em que o destino *in fieri* do vulgar está inextricavelmente entrelaçado com a atividade do sujeito com a linha ascendente de sua experiência. (FENZI, 1980, p. 22 - 23)

O primeiro tratado termina, na certeza de Dante de haver explicado a mancha substancial de seu tratado:

Assim, direcionando o olhar para trás e reunindo as razões já mencionadas, pode-se ver que este pão – com o qual devem ser comidas as canções transcritas abaixo – está suficientemente purificado de suas manchas e do fato de ser de grãos; por isso, é chegado o tempo de se dedicar a servir as comidas (CONVIVIO, I, xiii, 11).

Dante explicou porque o latim não era a melhor opção a ser utilizada. Isso alinhava-se as suas motivações para a redação: a cautela, para não incorrer em má conduta; a generosidade, por meio do vulgar, como elemento de doação; e o amor a sua língua. Reforçando, assim, a intenção do *Convivo*: instruir e educar, sendo “luz nova, sol novo, que surgirá lá onde o antigo se deitará, e dará lume aos que estão nas trevas e na escuridão, uma vez que o costumeiro sol a eles não brilha” (CONVIVIO, I, xiii, 12).

3 A FILOSOFIA COMO NOBRE DAMA

3.1 A DAMA GENTIL NA VIDA NOVA E DO CONVIVIO

“E, assim como é comum que o homem vá à procura de prata e, sem querer, encontre ouro [...], eu, que procurava me consolar, encontrei não apenas remédio às minhas lágrimas, mas palavras de autores, de ciências e de livros. E, considerando-os, bem julgava que a filosofia, a dama desses autores, dessas ciências e desses livros, era algo supremo.” (CONVIVIO, II, xii, 5).

A partir do segundo tratado, Dante nos apresenta as canções as quais tem o intuito de comentar. Na primeira e na segunda canções do *Convivio* – *Vós que, entendendo, o terceiro céu moveis*¹¹¹ e *Amor, que na minha mente discorre*¹¹² – percebe-se uma unidade temática ao falar do amor à filosofia. Na primeira canção, vemos a chegada da filosofia sob a figura de uma dama para a vida de Dante e seu enamoramento para com ela; na segunda, Dante diz ter se estabelecido entre ele e a dama gentil, o amor, conceito que intenta delimitar filosoficamente. Nesse percurso, somos apresentados a uma enorme erudição tanto científica quanto literária do autor.

Nessas duas canções, podemos perceber algumas das inclinações poéticas e experiências de vida do jovem Dante, de forma semelhante à *Vida Nova*. Nelas, ainda podemos verificar a transição do poeta à vida adulta e, com isso, a novas experiências e relações culturais e sociais (FENZI, 1980). A partir desse prisma e, comparando o conteúdo de ambas as obras citadas sob a perspectiva das opções estéticas de Dante, pode-se notar a “passagem do sentimento fêrvido da descoberta sentimental e do entusiasmo lírico amplo, para o adulto ‘formado’ em filosofia e de uma relação madura com o mundo” (FENZI, 1980, p. 27 – 28).

No início e no desenvolvimento da *Vida Nova*, períodos que antecedem a aparição da filosofia sob o símbolo da Dama Gentil, somos apresentados ao crescimento e à educação sentimental de Dante. Aqui, visualiza-se uma escrita rica em elementos e implicações culturais de sua adolescência e início da juventude: o amor, a vida social, a política, os valores, o esoterismo, as reflexões do pensamento filosófico medieval etc. (FENZI, 1980, p. 28).

¹¹¹ “*Voi, che ‘ntendendo il terzo ciel movete*”

¹¹² “*Amor, che ne la mente mi ragiona*”

Com a morte de Beatriz, apresentada no capítulo XXIX da *Vida Nova*, Dante adentra uma fase de sua vida na qual descreve ter havido enorme tristeza, advinda do sentimento de luto:

Depois dos meus olhos terem chorado por largo tempo, e tão fatigados ficarem que já não podiam desafogar a minha tristeza, pensei aliviá-la com doloridas palavras; propus-me, por isso, escrever uma canção onde, entre lágrimas, discorresse acerca daquela por quem uma dor tão grande destruíra a minha alma. (VIDA NOVA, XXXI).¹¹³

Esse período é também evocado no segundo tratado do *Convívio*, apresentando de que forma pôde haver a consolação e a superação de suas dores, por meio da aparição dessa nova dama¹¹⁴ e as virtudes que trazia consigo, de modo que, com o passar do tempo, desenvolve-se o amor entre Dante e essa nova mulher.

Por outro lado, conforme Dante descreve, essa aproximação se deu de forma sutil. Em sua narrativa alegórica, surge uma mistura de culpa¹¹⁵, por começar a se “enamorar” de outra dama, que não Beatriz. Apesar de deleitar-se ao ver essa nova dama (VIDA NOVA, XXXVII), o poeta não se entrega no primeiro momento a seus sentimentos, tentando, inclusive, reprimi-los, pois seriam maus e contrários à razão (VIDA NOVA XXXVIII).

Pelo relato poético de Dante, que, por vezes, deixa incerto o momento em que fala de algo concreto ou alegórico na *Vida Nova*, surge na época, e ainda persiste, um debate sobre se essa Dama seria “apenas” uma alegoria ou se, de fato, existiu uma outra mulher, real, a quem Dante se referia. Sobre essa questão, Brito (2019, p. 53), seguindo os passos de Gilson (1953, p. 55 - 56), afirma que:

[...] por mais que se possa considerar que alguns dos capítulos finais da *Vida Nova* tenham sido acrescentados em um momento posterior ao de escrita da obra, isso não caracteriza “mentira, artifício ou falsificação”, pois se trata do mesmo autor completando o seu pensamento. Desse modo, se “a dama do *Convívio* é apenas um símbolo e a dama da *Vida Nova* é a mesma, ela também é, portanto, apenas um símbolo”. E se na *Vida Nova* ela é retratada sob o aspecto de um “desejo malévol”¹¹⁶, contrário à razão, a acusação do poeta a si mesmo seria apenas por conta de querer “substituir” o amor de uma coisa celeste – como Beatriz e a sua beatitude – pelo o amor de uma coisa terrena, como a sabedoria filosófica. Para o estudioso, mais do que contradição entre as duas obras, trata-se da consciência do poeta de que os dois amores ocupam lugares claramente distintos, sem que um possa se sobrepor ao outro em sua vida. (BRITO, 2019, p. 53).

¹¹³ Tradução de Carlos Eduardo Soveral. IN: DANTE ALIGHIERI, *VIDA NOVA*. Lisboa. Guimarães Editores, 3ª Edição, 1993

¹¹⁴ Cf.: Dante, VIDA NOVA, XXXVI

¹¹⁵ Cf.: Dante, VIDA NOVA, XXXVIII

¹¹⁶ Cf.: Dante, VIDA NOVA, XXXIX, 2 (Brito, 2019, p. 53, nota 90)

Não havendo, portanto, evidências reais da existência de outra pessoa a quem Dante se refere, fiquemos com o que o poeta relata e com as afirmações dos comentadores e tomemos essa Dama por uma alegoria, ou seja, uma “representação concreta [...]”, uma mulher, “[...] de uma ideia abstrata” (KOTHE, 1986, p. 6). Na retórica, os elementos alegóricos nunca estão ali por acaso, há um sentido por trás, como veremos mais adiante.

Retomando a discussão sobre os sentimentos por essa dama, é somente com o tempo que Dante se permite aceitar a passagem de seu amor por Beatriz à essa nova pessoa. O tempo e a proximidade fortalecem esse amor, de modo que seu amadurecimento filosófico se dá somente após dois anos e meio de estudos, na concretização da canção: *Voi, che 'ntendendo il terzo ciel movete* (GILSON, 1953). Essa canção é um “elogio poético” (IDEM, p. 97) à filosofia, compreendida agora como: “filha de Deus, rainha de tudo” (CONVIVIO, II, xii, 9).

Imbach (2015, p. 3) afirma que o caminho de Dante, em direção à filosofia, tem um pano de fundo no que diz respeito à história do pensamento. Ele frisa que, por um lado, Dante teve contato e faz referência, em seu texto, à tradição escolástica de autores como Alberto Magno e Tomás de Aquino, sem os quais sua obra não poderia existir, porém não se pode deixar de lado que Dante recebe essas influências, mas as incorpora e transforma em um pensamento próprio, com um estilo de redação muito específico.

Dante descreve que essa “nova” dama apareceu quando “[...] a estrela de Vênus havia girado duas vezes o círculo que a faz parecer vespertina e matutina, a depender da hora, depois da passagem da bendita Beatriz” (CONVIVIO, II, ii, 1). É necessário que entendamos o modo como o poeta escreve. Aqui, ainda mais do que em seu próêmio, verifica-se seu modo alegórico e poético de redação. Desse modo, para se compreender os significados por trás de seus versos, foi necessária a redação de seus (auto)comentários, como método para a transmissão dos conteúdos filosóficos.

Portanto, para o entendimento do verso em que Dante fala da chegada da filosofia em sua vida, recorremos ao estudo de Brito (2019, p. 56), que nos explica que o tempo de duas revoluções de Vênus seriam três anos e setenta e dois dias. Isso, somado à “passagem” de Beatriz, em oito de junho de 1290, nos dá a aproximação do texto ter sido escrito provavelmente em meados de agosto de 1293 (VASOLI, 1979, p. xxi, 1980; BRITO, 2019, p. 56; SANTAGATA, 2016, p. 92; INGLESE, 2019, p. 9).

Brito (2015, p. 56) ainda aponta que essa data do aparecimento da Dama gentil, em sua vida, coincide¹¹⁷, com o *mezzo del cammin* (INFERNO, I, 1) de Dante, ponto de inflexão em sua vida, na qual inicia-se a superação da perda de Beatriz e volta-se à contemplação da filosofia, “[...] dama cujos olhos precisam ser contemplados para que o homem alcance a sua salvação na Terra” (BRITO, 2019, p. 55)¹¹⁸. Assim, Dante fica “Entusiasmado pela beleza intelectual pura de uma ciência que, pelo amor que inspira, liberta a alma da dor; desejando um conhecimento beatificante que literalmente arranca o homem da preocupação com a vida material e confere a ele luz e paz.” (GILSON, 1953, p. 97)

E por essa mesma exposição pode-se entender suficientemente a segunda estrofe, até o verso que diz: *Ele me faz uma dama observar*. Aqui se deve saber que essa dama é a Filosofia, que certamente é uma dama cheia de doçura, de floreada honestidade, de admirável saber e de gloriosa liberdade, como ficará claro no terceiro tratado, onde se ocupará da sua nobreza. E onde diz: *Quem quer ver a saúde, perceba os olhos daquela que eu miro*: os olhos dessa dama são as suas demonstrações, que, dirigidas aos olhos do intelecto, fazem com que a alma liberta se apaixone pelas suas condições. Ó dulcíssimos e inefáveis semblantes, súbitos ladrões da mente humana, que vos manifestais nas demonstrações – isto é, nos olhos da Filosofia – quando ela fala com os seus íntimos! Certamente a salvação está em vós, pela qual se abençoa quem ali olha, salvando-se da mortal ignorância e dos vícios. Onde se diz: *se não teme a angústia do suspiro*, quer-se dizer: se ele não teme o compromisso da dedicação e a discussão das dúvidas – que surgem multiplicadamente desde o princípio dos olhares dessa dama, mas que depois, ao continuar em sua luz, caem como nuvens matutinas em face do Sol –, o intelecto ficará familiarizado, livre e cheio de certeza, assim como o ar é purificado e iluminado pelos raios meridianos. (CONVIVIO, II, xv, 3 - 5).

Sobre essa passagem, Gilson (1953, p. 98) comenta ser possível sentir o entusiasmo de uma experiência pessoal recente, na qual Dante glorifica a filosofia como beatificante, porque ele acaba descobrindo a beleza de compreender a verdade racional e a bondade de a conhecer.

Assim, “a nova dama não vem somente para substituir o amor de Dante por Beatriz, no sentido de cancelá-lo, mas sobretudo resolver positivamente um momento de crise, uma transição, indicando tarefas novas e doravante mais adequadas e urgentes” (FENZI, 1980, p. 28). O que nos leva a concluir que esse novo amor, agora mais “viril” (CONVIVIO, I, i, 16), é um processo intrínseco ao desenvolvimento intelectual e espiritual de Dante.

Desse modo, como dito no primeiro tratado, essa apresentação “autobiográfica” pode ser compreendida como tentativa de dar exemplo. Mas qual exemplo? Semelhante a aqueles de

¹¹⁷ Esta ‘coincidência’ se dá porque, como veremos na discussão do quarto tratado, ao falar sobre os períodos da vida de alguém, Dante afirma que o “pico” ou o meio da vida de uma pessoa costuma ser em torno dos 35 anos, afirmando que a velhice se dá aos 70 anos, tempo praticamente limite da vida de alguém na Idade Média. Contudo, Dante escreve sua canção com aproximadamente 28 anos, o exato “meio do caminho” de sua vida, pois ele morre 28 anos depois, aos 56.

¹¹⁸ Cf.: Dante, CONVIVIO, III, xv, 1 – 4.

Agostinho, em suas *Confissões* (IMBACH, 1996, p. 134) ou mesmo Boécio, em sua *Consolação*, que remetem a formação (moral e intelectual) do indivíduo, em vistas à excelência – *arete* (gr: ἀρετή) – (JAEGGER, 2013, p. 24) que Dante conceituará, no quarto tratado, como nobreza.

Sobre a ideia de *Arete*, Jaeger (2013, p. 24) a descreve como uma forma de educação cujo conteúdo volta-se para questões relativas à moralidade e à conduta humana. Assim, em sua origem, na Grécia Antiga, ela teria uma concepção organizada como códigos de honradez e noções de como agir de forma prudente, relacionadas à política da *pólis* (gr: πόλις) e seus habitantes, haja vista que, no período, ainda não havia uma grande distinção entre a moral e o direito (IDEM).

Pelos conteúdos ou ensinamentos que levam o sujeito a *areté* (ou à virtude/excelência) serem passível de transmissão e utilização prática por todas as pessoas, esses conteúdos estão inseridos entre o que se chama de *tékhne*, ganhando escopo, primeiramente, pela tradição oral, sendo, posteriormente, incorporados às leis escritas das antigas Cidades-estados Gregas (IDEM).

Ainda de acordo com Jaeger (2013, p. 22) “essa formação não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser”. Assim, esse tipo de educação, a *formação*, se caracteriza ao apresentar um ideal de conduta desejada, apresentando-se como forma de educação integral tanto no que diz respeito aos comportamentos externos, visíveis, quanto ao mundo “interno” do homem, em suas concepções e formas de lidar com a vida.

Dante menciona que no “terceiro tratado” (CONVIVIO, II, xv, 3) serão abordadas noções de “nobreza”. Ali serão expostas, dentre outras coisas a “doçura”, a “honestidade”, o saber” e a “liberdade” inerentes à Filosofia. Essas serão algumas dentre outras virtudes apresentadas, as quais possuem uma forte referência a *Ética* aristotélica. Esse modelo formativo (ético) será visto como a mais importante dos aprendizados, pois nele estão contidos ensinamentos sobre o bem viver, e é nisso que consistirá, também, sua visão ou conceito de filosofia (IMBACH, 2015).

Portanto, quando lemos que “o meu segundo amor teve início a partir do misericordioso semblante de uma dama” (CONVIVIO, III, i, 1), devemos compreender esse amor voltado às maravilhas que Dante identifica na sabedoria da vida virtuosa, que aparecem a ele após o contato transformador que teve com essa nova dama, de modo que esse novo amor ganhará no *Convivio* uma condição de pureza e nobreza, em oposição aos conflitos sentimentais da *Vida Nova*.

Dessa forma, para que se possa compreender essa sutileza de sua obra para além da aparente simplicidade de uma autobiografia, faz-se necessária uma compreensão de seu texto por camadas, de forma que, após uma primeira leitura, mais literal e “superficial”, possa-se adentrar mais profunda e minuciosamente nos conteúdos escondidos nas alegorias: indo do seu exterior para seu interior (CONVIVIO, II, i, 2), assim como na passagem do *Convivio*, em que a filosofia aparece em sua vida (CONVIVIO, II, ii, 1), apresentada acima.

Se buscarmos uma definição para a palavra alegoria, poderíamos utilizar aquela apresentada por Meyer (2003, p. 2): “A palavra em si combina duas palavras gregas: *allos* (outro) e *agoureuein* (falar). O significado fundamental atribuído a palavra ‘alegoria’ (Gr. *Allegoria*), portanto, é ‘falar de outro modo’, ‘dizer outra coisa’, ‘dizer algo diferente do que significa’ (Lat. *Alia oratio*)”. Aristóteles (POETICA, xxi, 1457b, 10) diz que a metáfora¹¹⁹ “[...] é a transferência de uma palavra que pertence a outra coisa, ou do gênero para a espécie ou da espécie para o gênero ou de uma espécie para outra ou por analogia”. Isso resultaria em uma perspicuidade de quem fala, ao mesmo tempo, um prazer e um ar diferente a quem escuta (RETORICA, III, 1404b, 35). Esse é o motivo da escrita dos comentários às canções: tornar claros os elementos alegóricos de suas canções.

Direcionando-se à explicação dessas camadas de leitura, Dante (CONVIVIO, II, 2 – 7) diz existirem quatro formas/sentidos de se compreender um texto, de modo que se possa aprofundar a leitura, são eles: literal, alegórico, moral e anagógico¹²⁰. Por outro lado, Dante utiliza-se apenas dos dois primeiros. A discussão colocada por Bruno Nardi (1944, pp. 55 – 61 *apud* BRITO, 2019, p. 50) sobre o porquê Dante não se utiliza dos quatro modos, afirma que o poeta teria consciência de não possuir estudo o suficiente que lhe permitisse apresentar o texto a partir dessas quatro lentes. Também, por isso, Dante teria afirmado que sua leitura alegórica partia de sua visão de poeta e não de teólogo (CONVIVIO, II, I, 5).

Brito (2019, p. 50) afirma que outra possível explicação para tal conduta estaria presente no pensamento de Tomás de Aquino¹²¹, que teria afirmado não ser possível interpretar alguma obra humana por um sentido que não fosse o literal. “Isso está posto pelo teólogo tanto em relação ao sentido próprio, como ao sentido figurado ou metafórico, pois a literalidade só deixaria de se estabelecer a partir de uma leitura espiritual, não acessível aos textos seculares”

¹¹⁹ A tradutora Ana Maria Valente (2004, p. 85) esclarece que o termo ‘metáfora’ é utilizado na obra aristotélica com um sentido mais amplo que a concepção atual, de modo que abrange outras figuras de linguagem como as hoje chamadas sinédoque e motonímia.

¹²⁰ Cf.: Tomás de Aquino, SUMA TEOLÓGICA, I, Q. 1, Art. 10. (Brito, 2019, p. 149, nota 197)

¹²¹ Cf. Tomás de Aquino, *Quolib.* VII a.16, *apud* NARDI, 1944, p. 59 (BRITO, 2019, p. 50. Nota 79)

(IDEM, p. 50). Dante, tendo uma compreensão diferente da dos teólogos, opta pelos poetas e, assim, sobrepõe os sentidos moral e anagógico ao literal.

Tendo isso mente, nos aprofundaremos agora nos comentários de Dante à canção: *Vós que, entendendo, o terceiro céu moveis*. Nele, o autor busca explicar a seu público quem são esses que movem o terceiro céu. Para isso, veremos a seguir, no percurso do autocomentário de Dante, que começa apresentando o entendimento cosmológico aristotélico-ptolomaico e também teológico sobre a ordenação das esferas celestes, utilizando-as para explicar seu entendimento de uma hierarquia das ciências.

Primeiro, tem-se a explicação literal de seu texto, seguida da explicação das alegorias, momento em que Dante apresenta sua forma de compreender a hierarquia das ciências. Ali, compreendemos efetivamente o porquê da analogia dos “céus” com as “ciências”. Dante acabará propondo uma hierarquia distinta daquelas de Aristóteles e Tomás de Aquino, pois atribui o céu mais elevado à Filosofia Moral, em oposição à Metafísica.

Tendo explicado toda sua metáfora e desvelando quem são aqueles que movem o terceiro céu, iniciaremos o estudo sobre a segunda canção comentada, *Amor, que lá na mente me razoa*. Há uma ligação entre as duas canções, pois, na primeira, veremos uma ode à Filosofia e, nesta segunda, veremos o efeito dela em sua vida ao trazer o Amor, conceito que será definido como união espiritual entre o amante e o ser amado. Para chegar nesse ponto, veremos o porquê Dante aponta ser a mente o local em que o Amor incide. A seguir, veremos seu papel ao agir no humano e sua utilidade para a fé e para a razão.

COSMOLOGIA

A partir do século XIII, as explicações concernentes à organização do Universo, sua existência, criação, ordem etc., advinham de diálogos entre diversas áreas do conhecimento como a astronomia, a astrologia, o entendimento em relação aos quatro elementos (água, ar, terra e fogo) etc. (CACHEY, 2015, p. 221)¹²². Como veremos adiante, ainda não era possível ver uma sistematização cosmológica objetiva, definida e totalmente aceita (IBIDEM), apesar de muitas das discussões terem, como ponto de partida, as investigações de Aristóteles e também de Ptolomeu.

¹²² IN: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015.

No que era consensualmente aceito em relação à ordem universal, percebe-se a grande importância do *Almagesto*, de Ptolomeu. Nessa obra extensamente incorporada pelo pensamento antigo e medieval, ele teoriza matematicamente acerca de um universo no qual o planeta Terra está no centro, envolto por esferas ou céus, nos quais estariam os corpos celestes: a lua, o sol, as estrelas e os planetas. Por outro lado, algumas questões como: qual é a natureza do cosmos, quantas esferas efetivamente existem e o que as move, foram elementos de debate enquanto o sistema ptolomaico foi aceito (CACHEY, 2015, p. 227).

Algo que possibilitou uma intensificação desse debate no Ocidente, na época de Dante, foram as “recentes” traduções e comentários árabes às obras de Aristóteles para o Latim. Para Cachey (2015, p. 228), os comentários dos autores árabes como Al-Farabi (870 - 950); Avicena (980 – 1037); Al-Ghazali (1050 -1111) e Averrois (1126 -1198), colocaram em xeque algumas questões da crença cristã quanto ao universo e seus fundamentos, de forma que algumas questões amplamente aceitas como a criação do universo em seis dias¹²³ precisaram ser reexaminadas e reexplicadas, o que apontava uma tensão entre a filosofia natural e a teologia.

Com o surgimento dessas tensões, era natural que o debate se aprofundasse, seja para reafirmar e reestruturar as relações entre fé e razão, ou para desfazê-las, como é possível verificar em contemporâneos de Dante, como Roger Bacon (1214 - 1294), Gil de Roma (1243 - 1316), Ricardo de Mediavilla (1249 - 1302), João Duns Escoto (1266 – 1308) e Guilherme de Ockham (1287-1347)¹²⁴. Diante da ampla discussão, o próprio Dante apresenta o desenvolvimento do entendimento cosmológico ao longo da história do pensamento, finalizando com o como acredita ser a organização do universo, explicação literal de sua canção.

O poeta retoma a obra *Do céu e mundo*¹²⁵, de Aristóteles, dizendo que ele havia errado ao postular a existência de apenas oito céus, cujo segundo céu seria onde está o sol e o último seria o céu das estrelas fixas. Dante afirma, a seguir, que Ptolomeu, verificando o movimento do oitavo céu, das estrelas fixas ou Estrelado, pela velocidade do movimento desse céu de oriente a ocidente e pelo cálculo da precessão dos equinócios, seria necessário, do ponto de vista filosófico e astrológico, algo que possibilitasse ao céu estrelado esse movimento (CONVIVIO, II, iii, 5)¹²⁶.

¹²³ BÍBLIA, *Gênesis*, 1

¹²⁴ Cf. CACHEY, 2015, p. 226.

¹²⁵ “Os trabalhos de Alberto Magno, especialmente seus comentários ao *De coelo* e ao *De meteoris*, são geralmente consideradas as fontes primárias de muito do conhecimento cosmológico de Dante.” (CHACHEY, 2015, p. 229)

¹²⁶ Cachey (2015, p. 227) afirma que no início do século XII, literatos tiveram que confrontar textos de astronomia que estavam em desacordo entre si. Algumas importantes referências nesse momento foram as traduções para o latim da obra aristotélica *De caelo* e do *Almagesto* de Ptolomeu com comentários de Averrois e pelo *Kitab al-*

Assim, Ptolomeu teria postulado a existência de mais um céu, responsável pelo movimento do céu estrelado. Segundo tal modelo explicativo presente no *Almagesto* e incorporado por Dante, a organização do universo seria:

E esta é a ordem das posições: o primeiro céu a ser contado é onde está a Lua; o segundo é onde está Mercúrio; o terceiro é onde está Vênus; o quarto é onde está o Sol; o quinto é o de Marte, o sexto é o de Júpiter; o sétimo é o de Saturno; o oitavo é o das Estrelas; o nono é o que não é perceptível se não pelo Movimento antes mencionado, chamado por muitos de Cristalino, isto é, diáfano, ou mesmo todo transparente (CONVIVIO, II, iii, 7).¹²⁷

Em contrapartida, o pensamento teológico postulava a existência de um décimo céu, acima de todos esses: o Empíreo, um local *além* do espaço e do tempo, feito de fogo e luz¹²⁸. Cachey (2015, p. 224) comenta que a ideia do Empíreo, abraçada por alguns pensadores medievais como, por exemplo, Tomás de Aquino (ST I, Q. 46, Art. 3), tenha vindo de Beda (673 - 735), o venerável. Esse monge anglo-saxão teria conceituado um céu no qual estavam Deus e os anjos, a partir de sua leitura e comentários sobre o livro de Gênesis: *Libri quatuor in principium Genesis*. Por outro lado, esse nome só teria sido atribuído ao décimo céu através de Anselmo de Laon (1050 -1117), em uma leitura de Valafrido Estrabão (808 - 849) (CACHEY, 2015, p. 230)¹²⁹.

A ampla divulgação teria ficado por conta dos teólogos escolásticos, que, lendo em Valafrido tal definição, consideravam o céu imóvel pela autoridade de Beda. E, sendo o Empíreo completamente imóvel, isso estaria em concordância com a doutrina aristotélica – assumida tanto pelos árabes como pelos escolásticos – de que todo o firmamento é movido pelo Primeiro Motor imóvel, isto é, Deus. Em relação ao movimento do sistema a partir do Primeiro Móvel, o desejo que cada uma das partes desse céu tem de se unir a cada uma das partes do Empíreo estaria mais próxima ao que descreve Avicena que qualquer um dos maiores doutores escolásticos. (BRITO, 2019, p. 58).

Sobre essa questão de cada céu buscar se aproximar do Empíreo, Cachey (2015, p. 227) afirma que essa seria uma leitura neoplatônica presente na obra de Alpetragio (1185 - 1204),

Hay'ah (Livro de astronomia teórica) de Alpetrágio, compilados no *Liber de motibus celorum* (Livro dos movimentos dos céus), em 1217 por Michael Scot (1175 – 1232), matemático, astrólogo e pensador que trabalhou na corte do imperador Frederico II

¹²⁷ Brito (2019, p. 146, nota 230) comenta que “O conjunto astronômico assumido por Dante é baseado sobretudo no sistema ptolomaico agrupado no *Almagesto*, mas pode ter lhe bastado uma leitura do compêndio dessa obra reunido no *Liber de aggregationibus scientiae stellarum*, de Alfagrano, traduzida por Gherardo de Cremona no século XII”

¹²⁸ Do latim *empyreus*, adaptado do grego *ἐμπυρος* (*ēmpyros*), que significa ‘dentro do fogo’

¹²⁹ Cf. Também: Tomás de Aquino, SUMA TEOLÓGICA. I, Q. 66, Art. 3

em seu *Livro de astronomia teórica*, a qual estaria disponível a Dante pelo comentário de Alberto Magno.

A questão sobre o Empíreo dizia respeito à especulação sobre a natureza física e filosófica do paraíso, bem como o local onde se encontra o planeta Terra (CACHEY, 2015). De acordo com a doutrina de Aristóteles (FÍSICA, IV, 2, 209b, 30), o conceito de “local” seria a delimitação de onde se encontra determinado corpo. Assim, o local onde estaria a Terra seria o centro do universo, haja vista o movimento (aparente) dos diferentes astros e corpos celestes ao redor do planeta.

Se cada astro tem seu tempo de movimento em relação à Terra e esse movimento é diferente nos astros entre si, cada um tem um movimento específico, o qual estaria vinculado a um determinado local onde se encontra. Sendo diferentes os locais onde cada corpo celeste se encontra, a teoria aristotélica (FÍSICA, VII, 1) apregoou que o universo seria composto de uma série de esferas que circundam o planeta Terra, de modo que cada esfera “exterior” determinaria o movimento da esfera “interior”.

Assim, deve haver um limite quanto ao número de esferas, sendo que haveria uma, a mais externa de todas, que geraria o primeiro movimento. Se ela gera o movimento, mas não está envolta por outra, logo, a primeira esfera estaria imóvel (FÍSICA, VIII, 5). Sendo o movimento desses corpos algo eterno. Então, o primeiro movente deve ser também eterno (IDEM, 6) e não pode existir em um lugar, pois se existir, terá finitude e o que é finito não pode gerar algo infinito, portanto, o primeiro movente (em Aristóteles, o nono céu, céu das estrelas) não pode ser um local no espaço.

Isso gerou numerosas discussões de se o mundo está em um lugar, discussões que se iniciaram na antiguidade tardia (Temístio 317 – 390) e continuou entre os filósofos árabes (Avicena, Averrois, Avempace (Ibn Bajjah, 1085 – 1138)) e entres filósofos e teólogos cristãos durante a Idade Média tardia (Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Gil de Roma (1243 – 1316)). Uma opinião posicionou esta mais externa esfera celestial em local totalizante e imóvel que satisfazia a definição básica de Aristóteles de local contendo um corpo (CACHEY, 2015, p. 231).

Como se verifica, a ideia de um local “a mais” foi debatida nos âmbitos filosóficos e teológicos, podendo ser visualizada tanto no ocidente quanto no oriente. Griffel (2009, p. 136) afirma que os pensamentos cosmológicos de al-Farabi (872 - 950), Avicenna (980 - 1037) e Algazali (1058 - 1111) também argumentam em favor de um universo no qual existem dez céus concêntricos, cujo centro seria o planeta Terra (p. 136). Apesar de diferentes entre si, para Al-Farabi, esse décimo céu era tido como a “esfera suprema” (*falak al-aflak*) “[...] Como este era

o topo dos objetos que se movem, os interpretes latinos deste sistema planetário se referiram a ele como o *primeiro motor*” (GRIFFEL, 2009, p. 137).

Outra fonte disponível a Dante foi o *Elementia Astronomica*¹³⁰ (Elementos de astronomia), de Alfragano, citado por Dante como: *Libro dell'aggregazione delle stelle* (Livro da agregação das estrelas) (CACHEY, 2015, p. 228). Nessa obra, estão presentes também as concepções ptolomaicas sobre o universo. Segundo Cachey (2015, p. 228), alguma discordância no pensamento árabe acerca da visão cosmológica de Ptolomeu, amplamente aceito por Alfragano e Albatani (859 - 929), seria apresentada por Alpetragio e Averrois, os quais teriam novas versões do modelo cosmológico Aristotélico.

Apesar de coerente com o que era veiculado na época, não somente no Ocidente, mas também tendo respaldo na porção Oriental, em pensadores como Avicena e Algazali, Nardi (1944, p. 73 - 75 *apud* BRITO, 2019, p. 57) afirma que Dante apresenta opiniões imprecisas quanto a esse sistema cosmológico, o que seriam reflexo de lacunas no conhecimento astronômico e/ou astrológico por parte do poeta. Brito (2019, p. 57) comenta que essa pode ser uma das razões do porquê Dante aceitaria a existência de um último céu, o Empíreo, que seria um céu sem corpos celestes, mas cheio de chamas e luminescência, o qual, como o próprio poeta comenta, era defendido pelos católicos como local onde se encontram Deus, os anjos e os santos (CONVIVIO, II, iii, 8 - 10).

Também devemos lembrar que, nesse período, o pensamento astronômico (ligado à matemática e à geometria), também estava fortemente relacionado ao pensamento astrológico (referente a influência dos corpos celestes na vida terrena). Cachey (2015, p. 230) afirma que, nesse mesmo século XIII, as questões astrológicas se relacionavam com questões da filosofia moral e da teologia como, por exemplo, se era legítima a ideia de predição do futuro ou mesmo se a influência dos corpos celestes comprometia a noção de livre arbítrio.

Tendo explicado o pensamento cosmológico da época, Dante (CONVIVIO, II, iv) comenta quem são esses motores que movem os céus, nomeados “Inteligências”¹³¹, os quais afirma serem equivalentes ao termo leigo “Anjos”¹³²¹³³. Brito (2019, p. 58 - 59) comenta que: “Segundo Vasoli, as Inteligências celestes são quem, por conta do movimento dos céus,

¹³⁰ Livro utilizado como resumo do *Almagesto*, de Ptolomeu, traduzido para o Latim por Gerardo de Cremona (1114 – 1187) e por João de Sevilha (1110 – 1180)

¹³¹ Dante, CONVIVIO, II, iv, 2

¹³² IDEM

¹³³ Arif (2009, p. 128) afirma que as concepções de ‘Inteligências’ ou ‘Anjos’, como moventes dos céus também estão presentes na obra de Avicenna (Ibn Sīnā)

determinam as tendências ou predisposições humanas, de acordo com uma concepção astrológica “moderada” aceita tanto por Alberto Magno quanto por Tomás de Aquino”.

Essas Inteligências possuiriam um nível hierárquico entre si, divididos em trincas. Uma das mais bem detalhadas explicações sobre essa hierarquia, sua subdivisão em três trincas e as qualidades de cada um dos seres celestiais está apresentada em *Hierarquias Celestes* (VI – IX), de Dionísio Aeropagita. De acordo com ele, em sua *Hierarquia Celeste*, seres celestes estariam divididos em hierarquias, de acordo com seu nível de conhecimento, pureza e participação nos segredos e bondades de Deus (LUSCOMBE, 2008, p. 15).

A noção dionisíaca de hierarquia apoiava-se em visões medievais de ordem, que supunham que algumas formas de ser, se não todas, tivessem uma posição específica e uma função apropriada em várias cadeias de seres. Para muitos pensadores cristãos na Idade Média, anjos, seres humanos, animais, plantas e minerais foram divididos verticalmente em diferentes graus. Deus é a medida de todo ser: as criaturas mais próximas são à semelhança de Deus, maior é o seu ser, e quanto mais remotas são de Deus, menor é o seu ser (LUSCOMBE, 2008, p. 15).

Assim, Dante se utiliza aqui da ordem/sequência apresentada por Gregório Magno (540 - 604)¹³⁴, entretanto, no texto de Gregório, não fica tão clara a ideia de hierarquia, a qual é presente em Dionísio e em Dante (FENZI, 1980, p. 116). O poeta apresenta um primeiro nível, mais baixo, onde seriam encontrados e distinguidos os Anjos, Arcanjos e Tronos; em um segundo nível, intermediário, Dominações, Virtudes e Principados; por último, mais elevado, Potestades, Querubins e Serafins (CONVIVIO, II, v, 6)¹³⁵. Desses, ao invocar aqueles que movem o terceiro céu, de Vênus, Dante se direciona aos Tronos, responsáveis pela dinâmica do amor terreno.¹³⁶ Assim:

De acordo com a síntese astronômica de Alfagrano, o *Liber de aggregationibus scientiae stellarum*, os motores do céu de Vênus corresponderiam ao número dos seus três movimentos. Desse modo, essas três Inteligências celestes, apenas com o entendimento, seriam responsáveis: 1) pelo movimento de rotação do planeta; 2) pelo

¹³⁴ Alberto Magno, MORALIA, XXXII, xxii, 48. Cf. FENZI, 1980, p. 116. Ainda segundo Fenzi (1980, p. 116), Dante teria mudado de opinião e utilizado da hierarquia proposta por Dionísio na *Comédia* (PARAÍSO, XXVIII, 98 – 125).

¹³⁵ O poeta teria posteriormente, no *Paraíso* (XXVIII, 130 – 135), mudado de opinião e adotado a visão de Dionísio Aeropagita, em seu *Hierarquia Celeste* (VII – IX).

¹³⁶ Brito (2019, p. 153, nota 284) afirma que: no *Paraíso* (XXVIII 103-105) eles estão relacionados com a circulação do céu Cristalino, em estreita conexão com a justiça divina. Segundo Busnelli e Vandelli, tal contraposição ocorreria por divergências entre os Pais da Igreja e os teólogos na interpretação dos textos litúrgicos. Por isso, em outra nota, referente à esta hierarquia apresentada em CONVIVIO II, v, 6, Dante segue a ordem de Gregório Magno na *Moralia* (XXXII 48)

movimento de todo o céu dentro de seu epiciclo¹³⁷; e 3) pelo movimento do epiciclo em relação ao céu Cristalino, onde se encontram as estrelas fixas. E, devido à estreita ligação desses motores com o amor característico do céu de Vênus, são esses os interlocutores invocados por Dante no momento de intenso debate entre a antiga paixão amorosa e o novo sentimento intelectual narrados na primeira canção. (BRITO, 2019, p. 59 – 60).

HIERARQUIA DAS CIÊNCIAS

Tendo explicado a parte literal de sua canção, a concepção cosmológica e hierárquica do universo e dos seres, Dante passa a explicar a noção alegórica desses elementos presentes em seu texto. Assim, Dante aponta a assimilação ou a correspondência simbólica dos céus com as ciências, sendo três características principais para tal semelhança (CONVIVIO, II, xiii).

Primeiramente, há uma semelhança no movimento de revolução: cada céu orbita em torno de um centro. Do mesmo modo, cada ciência gira em torno de um objeto (IDEM, 3). Além disso, também há semelhança pela iluminação de ambos: sendo o céu iluminador de coisas visíveis e as ciências iluminadoras de coisas inteligíveis (IDEM, 4). Por fim, por induzirem à perfeição: os céus induziriam a geração da vida, enquanto que as ciências induziriam a nossa última perfeição, o bem do intelecto (IDEM, 5).

O problema da hierarquia das ciências era algo importante na Idade Média. Weisheipl (1965, p. 68) aponta que no século XIII, com as novas traduções de Aristóteles para o ocidente, dentre vários tópicos que foram “atualizados”, o da classificação das ciências foi um deles. Primeiro, com a tradução do *De scientiis* e *De ortu scientiarum*. Ambas as obras traduzidas do grego para o árabe por Al-Farabi, postulavam que as ciências deveriam estar organizadas em uma ordem que seguisse a aparição natural de seus objetos. Dessa forma:

Substancia, em sua visão, é a realidade básica e que foi primeiramente dividida em várias; isso proporcionou a aparição da aritmética. A cada substancia foi então dada uma figura particular e uma disposição de suas partes; isto deu origem a geometria. Contudo, como a substancia se move naturalmente com diferentes velocidades, rápido, devagar ou regular, ali surgiu a ciência de comparação de velocidades em movimento celestial, esta ciência foi denominada astronomia. Dessas velocidades surgiram vários sons (*accidit ei sonus*), e a ciência que estuda proporcionalidades tonais é chamada música. Mas como estas substancias as vezes alteram em qualidade,

¹³⁷ “[...] Ptolomeu propôs um sistema de movimento planetário no qual a Terra ficava fixa no centro e todos os planetas, a Lua, e o Sol orbitavam em torno dela. Visto por um observador na Terra, os planetas se moviam sobre o céu a uma marcha média. Eles inclusive revertiam sua direção de movimento ocasionalmente, mas retomavam a direção dominante após um tempo. Para descrever este movimento variável, Ptolomeu assumiu que os planetas giravam em torno de pequenos círculos, chamados epíclis a uma velocidade enquanto o centro do ciclo epíclis orbitava a Terra em um largo círculo chamado deferente.” Extraído de: <<https://www.britannica.com/science/celestial-mechanics-physics#ref611346>>. Acesso em 16/04/2021.

variação e atitude e são modificadas, desses vieram os estudos de suas naturezas, *quae est scientia de actione et passione*. No decorrer dos estudos dessas naturezas, quatro qualidades primárias foram descobertas, quente, frio, húmido e seco; dessas quatro qualidades naturais e das quatro disciplinas matemáticas surgiram as sciencias da física terrestre. (WEISHEIPL, 1965, p. 69).

Al-Farabi, segundo Weisheipl (1965, p. 69), lista oito braços dos estudos da física terrestre, que são a astronomia prática, a medicina, a necromancia natural, a iconografia, a agricultura, a navegação, a alquimia e a perspectiva. Todas essas ciências naturais deveriam começar a ser estudadas somente após um bom domínio das ciências matemáticas. Somente após o domínio dessas ciências poderia começar as investigações sobre a “substância suprema”, que levaria ao conhecimento de Deus. “Por ‘substancia superior’ Al-Farabi se refere a esfera celestial eterna, a qual é movida pelo poder e sabedoria de Deus” (IBIDEM).

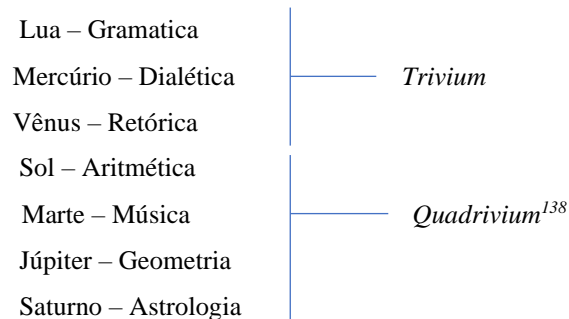
Ainda anterior ao estudo das matemáticas, seria ideal o aprendizado das línguas, da gramática, da lógica e da poesia, como introdução ao processo de aprendizado (WEISHEIPL, 1965, p. 70). Ao que indica Weisheipl (IBIDEM), a tradução latina de *De divisione philosophiae*, de Domingo Gundisalvo (1115 – 1190), teria sido uma grande coleção de materiais árabes (Alquindi, Al-Farabi, Avicenna, Al-Nayrizi, Algazali, dentre outros) e latinos (Boécio, Isidoro, Beda), mas com profundo caráter aristotélico.

Vemos aqui que a questão da classificação e da hierarquização das ciências é um tema complexo, de caráter filosófico, mas que também apresentava divergência de opiniões em diversos pensadores medievais. Nisso, o próprio Dante se propõe a apresentar sua visão acerca desse debate, com propósitos muito próprios.

O poeta busca assimilar cada ciência a seu respectivo céu, a fim de explicar qual seria aquele terceiro céu ao qual se refere na canção. Em contrapartida, existem duas questões que precisarão ser respondidas nesse processo: existem 11 ciências citadas por Dante (as do *Trivium*, *Quadrivium*, mais a Física, a Metafísica, a Moral e a Teologia), para 10 céus (GILSON, 1953, p. 103). Assim, como seria feita a assimilação entre as ciências e os céus? Ademais: elencar cada ciência a um céu consiste, de alguma forma, em hierarquizá-las, haja vista que cada céu “acima” influencia nos céus “abaixo”. Como seria feita essa organização e com quais finalidades?

Gilson (1953, p. 103) é categórico ao afirmar que Dante não somente não evitou esse problema de postular uma hierarquia para as ciências, mas quis evidenciá-lo, “sinal certo de que ele tinha algo específico a dizer e que estava procurando uma oportunidade de explicar isso”. Dante diz que os sete primeiros céus serão identificados, respectivamente, a cada uma

das sete artes liberais existentes no *Trivium* e do *Quadrivium* (CONVIVIO, II, xiii, 8). Assim tem-se a seguinte ordem:



Quanto a essa ordem, Dante a explicita, muito provavelmente, pois a ordem dessas ciências já era bem estabelecida e não era seu propósito questioná-la. O problema se apresenta de forma mais delineada, como aponta Gilson (1953, p. 104), na hierarquização das quatro outras ciências (Física, Metafísica, Moral e Teologia) em três respectivos céus (Firmamento, Cristalino e Empíreo).

Seguindo no raciocínio apresentado por Gilson (IDEM), era possível deixar de lado o Empíreo, haja vista que ele não era totalmente aceito dentro do debate cosmológico. Do ponto de vista filosófico, ele não era aceito, sendo defendido apenas pelos teólogos, em vistas de reafirmar ideias e concepções teológicas sobre o universo. Assim: “[...] o universo natural a partir do qual o mundo sobrenatural começa, para no Cristalino (GILSON 1953, p. 104).”

O próprio Dante já havia comentado ser esse céu, o Empíreo, algo eminentemente teológico (CONVIVIO, II, iii, 8). Desse modo, reconhecendo-o como um céu “à parte”, aceito por teólogos, mas não pelos filósofos e sábios, ele pode ser deixado de lado, assim como a própria teologia, por ser algo distinto da filosofia e do entendimento do mundo natural, sendo uma ciência de outro domínio (GILSON, 1953, p. 104), uma ciência divina (CONVIVIO, II, xiv, 19).

Assim, restam três ciências para dois céus. Para Gilson (1953), seria praticamente impossível obter de algum filósofo escolástico uma posição que não colocaria a Metafísica como a mais elevada das ciências, de modo que ela mereceria a posição no céu mais elevado, o Cristalino. Assim, seriam colocados, em patamar de igualdade, a Física e a Moral, abaixo da Metafísica.

¹³⁸ Disposição semelhante pode ser encontrada em Gilson (1953, p. 103)

Dante vai exatamente na direção oposta: “À oitava esfera, isto é, a estrelada, correspondem a ciência natural, chamada Física, e a primeira ciência, chamada Metafísica; à nona esfera corresponde a Ciência moral; e ao céu quieto corresponde a ciência divina, que é a Teologia” (CONVIVIO, II, xiii, 8). Dante afirma que no céu estrelado, ou Firmamento, duas coisas são visíveis: as estrelas e o que ele chama de “galáxia” “aquele círculo branco popularmente conhecido como Caminho de São Tiago” (CONVIVIO, II, xiv, 1). A partir desse céu, também se verifica um dos polos da Terra e compreende-se o movimento dele “de oriente a ocidente” (IBIDEM).

Dante atribui, em pareamento com esse céu, as ciências da Física e da Metafísica. Seu argumento, para essa ordenação, novamente vem carregado de simbolismos numerológicos. Dante diz que no céu estrelado, de acordo com os estudos dos antigos, podiam ser vistas mil e vinte e duas estrelas (CONVIVIO, II, xiv, 2). Vistos os três números que compõem o número 1022, separadamente, temos a unidade 2, a dezena 20, e o milhar 1000, cada um referindo-se a um tipo de movimento (IDEM).

O número 2 seria comparável ao movimento ou ao deslocamento local, que apresenta uma trajetória que parte de um lugar e finda-se em outro (CONVIVIO, II, xiv, 3). O número 20 pode ser compreendido como movimento de alternância, ou seja, à mudança. Iniciando-se as dezenas a partir do número 10, a única mudança que se tem é o aumento das casas das unidades, até que se complete outra dezena, o 20, tido como “a mais bela alternância”: “a que o décimo recebe de si mesmo” (IBIDEM).

Por fim, o número 1000 seria referente ao movimento de crescimento, do qual Dante afirma ser o maior número, não podendo mais crescer, a não ser que seja multiplicado (CONVIVIO, II, xiv, 4). Sendo a Física uma ciência que estuda esses três movimentos, ela corresponde simbolicamente a esse céu.

Ainda falando do céu estrelado, podemos visualizar a “Galáxia”, do grego *galaktikos* (*γαλαξίας*): “leitoso”, ou seja, a porção esbranquiçada que é visível por conta da luminosidade das estrelas. Assim, a galáxia seria um efeito visual causado pelas estrelas, coisa que se compreende pelo entendimento que se tem dos efeitos delas (CONVIVIO, II, xiv, 8). Do mesmo modo, a Metafísica é a ciência que trata das substâncias primeiras, as quais só se pode ter a compreensão pela análise de seus efeitos.

Por essas duas analogias, Dante atribui ambas as ciências ao céu estrelado. “Além disso, pelo polo que vemos, significa as coisas sensíveis das quais, considerando-as em geral, trata a Física; e, pelo polo que não vemos, significa as coisas que existem sem matéria e não são

sensíveis, das quais trata a Metafísica. Por isso, o mencionado céu possui grande semelhança com ambas as ciências” (CONVIVIO, II, xiv, 9).

Tendo explicitado a relação alegórica entre essas ciências e o céu estrelado, resta a conclusão apontada por Dante que a mais elevada das ciências é a filosofia moral. O céu, ao qual essa ciência se assemelha, o Cristalino, seria o Primeiro Motor, aquele que inicia o movimento do cosmos, influenciando o movimento dos céus abaixo e, conseqüentemente, a vida na Terra.

A Filosofia Moral estaria associada ao Cristalino, de acordo com Dante, pois isso estaria de acordo com o que diz Tomás de Aquino: a “Filosofia Moral [...] nos predispõe a outras ciências” (CONVIVIO, II, xiv, 14)¹³⁹ e Aristóteles: “a justiça social legal estabelece que as ciências sejam aprendidas, e comanda – para que não sejam abandonadas – que sejam adquiridas e ensinadas” (CONVIVIO, II, xiv, 15).

Também deve ser assim, pois, para Dante, sem a filosofia moral: “[...] se acabada a Filosofia Moral, as outras ciências estariam escondidas durante certo tempo, não haveria a geração ou a vida feliz, de forma que teriam sido escritas e pensadas em vão pelos antigos. Por isso, é muito evidente que esse céu em si é digno de comparação à Filosofia Moral” (CONVIVIO, II, xiv, 18).

Essa tese, da primazia da Moral sobre a Metafísica, é algo totalmente novo para a Idade Média (GILSON, 1953, p. 107). Ela seria uma interpretação nova e distinta de toda a tradição do pensamento Aristotélico (IMBACH, 1996, p. 138). Para boa parte dos escolásticos e, possivelmente, até mesmo para Aristóteles, seria impossível ter realizado tal tipo de afirmação, haja vista que a Metafísica seria uma ciência suprema por ser teórica, especulativa e por ter como objeto a causa das causas (GILSON, 1953, p. 107). “É difícil acreditar que Dante poderia ter ignorado, se não os textos, pelo menos a tese absolutamente fundamental que eles ensinavam. Pode até ser porque os conhecia tão bem, que teria encontrado o suficiente para acomodá-los para os fins pessoais que ele buscava” (IBIDEM).

Dessa perspectiva, podemos pensar também, e aqui reafirmamos nossa hipótese inicial, que os fins pessoais de Dante que propunham um novo olhar, ou ainda, um novo modo de se encarar o saber. Se a Metafísica é a ciência suprema, advinda da contemplação do mundo e das coisas, portanto, é necessário o conhecimento acadêmico para poder assimilá-la, de modo que esse campo de estudo estaria restrito. Dante retira dela o trono para dar a uma ciência que não

¹³⁹ Também pode-se pensar essa disposição às ciências como algo ainda anterior a isso, de modo que a Filosofia Moral nos predisporia a outras potências.

é especulativa, mas vivida diariamente e acessível a todos os homens, entretanto sua beatitude se encontra muito além de estar acessível a todos, sendo uma ciência de extrema importância por sua excelência e sua capacidade de poder conduzir o homem a uma vida feliz.

Além do mais, amparados pelo pensamento de Gilson (1953, p. 108): “O Banquete é de fato inteiramente baseado neste princípio, ou, se preferirmos, nesta esperança, que o homem pode, graças à filosofia, encontrar consolo para as misérias na beatitude da sabedoria”. Nisso tudo, percebe-se uma priorização do estudo, da instrução e da formação ético-moral para a garantia da ordem social e a harmonia da comunidade (BRITO, 2019, p. 66).

Seria justamente por dominar tal visão que Dante teria se sentido capaz de formular uma nova teoria, em que os limites humanos não são desafiados por uma ciência que condiz mais com talentos sobre-humanos – como a Metafísica –, mas sim incentivados por aquilo que estava mais acessível ao homem comum. Assim, nada mais natural do que colocar no ápice da hierarquia “não a ciência mais divina de todas, mas a mais humana, a Filosofia Moral” (BRITO, 2019, p. 66 – 67).

Percebe-se que Dante preconiza a utilização da razão como diretriz para a ação virtuosa. Ambos os elementos são o princípio para a melhoria da condição do homem na sociedade. Portanto, é imprescindível, para Dante, a existência da filosofia moral, pois é mediante ela que se pode haver a harmonia entre os homens.

Portanto, Dante não nega a importância de outras ciências e suas finalidades, como a Metafísica e a Teologia, mas seu propósito no *Convívio* não é uma discussão sobre elas, pois muitas das discussões propostas entre essas duas ciências pareciam estar mais vinculadas a problemas acadêmicos do que práticos (GILSON, 1953, p. 108), ligados à vida social. Assim, “Porque, ao invés de classificar as ciências de acordo com a ordem de sua perfeição absoluta, não as classificamos de acordo com sua crescente capacidade de nos beatificar?” (IBIDEM), ou seja, de nos proporcionar a felicidade.

Retomando o ponto de partida que buscava o destinatário do clamor de Dante, percebemos que ele se referia ao céu de Vênus, ligado simbolicamente à retórica (CONVIVIO, II, xiv, 21). Ali, os motores, a quem se dirigia, eram Cícero e Boécio, seus iniciadores no caminho da filosofia, por meio do amor e da dedicação (CONVIVIO, II, xv, 1). Na leitura de suas obras, ainda no período em que vivia a dor pela morte de Beatriz, encontrou, além de “remédio” para suas “lágrimas”; “algo supremo” na própria filosofia (CONVIVIO, II, xii, 5).

Foi por meio deles que Dante pode visualizar as qualidades de seu novo amor, a doçura, a honestidade e a liberdade (CONVIVIO, II, xv, 3), temas que serão manifestos de forma mais aprofundada em seu tratado sobre a nobreza. Isso se dá, ao olhar nos olhos dessa dama, por

meio de suas demonstrações, que iluminam o intelecto humano e predispõe ao amor por ela, ao mesmo tempo que se liberta da ignorância e dos vícios (CONVIVIO, II, vx, 4).

Essa dama teria o poder de fazer ver milagres: as causas, proporcionando o entendimento. “[...] E ela demonstra tais causas, assim como no princípio da Metafísica parece pensar o Filósofo, ao afirmar que por ver tais enfeites os homens começaram a se apaixonar por essa dama” (CONVIVIO, II, xv, 11).

3.2 O AMOR COMO UNIÃO ESPIRITUAL

*“O meu segundo amor teve início a partir
do misericordioso semblante de uma dama”*

(CONVIVIO, III, i, 1)

No terceiro tratado, Dante apresenta e comenta a canção *“Amor, que na minha mente discorre”*. De forma semelhante ao segundo tratado, Dante diz que apresentará sua canção, seguida dos comentários literal e alegórico. Se, no tratado anterior é descrito o processo inicial e, aparentemente, mais apaixonado para com a dama gentil – e em vistas de se afirmar a primazia da Filosofia Moral sobre as outras ciências –; neste, o Amor é um sentimento que se encontra consolidado.

Assim como se explicaria no tratado anterior, o meu segundo amor teve início a partir do misericordioso semblante de uma dama. Amor que, encontrando depois a minha vida predisposta ao seu ardor, acendeu-se como o fogo, passando de uma pequena a uma grande chama; de modo que não apenas acordado, mas também dormindo, a sua luz se dirigia à minha mente. Mas o quanto era grande o desejo de vê-la, provocado pelo Amor, eu não poderia nem dizer nem fazer entender. E o desejo não era somente por ela, mas por todas as pessoas que tinham com ela alguma proximidade, por familiaridade ou por algum parentesco (CONVIVIO, III, i, 1 – 2).

Para alcançarmos o entendimento dessa canção, tal como queria que fosse compreendida, Dante nos apresenta uma primeira forma de leitura. Seguindo seu método de análise: em um primeiro olhar literal e mais introdutório e superficial, o poeta nos descreve o processo que o conduz a escrita de hinos em louvor à Filosofia. Esta primeira leitura apresenta e descreve os componentes essenciais de sua canção: “o que Dante está chamando de amor?”; “o que é esta “mente”?” e “o que e porque ali discorre sobre algo?”. Somente após esta primeira compreensão seria possível aprofundarmos as discussões e os significados alegóricos de sua canção.

Vejamos o que Dante diz:

Dias e noites foram empenhados no contato e no aprimoramento do saber filosófico. Deste empenho teria irrompido no poeta uma vontade de falar de amor (CONVIVIO, III, i, 3). Lembremos que Dante já havia afirmado não se um dentre aqueles que se sentam à “beata mesa”, onde o conhecimento é partilhado (CONVIVIO, I, i, 10), ou seja, ele não tinha vínculo com nenhuma Universidade, não sendo, em termos de formação acadêmica, um filósofo. Diante desta realidade, como ele pretendia falar filosoficamente do conceito de amor não sendo, formalmente, um acadêmico? A princípio, utilizando-se de seu local de principal destaque, a poesia.

É através da poesia, e em especial por esta ser escrita na língua falada, popular, que Dante pôde voltar-se a muitos e aproximar estes dois mundos (acadêmico e não acadêmico), anteriormente cindidos. Por este mesmo motivo, o(s) destinatário(s) de seu texto não estava(m) dentro da academia, mas fora dela. E, como nas ruas de sua cidade natal a tradição das canções já eram uma constante (MACÊDO, 2012, p. 11), seu discurso procura receptores em todos aqueles que não são alfabetizados em latim. Assim, mesmo sem este vínculo institucional, Dante chega à conclusão de que talvez seu domínio do uso da palavra por meio da poesia possa ser mais útil, e dota-se da autoridade de poeta para se expressar pois “para falar de amor não havia discurso mais belo ou mais proveitoso que aquele no qual se enaltece a pessoa amada.” (CONVIVIO, III, i, 4).

Pode-se visualizar o sentimento amoroso pelo empenho de Dante em aproximar-se da Filosofia, ao tentar alcançar o que já havia definido como “hábito da ciência” (CONVIVIO, I, i), virtude que, se cultivada, proporcionaria a felicidade (IDEM). Esse Amor específico ao qual Dante se refere seria derivado, conforme vimos no primeiro tratado, de uma inclinação natural da alma humana à perfeição¹⁴⁰. Como veremos mais adiante, a inclinação natural à perfeição também consiste em uma inclinação natural à união com Deus. O argumento de Dante propõe que o aperfeiçoamento humano é um caminho em direção a Deus, pois Ele seria causa de todas as coisas, manifestando-se nelas; e se todo o efeito é derivado de uma causa, o humano, sendo efeito da ação divina, inclina-se naturalmente a este¹⁴¹.

Desta forma, o amor à Filosofia – que será apresentado a fim de enaltecer as bondades desta dama –, possui três motivos de existir: 1) o amor próprio; 2) o desejo de manutenção da amizade; 3) um argumento de providência. Quanto ao primeiro, Dante defende que, ao honrar

¹⁴⁰ Aristóteles, METAFÍSICA, I, 980a 25

¹⁴¹ Pensamento que Dante refere à Alpetragio (*Liber de motibus celorum* IV 1 – 2, VIII 1 – 11). Também Alberto Magno, *De Causis*, I, iv, 7, de acordo com Brito (2019, p. 191, nota 509).

um amigo, a honra retorna a si; no segundo motivo, que a boa vontade auxilia na manutenção da amizade, por meio do louvor e honra do amigo – como teria apontado Aristóteles na *Ética* (VIII, 5, 1157b1, 5 - 10); e, por fim, ao mesmo tempo que quer louvar seu objeto de amor, Dante procura se defender de possíveis opositores, que não vendo em seu texto o amor para com a Filosofia, diriam que Dante dirige, seu texto, à outra mulher após a morte de Beatriz, não compreendendo que essa “nova” dama a quem se refere é uma alegoria personificada da Filosofia (CONVIVIO, III, i, 5).

Dante inicia sua exposição afirmando que a presente canção, “Amor, que lá na mente me razão”, tem o intuito de louvar a Filosofia (CONVIVIO, III, i, 14). Como exposto acima, esta inclinação a louvar seria proveniente do Amor, que é conceituado pelo poeta como “união espiritual da alma com a coisa amada”¹⁴² (CONVIVIO, III, ii, 3). Essa união, dirá Dante, se manifesta de formas específicas em diferentes locais. O poeta afirma que cada coisa existente possui uma forma de ser: uma natureza própria, que está atrelada à sua causa primeira, que é Deus; mas esta natureza e forma manifesta-se de formas diferentes, por conta das causas secundárias e da matéria sob a qual repousam: “As bondades e os dons se diversificam por influência da matéria que os acolhe” (CONVIVIO, III, ii, 4)¹⁴³.

Assim, se a natureza divina está distribuída em todas as coisas, altera-se apenas o grau de proximidade que as coisas possuem com sua essência (CONVIVIO, III, ii, 5). Deste modo, “quanto mais nobre a forma, mais possui dessa natureza”, e dentre todas as coisas existentes, dirá Dante, o homem é o que mais está próximo dessa natureza divina (CONVIVIO, III, ii, 6).

Como o mais natural em Deus é o querer ser – pois, assim como se lê no mencionado livro¹⁴⁴, “a primeira coisa é o ser, e antes dele nada existe” –, a alma humana quer, por natureza, ser com todo o seu desejo. E como a sua existência depende de Deus e graças a Ele se conserva, deseja e quer, por natureza, a Ele se unir para fortalecer a sua essência. E como nas bondades da natureza [e] da razão se mostra a divina, dá-se que a alma humana se une a elas naturalmente por via espiritual, mais rapidamente e mais fortemente quanto mais lhe parecem perfeitas; tal percepção depende do quão claro ou impedido está o conhecimento da alma. Essa união é o que nós chamamos de amor, pela qual se pode conhecer a alma por dentro vendo por fora o que ama. (CONVIVIO, III, ii, 7 – 8).

¹⁴² Ideia provavelmente extraída de Dionísio Aeropagita, que teria dito ser o amor uma força unitiva. Cf.: DAVIS, R. G.: *Elemental Motion and the Force of Union*. In: DAVIS, R. G.: *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. 2016, p. 70; BRITO (2019, p. 191, nota 504); SUMA TEOLÓGICA, I, Q. 20, Art. 1

¹⁴³ Cf.: BRITO, 2019, p. 191, nota 509. Citação de Ibn Daoud, *Liber de causis*, XIX, 158; XXIII, 179 (Vasoli)

¹⁴⁴ Brito (2019, p. 191, nota 517), aponta três livros onde esse pensamento se repete. Dante possivelmente se refere por “livro” a: Ibn Daoud, *Liber de causis*, IV, 37 – 39; Alberto Magno, *De causis*, II, i, 17 – 19; Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, I, 22 – 26.

Se a humanidade é o conjunto de seres existentes, na qual mais se apresenta a essência divina, isto se dá, reforçando o que já foi dito no segundo tratado, por conta da conduta humana. Como já discutido, Deus deu ao homem a capacidade intelectual e o raciocínio de modo diverso aos outros seres que criou (CONVIVIO, II). Essa capacidade permite o desenvolvimento da conduta virtuosa. E, quanto mais desenvolvidas as virtudes em nós, mais próximos estamos das características divinas, e assim, do próprio Deus, o que, em última instância, nos levaria à felicidade.

Portanto, se quanto mais virtuosas forem as condutas, mais próximos estamos de Deus; é necessário o conhecimento do caminho que leva à virtude, e assim a Deus (CONVIVIO, III, ii, 8). Este caminho, defende Dante, é o saber. Pois é através do conhecimento, ou seja, do aumento do amor que move Dante a aproximar-se da Filosofia, que se apresenta a ele, cada vez mais, a “luz divina” (CONVIVIO, III, ii, 9). O estreitamento desta relação proporcionava “contínuos pensamentos que admiravam e examinavam o valor dessa dama que, espiritualmente, havia se tornado uma só coisa com a minha alma.” (IDEM).

Apresentada e justificada a noção de amor como unidade espiritual, vemos que o amor específico de Dante para com a Filosofia havia se desenvolvido e se concentrado em um determinado local dentro de seu ser: sua alma (CONVIVIO, III, ii, 10). “Alma”, como veremos, será um sinônimo de “mente”, lugar em que o amor se apresenta.

Vejamos, a seguir, como Dante apresenta estes conceitos.

MENTE E ALMA

Ao falar sobre a alma, Dante recorre a autoridade de Aristóteles, em sua obra *Da Alma*. Dante descreve que para o filósofo estagirita existiriam três potências da alma: viver, sentir e pensar (CONVIVIO, III, ii, 11)¹⁴⁵. Estas potências se influenciariam mutuamente.

Para existir algo vivo, dirá Dante, é necessário haver uma primeira potência, mais elementar: a vegetativa. Ela seria o fator elementar que constituiria uma alma. Essa potência é própria das plantas, como também aponta Aristóteles (DA ALMA, II, 2, 413a, 30 – 35). Essa potência, sendo elementar aos seres vivos, seria a base para as outras duas potências: a sensitiva e a intelectual (CONVIVIO, III, ii, 12).

¹⁴⁵ Essa discussão pode ser vista no Capítulo II do *Da Alma*. Utilizei como base a versão em espanhol: ARISTÓTELES.; *Acerca del Alma* (Libro II, 413b, 10). Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, España, 1978

Assim sendo, a segunda potência da alma, sensitiva, não pode existir sem haver também a potência vegetativa. Ela seria encontrada em todos os outros seres vivos, animais e humanos, e seria a base das percepções pelos sentidos: visão, audição, paladar, olfato e tato. Esta segunda potência, intermediária, seria a base para a existência da última das potências da alma, a intelectual (CONVIVIO, III, ii, 12 – 13).

A potência intelectual diz respeito à capacidade de raciocínio. Dante aponta que essa capacidade só é encontrada nos seres humanos, restando aos outros animais somente as duas primeiras potências. Dante menciona que esta última potência torna as almas que as possuem mais nobres, estando, deste modo, mais próximas da natureza divina, dentre todos os seres existentes (CONVIVIO, III, ii, 14).

Percebe-se que aparece novamente uma noção de hierarquia, agora relacionada às faculdades da alma. Nesta escala existem seres menos complexos, como é o caso das plantas, que possuem uma existência apenas vegetativa, ou seja, sem sensibilidade e sem intelecto. Seguindo destas, existem os animais ditos inferiores, os quais possuem a natureza vegetativa – mais baixa – somada de uma outra, mais elevada em relação as plantas: a natureza sensitiva.

Como se verifica, a base da vida sensitiva está na vida vegetativa. É preciso, primeiro, a existência material para haver a possibilidade da sensação. Assim, tudo que sente está vivo. E, conforme afirma Dante, tudo aquilo que vive e sente, tem alma, conforme já teria dito Aristóteles (DA ALMA, I, 402a 6 – 7)¹⁴⁶. Contudo, os animais não tem a natureza intelectual, ou seja, eles não refletem sobre as coisas do mundo, nem sobre si mesmos, de modo que não regulam sua ação, vivem por instinto.

Existe, ainda, uma natureza acima da dos animais, a intelectual. Ela está acima da natureza sensitiva, de modo que não se limita à ela, mas precisa dela para existir. Por isso, nos humanos, as sensações são entendidas como nossa porta de comunicação com o mundo (METAFÍSICA, I, 980a 25). Recebemos estímulos externos, mas podemos pensar nossa ação diante do mundo, livrando-nos dos instintos. Na vida intelectual possibilita-se a reflexão sobre os sentidos e sobre as coisas do mundo.

Percebe-se que aqui é reforçada a ideia do local privilegiado da humanidade no mundo, pela capacidade intelectual, dada somente aos humanos, assim como a linguagem. Todas estas naturezas existem, ou melhor, são efeitos de uma causa primeira – Deus. Assim, todos os seres possuem vínculo com Deus, e melhor o fazem quanto mais perfeita é sua natureza.

¹⁴⁶ Também em: Tomás de Aquino, SUMA TEOLÓGICA, I, Q. 75, Art. 1

Assim, o humano mais se aproxima de Deus quanto mais exerce sua natureza intrínseca, ou seja, a que contém todas as outras, a intelectual. Desta forma, o exercício da inteligência na busca do saber inclina o humano a aproximação com seu criador. Essa aproximação se dá de forma mais perfeita na medida em que o chamado ao saber pode ser concretizado, de forma que se possam desenvolver condutas virtuosas, que nos levam à felicidade temporal neste caminho.

O caminho para o saber, como dito, se dá através do intelecto. Se o intelecto humano foi criado por Deus, juntamente com o livre arbítrio, é por meio destes que será possível aproximar-se ou não do Criador. Assim, a Filosofia se manifesta como criação humana, mas não desvinculada da causa primeira, consistindo no amor ao saber – conforme dito primeiramente por Pitágoras (CONVIVIO, II) – que se manifesta na reflexão em busca do entendimento do mundo e das coisas.

Dito que somente o humano busca o conhecimento das coisas e do mundo, como forma de aproximarmo-nos de Deus, e da felicidade, resta saber: onde se dá o pensar humano? Aqui, Dante defende que o pensar, bem como o sentir, no caso do amor, se dão na alma humana (CONVIVIO, III, ii, 19). É nela onde estão presentes todas as funções anteriormente citadas. Mas seria este local algo materialmente existente? Não.

Tomás de Aquino (ST, I, q. 75, a. 2) afirma que o princípio da ação intelectual é a alma humana, contudo, ela é “incorpórea”. Seu argumento diz que para se conhecer algo é necessário que aquilo que conhece não tenha a mesma natureza de sua causa, porque se está vinculado a esta causa, não pode conhecê-la: “se, pois, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos, porque cada corpo tem a sua natureza determinada. Logo, é impossível que o princípio intelectual seja corpo.” (IBIDEM).

Um outro argumento colocado diz respeito ao problema da composição da alma: a alma, sendo alguma coisa, deve existir totalmente ou parcialmente. Se ela é um todo, não pode ter uma parte material, pois o corpo material existe enquanto potencialidade, de forma contrária a alma, que, sendo forma, seria puramente ato: “o que é puramente potencial não pode ser parte deste, pois, a potência, repugna ao ato, dividida, como é, por oposição a ele.” (ST, I, q. 75, a. 5).

Existindo sempre em ato, e sendo incorpórea, a alma humana – ou princípio intelectual – também é tida por Aquino como incorruptível; pois, de acordo com o aquinate (ST, I, q. 75, a. 6), só há corrupção no que há contrariedade, na transformação de uma coisa em outra. Aquilo que é formal e não material não tem como se transformar. E mais, sendo ato, está a todo

momento sendo o que se é, de modo que não pode se transformar em outra coisa, sendo, portanto, incorruptível.

Tendo em vista estes argumentos de origem aristotélica, apresentados de Tomás de Aquino, é possível verificar a importância do intelecto, e como já teria dito Tomás, daquilo que diz respeito à alma ou mente. “Assim, já se pode ver que a mente é a parte mais refinada e mais preciosa da alma, sendo também divina. E esse é o lugar no qual digo que o Amor argumenta a favor da minha dama.” (CONVIVIO, III, ii, 19).

O PAPEL DO AMOR

Apresentado o que é este Amor a que se refere em sua canção e explicitado, também, onde ele se manifesta, é preciso argumentar, a seguir, os motivos desta manifestação ser como é. Dante diz que todas as coisas existentes possuem um amor que lhes é próprio, por advir de Deus, causa primeira e manifestação suprema do amor. Assim minerais, plantas e animais possuem um amor específico (CONVIVIO, III, iii, 4); não seria diferente no ser humano. Assim:

O amor característico dos homens é pelas coisas perfeitas e honestas. Pois o homem, ainda que seja de apenas uma substância, apesar de sua forma, pela sua nobreza, possui em si a natureza de cada uma [d]essas coisas, podendo possuir todos esses amores, e os possui. (CONVIVIO, III, iii, 5).

Estando em um patamar privilegiado na criação, a humanidade carrega em si potências já encontradas em seres ditos inferiores, somado a uma característica nova, que a coloca em um local acima das outras formas de vida. A isto, Dante diz ser a “quinta e última natureza”, exclusivamente humana, racional (CONVIVIO, III, iii, 11). É por ela que “o homem tem amor pela verdade e pela virtude” (IDEM).

Por esta natureza, atribuída por Deus ao homem, este está acima dos animais e das coisas inanimadas, devendo reinar sobre os outros seres, conforme é dito em Gênesis (1 : 26). Esta posição hierárquica exige características que possam legitimar que assim o seja, como a retidão e a responsabilidade, características que reverberam uma noção de ética que preza pelo esforço do indivíduo em vistas a tornar-se virtuoso.

Do mesmo modo, esse amor tipicamente humano, ou ainda, esta “natureza humana”, marcada pela possibilidade de raciocinar e assim governar as paixões e os impulsos, pode proporcionar um modo virtuoso de ser no mundo, através da reflexão sobre a conduta e do

hábito. E o local onde se faz esta reflexão, e que marca esta natureza tipicamente humana, é a mente (CONVIVIO, III, iii, 12).

Por estas razões, sua canção ganha o título de Amor que na minha mente discorre. “para dar a entender que esse amor era o que nasce na mais nobre natureza” (CONVIVIO, III, iii, 12), isto é, a da verdade e da virtude, e “para afastar de mim qualquer opinião errada pela qual se suspeitasse que o meu amor era por prazeres sensíveis.” (IDEM).

Dando seguimento ao tratado, Dante nos diz que nossa capacidade de raciocinar se dá, principalmente, mediante a articulação do saber em uma linguagem comum. Contudo, apesar da língua ser o instrumento que permite a comunicação humana, existem coisas que não podem ser transcritas em palavras, o que impede a expressão total de suas ideias no tratado. “Essa é a outra inefabilidade, isto é, em que a língua não segue completamente aquilo que o intelecto vê” (CONVIVIO, III, iii, 15).

Dante reafirma suas desculpas, se seu comentário ainda não fosse capaz de transmitir em palavras toda a verdade presente em sua mente (CONVIVIO, III, iv, 6). Segundo ele, isso se daria tanto por um domínio incompleto da língua que utiliza, como também pela vontade de Deus: pois existem coisas das quais podemos ter algum vislumbre, mas não o entendimento perfeito; coisa que não seria culpa do pensamento humano, mas da vontade de Deus, que “quis nos privar nesta vida de tal luz” (CONVIVIO, III, iv, 9 – 10). Esses pensamentos repercutem em outras ideias do *Convivio* e em outras obras, como pontua Brito (2019, p. 71 - 72):

Essa seria a primeira inefabilidade, que o deixa completamente impotente frente à habilidade de sintetizar conceitos filosóficos e, conseqüentemente, à capacidade de exprimi-los. Já a outra inefabilidade são as coisas que o intelecto até chega a compreender, mas que a língua não consegue narrar por falta de recursos para alcançar tal profundidade. E essa incapacidade de expressar claramente aquilo que o pensamento atinge ainda irá reverberar tanto na visão suprema do *Paraíso* (XXXIII 55-57, 106-108, 121-123), como na *Ep. XIII* (84) e na *Quaestio de aqua et terra* (77), momentos em que o poeta manifesta total consciência de que, apesar de o seu intelecto atingir altos níveis de elaboração mental, ele às vezes não encontra suporte linguístico “material” que seja capaz de realizar aquilo que concebe na mente. Mas atente-se ao fato de que essa incapacidade nada parece ter a ver com o fato de Dante estar usando a língua vulgar como registro, pois o indizível, neste caso, relaciona-se com qualquer língua humana (cf. *Cv IV xxi 6*). (BRITO, 2019, p. 71 - 72).

Este argumento é apresentado mais à frente quando o poeta afirma que “foi determinado um fim ao nosso engenho em cada uma de suas operações, não por nós, mas pela natureza universal. Por isso, deve-se saber que mais amplos são os termos do engenho para pensar que para falar, e mais amplos para falar que para gesticular” (CONVIVIO, III, iv, 12). Brito (2019, p. 72) novamente sintetiza as ideias de Dante, ao explicar que: o intelecto humano, tem

“limites”¹⁴⁷, portanto, só poderia compreender as coisas sensíveis, ou seja, que podem ser apreendidas pelos órgãos dos sentidos. Por outro lado, as coisas supra sensíveis não poderiam ser compreendidas, pois escapam aos domínios dos sentidos humanos, de forma que só se pode ter acesso pela revelação, haja vista que nem nossa imaginação poderia auxiliar o intelecto a compreender.

Resumindo o percurso de apresentação literal da segunda canção até aqui, vemos que Dante reconhece os limites do intelecto e da língua. Entretanto, “Da falta de capacidade para dizer o que realmente poderia ser dito sobre as revelações da filosofia resulta a louvação à sua dama feita na canção, de modo a registrar, pelo menos sob um aspecto concreto, a sua grandeza.” (BRITO, 2019, p. 72).

Tendo exposto as definições necessárias para a compreensão da canção, bem como as possíveis limitações do falar, Dante passa a apresentar o louvor à sua dama “tanto na alma como no corpo” (CONVIVIO, III, v, 1), afirmando ainda que dentre as coisas que o Sol ilumina, nada seria tão nobre quanto esta dama (CONVIVIO, III, vi, 1), e mesmo as Inteligências (ou Anjos – citados na canção anterior)¹⁴⁸ a admirariam ao vê-la na Terra (CONVIVIO, III, vi, 4).

Mas porque haveria tamanha devoção universal a esta dama? Para Dante, esta senhora seria “o exemplo intencional da essência humana que está na mente divina, que, por sua vez, faz com que também esteja presente em todas as outras, principalmente nas mentes angélicas que produzem com o céu as coisas daqui de baixo” (CONVIVIO, III, vi, 6). Assim, a Filosofia é tida como o bem mais perfeito que os humanos podem possuir, e ainda mais perfeita “enquanto recebe da bondade divina mais do que compete ao humano” (CONVIVIO, III, vi, 9).

Deus, em toda sua generosidade, teria imbuído à filosofia essa mesma virtude, pelo amor à humanidade “[...] o seu amor não considera o que é devido a quem o recebe, mas o supera em dom e em benefício da virtude e da graça.” (CONVIVIO, III, vi, 10). Assim, a filosofia seria um presente divino que poderia servir de guia a humanidade para a felicidade temporal e a condução a salvação eterna.

Dante comenta que as bondades da Filosofia são boas em si mesmas, mas também se mostram uteis ao mundo dos homens (CONVIVIO, III, vii, 1). Advinda da bondade de Deus, que se estende a todas as coisas (CONVIVIO, III, vii, 2), mas recebida de forma distinta pelas

¹⁴⁷ Apresento a palavra limite entre aspas porque limite é uma palavra que melhor se emprega a algo que é material/palpável/visível, de modo que, de fato, pode-se limitar. O Intelecto, pensando na obra de Tomás de Aquino, não tem uma matéria, portanto, não teria limites. O ponto é que há uma insuficiência no intelecto humano, não podendo compreender todas as coisas existentes, mas aquilo que Deus possibilitou à humanidade conhecer.

¹⁴⁸ Cf.: Dante, CONVIVIO, II, ii, 7

diferentes substâncias existentes (CONVIVIO, III, vii, 5), a Filosofia consegue receber e transmitir as virtudes divinas para a humanidade (CONVIVIO, III, vii, 7):

Pois o seu falar, pela sua grandiosidade e doçura, gera na mente de quem o escuta um pensamento de amor que eu chamo de espírito celestial, pois o seu princípio está lá em cima e lá de cima vem o seu conceito, como foi dito antes. Por tal pensamento, chega-se à firme opinião de que ela é uma dama de virtudes milagrosas. E os seus atos, pela suavidade e medida, fazem com que o amor desperte e seja sentido onde quer que a boa natureza tenha semeado sua potência (CONVIVIO, III, vii, 12).

FÉ E RAZÃO

Dentre outras coisas, a Filosofia se mostra útil a todos por ajudar a fé humana: “a mais útil entre todas as coisas ao gênero humano” (CONVIVIO, III, vii, 15), pois com a fé são possíveis a salvação e a vida eterna. Se nos lembrarmos da discussão sobre a inclinação natural que temos à perfeição (METAFÍSICA, I, 980a 25), devemos lembrar que o aperfeiçoamento humano nos aproxima também de Deus¹⁴⁹: que criou tudo, logo, todas as coisas tem um pouco da manifestação de Deus em si.

Dentre todas as coisas criadas por Deus, os humanos estariam abaixo apenas dos seres celestes, portanto, em uma posição privilegiada dentre toda a criação divina. O humano ainda possui uma natureza especial, a intelectual, que nos permite afastarmo-nos das paixões e termos a possibilidade de governar nosso ser e nos projetarmos para o futuro. E o futuro, pensando o “fim” ou sentido da vida humana é a vida feliz, que se concretiza no movimento de inclinação a perfeição.

Tendo em vista a discussão do parágrafo acima, visualizamos que o ser humano, através de sua capacidade intelectual, pode se aprimorar, e uma destas formas de aprimoramento advém do conhecimento (seja teórico, seja prático), que nos auxilia nesta busca pela excelência. E a área do conhecimento que melhor poderia nos auxiliar a ter este conhecimento teórico e prático, que nos aproxima de Deus, é a filosofia. Desta forma, diz Dante, esta Dama realiza milagres que podem ser visualizados todos os dias. Sobre esta argumentação entre Filosofia e fé, discutida por Dante, Brito (2019) comenta que:

Dante considera claramente que o milagre da filosofia tenha sido particularmente concebido por Deus como testemunho para aqueles que vivem no seu tempo e que, como é próprio do grande desenvolvimento do saber filosófico característico dos

¹⁴⁹ Confira página 86

séculos XII e XIII, julga que podem ser dali tiradas novas razões para fortalecer a fé cristã (BRITO, 2019, p. 78).

É interessante notar, conforme Robiglio (2015)¹⁵⁰, que durante toda a Idade Média percebem-se modificações e contornos não tão estáveis nos domínios da filosofia e da teologia. A filosofia possuía uma abrangência maior do que a teologia, envolvendo um amplo domínio rodeando todo o conhecimento, questões relativas à educação, retórica e poesia (CURTIUS, 2013 p. 529)¹⁵¹. Disso podem ser didaticamente distinguidos dois campos: um “primeiro”, que se refere à sabedoria, entendida como um conhecimento mais elevado, relacionado à formação do indivíduo em direção à busca da perfeição enquanto humano; e um “segundo”, que se refere à busca de conhecimento acerca de objetos de estudo mais específicos, por meio de análises conceituais, como os problemas da lógica, da filosofia natural, das ciências etc.

Frei Josaphat (2013, p. 74), comenta que o primeiro debate bem conduzido e formalizado sobre o binômio Fé e Razão teria acontecido em duas etapas do confronto da religião com a filosofia e a cultura helênicas. A primeira se refere à diáspora do povo judeu, e o segundo, à implantação de comunidades cristãs nos centros helênicos, onde os judeus se instalaram. Ali, nas palavras de Josaphat (2013 p. 74) “[...] redefiniram a fé de modo a poder confrontá-la com a sabedoria que os gregos tanto prezavam”.

Inicialmente, verifica-se, no povo bíblico, a fé como uma atitude que conduz a justiça e a santidade; ela é “uma forma de vida” (IBIDEM). Esta forma de vida se daria pela livre adesão a Deus e a sua palavra, tida como “criadora das coisas e da bondade do coração e da vida social” (IBIDEM). Essa fé é “desafiada” (IBIDEM) pela Razão, presente em toda a extensão da cultura grega: no teatro, nos esportes, na estética. Assim, “A Bíblia hebraica traduzida em grego comporta uma linguagem e mesmo certos acréscimos de máximas e narrações que acentuam sua dimensão de sabedoria, ostentando-a como o maior dos escritos da Sabedoria.” (JOSAPHAT, 2013, p. 74).

Verifica-se que esta síntese cultural pode ocorrer mediante à chamada Bíblia dos Setenta, que data de dois séculos antes de Cristo (JOSAPHAT, 2013, p. 75). Em certa passagem da tradução do livro de Isaías (7, 9) para o grego lê-se “Se não tiverdes fé, não tereis inteligência”. Para o Frei Josaphat (2013, p. 75), a fé é reconhecida como uma experiência humana universal, de modo que “É preciso crer para viver. E é imprescindível medir e orientar

¹⁵⁰ *IN*: BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): **Dante in context**. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015, cap. 13, pp. 200 – 220.

¹⁵¹ Cf. também: Wolfram von Eschenbach, PARZIFAL, XIII, 643, 14

o crer para bem viver e conviver” – reafirma-se, portanto, a importância do conhecimento para a ética. Deste modo, também deve-se aprender “o que e quem merece fé” (IBIDEM).

É de uma tradição como esta, dos primórdios da igreja, com seus primeiros padres, que Tomás de Aquino tenta, somando este conhecimento bíblico e de fé aos ensinamentos de Aristóteles, reafirmar que somos, enquanto humanos, lançados ao mundo como aprendizes, e a aprendizagem precisa de fé como atitude primeira que possibilitará o acesso ao conhecimento, na medida em que surge, neste aprendizado, o discernimento daquele que aprende (JOSAPHAT, 2013, p. 76).

Essa compreensão da transcendência do ser humano, que implica a vocação à fé como condição do finito, realidade limitada, mas portadora de potencialidade infinita, correspondia em termos bíblicos à relação plenamente aceita da criatura ao criador. Mas, trata-se da criatura criada criativa e mesmo criadora de si pela livre marcha em tendência ao Bem absoluto. Essa é a vocação ética do ser humano, definida no Prólogo da II Parte da *Suma teológica* de Santo Tomás. (JOSAPHAT, 2013, p. 76)

De acordo com Frei Josaphat (2013, p. 76), deve-se compreender esta parte da obra de Tomás de Aquino como uma noção de transcendência do humano. Transcendência esta que permita falar do Criador e da sua relação com o que criou de forma menos imperfeita. Assim, retomando (e também superando) Aristóteles, Tomás fala dos graus do saber, da harmonia e sinergia entre a sensibilidade e a razão, das paixões, da inteligência humana e da liberdade (IBIDEM). Assim, articula-se a discussão tomasiana entre fé e razão, a partir das religiões que conhecia: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo (IBIDEM). De acordo com Josaphat (2013, p 79), Tomás, ao entrar em embates intelectuais contra os adversários judeus e árabes, mais do que reafirmar sua conficção de fé, transmitia a noção de que “os que pensam diferentemente nos ajudam a ampliar nossa visão sobre os problemas”. Talvez Dante tenha apreendido isto também em suas leituras do filósofo escolástico.

Podemos perceber no *Convivio*, que aquela “segunda” forma de se entender a filosofia, mencionada anteriormente, é utilizada como meio para se abordar os assuntos da “primeira” forma, de modo que, como já vimos, a dimensão ética do conhecimento tem um lugar de destaque para uma hierarquia das ciências¹⁵². Entretanto, podemos perceber que este conhecimento moral (ético-formativo) tem um modo de ser no período medieval. Este modo correto de existir que pode levar o homem a perfeição (e com isso, a felicidade e a Deus) possui uma forma de ser que se atrela ao pensamento teológico, consistindo, portanto, em “um modo

¹⁵² E é desta forma que Dante se define como “servo da Filosofia” (EPISTOLE, XII, 5 – 6).

específico de viver baseado nos ensinamentos de Cristo e em valores cristãos” (ROBIGLIO, 2015, p. 138).

Em síntese: o entendimento ocidental de sabedoria se atrela à visão monástica de vida, de modo que a noção ética orienta-se para uma vida que possa conduzir-nos a salvação. Aqui, temos uma intersecção da filosofia com a teologia, – esta última, campo do conhecimento que também podemos dividir aqui, didaticamente, em duas porções: uma primeira, voltada ao estudo da doutrina sagrada (*sacra doctrina*), na Bíblia, como uma forma de entender a divindade; e uma segunda, que busca o entendimento da natureza de Deus, das substâncias incorpóreas, e da alma humana (ROBIGLIO, 2015, p. 138).

Entretanto, os problemas da discussão entre fé e razão são muito mais profundos do que as distinções entre o saber teológico e o filosófico. Um dos maiores representantes da discussão entre fé e razão no século XIII, Tomás de Aquino, aponta que a vida humana tem uma finalidade (ST, II, I, Q. 1, a.1). Esse propósito seria ter uma realização ou “felicidade” completas. Essa busca pela felicidade trilha um caminho semelhante ao apontado por Aristóteles quando fala em *Eudaimonia* (εὐδαιμονία). Deve-se entender aqui o termo “felicidade” no sentido de realização; perfeição; bem-viver.

Segundo ambos os autores supracitados, o caminho para essa “felicidade” seria fazer algo em vistas de um bem, de algo em relação a si mesmo. Isso seria uma das definições do que é o bem (ÉTICA A NICÔMACO, I, 2, 1904a 20). Entretanto, ao questionarmos qual seria o fim último da humanidade como um todo, estamos tentando responder a qual é esse propósito para a vida humana, e como alcançá-lo. Uma saída para o estudo deste sentido da vida e como atingi-lo seria o estudo da moralidade, ou seja, da ação humana que busca um fim. Verifica-se, portanto, que o propósito da vida humana visa a excelência, na medida em que o alcance dessa “felicidade” depende do entendimento e/ou prática das virtudes intelectuais e morais¹⁵³.

Contudo, Tomás de Aquino não acreditava ser possível o alcance total desta “felicidade” em nossa vida terrena. Uma outra palavra que ele usa, como sinônimo à felicidade, é “beatitude”. Segundo sua visão, a beatitude - ou a felicidade - não consiste em bens terrenos, tais como as riquezas, honra, glória, poder, prazeres carnis (ST, II, I, Q. 2, a.1); mas na visão da essência divina, que pode ser vislumbrada, mas não inteiramente vivida nesta vida.

Disso, podemos verificar também que o fim das atividades humanas é mediado pelo uso da razão que nos leva a pensar nos meios para alcançar esse fim, em vista do que seria possível

¹⁵³ Cf.: FLOYD, S.: *Thomas Aquinas: Moral Philosophy*. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/aq-moral/>>. Acesso em 16/04/2021.

de se alcançar em relação a felicidade. Ainda falando da capacidade racional do humano, é através dela que pode surgir a filosofia, na medida em que a função dela também seria de auxiliar-nos a compreender o mundo. Por meio da interação entre nossos sentidos e nossa capacidade reflexiva para com o mundo, pode-se chegar ao conhecimento.

Explicando um pouco mais detalhadamente o raciocínio acima: primeiro temos contato com o mundo, posteriormente, aprendemos coisas sobre ele, refletimos sobre o aprendido e, assim, o conhecimento vai se construindo, das coisas mais simples às coisas mais complexas. Contudo, a razão humana possui um limite, e existem questões que transcendem o entendimento puramente lógico-racional, como o entendimento da natureza una e trina de Deus, sendo alcançado de outro modo, que se encontra na revelação do mistério (SUMA CONTRA OS GENTIOS, I, 3).

Com efeito, ninguém tende a algo por desejo ou inclinação a não ser que isso lhe seja previamente conhecido. E porque os homens estão ordenados pela Providencia Divina a um bem mais alto do que aquele que a fragilidade humana pode experimentar nessa vida [...] foi necessário que o espirito fosse atraído a um bem mais alto do que aquele que a nossa razão pudesse alcançar. E assim aprendesse a desejar algo e tender diligentemente àquilo que excede totalmente o estado da presente vida. (SUMA CONTRA OS GENTIOS, I, 5).

Percebe-se que a filosofia¹⁵⁴ não é descartada, ela é parte importante do processo em direção ao conhecimento de Deus, sendo ela “a mais perfeita, elevada, útil e alegre” (SUMA CONTRA OS GENTIOS, I, 2) atividade humana. Mas há um limite quanto ao conhecimento que nos é possível por intermédio da razão, de modo que para se compreender os mistérios de Deus e receber a revelação, é necessário o ato de fé. Ter fé é aceitar como certo ou indubitável algo que não se pode confirmar, que não se pode provar por vias de comprovação empírica ou lógica. É por isso que Tomás ilustra sua fala sobre a fé com a conhecida passagem bíblica da Carta aos Hebreus (na qual o apóstolo Paulo anuncia que “ter fé é acreditar em algo que não se vê” (Hb 11; 1).

É possível que Dante partilhasse do mesmo entendimento que a autoridade de Tomás de Aquino quanto ao domínio da fé como verdade revelada – e, talvez, por isso tivesse outro entendimento quanto à ordem hierárquica das ciências, ao apontar a teologia como uma ciência à parte, sendo, talvez, inclassificável dentre as ciências, haja vista seu conteúdo, que por ter como objeto a divindade, não se reduz ao exercício racional; pois é um conteúdo transcendente

¹⁵⁴ Aqui me refiro, pensando na “distinção” apontada anteriormente, a filosofia moral (*philosophia moralia*) ou sabedoria

e cuja aceitação para aqueles que seguem as leis divinas, tendo, nelas, um modo de vida, pode conduzir a perfeição e a salvação da humanidade

Retornando à obra, Dante direciona o comentário ao “corpo” desta dama, visualizando em seus olhos e seu sorriso (CONVIVIO, III, viii, 8) a manifestação de suas belezas. Através de seus olhos é possível ter acesso à alma e nela, suas paixões (graça, zelo, misericórdia, inveja, amor e vergonha) (CONVIVIO, III, viii, 10). Através do sorriso, seria como “um cintilar dos deleites da alma” ou ainda “uma luz que aparece por fora como se manifesta por dentro” (CONVIVIO, III, viii, 11). Estas expressões sublimes da alma são manifestas no corpo por meio do Amor.

Contudo, conforme já exposto anteriormente, apesar ser possível a nós o entendimento de coisas inteligíveis, isso não quer dizer que podemos compreender perfeitamente todas as coisas.¹⁵⁵ Deus nos criou de modo a não termos acesso ao conhecimento ilimitado, conforme Eclesiástico (3 : 22). Assim, existem conhecimentos que estariam além de nossa compreensão intelectual, como o próprio Deus, as substâncias separadas e a matéria primeira (CONVIVIO, III, viii, 15). Entretanto, apesar desta “limitação” humana, a Filosofia seria então instrumento mais importante para o conhecimento e para a reflexão Ética (CONVIVIO, II): o agir humano em busca constante do aprimoramento de si, por meio da operação virtuosa.

Aqui, deve-se saber que existem no homem certos vícios aos quais ele é predisposto naturalmente – assim como alguém que, por uma compleição colérica, é predisposto à ira –, sendo tais vícios inatos, isto é, congênicos. Há outros vícios que são habituais, dos quais a compleição não tem culpa, mas sim o hábito, como a intemperança, principalmente de vinho. Esses vícios são evitados e vencidos pelos bons hábitos, graças aos quais o homem se torna virtuoso sem que a moderação lhe imponha um esforço, assim como diz o Filósofo no segundo da *Ética*. (CONVIVIO, III, viii, 17).

A FILOSOFIA COMO SABEDORIA

Dante diz que as paixões habituais podem ser anuladas pelos “bons hábitos”, pois o hábito pode ser moldado; diferentemente das paixões congênicas, que, sendo intrínsecas à natureza do indivíduo, não podem ser totalmente alteradas, mas ao menos abrandadas (CONVIVIO, III, viii, 18). Assim, seria mais digno de valor aquela pessoa que tendo “má índole” buscar se corrigir contra a natureza, do que aquela pessoa de “boa índole” que apenas segue o caminho desejável a todos. Desse modo, as flamas da beleza da filosofia podem destruir

¹⁵⁵ Dante, CONVIVIO, III, iv, 9 – 12.

os vícios inatos, consistindo assim, em um milagre de sua potência e utilidade a todos (CONVIVIO, III, viii, 21).

Chegando à última parte de seu comentário, Dante tenta se defender de possíveis acusadores. Ele diz: “porque eu, antes de me propor à sua composição, tendo-me parecido tal dama austera e um pouco soberba, fiz uma balada na qual a chamei de dama orgulhosa e impiedosa¹⁵⁶” (CONVIVIO, III, ix, 1); uma ideia contrária àquilo que fora exposto até o momento. Desta forma, Dante se dirige à própria canção que está redigindo, solicitando que esta se justifique de forma a superar a aparente contradição de ideias (CONVIVIO, III, ix, 2).

Em verdade, o que Dante está fazendo, assim como explicou anteriormente, é superar um antigo olhar, advindo de outros hábitos. Se outrora, em sua juventude, Dante visualizava na Filosofia uma dama austera e soberba; com a maturidade seu olhar para ela é alterado, na medida em que vê suas belezas. Assim, Dante dá exemplo de mudança de conduta, de forma a buscar uma redenção para com o olhar dos outros, de si mesmo e de sua dama.

Dante afirma que, em sua juventude, teria visto tal dama de forma errônea e não condizente com a verdade. Assim, da mesma forma que muitas vezes nossa visão pode ser prejudicada por diversos fatores e nos fazer ter visões turvas ou embaçadas de algo (CONVIVIO, III, ix, 6 – 16), Dante afirma não ter visto claramente as bondades e a nobreza da dama do *Convivio*.

Encerrando a digressão necessária para ver a verdade, retorno ao propósito e digo que, assim como os nossos olhos às vezes “chamam”, isto é, julgam, a estrela, de forma não condizente com a sua verdadeira condição, aquela balada considerou a dama pela aparência, em desacordo com a verdade, por uma enfermidade da alma, que estava tomada por um excessivo desejo. (CONVIVIO, III, x, 1).

Assim como muitas vezes se pode ter uma concepção errônea sobre determinada coisa por visualizá-la muito mais com as paixões do que com a razão, Dante reconhece que o semblante desta dama, “nos pareceu “desdenhoso e austero”, falando tal balada de acordo com esse juízo sensível” (CONVIVIO, III, x, 3). Dessa forma, Dante diz visualizar agora a verdade sobre a dama e acredita ter solucionado um possível questionamento sobre a contradição entre o conteúdo desta canção, em relação às canções anteriores (CONVIVIO, III, x, 5).

Tendo findado esta primeira leitura e interpretação de sua canção, Dante parte para um aprofundamento da exposição alegórica. Retornando ao início de sua canção, o poeta reafirma que a dama a quem destinou louvores é a Filosofia (CONVIVIO, III, xi, 1). Contudo, apesar de

¹⁵⁶ Dante, RIMAS: LXXX; LXXXIV; LXXXV

ter apresentado louvores sobre suas belezas e suas ações, Dante ainda não definiu o que significa a Filosofia, e é isto que procura agora demonstrar.

Recorrendo à História, Dante dirá que, por volta de oito séculos antes de Cristo, viveu aquele que primeiro utilizou o termo Filosofia: Pitágoras. Segundo o poeta, Pitágoras não se considerava um sábio; mas seria um amante da sabedoria (CONVIVIO, III, xi, 5). Oriunda da aglutinação de duas palavras gregas – *philos* e *sophia*, que significam “amor” e “sabedoria”, respectivamente –, este neologismo teria sido incorporado posteriormente por todos que também eram amantes da sabedoria, ou seja, filósofos (IDEM).

A Filosofia marca, portanto, uma atitude em relação ao saber – “a palavra nasce do seu próprio ato” (CONVIVIO, III, xi, 6) –, que distingue o amante da sabedoria do curioso. Esta atitude é a virtude do amor, que move o amante a dedicação e ao empenho para com o amado (CONVIVIO, III, xi, 8). E, mediante esta relação, o amante não ama parcialmente, mas integralmente, ou seja, ama a totalidade.

A curiosidade¹⁵⁷ poderia ser tida como vício, conforme nos diz Tomás de Aquino (ST, I, Q. 167, a. 1): o conhecimento é sempre bom, contudo, ele é bom na medida em que há um apetite que leve o indivíduo a se aprofundar neste conhecimento, o que ele irá chamar de “estudiosidade”, ou seja, o desejo de conhecer, atrelado ao esforço para obter um determinado conhecimento. Do contrário, quando há apenas curiosidade, não se busca, de maneira intensa, a verdade sobre o que se estuda e, muitas vezes, por ser apenas uma curiosidade, desordena-se o apetite daquele que estuda e, conseqüentemente, o estudo fica raso.

Desta forma, não são dignos de serem chamados filósofos os que estudam apenas uma área do conhecimento, pelo prazer causado por esta, deixando outras de lado: “Dessa forma, já se pode dizer aqui [que], como a verdadeira amizade entre os homens requer que se ame integralmente um ao outro, o verdadeiro filósofo ama todas as partes da sabedoria e a sabedoria todas as partes do filósofo” (CONVIVIO, III, xi, 12); bem como não pode ser considerado filósofo aquele que possui um saber restrito por conveniência, como juristas, médicos e clérigos (CONVIVIO, III, xi, 9 – 10). A estes últimos, Dante dirige uma forte crítica dizendo que:

[...] não estudam para saber, mas para conquistar riqueza e autoridade; pois, quando lhes é dado o que desejam conquistar, não continuam com o estudo. E assim como entre os tipos da amizade pode se considerar menor a feita por conveniência, esses tais são menos dignos do nome de filósofo que qualquer outra pessoa. (CONVIVIO, III, xi, 10).

¹⁵⁷ Agostinho também dirá (*Confissões*, I, xiv, 23) que a curiosidade é um bem para se iniciar ou se empreender um estudo, entretanto ela deve ser “refreada” na medida em que se avança, de modo a manter-se a consistência, e tornar profundo o conhecimento.

Assim, a posição de filósofo advém de um autêntico e verdadeiro interesse pelo saber, que conduz o ser humano à virtude, sendo está uma manifestação de “amor quase divino ao intelecto” (CONVIVIO, III, xi, 13). Desta forma, a Filosofia pode, a partir do que é inteligível, levar-nos próximo dos conteúdos não inteligíveis; tal como as sensações, estudadas pela Física, podem levar à compreensão das coisas além do mundo, pela Metafísica.

Assim, sendo a Filosofia o amor à sabedoria, e sendo o amor uma união espiritual do amante com o amado; a busca e a iluminação pelo conhecimento nos aproximam de Deus, pois este, impossível ser totalmente compreendido pelo intelecto humano, só pode ser reconhecível através de aproximações simbólicas ao que ele pode ser.

Buscando explicar este raciocínio, Dante afirma que o Sol seria o elemento mais próximo e digno de ser comparável a Deus (1) por sua característica de iluminar a si próprio e (2) aos corpos no mundo. Deus ilumina as criaturas celestiais e inteligíveis, enquanto o Sol ilumina os corpos celestes e elementais (CONVIVIO, III, xii, 7). Além disso:

O Sol vivifica todas as coisas com o seu calor, e se alguma [se] corrompe a partir disso, não é por intenção da causa, mas por um efeito accidental. Do mesmo modo, Deus vivifica todas as coisas por bondade, e se alguma é por isso corrupta não é por intenção divina, mas necessariamente pelo acidente [n]o processo do efeito intencionado. Porque se Deus fez os anjos bons e os maus, não os fez por intenção, e sim apenas os bons. Fugiu ao controle, depois, de sua intenção a perdição dos maus, mas não tanto a ponto que Deus não soubesse anteriormente prever essa perdição; contudo, foi tanta a afeição em produzir as criaturas espirituais que nem a presciência de que alguns acabariam seguindo um mau caminho poderia demovê-Lo dessa produção. Pois a Natureza não seria digna de louvor se, sabendo previamente que parte das flores de uma árvore teriam de se perder, não produzisse nela nenhuma flor, e por causa das inúteis abandonasse a produção das férteis (CONVIVIO, III, xii, 8 – 10).

Se Deus é este ser supremo, que tudo entende, que tudo vê, tudo distingue; e a filosofia é o “amoroso uso da sabedoria”, ela reside em Deus, “pois nele reside a suma sapiência, o sumo amor e o sumo ato” (CONVIVIO, III, xii, 12). Assim, ela chega aos filosofantes por meio do Amor que incide sobre suas almas. Entretanto nem todos a sentem, apesar do natural desejo pelo saber. Isso se dá pois: “a maior parte dos homens vive mais de acordo com os sentidos que com a razão; e para aqueles que vivem de acordo com os sentidos é impossível se apaixonar por ela” (CONVIVIO, III, xiii, 4).

Vemos, assim, que somente por meio da meditação pode ser satisfeito o intelecto e a razão para que se possa filosofar ativamente. Em síntese: “a Filosofia tem aqui como objeto

material a sabedoria; e, como forma, o amor; como resultado da união dos dois, o exercício da meditação.” (CONVIVIO, III, xiv, 2).

Vimos, portanto, que Dante louva a filosofia em seu corpo e sua alma, bem como a designa como projeto de Deus que chegou ao homem desde os primórdios da humanidade e para sempre se fará manifesta, pois com seus olhos (suas demonstrações) e seu sorriso (suas sugestões), pode-se ver brilhar a luz da sabedoria, que faz florescer o prazer da beatitude “bem supremo” para a humanidade (CONVIVIO, III, xv, 2).

E com esse olhar se adquire a perfeição exclusivamente humana, a perfeição da razão, da qual, por ser a parte mais importante, depende toda a nossa essência. Todas as nossas outras funções – sentir, comer, etc. – existem apenas para essa, mas essa existe para si e não para as demais; assim, se essa é perfeita, as outras também serão, de forma que o homem, enquanto homem, vê satisfeitos todos [os seus] desejos e é abençoado. (CONVIVIO, III, xv, 4).

Ser abençoado, aqui terá o caráter de adquirir a felicidade temporal, possível somente mediante o hábito adquirido com a sabedoria. Isso corrobora à ideia de ser esta uma coisa divina, tanto que Dante diz ser a sabedoria “[...] a claridade da luz eterna e o espelho imaculado da majestade de Deus” (CONVIVIO, III, xv, 5). Contudo, esse é o máximo que nos é permitido saber e alcançar com o intelecto, haja vista a já mencionada limitação do intelecto para atingir o conhecimento de coisas transcendentais, tais como a natureza de Deus, as substâncias separadas da matéria e a substância primeira.

4 A NOBREZA COMO CONDIÇÃO DA FELICIDADE

“A autoridade [filosófica] não se opõe à imperial; pois a imperial sem a filosófica é perigosa e essa sem aquela é quase fraca, não por si, mas pela desordem das pessoas. Dessa forma, se unidas, ambas se tornam muito úteis e repletas de total vigor”
(CONVIVIO, IV, vi, 17)

Após um próêmio que nos apresenta a proposta de um tratado filosófico em língua vulgar (CONVIVIO, I); a defesa de que dentre as ciências, a filosofia moral é a mais elevada por conduzir as pessoas ao caminho de uma vida melhor, que levaria à felicidade (CONVIVIO II); e mostrando que o elemento divino presente na filosofia pode discorrer na mente humana (porção mais nobre do nosso ser) por seus atributos, em especial, o Amor (CONVIVIO III), chegamos ao “último” tratado, no qual Dante intenta falar sobre o conceito de Nobreza.

Para compreendermos o porquê o Amor ali discorre, devemos lembrar¹⁵⁸ que Dante conceitua o Amor como união espiritual entre a alma e o que amado. Assim, as características divinas se apresentam nas bondades das coisas (suas matérias, de forma singular). Assim, a humanidade está mais próxima de Deus do que todas as outras formas de vida criadas neste planeta, sendo, portanto, mais nobre. Entretanto há uma porção de nós que é mais nobre do que todas as outras, a nossa mente (ou alma), e por a porção mais nobre e o local do intelecto, nos conduz ao entendimento das coisas, e do domínio de nossa conduta, ali está o local em que mais pode incidir este amor.

Aqui, Dante está apresentando e comentando a canção “*As doces rimas de amor que eu sabia*”¹⁵⁹. De início, visualiza-se uma mudança no tom que o poeta estabelece em sua redação. Nesta canção, ele diz que se faz necessário um distanciamento das rimas de amor usadas até então, e se faz importante o uso de uma rima mais “árdua e sutil”¹⁶⁰ (CONVIVIO IV, i, 8; v. 14)¹⁶¹ pela relevância do tema a ser abordado, e com objetivo de corrigir uma noção errônea há muito difundida sobre a definição de “nobreza”. Assim, no quarto tratado, a poesia dantesca

¹⁵⁸ Confira página 87

¹⁵⁹ *Le dolci rime d'amor ch' i solia.*

¹⁶⁰ Cf. também *Convivio*, IV, ii, 12.

¹⁶¹ Brito (2015, p. 77 -78) aponta que: “Diferentemente das outras canções do *Convivio*, que estabelecem o ritmo, sobretudo, em decassílabos, a canção “*As doces rimas de amor que eu usava*” se baseia no constante intercalar de decassílabos e hexassílabos, marcando uma evidente quebra de seu padrão sonoro. Na versificação italiana, tais padrões silábicos são chamados de *endecassilabo* (11 sílabas poéticas) e *settenario* (7 sílabas poéticas), pois são consideradas todas as sílabas do verso, tônicas ou não.”

não tem mais tom alegórico a ser desvelado, mas apresenta-se como uma canção totalmente literal – ou “didática”, nas palavras de Inglese (2019, p. 11).

É interessante pontuar aqui, o paralelo feito por Inglese (2019, p. 10) entre este tratado e a história de vida de Dante. O poeta comenta que, no momento que escreve, teve de deixar por alguns momentos de admirar a beleza da Dama Gentil (CONVIVIO, IV, i, 8), ou seja, deixar de inclinar-se a seus estudos teóricos nas escolas, na medida em que seu olhar se direciona a percepção da vida social (momento em que se insere na vida política de Florença). Neste momento, diz Dante: “Comecei, portanto, a amar os seguidores da verdade e a odiar os seguidores do erro e da falsidade, como ela faz” (CONVIVIO, IV, i, 3).

A partir disso, ainda seguindo o raciocínio de Inglese (2019, p 10), Dante começa a questionar a corrente visão sobre aquele que é “nobre”. Segundo o poeta, a antiga visão não somente era errônea, como também fonte de “confusão” (CONVIVIO, IV, i, 7), de modo que ocorriam “injustas reverências e desprezos, porque bons eram tidos em vil desdém e maus eram honrados e exaltados” (IDEM). Assim, pode-se verificar aqui uma alusão a própria vida política de Dante¹⁶² (INGLESE, 2019).

4.1 A QUESTÃO DA NOBREZA: ENTRE O PLANO JURÍDICO E TEOLÓGICO

Sobre a noção de “nobreza”, Robiglio (2006, p. 206) aponta ser um tema recorrente tanto no mundo Antigo, como também Medieval, possuindo diversas facetas e sendo difícil defini-la de uma única maneira. Em um de seus estudos, Robiglio (2006, p. 207) aponta que no mundo Medieval, a nobreza possuía duas concepções, nas quais estava mais ancorada: a primeira delas, no âmbito jurídico, relacionada à uma posição ou hierarquia social; e a segunda, no âmbito teológico, relacionada à uma ideia de graça divina (à princípio, de aquisição universalmente possível), a qual possuía relação com a noção das virtudes morais.

Tudo isso tem reflexos nos ideais cavaleirescos, haja vista que o plano jurídico se apresenta na relativa ascensão dessa classe militar¹⁶³, quando se pensa no nobre da corte, e sua relação com a doutrina eclesiástica cristã (DONATI, 1996, s.p.)¹⁶⁴. De outro ponto de vista, pode-se pensar que a partir do século XIII, com ideais universitários crescentes, era possível crer que “o treinamento e o desenvolvimento de habilidades filosóficas poderiam ser vistos

¹⁶² Confira cap. 1

¹⁶³ Um reflexo deste pensamento pode ser visualizado ainda séculos depois no diálogo entre cavaleiros e o Diabo na peça “O Auto da barca do Inferno”, de Gil Vicente.

¹⁶⁴https://www.treccani.it/enciclopedia/nobilta_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/. Acesso em 16/04/2021

como uma condição para a obtenção de uma excelência humana e “nobreza” (ROBIGLIO, 2006, p. 208).

É, a partir do século XIII, que parecem surgir novas e diferentes concepções do que é a nobreza e como alcança-la, haja vista o aumento de produções, na época, que se preocupavam com o assunto – dentre eles, claro, o *Convivio* (ROBIGLIO, 2006). Dentro das escolas, defende Robiglio (2006, p. 213), o cerne desta discussão era estabelecer uma nova hierarquia do conhecimento, de forma que se pudesse chegar à uma nova ordem social. A partir das novas traduções de Aristóteles, argumentava-se sobre a nobreza em função da excelência do fazer filosófico.

O próprio conceito de nobreza, em sua origem latina, *nobilis*, adveio do verbo *cognosco*, que significa “saber”/“atestar”, ou ainda como aponta Robiglio (2006, p. 215) “expressar um julgamento” ou “julgar alguém”. Percebe-se que há uma relação deste conceito com o campo jurídico, o que também pode ser verificado na *Política* (IV, viii, 123b, 4) de Aristóteles, onde ele aponta na nobreza uma condição daquele que possui bens e virtude, noção que posteriormente é incorporada no mundo latino como *bene nasci*.

Devemos ter em mente que, ainda na Antiguidade, com o Império Romano, esse ideal acaba se aproximando, em alguns momentos, da noção sacerdotal também. Vemos, em Cícero, que: “*Summa nobilitas est ... amplissimum sacerdotium*”¹⁶⁵ (ROBIGLIO, 2006, p. 216), ou seja, a nobreza estaria também atrelada à uma noção religiosa. “A elite sacerdotal foi era uma fração da antiga aristocracia intelectual Romana, mas a fração que, não obstante, instituiu as “regras do jogo” – ou seja, os fundamentos da Lei Romana original” (IDEM).

No mundo Medieval, estas concepções são incorporadas ao pensamento cristão. A doutrina eclesiástica aponta para a nobreza como algo que depende da graça divina, ou seja, de sermos eleitos por Deus para o recebimento desta característica. Então a doutrina cristã assimila algumas leituras helenísticas, de forma que agora o homem nobre, que tem uma linhagem familiar, é um homem escolhido por Deus. Aqui, entretanto, frisa-se que não somente há uma importância da família, mas que o próprio indivíduo deveria se aproximar dos ensinamentos da doutrina cristã, ou, em última essência, seguir os passos de Cristo, considerado o modelo de pessoa nobre (ROBIGLIO, 2006).

Vale frisar que ambas as concepções de nobreza, a jurídica e a teológica, não andavam sempre de mãos dadas. Em Dante, como veremos a seguir, ainda neste capítulo, a noção de

¹⁶⁵ Cf. Cicero, *Phillipic*, 13, 8. Disponível em: https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-philippic_13/2010/pb_LCL507.237.xml. Acesso 23/02/2021.

nobreza se atrela a noção anterior de Amor (caridade). O amor se manifesta naquele que é nobre, e o amor leva à virtude. Dado esse pano de fundo sobre o tema, seus desdobramentos e visões, vejamos o que Dante defende como nobreza.

UMA OUTRA VISÃO SOBRE O CONCEITO DE NOBREZA

Se haviam concepções estritamente jurídicas e teológicas, ligadas também, de algum modo, ao mundo acadêmico; havia também uma concepção socialmente disseminada sobre a nobreza no senso comum. Assim, como verificamos, o conceito de nobreza era associado às pessoas que possuíam alguma linhagem familiar (ou *status* social), em geral também associado à posse de bens, e bons costumes (talvez estes últimos pudessem estar mais próximos da concepção do nobre como aquele ligado a universidade).

Em oposição a este entendimento – tanto em nível de senso comum, como acadêmico – Dante diz que a nobreza é um conceito que é definido como a completa realização da natureza daquilo que existe (CORBETT, 2015, p. 19). Explico: Dante argumenta que todas as coisas possuem uma nobreza que lhe é própria. Assim, os seres vivos – não apenas humanos, mas também animais e vegetais – podem possuir uma certa perfeição que lhes são “naturais”¹⁶⁶. A esta perfeição, ou melhor, excelência do ser, é o que Dante conceitua como nobreza (IBIDEM).

Desta maneira, veremos que a nobreza humana está intimamente ligada com o bom uso da razão como mediadora da ação virtuosa, que leva à felicidade. Assim, a grande nobreza humana consiste na utilização de sua natureza racional. Através dela, pode-se exercer a(s) virtude(s) que consiste(m), portanto, na atividade “exterior” (JAEGGER, 2013, p. 22) em consonância com mundo “interior” do indivíduo. Desta forma, a nobreza existe na alma humana, mas é na materialidade, ou na ação, que ela é exercida, sendo, portanto, uma junção entre razão e prática.

Se pensarmos no que foi comentado acima, sobre a nobreza de cada coisa, devemos lembrar que Dante já havia trazido à discussão as potências da(s) alma(s)¹⁶⁷. Haveria uma primeira, vegetativa, seguida de outra, sensitiva e mais uma, racional. Neste sentido, Ruhleder (1970, p. 131) propõe que a nobreza consiste, no *Convívio*, em uma elevação da alma. Isso pode ser verificado, ainda, na Vida Nova (IV), quando Dante diz: “Desde aquela visão passou o meu

¹⁶⁶ Cf.: Dante, CONVIVIO, IV, xvi, 5.

¹⁶⁷ Cf.: Capítulo 3.

espírito natural a ser contrariado na sua atividade, pois que a alma seguia toda entregue a pensar naquela gentilíssima mulher”.

Esta elevação, ainda na discussão apresentada por Ruhleder (1970), leva-nos a pensar em uma simbólica trindade das potências da alma humana, que se eleva em direção a Deus: “Toda alma nobre possui três operações, a animal, a intelectual e a divina” (CONVIVIO, IV, xxi, 9)¹⁶⁸. Esta elevação, ou *semelhança*, quando se pensa na ideia da Trindade, se dá pela ação divina, que imbui as almas com a potência de se desenvolverem e se tornarem nobres.

Neste sentido, sendo um presente de Deus, a nobreza de nenhum modo está relacionada à um “título” ou “direito”, mas a bondade de Deus (CONVIVIO, IV, i, 9, linhas 112 – 120). Assim, quando Dante se dispõe a falar mais sobre a nobreza como um presente divino no capítulo XXI do quarto tratado, tem-se dois elementos que, se bem somados, poderiam se transformar na nobreza humana: “a virtude intelectual pura e livre” (8); e a “caridade divina”, que imbui o ser humano com dons.

Ruhleder (1970, p. 133) nos diz que esse presente divino – a nobreza – precisa de movimento, por parte do humano, para que se possa se manifestar. O primeiro movimento, portanto, é o do intelecto, que precisa ser refinado; o segundo é a caridade que predisporia a alma ao “amor” (IBIDEM), ou, nas palavras de Dante, no: “apetite de ânimo” (CONVIVIO, IV, xxi, 13). Aqui, somos alertados por Ruhleder (1970, p. 134), que a união do intelecto a ser desenvolvido; a caridade, e a união destes à alma, possibilita o “germinar” da semente da nobreza, e o primeiro aspecto disso se dá pelo apetite de ânimo.

No *Convivio*, Dante distingue o apetite que é “natural”, desde outro, “de ânimo” (CONVIVIO, IV, xxii). O apetite natural se apresenta tanto nos seres humanos, como também nos animais e leva ao amor, seja o amor por si mesmo, seja pelo que lhe é semelhante. Entretanto, o apetite de ânimo só pode se manifestar nos humanos, sendo aquilo que auxilia a termos melhores escolhas – ou escolhas mais sábias –, e amar aquilo que é mais importante, mais nobre em si mesmo, e isso é a bondade de ânimo.

Dante nos diz (CONVIVIO, IV, xxi, 13), seguindo os passos de Aristóteles em sua *Ética a Nicomaco* (II, 1, 1103b, 10-5)¹⁶⁹, que devemos nos habituar a fazer o bem, pois é fazendo o bem (agindo virtuosamente), que essa “semente divina” pode frutificar, sendo que o fruto da virtude, objeto da tão importante filosofia moral, é a felicidade temporal.

¹⁶⁸ Ibn Daoud, *Liber de causis* III 27 – 33 (Vasoli); Alberto Magno, *De causis* II tr.i 2 (Brunelli-Vandelli) – (BRITO, 2019, p. 314, nota 1318.)

¹⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Et. Nic.* II 1 1103b 10-5; Tomás de Aquino, *Exp. Eth.* II lect. i 252-4; Alberto Magno, *Eth.* II tr.i 3 (Vasoli). Visto em: BRITO, 2019, p. 461, nota 1326.

É, neste sentido, que Dante atribuí a felicidade à contemplação da Dama Gentil. O adjetivo gentileza, em Dante, é sinônimo de nobreza (CONVIVIO, IV, xiv, 8), e é por esta característica que sua Dama, assim como a ciência que ela representa, é tida como virtuosa e elevada, pois o estudo da filosofia moral deveria conduzir o indivíduo à sua própria excelência, manifestando assim, as bondades humanas.

Entretanto, se a nobreza é um presente divino entregue a todos, por que não são todos os homens nobres? De libera (1999, p. 260) nos apresenta uma reflexão de que talvez o grande questionamento deste quarto tratado do *Convivio* seja justamente esse: “[...] de que maneira a nobreza “incide” em determinado homem e não em outro”.

A resposta do historiador francês nos conduz a pensarmos os tratados anteriores mesmo. Devemos lembrar que o entendimento sobre a vida era marcado por influências “externas”, dos astros, e/ou da vontade divina. Essas influências, ao se manifestarem singularmente em cada indivíduo, levariam a um modo de ser da sociedade. Desta forma, o argumento de Dante, conforme a leitura de De Libera (1999), aponta para uma tese que apresenta uma intersecção entre o pensamento astrológico, teológico e filosófico.

A NOBREZA ENTRE O LIVRE ARBÍTRIO E O DETERMINISMO

Sabemos que, para Dante, o conceito de nobreza não está atrelado à “linhagem – a origem social – nem mesmo o trabalho – função social” (DE LIBERA, 1999, p. 253), como marcadores que enobrecem o indivíduo; mas é uma *forma de ser*. Contudo, o caráter da obra de Dante não é sociológico, mas de um filósofo da natureza. Assim, “sua teoria da nobiltade se inscreve numa visão do cosmo: a nobreza incide em certos homens “de soberana e espiritual virtude, assim como em pedra fina a virtude desce de um muito nobre corpo celestial” (IBIDEM).

De Libera (1999) nos lembra que Dante conhece as doutrinas filosóficas tanto gregas quanto árabes no que diz respeito à natureza e à origem da alma. Dentre elas, possivelmente, através de Alberto Magno, Dante conhece o pensamento de Macróbio (370 – 430), indicando em Platão o entendimento “que situa a origem de cada alma num astro “amigo” (DE LIBERA, 1999, 257). Nesta concepção de mundo platônica, havia um determinismo que afirmava a subordinação da alma aos astros.

Portanto, estamos falando de uma visão de mundo a qual concebe a existência de uma influência “externa” e superior aos homens, a qual incidiria sobre cada indivíduo com “alma

bem-disposta” a “semente da felicidade”; mas com isso, onde está a possibilidade de liberdade ou livre arbítrio para agir? Como, existindo estas condições, poderia a nobreza ser exercitada? Para responder a estas perguntas devemos estar cientes, conforme nos situa De Libera (1999), que essa discussão sobre a influência dos astros começava a ganhar, nos séculos XII e XIII, contornos diferentes desse determinismo, como pode ser visto na obra do próprio Alberto Magno.

[...] a alma apreende até os mais longínquos movimentos que se produzem nas esferas celestes mais remotas” e “consegue desviar-se com toda a liberdade das coisas a que o movimento dos astros inclina”, na medida em que ela é capaz de “voltar se para, outras possibilidades graças à sabedoria e pela simples força de seu pensamento (DE LIBERA, 1999, p. 258).

Deste modo, quando Dante está escrevendo, seu entendimento sobre a influência dos astros se baseia na visão aristotélica¹⁷⁰, que teria suplantado a visão platônica neste quesito. Assim, o entendimento aristotélico se baseava no axioma “*Sapiens dominatur astris – o sábio escapa ao poder das estrelas*” (DE LIBERA, 1999, p. 258); e em Boécio de Dácia: *Corpora quae circa nos sunt [...] suadent, sed non cogunt* “os corpos celestes propõem, não coagem” (IBIDEM).

Dante, apoiado na concepção do sábio como transcendente ao determinismo, se colocará, também, contrário a nobreza como algo determinado exclusivamente por fatores externos ao indivíduo. Para o poeta, a nobreza seria o princípio das virtudes; entretanto, isso não seria um impeditivo para que o indivíduo pudesse lapidar seu modo de agir no mundo, aproximando-se, assim, de uma condição de nobreza, e portanto, de felicidade. Esse lapidar-se ocorreria mediante uma prática (ação) bem mediada pelo intelecto. Esta porção teórico-prática da ação humana é o grande problema da filosofia moral – veremos um pouco mais sobre isso mais a frente, neste capítulo, quando Dante comenta sobre as fases da vida humana.

Devemos lembrar, também, que para Dante, a discussão da nobreza apresenta um duplo caráter explicativo: um primeiro natural (filosófico) e outro sobrenatural (teológico) (CONVIVIO, IV, xxi, 1). Evidente que Dante, como cristão, acreditava que a felicidade proporcionada pela filosofia seria apenas um vislumbre da beatitude que se alcançaria na vida após a morte (DE LIBERA, 1999). Desta forma, a filosofia, e no limite, a vida contemplativa, seriam o máximo que se pode fazer nesta vida para se aproximar de Deus; mas se aqui ainda

¹⁷⁰ Lembrando que neste período surgiram novas traduções das obras de Aristóteles, o que fomentou grandes debates no mundo medieval. Confira pgs: 3, 21 e 73.

não se alcança a beatitude divina, ao menos se encontra a felicidade. E se buscamos e encontramos a felicidade na Terra, estamos nos conduzindo diretamente a esta outra felicidade, no Paraíso (IDEM).

Assim, parece que a nossa beatitude, isto é, a felicidade da qual estamos falando, pode ser primeiramente encontrada de modo imperfeito na vida ativa, isto é, nas operações das virtudes morais, e depois de modo quase perfeito na vida contemplativa, isto é, nas operações das virtudes intelectuais. Essas duas operações são os caminhos mais ágeis e diretos que conduzem à suprema beatitude, a qual não pode ser aqui alcançada, como se vê apenas com que foi dito. (CONVIVIO, IV, xxii, 18).

Assim, o convite ao *Banquete*, é, acima de tudo, um convite aos muitos e muitas que não podiam alcançar o “habito da ciência” (CONVIVIO, I, i, 2) para alcançar e desfrutar, nesta vida, um vislumbre – significativo – do que pode ser alcançado depois dela. É nisto que consiste sua defesa da contemplação filosófica, a qual deveria ser acessível a todos por ser “o objetivo de toda organização humana” e também “fundamento da ideia monárquica” (DE LIBERA, 1999, 257).

Retornando ao tratado, pode-se perceber, no comentário à canção, um aprofundamento nas discussões filosóficas apresentadas por Dante. O tratado é o mais extenso e percebe-se um enfoque ainda maior nas concepções das virtudes humanas apresentadas por Aristóteles em sua *Ética*.

4.2 NOBREZA, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E IMPÉRIO

Direcionaremos, agora, o enfoque à relação entre o conceito de nobreza e a função do império, conforme Dante o faz em seu tratado. Dante nos diz que a antiga noção de nobreza se sustentava sobre um juízo “falso e vil” (CONVIVIO IV, i, 10; v.15) que teria se disseminado na sociedade, atrelando o conceito a “antiga riqueza e bons costumes” (CONVIVIO IV, iii, 6). Teria havido, ainda, outro pensamento, que no mesmo caminho, “sintetizou” esta ideia e associou a noção de gentileza apenas a riqueza (CONVIVIO IV, iii, 7).

Para Dante, o que teria sustentado essa concepção ao longo do tempo seria (1) o entendimento que se uma ideia é aceita por muitos, dificilmente ela estaria de todo errada, e (2) porque estas definições de gentileza teriam sido asserções de antigos Imperadores: a primeira, atribuída a Frederico da Suábia; a segunda, não se sabe ao certo quem seria¹⁷¹. Assim, pela

¹⁷¹ Brito (2015, p. 278) aponta que anteriormente havia sido atribuído a Egídio Romano, mas que atualmente não se sustenta essa hipótese.

autoridade do cargo que possuíam, suas falas possuíam grande influência na população em geral (CONVIVIO IV, iii, 9).

Visualizando a incongruência entre a importância de uma pessoa por seu cargo e a manifestação de seus pensamentos e ideias, Dante direciona o texto para a discussão da função do império, e em especial, da figura do imperador. Para o poeta, a função do imperador é conduzir as pessoas para a felicidade temporal (CONVIVIO IV, iv, 1).

O raciocínio de Dante parte do princípio que ninguém é autossuficiente o bastante para atingir a felicidade sozinho, pois muitas são as carências do homem, e a primeira, já apontada por Aristóteles (ÉTICA A NICÔMACO, IX, 9, 1169b 18-19)¹⁷², seria a nossa necessidade de viver em comunidade para a sobrevivência. Cada pessoa precisa de outras para existir, então formam-se famílias; estas não podem viver isoladas, pois precisam de outras pessoas que realizam outras funções necessárias à sobrevivência de um grupo maior, a vizinhança; esta também se encontra agrupada juntamente a outras, o que forma a cidade que, por sua vez, faz parte do reino¹⁷³ (CONVIVIO IV, iv, 2 – 3).

Dante idealiza uma existência na qual todos os seres humanos, pertencentes a cada um dos elementos supracitados, estivessem submetidos ao poder do império. Este império seria regido por um príncipe, que reinando sobre tudo, não teria mais nada para desejar; tendo, portanto, como única função e direcionamento, uma fiscalização para que os reis submetidos ao seu poder não entrassem em disputa com outros reinos, de modo que houvesse paz nas cidades, que se disseminariam pelas vizinhanças; pelas famílias; chegando a cada indivíduo, de modo a se atingir o fim terreno da vida humana: a felicidade (CONVIVIO IV, iv, 4).

Esse pensamento político muito provavelmente surge de seu vislumbre da sociedade Florentina na transição do século XIII para o XIV, onde, como já comentado, houve a predominância de um cenário caótico, violento, politicamente instável, e de muitas mudanças¹⁷⁴. É possível que seu vislumbre não tão favorável às mudanças no cenário urbano, à imigração, às formas de socialização, fossem justamente por apresentarem em sua contrapartida todo um cenário de pouca estabilidade e segurança.

¹⁷² Cf. também Aristóteles: POLITICS (I, 2, 1253a 1 – 3; III, 6, 1278b 19); Tomás de Aquino: DO REINO (I, i, 4) (Vasoli) – Veja em: BRITO, 2019, p. 255, nota 938.

¹⁷³ Cf. Tomás de Aquino, DO REINO (I, ii, 7) In: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Traduzido por Francisco Benjamin de Souza Neto. Editora Vozes, Petrópolis – RJ, 1995.

¹⁷⁴ Confira capítulo 1

Outro ponto que corrobora com o pensamento de Dante é a leitura que faz da *Política* de Aristóteles. O filósofo grego teria apontado que, quando muitas coisas estão direcionadas a um fim, convém que uma destas coisas seja hierarquicamente superior, regendo todas as outras.

Por isso, pode ser visto claramente que para a perfeição de toda a sociedade humana, convém que exista um, como um timoneiro, que considere as diversas condições do mundo para determinar as diversas e necessárias atividades, e tenha a irrestrita, universal e irrecusável tarefa de comandar. Esse ofício é, por excelência, chamado de império, sem nenhum acréscimo, porque é o comando de todos os outros comandos. Assim, quem é posto nesse ofício é chamado de Imperador, porque é o comandante de todos os outros comandantes; e aquilo que ele diz é lei para todos e por todos deve ser obedecido, de forma que qualquer outro comando derivado do seu adquira vigor e autoridade. Desse modo, se esclarece que a majestade e a autoridade imperiais são as mais altas da sociedade humana (CONVIVIO IV, iv, 6 – 7).

Tentando antecipar possíveis objeções a seu texto, Dante diz que seria possível alguém argumentar contra a ideia da necessidade do Império, na medida em que os impérios se formariam na base da conquista por meio da força. A resposta de Dante é que, como comentado no segundo tratado, nada poderia acontecer sem a permissão divina. Assim Deus teria atribuído ao povo romano o poder e a possibilidade de consolidar um império. Portanto, o uso da força teria sido uma causa instrumental, não a causa eficiente (CONVIVIO, IV, iv, 10 – 11).

Como vimos, para Dante, o poder temporal, este único principado que tem poder sobre todos os homens (MONARQUIA, I, ii, 2), seria emanado por Deus. Portanto, apenas esse modelo, no pensamento do poeta, poderia garantir a felicidade da comunidade humana. Isto seria de tal maneira, pois como todas as coisas deveriam estar ordenadas para um fim, logo a civilização humana também estaria ordenada para uma finalidade, neste caso, a ordem civil (MONARQUIA, I, ii, 6), de forma que, por meio dela, todas as pessoas poderiam ser felizes.

Conforme estamos vendo ao longo do trabalho, o tema da felicidade encontra diversas reverberações na filosofia dantesca. Assim, a busca pela felicidade consiste no objetivo central da existência humana. E a melhor forma de podermos chegar a felicidade é por meio do hábito das virtudes, em consonância com nossa potência intelectual. Dante chega a afirmar que a melhor forma de podermos ser virtuosos seria ao estarmos em paz (MONARQUIA, I, iv, 2). Neste sentido, seu argumento é em defesa de uma unidade do poder temporal, que seria um reino universal, com o intuito de manter a ordem sobre a sociedade civil.

Lembremos que se Dante está comentando uma canção que também dialoga com sua experiência de vida, seu tratado, ao afirmar uma opinião, argumenta em contraposição a outra opinião. Neste parágrafo não falo somente sobre Dante argumentar em contrário ao antigo

conceito de nobreza, mas também a opinião política de Bonifácio VIII, seu adversário político, responsável por seu exílio “eterno” de Florença. Mas que opinião é essa?

Para Dante, como verificamos, há a defesa do regime imperial, centrado nas mãos de uma única pessoa, o príncipe – ou monarca – (MONARQUIA, I, iii), do mesmo modo como só existe um Deus, que teria criado e colocado ordem sobre o mundo e sobre as coisas. Até aqui, Dante e o Papa partilhavam da mesma opinião, porém, Dante apontava para um regime no qual o poder temporal estava nas mãos do príncipe exclusivamente, cabendo a ele, a responsabilidade pelo fim “ético-moral” ou “paraeclesiástico” (KANTOROWICZ, 1998, p. 280) – autônomo em relação à Igreja – da humanidade (a boa condução da sociedade em prol da vida harmônica e feliz); por outro lado, seu adversário defendia, também, um poder temporal unificado, mas que se sujeitasse ao poder da Igreja¹⁷⁵.

Dante rejeita este modelo proposto pelo Papa. Para o poeta haveria uma dualidade de poderes que deveriam agir separadamente e de forma independente, pois seus fins são diferentes, portanto, seus métodos para se chegar ao fim são também distintos – dualidade que diverge da doutrina tomista, por exemplo, para quem as coisas seculares deveriam estar vinculadas e dependentes daquilo que era espiritual (KANTOROWICZ, 1998, p. 280).

Neste sentido, o imperador idealizado por Dante não seria um “guerreiro-cristão” (VIANNA, 2016, p. 65), mas alguém guiado pela razão e pela filosofia moral para condução da humanidade à felicidade; e, em outra esfera, estaria o poder papal, o qual seria o responsável por guiar os fiéis à possibilidade da vida eterna.

Retornando ao texto de Dante, para expor a questão do império, o poeta complementa seu argumento expondo sua visão sobre a história de Roma, de forma a tentar fortificar a defesa de que a origem deste império ocorreu por intermédio da vontade divina. Deste ponto em diante, Dante parte para uma segunda análise sobre a autoridade, não mais daquela imperial, mas da Filosófica.

Dante comenta que uma primeira visualização do termo “autoridade” pode ser entendido como “ato de autor” (CONVIVIO IV, vi, 3), sendo duas, as origens. A primeira seria um verbo que já estava em desuso na época, que significaria “ligar palavras” (IDEM), sendo esta a origem do substantivo “autor”, utilizado para designar poetas, que teriam justamente, como objetivo de sua criação, ligar palavras por meio da composição musaica (CONVIVIO IV, vi, 4). A segunda

¹⁷⁵ Cf.: BONIFÁCIO VII, *Unam Sanctam*. Disponível em: <http://www.montfort.org/bra/documentos/decretos/unamsanctam/>. Acesso em: 03/03/2021

origem, seria a intenção de apresentar a seguir, seria derivada da palavra grega “*autentin*”, “que equivale em latim a digno de fé e obediência” (CONVIVIO IV, vi, 5).

Sendo esta segunda origem a qual utiliza-se no tratado, Dante exemplifica-o apontando, em Aristóteles, uma autoridade. O filósofo grego teria sido o grande mestre no que diz respeito ao estudo do fim último do ser humano. Muitos sábios teriam discorrido sobre o assunto, dentre eles, Dante cita Zenão e os Estoicos como um todo, os quais atribuíram ao fim último do humano a verdade e a justiça (CONVIVIO IV, vi, 9); os Epicuristas que, visualizando no mundo animal, a busca pela satisfação, inferiram ser a busca eterna do humano a volúpia, “o prazer sem dor” (CONVIVIO IV, vi, 11). Teriam, ainda, existido outros, os Acadêmicos, que teriam dito ser na ação humana sem demasia e sem falta: o meio, a virtude, ser o fim último do homem.

Dante afirma que esta última corrente de pensamento foi aprimorada por Aristóteles, chegando à perfeição na Filosofia Moral (CONVIVIO VI, vi, 15). Por ter aprimorado, junto a seus discípulos, o estudo da moralidade e, sendo esta mente engenhosa que Dante tanto comenta, cujo pensamento foi amplamente absorvido pela Idade Média, o poeta o coloca no patamar de Supremo Filósofo, cuja doutrina seria conhecida no mundo inteiro, sendo chamada de “opinião universal” (CONVIVIO IV, vi, 16).

A autoridade do filósofo não seria, na visão de Dante, oposta à autoridade imperial. Para ele, ambas deveriam caminhar juntas, de forma que tivessem o máximo de utilidade e o máximo de vigor (CONVIVIO IV, vi, 17), como dito nos Provérbios de Salomão (SABEDORIA. 1: 1): “Amai a luz da sabedoria, vós todos que estais diante dos povos”.

CRÍTICA AO ANTIGO MODELO DE NOBREZA

Tendo apresentado a importância da autoridade do imperador e também do filósofo, Dante retoma à noção de nobreza do senso comum anteriormente exposta, dizendo que tal opinião – nobreza estar associada à posse de bens materiais – foi disseminada sem reflexão, atribuindo a qualquer pessoa de ascendência rica o caráter de “nobre”. Assim, intenciona-se mostrar porque tal opinião é errada, e posteriormente, qual é a verdadeira nobreza. “Oh, como é grande a minha empresa nessa canção, querendo capinar um campo tão cheio de mato como aquele do senso comum, há tanto tempo abandonado pela cultura!” (CONVIVIO IV, vii, 4).

Dante comenta que sua intenção se direciona aqueles que [ainda] fazem bom uso da razão, haja vista que esta é a característica que distingue os homens dos animais irracionais. Da

razão, pode-se ter o discernimento, como teria dito Tomás de Aquino¹⁷⁶ no prólogo à *Ética*: “conhecer a ordem de uma coisa em relação a outra é propriamente um ato de razão” (CONVIVIO IV, viii, 1). A partir do discernimento, pode-se ter a reverência, a qual demonstra o entendimento da hierarquia. Todos são parte da honestidade, em oposição à torpeza, ou falta de honestidade, chamadas de irreverência ou insolência (CONVIVIO IV, viii, 2).

Tendo isso em mente, Dante afirma que criticar a concepção popular de nobreza não seria irreverente de sua parte em relação ao Imperador, que emitiu a opinião; nem ao Filósofo, que teria dito que a concepção de muitos sobre algo não poderia ser de todo uma inverdade. Ademais, a concepção do filósofo que Dante apresenta se refere não àquilo que se manifesta em um primeiro momento, a aparência sensível, mas algo mais “interno”, de natureza racional.

Dante afirma que, muitas vezes, nos perdemos ao contemplar a aparência de algo e tomamos aquilo como verdade, sendo que há algo além. Então, para muitos, a noção de nobreza acaba se atrelando ao que os sentidos vêem, a honra, a fortuna, os prazeres, ou seja, tudo aquilo que a sorte pode dar ou tirar. Olhando além desde primeiro plano, Dante dirá que sob a luz da razão estas podem ser apenas nobreza (CONVIVIO, IV, viii, 6 – 9).

Dante define então a *reverência* como o reconhecimento da devida sujeição, advinda do discernimento e do bom uso da razão. Segue-se disso que Dante distingue duas coisas: a *irreverência* e a *não-reverência*. A primeira seria a privação ou ainda um desacato à sujeição, de forma pejorativa e/ou irônica; de outro modo, a segunda seria uma negação da sujeição, sem realizar zombarias.

Exemplificando, Dante diz existem dois modos de contestação: um primeiro ofensivo, de desacato, e um segundo, não ofensivo, mas que apenas não reconhece tal coisa como é esperado, ele nega. E assim ele diz: “Por isso se eu nego a reverencia ao império, não sou um irreverente, mas sou um não reverente [...] o que não é insolência e nem coisa reprovável.” (CONVIVIO IV, viii, 13 - 14).

Dante discorre sobre isso da seguinte maneira: sabe-se que, em sua visão, o império tem a função de conduzir a humanidade à perfeição, à vida feliz; mas também a autoridade imperial está submissa à vontade de Deus (CONVIVIO IV, ix, 2), tal como uma parcela das operações da vida humana. Dante ressalta que não são todas as operações que estão submissas a nossa razão, como, por exemplo, o ato de digerir um alimento, que independe da vontade do sujeito.

¹⁷⁶ Cf.: Tomás de Aquino, COMMENTARY ON THE NICOMACHEAN ETHICS, I, leitura 1, traduzido para o inglês por C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Ethics.htm>. Acesso: 02/03/2021

Dante argumenta que até mesmo os atos que são da competência de nossa razão, como considerar sobre as leis naturais; sobre nós mesmos; sobre a matéria ainda não são totalmente “nossos”, no sentido de fazê-los à nossa maneira singular. Nas palavras de Dante:

E todas essas operações, ainda que o seu considerar seja subjacente à nossa vontade, não são em si subjacentes à nossa vontade; pois não seria possível se nós quiséssemos que as coisas pesadas subissem ao alto por sua natureza, ou se nós quiséssemos que o silogismo de falsos princípios concluísse por mostrar a verdade, ou se nós quiséssemos que uma casa inclinada permanecesse tão estável como uma reta. Por isso, não somos os autores dessas operações, mas aqueles que as identificam. Executor maior foi quem as fez e as determinou (CONVIVIO IV, ix, 6).

De acordo com Dante, existem também as operações consideradas na vontade, e por meio delas, somos tidos como bons ou maus (CONVIVIO, IV, ix, 7), como, por exemplo, os atos de ofender ou ajudar alguém. Estas ações são da inteira responsabilidade nossa. Disso, conforme diz Dante, em todas as ações haveria uma igualdade a ser mantida e uma desigualdade que deveria ser evitada (CONVIVIO, IV, ix, 8). Dessa digressão, evidencia-se que, por conta da desigualdade, é necessário haver a lei, e para redigi-la e executá-la, existe a figura do imperador (CONVIVIO, IV, ix, 9), assim como em outras “artes”, existem os aprendizes e os mestres.

Neste sentido, Dante diz ser o imperador o “cavaleiro da vontade humana” (CONVIVIO, IV, ix, 10). Entretanto, nota-se que, muitas vezes, o cavalo vai aos campos sem alguém a comandá-lo. Dante quer nos dizer que, assim como existem operações humanas que independem exclusivamente de nossa vontade; de forma semelhante, por mais que o imperador deva ser o grande legislador de um reino, e conduzi-lo com retidão, muitas vezes, acontece de o imperador (como qualquer outra pessoa) extrapolar os domínios de seu conhecimento ao emitir uma opinião. Desta forma, nem sempre a opinião de alguém em determinado cargo é sempre relevante.

Disso, segue-se que a opinião do imperador, que não deve ser levada em conta sobre todos os assuntos, pois, em muitos, ele não possui a devida instrução para poder falar. Um exemplo apresentado por Dante é o do antigo imperador Nero, que teria atribuído à Juventude, o caráter de beleza e força do corpo; por outro lado, seria melhor ouvir o Filósofo quando ele atribui à Juventude, o ápice da vida natural. Do mesmo modo, não cabe ao Imperador dizer o que é a gentiliza (ou nobreza). Se não cabe ao imperador falar sobre assuntos os quais desconhece, não é uma irreverência não aceitar suas opiniões sobre estes assuntos (CONVIVIO IV, ix, 16).

Assim, Dante apresenta o porquê verifica a opinião do imperador sobre a nobreza como errada: primeiro na definição; posteriormente, no raciocínio. O primeiro erro, como já mencionado, refere-se à antiga riqueza; o segundo, aos “belos costumes”, que não compreendiam toda a conduta da verdadeira nobreza. Dante foca no primeiro, dizendo que a riqueza seria algo imperfeito, por (1) não ter origem definida; (2) crescer de forma perigosa, de forma que “mesmo em quantidade”, não apenas não aquietam, mas dão mais sede e tornam as pessoas mais defeituosas e insuficientes (CONVIVIOIV, xii, 1).

Disso, segue-se que a riqueza, nas mais diversas formas alcançáveis, não traz consigo a boa conduta, o que já identifica o primeiro erro de definição. Um exemplo seria a riqueza hereditária, que não poderia intrinsecamente caracterizar uma pessoa jovem como nobre, seja pela sua conduta, ainda não instruída totalmente e porque o desejo desta pessoa ainda não foi submetido ao crivo da razão. Mais além, a riqueza tornaria as pessoas inseguras e ansiosas, o que consistiria em um problema para a conduta; e por outro lado, ela estaria atrelada aos desejos de mais bens materiais, que por terem um caráter de nunca se findar, levaria ao sofrimento.

E, como o seu conhecimento é, de início, imperfeito por não ter experiência ou ensinamentos, pequenos bens lhe parecem grandes, e por isso começa a desejar a partir desses. Por isso, vemos os meninos desejando intensamente uma maçã; depois, quando um pouco maiores, desejam um passarinho; mais adiante, desejam uma bela roupa; depois, um cavalo; depois, uma mulher; depois, pequenas riquezas; depois, grandes; e depois, mais. E isso acontece porque em nada dessas coisas encontra aquela que procura, acreditando encontrá-la mais adiante. Pois é possível ver um desejo na frente de outro diante dos olhos da nossa alma em um modo quase piramidal, de forma que o menor cobre todos os outros, e a ponta extrema do último desejo – que é Deus – como uma base de todos. Assim, quando se parte do vértice em direção à base, maiores parecem os desejos, e esse é o motivo pelo qual, com o adquirir, os desejos humanos se tornam mais amplos, um seguido do outro. (CONVIVIO, IV, xii, 16 – 17).

Dante apresenta uma possível objeção ao argumento do desejo: seria que ele não é ruim porque move as pessoas à ciência. Dante não aceita isso como um contra argumento. Para ele, o desejo teria um caráter uno, que se expande e não chega a um fim, como a riqueza. Aquele que é avarento e busca riqueza, sempre quer mais, não tendo fim este desejo. Em contrapartida, o desejo da ciência, não é sempre um, mas diverso, e tem limites. Assim, findando-se o entendimento sobre um determinado assunto, finda-se um desejo, podendo ou não surgir outro. Além do mais, a ciência é algo mais “elevado”, pois pode nos conduzir à felicidade, assim: querer saber mais não implica em imperfeição, mas em uma busca por uma maior perfeição (CONVIVIO IV, xiii, 2).

Poderia, ainda, haver outra objeção, diz Dante. Alguém poderia dizer que mesmo que a ciência seja um conjunto de muitos desejos, nunca se chegaria ao último deles, de forma similar à imperfeição do desejo de riqueza. Contudo, afirma o poeta, todos os desejos naturais teriam um termo. Sendo o desejo da ciência um desejo natural, ele sim, chega a um limite, o limite possível a cada indivíduo de se aperfeiçoar o máximo que puder. Citando a *Ética* de Aristóteles, ele diz: “o homem deve se conduzir as coisas divinas o máximo que pode” (CONVIVIO IV, xiii, 8)¹⁷⁷.

Isto se oporia ao desejo por riquezas, pois elas seriam a causa de um mal, ao tirarem seu possuidor de um bom estado de espírito “[...] em constante vigília, temerário e odioso. Tamanho é o medo de quem sofre de riqueza, ao caminhar, ao estar parado, não apenas quando acordado, mas dormindo, não apenas de perder os bens, mas de perder a vida pelos bens!” (CONVIVIO IV, xiii, 11).

E além de causar um mal, também pode ocorrer a privação de um bem, pois a riqueza é capaz de gerar inveja, violência e avareza:

E tamanho é o ódio que cada um direciona ao possuidor de riquezas, seja pela inveja, seja pelo desejo de tomar para si essas posses! Isto é tão claro que, muitas vezes, contrário ao amor que lhe deve, um filho intenciona a morte do pai; disso podem ter grandes e claras experiências os latinos da região do Pó e da região do Tibre! Por isso, Boécio, no segundo livro da sua *Consolação* diz: “Está claro que a avareza torna os homens odiosos”. Também é uma privação do bem, pois ao possuir as riquezas não se exercita a generosidade – virtude na qual existe o perfeito bem e que torna os homens magníficos e amados –, essa não pode existir se possuídas as riquezas, mas ao deixar de possuí-las. Desse modo, Boécio diz no mesmo livro: “Então o dinheiro é bom quando, transferido aos outros pelo exercício da generosidade, não é mais possuído”. Assim, por todos esses sinais, fica bastante evidente a vileza da riqueza. (CONVIVIO IV, xiii, 13 – 14).

Dante dirige sua exposição para o questionamento da hereditariedade, muito citada quando se fala da nobreza. A opinião que visa corrigir dizia que a nobreza não pode ser gerada do novo, ou seja, se um homem vil tem um filho, este não pode ser gentil; do mesmo modo, se um homem gentil tem um filho, este não pode ser vil. Dante questiona a noção de hereditariedade quanto a natureza (gentil ou vil) intrínseca da linhagem de uma família.

Se fosse desta forma, toda a humanidade seria como foi o primeiro gerador, Adão, “pois, de acordo com esse raciocínio, partindo dele até os contemporâneos não se pode reconhecer nenhuma mutação” (CONVIVIO IV, xv, 3). Portanto, toda a humanidade seria como foi Adão: vil ou gentil; o que apresenta uma inconsistência no argumento popularmente disseminado.

¹⁷⁷ Cf. também: Aristóteles, *ÉTICA A NICÔMACO*, I, 7; Tomás de Aquino, *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, I, 5.

Contudo se não se aceita essa premissa, então deveria haver duas origens para a humanidade: uma vil e outra gentil, “já que a mutação de vileza em nobreza foi excluída” (CONVIVIO IV, xv, 5). Mas assim não pode ser, que se comprova no pensamento aristotélico, na fé cristã e até mesmo nas crenças dos gentios; todos, diz Dante, entendem que a humanidade tem um único princípio. Em Aristóteles, este cerne seria uma “única essência em todos os homens, a qual não pode ter diferentes origens” (CONVIVIO IV, xv, 6).

Para a fé cristã também não pode existir mais de uma origem para a humanidade, sendo esta uma espécie una e distinta dos animais irracionais (CONVIVIO IV, xv, 7). Ainda mesmo para os gentios, a humanidade não poderia ter mais de uma origem, o que pode ser visualizado, por exemplo, no livro *Metamorfoses*, de Ovídio (CONVIVIO IV, xv, 8).

Apresentados os argumentos contrários à crença não refletida de que a nobreza ou a vileza são hereditários, Dante acredita ter apresentado “aos intelectos que não estão debilitados pela malícia [...] a luz da verdade” (CONVIVIO, IV, xv, 18). E, seguindo com o tratado, ele afirma que dentre todos, o verdadeiro rei deve amar a verdade, como já teria apontado Salomão ao dizer “Amai a luz da sabedoria vós que estais à frente dos povos” (SABEDORIA, 1:1).

Assim, tendo argumentado contra a popular opinião sobre a nobreza, e buscando apresentar a verdade, Dante direciona seu tratado para apresentar o que compreende como nobreza e como reconhecer quem a possui (CONVIVIO IV, xvi, 2). A princípio, Dante nos diz que a nobreza consiste na “perfeição da própria natureza em todas as coisas” (CONVIVIO IV, xvi, 5)¹⁷⁸. Todas as coisas existentes podem ser nobres se são perfeitas em sua natureza. Cada coisa existente, atingindo sua perfeição, conforme sua natureza, pode ser considerada como algo nobre (CONVIVIO IV, xvi, 7).

AS VIRTUDES MORAIS

Se cada coisa possui sua própria natureza, qual seria a definição da nobreza humana tendo em vista que temos a mesma origem / essência? Dante afirma que a resposta disso pode ser obtida ao se verificar os efeitos das ações humanas, pelas quais pode-se verificar as virtudes morais e intelectuais. Desta forma, o poeta defende que as virtudes provêm de um único lugar. Disso, Dante diz que as virtudes morais são “os frutos mais propriamente nossos, porque estão inteiramente sob o nosso poder” (CONVIVIO IV, xvii, 3).

¹⁷⁸ Cf.: Aristóteles, *ÉTICA A NICÔMACO*, III, 8, 1098b, 15; *FÍSICA*, VIII, 3; Tomás de Aquino, *SUMA CONTRA OS GENTIOS*, I, 28.

Sobre estas virtudes morais, Dante diz preferir ficar com a opinião de Aristóteles, que as nomeou em um total de 11, as quais, segundo o poeta, derivam da nobreza. Dante as descreve resumidamente da seguinte forma:

A primeira se chama Fortaleza, que é armadura e freio para moderar a nossa audácia e o nosso temor frente às coisas que ameaçam a nossa vida. A segunda é a Temperança, que é medida e freio à nossa gula e à nossa abstinência excessiva frente às coisas que conservam a nossa vida. A terceira é a Liberalidade, que é a nossa moderadora no dar e no receber as coisas materiais. A quarta é a Magnificência, que é a moderadora dos grandes gastos, fazendo-os e mantendo-os até certo limite. A quinta é a Magnanimidade, que é a moderadora e obtentora de grandes honras e famas. A sexta é o Amor pelas honras, que nos orienta frente às glórias deste mundo. A sétima é a Mansidão, que modera a nossa ira e a nossa paciência excessiva contra os males exteriores. A oitava é a Afabilidade, que nos faz conviver bem com os outros. A nona é chamada de Veracidade, que nos modera ao nos avantajarmos para além do que somos e ao nos diminuirmos mais do que o devido quando falamos. A décima é chamada de Eutrapelia, que nos modera na diversão, fazendo-a [e] usando-a adequadamente. A décima primeira é a Justiça, que nos determina a amar e a operar com retidão em todas as coisas (CONVIVIO IV, xvii, 4 – 6).

Dante afirma que para cada virtude, existem dois inimigos: o excesso e a falta, ou seja, os vícios. As virtudes elencadas são boas quando estão em equilíbrio e todas nascem do hábito, ou seja, do exercício da conduta correta por meio da boa eleição (CONVIVIO IV, xvii, 7). Por isso, o hábito de eleger bem consiste na mediedade.

Essas virtudes, quando exercitadas, seriam o que proporciona felicidade aos homens. De acordo com Dante, a própria felicidade teria sido conceituada por Aristóteles como um “agir de acordo com a virtude em uma vida perfeita” (CONVIVIO IV, xvii, 8)¹⁷⁹.

Dante ainda comenta que podemos atingir dois modos de felicidade, a depender do caminho que tomamos: um seria o bom caminho, que nos conduz à vida ativa; o outro seria o ótimo caminho, alcançado por meio da vida contemplativa (CONVIVIO IV, xvii, 9). Para ele, ambas as formas de existir são “fruto e finalidade da nobreza” (CONVIVIO IV, xvii, 11), apesar de a vida contemplativa ser melhor do que a ativa.

AS FASES DA VIDA

Disso poderia surgir o questionamento: porque então a exposição volta-se as virtudes morais e não às intelectuais? Dante afirma que isso se dá, no *Convivio*, por dois motivos: o primeiro por querer falar para mais pessoas, como ato de generosidade, sendo que as virtudes

¹⁷⁹ Cf. também: Aristóteles, ÉTICA A NICÔMACO, I, 6; Dante, CONVIVIO, III, xv, 12.

intelectuais não podem ser alcançadas por todos, por diversos motivos, como explicado no prêmio. Segue-se, também, que as virtudes morais são mais conhecidas e requisitadas do que as outras, diz Dante.

Dante menciona, a seguir, que todas as virtudes provêm do mesmo local, a nobreza; “assim como um efeito provém de sua causa” (CONVIVIO IV, xviii, 2). Assim, em outro exemplo, Dante dirá que estas virtudes seriam como ramos do tronco de uma árvore, sendo este tronco a nobreza (CONVIVIO IV, xviii, 5).

Seu texto prossegue dizendo que a nobreza é uma característica que se apresenta nos indivíduos de forma singular, por meio de sua conduta. Por este mesmo motivo ninguém pode se afirmar nobre por pertencer a alguma família considerada abastada. Como já demonstrado, os frutos da ação são manifestos em seus efeitos. Neles é que se pode verificar a virtude ou ausência dela em uma pessoa. Depois, reafirma-se que “a nobreza humana não é outra coisa senão a “semente da felicidade” (CONVIVIO IV, xx, 9).

Essa semente da felicidade seria uma criação divina atribuída aos homens, tanto no corpo, quanto na alma; de modo que essa semente germina por dois caminhos, um natural e outro teológico.

Sobre a primeira parte, deve-se saber que a semente divina de que se falou antes germina imediatamente na nossa alma, crescendo e se diversificando em cada uma de suas potências de acordo com as suas respectivas exigências. Germina, portanto, pela vegetativa, pela sensitiva e pela racional; depois, se ramifica por todas as virtudes dessas três, conduzindo-as às suas perfeições e conservando-se nelas continuamente até o ponto que, com a parte da nossa alma que não morre nunca, retorna ao céu para junto do mais alto e glorioso semeador. (CONVIVIO IV, xxiii, 3).

Disso somos conduzidos à noção de conduta vinculados ao processo de envelhecimento do humano. Se somos efeito do poder divino que não apenas nos criou, mas também criou as influências dos céus na vida da terra, vemos que o existir dos seres vivos se assemelha a um arco, que sobe conforme a vida passa; chega a um ápice e depois declina (CONVIVIO IV, xxiii, 6).

Dante apresenta a vida humana dividida em quatro etapas: a adolescência, que ele chama de “crescimento de vida” (CONVIVIO, IV, xxiv, 1); a juventude, dita “idade que pode ajudar” (IBIDEM), a maturidade, e a velhice.

Elas estariam dispostas conforme a idade das pessoas, sendo que dos 8 até os 25 anos considera-se adolescência, período no qual atingimos o auge do crescimento e o embelezamento do corpo; já a juventude conduz-se até os 45, sendo o período de fim da “subida” do arco,

chegando no ápice aos 35 e iniciando o declínio de nossa vida. Aos 45 temos a maturidade que chega ao seu fim aos 70 anos, quando se chega à velhice (CONVIVIO IV, xxiv, 2 – 4).

Dante afirma que em todas as etapas, a nobreza humana se apresenta de formas diferentes. Na adolescência, a natureza possibilita quatro coisas que possibilitam viver bem: a obediência, a serenidade, a vergonha e a beleza corporal (CONVIVIO IV, xxiv, 11). Com a obediência, direciona-se o adolescente nos caminhos que deve seguir na vida, como a um estrangeiro em uma cidade desconhecida. Se não é educado a obediência, não pode seguir um bom caminho (CONVIVIO IV, xxiv, 12).

Não apenas o adolescente deve ser ensinado a ser obediente, mas também sereno. Essa qualidade se mostra importante porque, ao entrar na juventude, é importante que se faça amigos para poder haver uma vida perfeita. E estes são conquistados por meio da serenidade, expressos no “falar do modo doce e cortês, assim como servir e agir de modo doce e cortês” (CONVIVIO IV, xxv, 1).

Também a vergonha se faz importante como fundamento da vida (CONVIVIO IV, xxv, 1). Nela, estão contidas três paixões importantes: o estupor; o pudor e a verecúndia. De acordo com Dante, estas paixões são responsáveis por nos conduzir a reverencia e ao desejo de saber; a sermos contidos; e ao arrependimento de nossos erros, em vistas de nos tornarmos melhores.

Por fim, é importante a beleza do corpo por apresentar harmonia e boa disposição, que implicavam em saúde:

A respeito disso, deve-se saber que tal obra é também necessária à nossa boa vida, pois a nossa alma precisa agir com o órgão corporal em grande parte das suas ações, realizando-as bem se o corpo está bem ordenado e disposto em suas partes. Quando ele está bem ordenado e disposto, é então belo por inteiro e por partes, pois a devida ordem dos nossos membros proporciona um prazer inexprimível de admirável harmonia, e a boa disposição – isto é, a saúde – lança sobre eles uma cor doce de ser olhada. (CONVIVIO IV, xxv, 11 - 12).

Após a adolescência, na juventude, aparecem cinco características que são necessárias à perfeição, são elas: o controle; a força; o amor; a cordialidade e a lealdade. Sobre o controle, deve-se compreender que é necessário que a razão possa ter as rédeas de nossa conduta, servindo tanto como freio de nossas (Temperança) ações como motor de força para elas (Fortaleza ou Magnanimidade) (CONVIVIO IV, xxvi, 6 - 7).

A seguir é importante que seja uma fase amorosa, na qual possamos “olhar para trás e para frente” (CONVIVIO IV, xxvi, 10), haja vista que aqui chegamos no ápice da vida, momento de olhar para o que construímos e olhar para frente para poder verificar para onde queremos ir. Nas palavras de Dante, devemos, na juventude, amar os superiores (ou a nossa

ascendência) pois é por causa deles que existimos (ser), fomos mantidos em vida (nutrimento) e deles recebemos ensinamentos sobre a vida (CONVIVIO, IV, xxvi, 10). Também, por outro lado, devemos amar aqueles que nos são inferiores, para que possamos transmitir nossos benefícios, sendo por eles honrados e sustentados quando já não mais possamos por conta própria.

Há um fragmento no excerto que explica a importância de ser cortês na juventude; entretanto, pelo que possuímos do texto de Dante é possível verificar que é importante, ao longo de toda a vida, a presença da cordialidade. Sobre a lealdade, vemos a conduta que segue e faz serem seguidas as leis, importante ser colocada em prática logo nos períodos iniciais da vida, para sermos justos ao envelhecer.

Seguimos para o direcionamento à conduta esperada na terceira idade, a maturidade. Nesta fase da vida, percebem-se as características da prudência, da justiça, da generosidade, da alegria e da afabilidade na alma nobre (CONVIVIO, IV, xxvii, 2 – 3). Nesta idade seria importante que as virtudes de um indivíduo não sirvam somente para si mesmo, mas para a sociedade. Neste sentido, as virtudes desta idade dialogam com o bem viver em convivência com os outros e, sabendo utilizar-se desta forma de ser, para auxiliar na melhoria da sociedade.

Sobre a primeira virtude desta idade, nota-se que ela se aproxima da sabedoria, de forma a lembrar das coisas vividas; ter “conhecimento das coisas presentes e boa previdência das futuras” (CONVIVIO IV, xxvii, 5). Da prudência geram-se os “bons conselhos” (CONVIVIO IV, xxvii, 6), que orientam os mais jovens no caminho correto.

Também convém ser justo (CONVIVIO IV, xxvii, 10) de forma que possa ser vista a autoridade em sua conduta e sirva de exemplo. Ademais é importante ser generoso, virtude que surge juntamente através da prudência e da justiça. (CONVIVIO IV, xxvii, 12). E, por fim, convém ser confiável, de modo a afirmar o bem e também ouvi-lo (CONVIVIO IV, xxvii, 16).

Finalizando a concepção de cada período da existência humana, temos a velhice. Nela, Dante diz haver duas coisas importantes: retornar a Deus, e bendizer a vida vivida. “[...] Nessa idade, portanto, a nobre alma se converte a Deus e espera avidamente o fim desta vida, com a impressão de sair do albergue e voltar à sua própria casa, de sair da estrada e voltar à cidade, de sair do mar e voltar ao porto” (CONVIVIO IV, xxviii, 2 e 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, nesta dissertação, um estudo sobre a importância da Filosofia Moral, bem como algumas das reflexões éticas presentes no *Convivio* de Dante Alighieri. Nosso caminho começou com uma apresentação panorâmica da Idade Média para além do senso comum. Deste modo, muito distante de uma “idade das trevas”, salientamos aspectos muitas vezes negligenciados deste período, como sua pluralidade técnica, artística, filosófica, de modo a evidenciar um período em que houveram muitas produções e avanços técnico-científicos.

Essa discussão, ao nosso ver, era fundamental para apresentarmos o autor e a obra aqui estudada. Em nosso entendimento era imprescindível compreendermos o momento histórico em que o autor viveu e quais foram as experiências que o fizeram compreender o mundo da forma como o compreendia – até porque, como foi apresentado ao longo do texto, muito do que Dante expõe em seu texto, constitui-se em aspectos autobiográficos, sem os quais alguns pontos do *Convivio* seriam confusos.

Uma apresentação mais abrangente sobre o medievo no que diz respeito as suas produções e pensamentos, que tinham a função de auxiliar a visualizar este período histórico de uma forma mais complexa e que pudesse nos fazer compreender que haviam possibilidades de se inovar. Constatamos que Dante Alighieri é uma prova disso. Ao mesmo tempo, um estudo que não se preocupasse em considerar isto pode levar a conclusões incorretas, tendenciosas ou mesmo pouco profundas. Toda esta discussão sobre o medievo e a história de vida de Dante foram apresentados no primeiro capítulo.

Se compreendemos Dante como uma manifestação do que expusemos como uma “outra” Idade Média, seu *Convivio* nos evidencia isso. Seu texto apresenta o surgimento de uma nova língua, movimento típico do medievo; uma concepção do cosmos, onde nosso planeta ocupa um centro em torno do qual os outros astros orbitam, o que implica em um entendimento científico, da *physis*, muito específico e que dialoga com outros saberes que estão além da *physis*, como a teologia e a astrologia, por exemplo. Desta forma, o conhecimento ainda não se apresentava com fronteiras tão bem definidas como conhecemos atualmente.

Entretanto, mesmo sem estes contornos tão bem definidos quando aos saberes, visualizamos um texto marcado por noções éticas que reverberam por toda a obra. Nossa hipótese buscava responder se haveria uma preocupação ética que movia Dante à redação do *Convivio*. Ao que nos parece, sim, esta é uma leitura válida do *Convivio*. A preocupação ética em questão por nós visualizada seria aquela que diz respeito ao alcance da felicidade possível,

através do desenvolvimento da nobreza humana, compreendida como aquilo que nos torna virtuosos.

Para se chegar a esta compreensão, foi necessário seguir ao longo dos capítulos o caminho trilhado por Dante em sua obra, de modo que a cada capítulo elencamos alguns pontos, nos quais pareciam se manifestar estes elementos éticos que falamos. Assim, no segundo capítulo, quando introduzimos a obra, era de especial interesse a imagem que Dante propõe de si mesmo. Ele não se colocou como o detentor do saber que intentava simplesmente apresentá-lo aos “sem luz”.

O papel em que Dante se coloca é o daquele que dizia possuir pouco, mas que intencionava partilhar este pouco pela relevância que via neste saber, o de possibilitar às pessoas à felicidade, tema caro à filosofia por transcender a História, sendo algo que dialoga com pessoas de todas as épocas, por ser algo que diz respeito à condição humana. Concluímos que este ato é uma forma de generosidade, manifesto por esta doação, que ninguém parecia haver solicitado, que é boa para muitos, e que é feita sem esperar algo em troca.

Além da generosidade da partilha, inferimos que o modo como Dante apresentou seu *Convivio* também se propunha a manifestar uma liberdade no fazer filosófico. Tivemos esta compreensão pela forma com que Dante escreveu: em um formato não tão comum ao texto filosófico, o prosímpro; e também pela língua que utilizou. Ela é o instrumento fundamental para possibilitar que mais pessoas pudessem ter acesso ao saber que buscava partilhar. Assim, reforça-se a noção da caridade, pois Dante se coloca como amigo daqueles com quem quer partilhar, compadecendo-se destes, e querendo o melhor para eles – a felicidade.

A escolha por estes componentes para sua redação nos chama a atenção. Podemos compreender as escolhas de Dante, acima de tudo, como um ato de coragem. Dante mune-se de suas crenças mais profundas em vista de ser autêntico consigo mesmo, com seus valores, opiniões, e entendimentos de mundo, que são vistos como algo que pode proporcionar à felicidade de muitos. Assim, podemos encarar esta “escolha” pela liberdade como um ato de coragem de um pensador perseguido politicamente. Tais atos podem ser compreendidos como a manifestação do agir do homem nobre, que busca seguir uma verdade que lhe é própria.

A felicidade acima mencionada, ou antes, este saber que pode conduzir as pessoas à felicidade foi exposto em nosso terceiro capítulo. Nele, apresentamos o segundo e o terceiro tratados do *Convivio*, no qual havia uma unidade temática: o amor. Em um primeiro momento este amor está presente na relação entre Dante e a Dama Gentil, personificação da filosofia. Aqui, a filosofia foi apresentada como aquilo que possibilita a saída da condição de dor e de

sofrimento por parte do autor. É, ao contemplar isto, que foi tido como “doçura”, que Dante lança se a buscar esta Dama em diversos lugares, estabelecer relações com quem a conhecia e, posteriormente, ele próprio redigir um texto filosófico.

Vemos, assim, que Dante se propõe, além de ensinar pelo exemplo (algo que pode ser visualizado nestas escolhas acima mencionadas), a apresentar ao amplo público um conhecimento que dificilmente teriam acesso por outra via. Dante apresenta, em seu segundo tratado, toda uma discussão alegórica da importância e da função de cada uma das ciências para a edificação do humano. Entretanto, seu texto não tinha pretensões de apenas apresentar as discussões filosóficas, teológicas, astrológicas, literárias etc. das ciências; mas visava elencá-las de um modo muito particular.

Verificamos ali que havia um saber filosófico específico ao qual Dante aponta um local de destaque: a Moral. Diferentemente da Metafísica, ciência usualmente tida como mais elevada, segundo a leitura aristotélica, por ocupar-se das causas das causas; Dante aponta, na filosofia moral, uma ciência mais capaz de proporcionar beatitude as pessoas, por poder apresentar um modo de vida que deve ser almejado, aquele virtuoso, típico da pessoa nobre. Aqui, verificamos que o amor que antes levava-o apenas ao encontro da Dama Gentil agora se expande, de forma que este amor é o amor que o leva a redação de seu texto, que convida a abertura para a perpetuação das doutrinas que outrora o tiraram de uma situação de dor.

Este amor, marcadamente caridoso, que se doa aos outros nos parece ser o elemento marcador que o move a redação de seu texto, o partilhar por meio do amor, aquilo que é fundamental às pessoas: o conhecimento, o pão dos anjos. O conhecimento expresso nas doutrinas expostas nos reforçam nosso entendimento de que há um componente ético que modifica o ser humano e o movimenta em direção à uma vida que Dante chamará “nobre”.

O tema da nobreza é exatamente o que finda o *Convivio*. Se, por meio da filosofia, há um agir por parte de Dante, que queria levar o saber a muitos e muitas que não o possuíam, e que este saber que leva a felicidade não é puramente teórico, mas também prático, faz-se necessário o entendimento do que seria um agir correto, virtuoso. Vimos que a virtude advém da nobreza, e que está é compreendida como uma “semente divina”, que deve germinar para apresentar como frutos uma excelência.

Para esta conclusão, foi necessário, primeiramente, deixar de lado suas rimas de amor para direcionar-se à correção de uma antiga visão sobre o conceito de nobreza. Lembremos que a correção pode ser compreendida como ato de amor, na medida em que se quer o melhor da outra pessoa, em vistas de se exigir o melhor dela. Neste caso, a correção do entendimento

comum da nobreza tinha intenção de instruir para o fato de que todos podem ser tidos como nobres.

Um outro aspecto considerado por Dante, para se levar em conta a questão da felicidade humana, acaba recaindo no modelo político do império. Dante o compreendia como o sistema que melhor proporcionaria a justiça e a paz entre as pessoas, características fundamentais para que possa haver a felicidade na vida terrena. Segue-se disso que o império seria ainda melhor se tivesse o poder político do imperador somado à sabedoria do filósofo. O imperador que pudesse possuir consigo a filosofia melhor conduziria as pessoas de seu reino a possibilidade de serem excelentes por viverem sob um modelo ideal de convivência social.

É importante frisar, também, que Dante não tira a responsabilidade do indivíduo por si mesmo. Assim, reafirma-se que a verdadeira nobreza é algo próprio daquele que é virtuoso, pois a nobreza dispõe para outras virtudes, se lembrarmos da analogia apresentada por Dante, na qual a Nobreza seria como o tronco de uma árvore, de onde saem os galhos que seriam as virtudes. Isso consistiria no florescimento daquela “semente divina” que foi bem cuidada, ou seja, que pôde gerar frutos. Dante nos diz que o florescer da semente divina pode ser visualizado ao longo das fases de nossa vida, de modo que a cada período do nosso existir algumas atitudes são esperadas, bem como também são visíveis excessos e/ou faltas que devem ser eliminados, neste momento são elencadas virtudes que possibilitariam um existir e co-existir mais prospero.

Concluimos, portanto, que todo o percurso dantesco nos leva a considerar a existência de um componente ético que o move a redação do *Convivio*. Ele se inicia na língua utilizada para redação, que propõe um novo olhar em relação ao saber. Este saber é apresentado, argumentando-se em favor da excelência e grandiosidade da Filosofia Moral, ciência capaz de nos levar a alcançar a felicidade. Para Dante, quando escreve, isto já teria acontecido, o que se mostra na medida em que seu amor “rompe” a ligação exclusiva com a filosofia e se abre para levá-la, como amigo generoso, à mais pessoas que poderiam se beneficiar deste saber. Este saber que conduz a felicidade é teórico-prático e, através do exercício deste, torna-se virtuoso, e o agir virtuoso proporciona uma boa vida, uma vida feliz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO.: *Cidade de Deus*. Volume 2. Tradução de Osmar Paes Leme. São Paulo, SP : Editora vozes, 2013.

ARISTÓTELES.: *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid, España, 1978.

ARISTÓTELES.: *Acerca del Cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Editorial Gredos, Madrid, España, 1996.

ARISTÓTELES.: *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas de Edson Bini. Edipro, Bauru, SP, 3ª Edição, 2009.

ARISTÓTELES.: *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Planeta de Agostini; Editorial Gredos, S.A, 1995.

ARISTÓTELES.: *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES.: *Retorica e poética*. A cura di M. Zanatta. Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2004.

ARISTÓTELES.: *The Politics of Aristotle*. Translated into English with introduction, marginal analysis, essays, notes and indices by B. JOWETT, M. A. Oxford University Press, 1885.

BOÉCIO.: *A consolação da Filosofia*. Prefácio de Marc Fumaroli. Traduzido por William Li. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 1998.

BRITO, E. F.; *O nobre poeta por si mesmo: Dante e o Convívio*. 2015. 399 f. Tese (Doutorado em Letras) - Departamento de Letras Modernas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

BRUNETTO LATINI.: *La Rettorica*. Firenze, Stab. tip. Galletti e Cocci, 1915.

CÍCERO.: *Da amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 2012.

CÍCERO.: *De finibus bonorum et malorum*. ,I, 2 – 4. Tradução de H. Rackman, M. A. – London: WilliamHeinemann; New York:The Macmillan Co. 1914.

CÍCERO.: *Phillipic*, 13, 8. Disponível em: <
https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-philippic_13/2010/pb_LCL507.237.xml> Acesso em 05/03/2021.

DANTE ALIGHIERI.: *A Divina Comédia*. Tradução de Ítalo Eugenio Mauro (Edição Bilingüe). São Paulo – SP: Editora 34, 2019.

DANTE ALIGHIERI.: *Convivio*. Tradução de Emanuel França de Brito. Apresentação de Giorgio Inglese. São Paulo – SP. Ed. Companhia das Letras / Penguin Books, 2019.

DANTE ALIGHIERI.: *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume primo: Vita nuova; De vulgari Eloquentia; Rime; Ecloga. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi. Torino. Editrini Torinese, 1983.

DANTE ALIGHIERI.: *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume secondo: Il convívio; Epistole; Monarchia e Questio de aqua et terra. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti. Torino. Editrini Torinese, 1997.

DANTE ALIGHIERI.: *VIDA NOVA*. Tradução de Carlos Eduardo Soveral. Guimarães Editores, Lisboa 3ª Edição, 1993.

DIONÍSIO, O AEROPAGITA: *La hiérarchie céleste*. Traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris, Les Éditions du Cerf, 1958.

PETRARCA, F.: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Ed. Capelli, L. M. (1906, p. 45). Disponível em:

<<https://archive.org/details/ptrarqueletrait00petrgoog/page/n4/mode/2up?q=paucis>>. Acesso em 04/01/2021.

TOMÁS DE AQUINO.: *Commentary on the Nicomachean Ethics*. translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/Ethics.htm>>. Acesso em 05/03/2021

TOMÁS DE AQUINO.: *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Translated by Fabian Larcher, O.P. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/SS2Cor.htm>> Acesso em 05/03/2021.

TOMÁS DE AQUINO.: *Do Reino*. In: Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino. Traduzido por Francisco Benjamin de Souza Neto. Editora Vozes, Petrópolis – RJ, 1995.

TOMÁS DE AQUINO.: *Suma Contra os Gentios*, I. tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes Brito (assistente). São Paulo, SP: Ed. Loyola Jesuítas, 2015.

TOMÁS DE AQUINO.: *Suma Teológica*. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FONTES SECUNDÁRIAS

APEL, K-O.; Dante und die Entdeckung der Muttersprache im Abendland, *In: APEL, K-O.; Die Idee der Sprache: in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier-Verlag. 1975, pp. 104 – 123.

ARANGUREN, J. L.: *Ética*. Ed. Altaya, 1998.

ARIF, S.; The Universe as a System: Ibn Sina (Avicenna)’s Cosmology Revisited. *Islam & Science*. Vol, 7, n. 2, 2009, p. 127 – 145.

ARRIGONI, M. T.; Dante, Petrarca, Boccaccio e a tradução. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis – SC, v. 2, n. 8, 2001, pp. 29 – 39.

BAKHTIN, M.: *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. Editora HUIITEC / Editora Universidade de Brasília. 1987, pp. 1 – 50.

BARANSKI, Z., G; PERTILE, L. (Ed.): *Dante in context*. 1st ed. Cambridge – UK: Cambridge University Press, 2015.

BONJOUR, L; BAKER, A. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. Porto Alegre – RS, Ed. Artmed, S/A. 2010.

BRITO, E. F.: A tradição textual do *Convivio* de Dante Alighieri. *Filol. Linguíst. Port.*, São Paulo, v. 19, n. 2, jul./dez. 2017, p. 225-238,

BRITO, E. F.: Da prosa latina ao *volgare*: o nascimento de uma identidade linguística para além da poesia. *Revista De Italianística*, (37), 2018, pp. 87-94.

BROWN, B. J. (2002). The Integration of Law and Virtue: Obedience in Aquinas's Moral Theology. *Irish Theological Quarterly*, 67(4), 333–351

CARRUTHERS, M.: Sweetness. *In: Speculum*. Vol. 81, No. 4 (Oct., 2006), pp. 999-1013.

CORBETT, G.: Pagan Dawn of a Christian Vision. *In: CORBETT, G.; WEBB, H. (Ed.). Vertical Readings in Dante’s Comedy*. London:Lightning Source for Open Book Publishers, 2015, chapter. 1, pp. 13 -25. Volume 1

CURTIUS, E. R.; *European literature and the latin middle ages*. Translated by Willard R. Trask. Princeton University Press, 2013, pp. 529.

DAVIS, R. G.: Elemental Motion and the Force of Union. *In: DAVIS, R. G.: The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*. 2016

DE LIBERA, A.; *Pensar na Idade Média*. São Paulo, SP: Ed. 34, 1999.

DONATI, C.: *Nobiltà*. Treccani, 1996. Disponível em: <
https://www.treccani.it/enciclopedia/nobilta_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/>
 Acesso em 05/03/2021.

DUBY, G.; *A história da vida privada 2: da Europa feudal a Renascença*. São Paulo – SP. Ed. Companhia das Letras, 2009.

ECO, U.: *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*. Ed. Leya, Alfragide – Portugal. 2010.

ESCHEBAN, W.; *Parzival*. Walter de Gruyter, 2003.

FARTHING, S.; *Tudo sobre arte*. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.

FENZI, E. Introduzione. In : ALIGHIERI, D.; *Opere Minori di Dante Alighieri*: volume primo: Vita nuova; De vulgari Eloquentia; Rime; Ecloga. Organização de Giorgio Bérberi Squarotti, Sergio Cecchin, Angelo Jacomuzzi, Maria Gabriella Stassi. Torino. Editrini Torinese, 1997, pp. 11 – 57.

FRANCO JÚNIOR, H.; *A Idade Média: O Nascimento do Ocidente*. São Paulo, SP: Ed. Brasiliense, 1986.

FRANCO JÚNIOR, H.; *Dante Alighieri: O poeta do absoluto*. São Paulo: Ed. Ateliê Editorial, 2000.

FRUGONI, C.; *Invenções da Idade Média*. Rio de Janeiro : Editora Zahar, 2001.

GILSON, E.; *Dante et la Philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

GOLDSTEIN, James, M.: "Dolcezza": Dante and the Cultural Phenomenology of Sweetness. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* No. 132 (2014), pp. 113-143.

GRIFFEL, F.; *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford University Press, 2009.

HORÁCIO, *Epistula ad Pisones*. Edição Bilíngue. MACIEL, B.; MONTEIRO, D.; AVELAR,

J; BIANCHET, S. (Org.). Editora Viva Voz, Belo Horizonte, 2013.

HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G.: "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <
<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>. Acesso em 06/05/2021.

IMBACH, R.; *Dante, la philosophie et les laïcs : initiations à la philosophie médiévale 1*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions du Cerf Paris, 1996.

IMBACH, R.; *Ein anderer Dante?* Medienimpulse, Jg. 53, Nr. 2, 2015, pp. 1 – 24.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo – SP : Ed. Martins Fontes, 2003.

JOSAPHAT, C.: Fé e Razão. *Ide (São Paulo)* [online]. 2013, vol.36, n.56, pp. 71-90. ISSN 0101-3106.

KANNE, M. E.: "Saint Thomas Aquinas' Division of the Sciences" (1979). *Transactions of the Nebraska Academy of Sciences and Affiliated Societies*. 319., vol. VII, 1979, pp. 145 – 148.

KANTOROWICZ, E. H.: *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo – SP: Companhia das Letras, 1998.

KOTHE, F. R.; *A Alegoria*. São Paulo, SP: Ed. Ática S.A., 1986.

LE GOFF, J.; *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo, SP: Ed. Brasiliense, 1985.

LUSCOMBE, D.; The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure. In: IRIBARREN, I.; LENZ, M.; *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Ashgate, 2008, pp. 15 – 28.

MELLO, J. R.; *O Império de Carlos Magno*. São Paulo, SP: Ed. Ática, 1990.

MAGNO, A.; *Morals on the book of job*. Disponível em: < <http://www.lectionarycentral.com/gregorymoralaiindex.html> >. Acesso em: 15/07/2020.

MAMMÌ, L.; Prefácio. In: AGOSTINHO.; *Confissões*. São Paulo, SP: Ed. Schwarcz S/A, 2017, p. 5 – 22.

MACÊDO, T. S.: *A Mulher na Visão Poética de Dante* (Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras Modernas - USP). São Paulo. 2012

MACINTYRE, A. C.: *After Virtue: a study in moral theory*. University of Notre Dame Press, 2007

MACINTYRE, A. C.: *A short history of Ethics*. Touchstone, Simon & Schuster. 1996.

MARTINS, C.; Vida atribulada de Dante Alighieri. In: ALIGHIERI, D.; *A Divina Comédia*. Tradução, introdução e notas de Cristiano Martins. Belo Horizonte, MG: Ed. Villa Rica, 7ª edição, 1991, p. 23 – 88.

MEYER, A. R.: *Medieval Allegory and the building of the New Jerusalem*. D. S. Brewer, Cambridge, 2009, pp. 1 – 27.

MICHAUD, Y. (Org.): *Qu'est-ce la culture?*. Paris – FR : Editions Odile Jacob, Vol. 6, 2001, p. 763.

PALACIOS, M. A.; *Islam and The Divine Comedy*. Routledge Library Editions: Islam. 2008.

PERNOUD, R.: *A Mulher no tempo das catedrais*. Tradução de Manuel Joaquim Vieira. Gradiva – Publicações, LTDA, Lisboa – Portugal. 1984.

PERNOUD, R.: *Those Terrible Middle Ages: Debunking the Myths*. Tradução de Anne Englund Nash. Ignatius Press, San Francisco, EUA. 1977

PUTALLAZ, F-X.: *Insolente liberté: Controverses et condamnations au XIII^e siècle*. Editions Universitaires de Fribourg, 1995.

RIBAS, H. M.: *Entre vícios e virtudes: a sátira dos Goliardos medievais (séculos XI-XIII)*. Cadernos de Clio, Curitiba, n° 5, 2014.

REYNOLDS, B.: *DANTE: The Poet, the Political Thinker, the Man*. New York, NY: Ed. I. B. Tauris & Co. Ltd, 2006.

ROBIGLIO, A. A.: The Thinker as a Noble Man (bene natus) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility. *Vivarium*. Vol. 44, n° 2/3, 2006, pp. 205 – 247.

RUHLEDER, K. H.: Dante's 'nobiltà'. The soteriological identity of 'Vita Nuova' II-IV and 'Convivio' IV, XX-XXII. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*. Vol. 22, n° 2, 1970, pp. 131 – 142.

SANTAGATA, M.: *Dante: The story of his life*. London, U.K.: Cambridge, Massachusetts, 2016.

SANTOS, M. T.: A ética nos estudos acerca do medievo. *Acta Scientiarum Education*, v. 42, n. 1, e51668, 2020

SOUSA, S. G. S.: *REPRESENTAÇÕES DO CONCEITO DE HUMANITAS. EXPERIÊNCIAS DE COMPREENSÃO DO TEXTO ESCRITO NAS DISCIPLINAS DE PORTUGUÊS E DE LATIM*. 2016, 166 f. Relatório de Mestrado em Ensino de Português e de Línguas Clássicas no 3º Ciclo do Ensino Básico e no Secundário – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016

SOUSA, F. S.: A mulher na poesia de Dante, Petrarca e Boccaccio. *Revista de Letras*, vol. 18, n° 2, jul./dez. 1996.

SHIELDS, C.: Aristotle, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle/>>.

VASOLI, C.: *La filosofia medioevale*. Feltrinelli, 1961.

VAZ, H. C. L.: *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. Edições Loyola. São Paulo – SP, 1999.

VAZQUEZ, A. S.: *Ética*. Editora Crítica, S/A. Barcelona, 1984.

VIANNA, J. V. M.: Em defesa da monarquia imperial: Dante Alighieri e sua linguagem política contra o poder do papado medieval. *História e Cultura*, Franca, v. 5, n. 1, p. 56-72, mar. 2016

VIRGÍLIO.: *Aeneid*. Translated by Frederick Ahl. Oxford University Press, 2007.

VIVAI, C. B. S.; *Uma leitura do De vulgari eloquentia de Dante Alighieri*. 2009. 94 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VILLANI, G.: *Chi fue il poeta Dante Allighieri di Firenze*. In: VILLANI, G.: *Cronica*. Letteratura italiana Einaudi, 1991, p. 795 – 797. Disponível em: <
http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_2/t48.pdf>. Acesso em 26/02/2020.

WEISHEIPL, J. A.; Classification of the sciences in medieval thought. *Mediaeval Studies*, vol. 27, n. 1, 1965, p. 54 – 90.

ZANNI, R.: Il De vulgari eloquentia fra linguistica, filosofia e politica. *Critica del testo*, XIV / 1, 2011, pp. 279 – 345.

ZIOLKOWSKI, J.: The Prosimetrum in the Classical Tradition. In: HARRIS, J.; REICHL, K.: *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge. D. S. Brewer, 1997, pp. 45 – 67.

FONTES COMPLEMENTARES

CONSULENZA SCIENTIFICA SOCIETÀ DANTESCA ITALIANA. Dante Online. Disponível em: < https://www.danteonline.it/italiano/home_ita.asp >. Acesso em 15/07/2020.

BONIFÁCIO VIII, *Unam Sanctam*. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/unamsanctam/>. Acesso em: 03/03/2021.

FLOYD, S.: *Thomas Aquinas: Moral Philosophy*. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/aq-moral/>>. Acesso em 16/04/2021.

POPOLO, historical Italian non-noble political faction. Britannica, 20/06/1998. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/popolo> >. Acesso em 15/07/2020.