



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDRÉ FONSECA DOS SANTOS**

**AMOR E SABEDORIA NO CONVÍVIO DE DANTE ALIGHIERI: a concepção**  
filosófica entre o Medievo e a Renascença

**BELÉM-PA**  
**2024**

ANDRÉ FONSECA DOS SANTOS

**AMOR E SABEDORIA NO CONVÍVIO DE DANTE ALIGHIERI:** a concepção  
filosófica entre o Medievo e a Renascença

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de Pesquisa:** Ética, Filosofia Política e Estética

**Orientador:** Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

**BELÉM-PA**

**2024**

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

ANDRÉ FONSECA DOS SANTOS

**AMOR E SABEDORIA NO CONVÍVIO DE DANTE ALIGHIERI:** a concepção  
filosófica entre o Medievo e a Renascença

Data do Exame: \_\_/\_\_/\_\_\_\_

Conceito: \_\_\_\_\_

**Banca Examinadora:**

---

**Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves**  
(PPGFIL/UFPA – Orientador)

---

**Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza**  
(PPGFIL/UFPA – Avaliador Interno)

---

**Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro**  
(UFRGS – Avaliador Externo)

**BELÉM-PA**

**2024**

## AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este é fruto de muitas mãos, braços e corações; de auxílios discretos, mas concretos; de auxílios quase ocultos, como os alicerces de um prédio, e que merecem ser lembrados aqui.

Agradeço e dedico especialmente esse trabalho à minha amada esposa, Rafaela, e meus filhos, Francisco, Maria Angélica e Maria Aurora (que nascerá em breve). São eles o convite diário a manter-me em contato vivo e apaixonado com a realidade; e com Dante aprendi que é esse contato o fundamento de toda sabedoria. Cada suor derramado ganhou uma beleza especial por tê-los ao meu lado.

Agradeço o amor e o apoio de meus pais, Carlos e Eliane, que sempre foram grandes incentivadores de todo meu estudo; por terem cuidado de fomentar em mim o amor pelos livros e pelas histórias, cujos frutos posso agora colher. Ao meu irmão Lucas, que sempre me convidou a exigir mais de mim mesmo, de ter uma dedicação profunda e alegre aos estudos.

Agradeço em também ao meu professor Victor Sales Pinheiro, cuja vida e ensino foi um divisor de águas dentro de minha busca filosófica. Foi com ele que dei meus primeiros passos em um estudo mais profundo e sistemático da Filosofia Medieval, através da filosofia de Tomás de Aquino.

Dedico a cada um dos meus alunos, desde os mais novos até os mais maduros: eles, todos os dias, inspiram-me a buscar com mais afinco a sabedoria.

Acima de tudo, ao “*amor che move il sole e l’altre stelle*”, o Deus que Dante ensinou-me e ensina-me a amar.

*Deo omnis gloria.*

*“Così fine della filosofia é quella eccellentissima dilezione, che non pate alcuna intermissione  
ovvero difetto; cioè vera felicità, che per contemplazione della Verità s’ acquista.”*

*(Convívio, III, XI)*

## RESUMO

### **Palavras-Chave: Filosofia Medieval, Renascença italiana, Humanismo, Poesia**

O presente trabalho tem como objetivo estudar a visão de Dante acerca da filosofia, tal como expressa na obra *O Convívio (Il Convivio)*. Esse estudo será feito a partir da análise de sua forma peculiar de entender os conceitos de Sabedoria e Amor, eixos para essa visão. Para esse propósito, o trabalho se divide em uma introdução e quatro partes: na introdução buscamos destacar as justificativas e contextos da pesquisa, bem como apresentar as metodologias e hipóteses a serem desenvolvidas ao longo do trabalho. Na primeira parte desenvolvemos um estudo das raízes históricas do pensamento de Dante, buscando entender o contexto em que o poeta viveu, bem como as influências que seu pensamento sofreu desse contexto. Na segunda parte, faremos um estudo geral de *O Convívio*, texto base desta pesquisa, buscando fazer uma leitura analítica e estrutural, indicando suas partes e ideias centrais. Na terceira parte, analisaremos a visão de Dante sobre a Filosofia a partir de sua abordagem dos conceitos de Sabedoria e Amor, ambos possuindo uma conotação especial no corpus dantesco. Por fim, na última parte buscaremos mostrar de que modo Dante desenvolve, nesta obra, uma forma peculiar de humanismo. Pretende-se, assim, fornecer os contornos dessa visão filosófica de Dante, bem como discernir suas implicações na visão do homem e na historiografia da filosofia.

## **ABSTRACT**

**Keywords: Medieval Philosophy, Italian Renaissance, Humanism, Poetry.**

The aim of this work is to study Dante's vision of philosophy, as expressed in the *Convivio*. This study will be based on the analysis of his peculiar way of understanding the concepts of wisdom and love, the axes of this vision. To this end, the work is divided into an introduction and four parts: in the introduction we try to highlight the reasons and contexts for the research, as well as presenting the methodologies and hypotheses to be developed throughout the work. In the first part, we develop a study of the historical roots of Dante's thought, seeking to understand the context in which the poet lived and the influences that his thought suffered from this context. In the second part, we will carry out a general study of *O Convivio*, the basic text of this research, trying to make an analytical and structural reading, indicating its parts and central ideas. In the third part, we will analyse Dante's vision of philosophy, based on his approach to the concepts of wisdom and love, both of which have a special connotation in the Dantesque corpus. Finally, in the last part, we will try to show how Dante develops in this work a peculiar form of humanism. The aim, then, is to sketch the contours of Dante's philosophical vision and to discern its implications for the vision of man and the historiography of philosophy.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	1
2. AS RAÍZES HISTÓRICAS DO PENSAMENTO DE DANTE .....	15
2.1. Introdução .....	15
2.2. A Renascença italiana: período de transição .....	16
2.3. Vida e biografia intelectual de Dante Alighieri .....	24
2.3.1. .... Dante e seu tempo 25	
2.3.2. .... Primeira fase: Dante, o poeta. 27	
2.3.3. .... Segunda fase: Dante político 32	
2.3.4. .... Terceira fase: Dante, o filósofo 33	
2.3.5. .... Cronologia das obras 35	
2.4. Conclusões .....	37
3. O CONVÍVIO: <i>OPUS PHILOSOPHICUM DE DANTE</i> .....	38
3.1. Introdução .....	38
3.2. O plano de fundo do Convívio .....	39
3.3. O Convívio: um olhar sinótico .....	41
3.4. O propósito do Convívio .....	42
3.4.1. .... Uma instrução popular: a dimensão social do propósito de Dante 42	
3.4.2. .... Apologia de si: a dimensão pessoal do propósito de Dante e a <i>donna gentile</i> . 44	
3.5. O estilo do Convívio .....	48
3.6. Estrutura e ideias centrais da obra .....	50
4. O Amor e a Sabedoria na alegoria do Convívio .....	54
4.1. Introdução .....	54

4.2. <b>A Donna Gentile: o status quaestionis.</b> .....	55
4.3. <b>A Analogia Antropológica e a definição de Filosofia</b> .....	57
4.4. <b>A Sabedoria e as Ciências</b> .....	60
4.5. <b>O Amor como atitude fundamental</b> .....	69
4.6. <b>Os precedentes da concepção de amor dantesca: a cultura das cortes.</b> .....	70
4.7. <b>A alegoria do amor de Dante</b> .....	73
4.7.1. .... A dimensão cósmica do amor	
75	
4.7.2. .... Amor Filosófico e Amor pela mulher	
78	
4.8. <b>Conclusão.</b> A conciliação universal: a forma mentis desenvolvida pela filosofia de Dante.....	82
<b>5. O ESPÍRITO DO HUMANISMO FILOSÓFICO DE DANTE</b> .....	
5.1. <b>Introdução</b> .....	83
5.2. <b>O Sentido de Humanismo e suas realizações históricas.</b> .....	84
5.3. <b>O Humanismo de Dante no Convívio: civil e filosófico.</b> .....	85
5.4. <b>A questão da nobreza humana.</b> .....	88
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	94
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	97



## 1. INTRODUÇÃO

A fama de Dante Alighieri transcende seu tempo: não há, muitos defendem, maior poeta no ocidente do que o florentino, cujo nome está ligado para sempre à sua obra magna, a Divina Comédia. Essa obra, no entanto, por seu grande valor e relevância acaba por ofuscar, muitas vezes, as demais obras de Alighieri, que também possuem valor por si mesmas e trazem-nos preciosas contribuições para diversas áreas, desde a Política até Teologia, passando pela História e pela Lírica Poética.

[Poesia e filosofia – Recepção pelo romantismo]

Se essa lacuna de estudo das demais obras de Dante existe a nível internacional, muito mais o devemos dizer sobre seu estudo no Brasil. Com efeito, é recente no mercado editorial brasileiro a edição das obras de Dante Alighieri, e muitas delas oferecem bem mais um aspecto biográfico ou temáticas ligadas à Divina Comédia que, apesar de possuir uma dimensão filosófica, é estudada sob o prisma especialmente literário.

Dado esse contexto, tem-se a intenção de desenvolver um estudo sobre a obra filosófica de Dante, mais especificamente sobre o *Convívio*<sup>1</sup>, obra na qual o florentino pretende oferecer uma exposição sistemática da filosofia, revelando o modo como concebia o pensamento filosófico, e nos dá instrumentos teóricos para compreender questões de máxima relevância para a História da Filosofia como, por exemplo, a delimitação da transição entre o Medievo e a Renascença.

Como busca-se mostrar, o *Convívio* é uma obra que apresenta um caráter híbrido: seus traços manifestam, a um só tempo, o pensamento medieval e o pensamento moderno-renascentista. Esta articulação, por sua vez, é importante pois exemplifica a possibilidade de certa coexistência harmônica entre estes dois modos de pensar, e nos fornece os contornos de um “humanismo” preconizado por Dante, distinto do espírito humanista de Petrarca ou de Boccaccio. É em Dante, em síntese, que se encontra o elo entre os dois períodos (Monroe, 1907, p. 184).

Assim, constata-se a grande relevância do estudo da obra filosófica de Dante, uma vez que apresenta uma concepção da filosofia profundamente original, baseada no que Lewis

---

<sup>1</sup> O nome original da obra em italiano é *Il Convívio*. Diferentes traduções são apresentadas para o título, por exemplo, “O Banquete”. Optou-se por manter o título “O Convívio” para evitar confusão com a obra homônima de Platão.

(1994) chamou de “Modelo” medieval, a síntese entre todos os elementos da realidade, possuindo ao mesmo tempo um caráter autenticamente humanista, que haverá de antecipar os grandes humanistas italianos.

Se o presente estudo é original em razão da temática, mais ainda o pretende ser em razão da abordagem, pois não se pretende fazer apenas uma exposição das teses defendidas por Dante na sua obra; mas sim, almeja-se, após apresentar um estudo da obra a partir das mais relevantes referências nacionais e internacionais no assunto, fornecer uma interpretação sólida que considere a dimensão biográfica de Dante, e o modo como ela fornece chave para entender seu pensamento, que não é outra coisa senão uma expressão conceitual de uma experiência existencial do amor, da virtude e da sabedoria.

Assim, este estudo se desenvolverá partindo de certos pressupostos metodológicos, que regularão a divisão do trabalho. Estes pressupostos são de máxima importância e, para a correta compreensão do estudo realizado, convém explicitá-los:

- 1) A concepção filosófica de Dante se manifesta como um empenho para responder as questões surgidas por seu interesse pessoal, isto é, a filosofia tal como o florentino a expõe na obra “Convívio” só pôde surgir como fruto de um tipo específico de educação, estruturado segundo um certo conjunto de interesses culturais que possuíam relevância sociopolítica dentro do contexto do autor, o qual recebeu traços peculiares da influência cultural, pedagógica e política de seu tempo. Daí que o primeiro capítulo deste trabalho seja de especial importância, uma vez que fornecerá as chaves de ordem biográfico-históricas para analisar a obra.
- 2) O Convívio, embora seja obra inacabada, possui grande importância pois fornece os primeiros traços de uma sólida concepção humanista, que não pode ser negligenciada se se quer compreender adequadamente as fontes das quais beberam os humanistas dos séculos XIV, XV e XVI. Desse modo, considerar os humanistas italianos tardios como fenômenos absolutamente originais ou ligar o humanismo à cultura especificamente renascentista (ou pós-medieval) são pressupostos históricos que nos limitam a compreensão da cultura medieval e de seu papel de influência nesse processo histórico.
- 3) A concepção filosófica exposta em Convívio pode ser explicada em torno das noções de amor e sabedoria, que adquirem uma conotação específica dentro da obra dantesca. O amor, em primeiro lugar, está ligado à noção de *gentilezza*, que é uma condição de caráter para a fruição do amor; por isso, será preciso tratar sobre o modo como Dante compreende o amor humano (já que é sobre ele que versa o sentido literal das *Canzoni*) e sua relação de analogia com o amor filosófico, bem como as disposições morais que

são pressupostas para o amante e para o filósofo. Podemos resumir essa concepção de amor dizendo que Dante desenvolve uma “*mística do cor gentile*” (AUERBACH, 2007). A sabedoria, por sua vez, está ligada a uma concepção abrangente acerca da educação filosófica e das artes liberais, que assimila o horizonte de pensamento medieval e renova-o, simultaneamente, especialmente ao afirmar certa primazia da ordem moral, mudando a tradicional ordem das ciências. O modo como o amor e a sabedoria se relaciona dentro dessa abordagem é um dos tópicos centrais deste trabalho.

Estabelecidos estes pressupostos, veremos como a filosofia de Dante Alighieri se apresenta, na obra em estudo, como um autocomentário e um desvelar da personalidade (Schneider, 2018), de modo a apresentar os traços de uma visão autenticamente humanista da personalidade.

Assim sendo, desenvolve-se este estudo em quatro partes. Em primeiro lugar, em atenção ao pressuposto nº 1, far-se-á uma investigação de natureza histórica pela qual compreenda-se quais eram as circunstâncias que moldaram o caráter de Dante, tanto de ordem pessoal quanto de ordem sociocultural. Nas circunstâncias encontrar-se-ão chaves de compreensão a partir das quais pode-se estudar de forma mais profunda a obra em questão.

No segundo capítulo realizar-se-á uma consideração sumária da obra em estudo, o *Convívio*, analisando seu plano de fundo e mostrando de que modo os aspectos biográficos apresentados no primeiro capítulo podem ser observados na obra em seu propósito e estilo. Na oportunidade, estruturar-se-á um sumário da obra, pelo qual será possível ver as ideias gerais de cada parte e o modo como tais partes estão ligadas ao argumento central.

No terceiro capítulo, depois de compreender a estrutura geral da obra, examinar-se-á em detalhes as ideias que, segundo a hipótese 3º supramencionada, constituem uma chave unificadora da obra; isso será importante pois parecem limitadas duas formas de abordagem: as que enfocam o pensamento de Dante no *Convívio* em uma única ideia, como as que tentam centralizá-lo na noção de Nobreza; mas também as que buscam abordar todas as ideias, sem buscar encontrar a unidade entre elas. A presente pesquisa nos leva a pensar que esta unidade só pode ser melhor compreendida tendo em mente a dimensão biográfica que informa o espírito da obra.

Por fim, no quarto capítulo analisar-se-á de que modo a filosofia de Dante realiza um esboço de um humanismo que, a um só tempo, traz as notas características do pensamento medieval e lança as bases para o Renascimento cujo desenvolvimento mais claro se encontra no século XV. Esse estudo final é parte importante do trabalho, uma vez que pretende lançar luz sobre um personagem que ainda é pouco considerado dentro do contexto da filosofia

renascentista, e busca trazer diferenciações importantes para a interpretação da transição entre o período medieval e o renascentista.

Em suma, a hipótese é que em Dante encontra-se uma relação mais harmônica entre o espírito filosófico medieval e o espírito filosófico renascentista, harmonia esta que depois será obscurecida por campanhas anti-escolásticas (Nunes, 2018, p. 56) que serão baseadas mais em espantelhos do espírito medieval do que em uma compreensão sólida desse espírito. Essa visão caracteristicamente depreciativa do espírito filosófico medieval leva a interpretação de sua história em uma chave predominantemente negativa. A filosofia de Dante, no entanto, parece-nos desenvolver um humanismo que traz em si notas de ambos os espíritos que, embora distintos, não são necessariamente incompatíveis.

A metodologia que adotaremos nessa pesquisa é de revisão bibliográfica em dois níveis: no nível das fontes primárias, onde estudaremos principalmente o *Convívio* e algumas obras relacionadas a ela, como a Vida Nova e as cartas de Dante, necessárias especialmente para o delineamento biográfico de Dante; no nível das fontes secundárias, estudaremos os comentadores de Dante e de suas obras, de modo a oferecer uma síntese do estado da discussão sobre essas obras.

## **2. AS RAÍZES HISTÓRICAS DO PENSAMENTO DE DANTE**

### **2.1. Introdução**

Se se quer apreciar adequadamente a natureza do projeto filosófico de Dante, bem como os instrumentos que tinha à disposição para desenvolvê-lo, é necessário traçar um esboço histórico-biográfico que permita responder às seguintes questões: qual é o lugar do projeto filosófico de Dante dentro de seu tempo? Quais são as influências principais que o orientam nesse projeto? Responder estas perguntas fornecerão traços da abordagem dantesca da filosofia, bem como ajudarão a compreender sua peculiar relevância.

A fim de desenvolver de forma ordenada o tema, este capítulo será dividido em duas partes. Na primeira, apresentar-se-á o contexto no qual Dante se insere, o da Renascença italiana incipiente, descrevendo-o como período de transição e mostrando quais particularidades deste

período deram forma e instrumentos para o pensamento do florentino. Depois, abordar-se-á, de forma mais específica, os aspectos da vida e da formação de Dante.

## 2.2. A Renascença italiana: período de transição.

Existe uma certa dificuldade em inserir Dante em um determinado período histórico. Por um lado, ele é, no dito de Nunes (2018, p. 151), um “notável representante da cultura medieval”; por outro, segundo o mesmo autor, é “um precursor do humanismo renascentista”. Pode-se dizer, assim, que Dante faz parte desse período de transição do Medieval à Renascença, trazendo, por isso, traços culturais destes dois períodos.

Nascido em Florença no ano de 1265, temporalmente Dante ainda faz parte do período medieval, cujo término é tradicionalmente indicado pela queda do império romano do oriente em 1453. No entanto, as circunstâncias socioculturais de Florença neste tempo faziam dela uma cidade *avant l’être*, pelo que ela pôde ser o berço das tendências humanistas que haveriam de florescer mais plenamente no século XV.

A Florença do século XIV era uma cidade caracterizada por um tipo de organização já tipicamente urbano e uma vida social, cultural e política efervescente. Nela podia-se encontrar, já no século XIII, traços de um governo que possuía, em certa medida, alguns ideais democráticos. Sobre este tópico, o relato detalhado de Reynolds (2011, p. 64) sobre a estrutura do governo florentino pode ser ilustrativo:

A estrutura do novo governo florentino consistia de um *Gonfaloniere di Giustizia* (estandarte da justiça), que era um funcionário eleito com um exército de mil subordinados para aplicar as ordens, apoiado por seis priores, eleitos pelos principais grêmios, que ocupavam o cargo por dois meses. Existiam três conselhos: um com 100 membros, que era responsável pelas finanças; um com 300 membros, que aconselhava o funcionário conhecido como podestá (eleito como um árbitro independente de fora de Florença); e um com 150 membros, que auxiliavam um funcionário conhecido como *Capitano del Popolo* (capitão do povo). Cada conselho era reeleito para o cargo que tinha acabado de ocupar. O poder era, desta forma, efetivamente distribuído, equilibrado e restrito, e os membros do governo eram vigilantes na defesa de sua nova constituição.

Essa complexa estrutura política se tornou palco, no tempo de Dante, de inúmeras agitações e lutas pelo poder. São testemunho disso as inúmeras menções feitas por Dante em sua *Commedia* às situações políticas de sua cidade e de seu tempo, que tiveram um grande peso na formação das convicções e das ideais que forneceram os contornos de sua personalidade. Esse desenvolvimento cívico das cidades italianas do Sul e de Florença, particularmente, foram pressupostos para o florescimento de uma nova cultura que caracterizou o período a partir do



ano de 1300 (Buckhardt, 2010, p. 106). Esta nova cultura ficou conhecida pelo nome de “Renascença” ou “Renascimento”, e assim como a estrutura de uma sociedade nos ajuda a compreender sua cultura, o estudo da cultura nos auxilia a compreender a fisionomia espiritual de um povo. Por isso, é preciso aprofundar um pouco no significado da Renascença.

O nome desse período está ligado, de forma especial, a uma dimensão cultural: é um renascimento de um interesse cultural pela Antiguidade Clássica, que estava relacionado, dentre outras coisas, à redescoberta de antigos manuscritos e ao contato com elementos de outras culturas, em especial à da Grécia (Kristeller, 1995, p. 100-101); e é na Florença do século XIV que encontraremos esse movimento de efervescência cultural em semente.

No início do século XIV pode-se ver um grande desenvolvimento cívico nas cidades-república da Itália; no Sul, a estrutura social já possuía um caráter eminentemente urbano e uma estrutura sócio-política complexa, o que explica algo das novas formas de relações sociais que se desenvolver nesses locais. A essas novas formas de relações sociais e políticas corresponde uma nova cultura, ou melhor, uma nova forma de ver a cultura.

Assim como na Grécia Antiga o desenvolvimento político foi acompanhado pelo crescente interesse no estudo da Retórica, em razão de sua importância dentro de uma sociedade politicamente ativa, na Florença do fim do século XIII as circunstâncias políticas foram importantes para o desenvolvimento de uma nova concepção cultural, com implicações pedagógicas, políticas e morais.

Essa nova forma de cultura correspondia a um novo conjunto de interesses, que gerou uma nova forma de orientar a educação. Não quer isso dizer, no entanto, que houve um rompimento absoluto entre a pedagogia do medieval e a tipicamente renascentista; houve sim, porém, ênfases e enfoques distintos. Como disse Sez nec (1995, p.3), “à medida em que a Idade Média e a Renascença se tornam mais conhecidas, a antítese tradicional entre elas se torna menos marcada.”

Assim, a Escolástica medieval, em razão de seu interesse mais filosófico (decorrente, provavelmente, da influência de Aristóteles), deixou de enfatizar aquelas disciplinas mais caracteristicamente literárias e artísticas. É somente no princípio do século XIV que a poesia se torna uma disciplina especial nas universidades italianas, em razão da influência dos humanistas (Kristeller, 1995, p. 107).

O ideal pedagógico medieval era caracterizado fortemente pela busca do fornecimento de fundamentos sólidos e apodíticos à teologia, transformando seu conteúdo em um “sistema, ordenado nos temas e logicamente coerente”. Daí que o tipo de formação privilegiada era aquela capaz de fornecer aos estudantes instrumentos pelos quais pudessem exercitar a inteligência e

fossem capazes de articular o pensamento filosófico e teológico: um método desenvolvido por Anselmo, Pedro Lombardo, Abelardo e muitos outros que contribuíram para dar à teologia um estatuto de ciência (Kristeller, 1995, p. 82).

Esse projeto epistemológico de sistematização e harmonização das ciências tem seu correspondente existencial naquilo que Lewis (1994, p. 10-11) chamou de Modelo mental do Universo medieval, isto é, a síntese de todas as ciências, de toda a história e toda a teologia em um “Modelo mental do Universo único, complexo e harmônico”. Aliás, característico do homem medieval, é essa busca pela síntese, pela ordem e pelo sistema (Lewis, 1994; Auerbach, 2007; Kristeller, 1995).

É importante nesse contexto de sistematização a pedagogia do *Trivium*, as três artes liberais da Lógica, Gramática e Retórica, que eram fundamento de todos os estudos superiores nas universidades medievais. Por essa razão, passamos a considerá-lo brevemente, a fim de caracterizar o projeto pedagógico das universidades medievais durante o período escolástico.

O chamado período escolástico na filosofia e na educação possui traços claros e bem determinados. Trata-se de um período em que, coincidindo com a fundação das universidades, buscou-se desenvolver um pensamento filosófico sistemático a partir da articulação entre a Fé, fator de unidade da Cristandade medieval, e a razão filosófica, cujo papel dentro das universidades foi crescendo em razão, entre outros fatores, da descoberta de Aristóteles.

Assim, poderíamos dizer que parte deste projeto consiste em dar um estatuto científico ao pensamento teológico, no sentido antigo da palavra “científico”, ou seja, significando um pensamento ordenado e sistemática estabelecido sob os princípios mais evidentes e básicos do conhecimento. Buscava-se articular a filosofia natural, que culminava na metafísica e na teologia natural, com a Teologia Sagrada (*Sacra Theologia*), empreendimento este que adquire sua forma mais paradigmática na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (1225-1274), em que o autor discute as questões de teologia seguindo o método dialético da *disputatio*<sup>2</sup>.

Tal projeto filosófico tinha como pressupostos, então, certo tipo de formação com certas preferências pedagógicas: a dialética e a filosofia se tornaram as disciplinas de maior importância, enquanto as letras e aquilo que poderíamos chamar de Literatura ficaram em segundo plano. É o que explica Nunes (2018, p. 27):

---

<sup>2</sup> O método da *disputatio* ilustra a forma característica pela qual os medievais assimilaram suas fontes: nele temos a posição (*positio*) de uma questão (*quaestio*), para a qual serão apresentados argumentos, baseados em autoridades, opostos à posição do autor. Após a enunciação dos argumentos contrários à tese que o autor pretende defender, se apresenta uma objeção baseada em uma autoridade sólida (por exemplo, Agostinho); depois, o desenvolvimento do argumento em favor da tese do autor. Por fim, temos a refutação dos primeiros argumentos um a um.

Depois que as universidades se organizaram no século XIII, [...] o interesse de muitos estudiosos voltou-se de preferência para os estudos de dialética e de filosofia, tendo a gramática e as letras ficado, de certo modo e por algum tempo, no abandono.

Observando o currículo das universidades medievais, podemos entender melhor qual era a natureza da educação nelas ministrada; o que nos será de grande utilidade tanto para entender as diferenças em relação ao currículo proposto pelos humanistas da renascença, como para entender o ambiente intelectual do qual se nutriu, em parte, Dante. Toma-se como exemplo o currículo da Universidade de Paris<sup>3</sup>, que será paradigmática. Sobre seus estatutos explica Saranyana (2006, p. 257):

Os estatutos estabeleceram seis anos de escolaridade para as Artes e oito anos para a Teologia. Os mestres deveriam ter no mínimo, respectivamente, 21 e 34 anos de idade. O grau de mestre podia ser alcançado com a conclusão do seguinte currículo: terminado o ciclo de Artes, e antes de ser mestre, era preciso conseguir o grau de bacharel: isso exigia um exame perante três ou quatro mestres. Após essa prova, começava um período de dois anos, durante os quais deveria ler (isto é, comentar) aos alunos alguns textos designados, e intervir nas questões disputadas que a Faculdade organizava. Após esses dois anos, era então admitido como mestre em Artes. A Faculdade de Teologia tinha uma organização similar, mas com um bacharelado mais extenso, que se dividia em três graus: bacharel bíblico, bacharel sentenciário (que devia ler as Sentenças de Pedro Lombardo) e bacharel *formatus*. Depois desse período como bacharel, era-lhe conferida a licença para ensinar e pregar.

Assim, fica claro que a formação do homem medieval tinha uma dimensão de natureza filosófica e teológica; o *Trivium*, conjunto de artes liberais que abrange a Lógica, a Gramática e a Retórica, era a preparação mais básica para que o estudante pudesse desenvolver suas capacidades dialéticas e aprofundar-se, efetivamente, na filosofia e na teologia.

Como existe, no entanto, uma relação estreita entre cultura e educação, de tal forma que a educação comunica as dimensões mais essenciais da cultura de uma civilização (Marrou, 2017, p. 22), é inevitável que, ao surgimento de uma nova cultura, siga uma nova proposta pedagógica. É assim que se explica, em parte, o desenvolvimento da nova proposta educacional renascentista que, embora não tenha sido uma ruptura radical com o legado medieval<sup>4</sup>, trouxe consigo um novo conjunto de interesses e uma nova ênfase em dimensões outrora não privilegiadas pelos escolásticos.

---

<sup>3</sup> Convém estar atento ao espírito que animava essa universidade, pois muitos biógrafos de Dante mencionam os estudos que o florentino realizou em Paris.

<sup>4</sup> Ver Nunes (2018)

O berço de novas tendências culturais foi, como dito, a Itália do século XIII. Foi nela que se iniciou o movimento espiritual (Buckhardt, 2010, p. 107) da Renascença, e dela foram os primeiros propagadores dessa nova cultura: os humanistas.

É importante perceber que a Renascença, cujo nome remete ao retorno mais enfático às fontes da Antiguidade clássica, não assimila sua força somente por esse “retorno aos clássicos”. Pode-se, seguindo Kristeller (1995), afirmar que existem outros elementos que caracterizam a Renascença, além do retorno aos clássicos que, de outro modo e em diversa medida, já existia na Idade Média. São esses elementos:

a) **O Ideal de Eloquência:** motivado pela efervescência política - que fazia proeminentes aqueles capazes de construir um discurso sólido e elegante - e pela descoberta de muitos manuscritos antigos de autores como Cícero, que se tornavam não apenas portadores de ideias filosóficas, mas também transmissores de um estilo de usar a língua que devia ser imitado como modelo (Kristeller, 1995, p. 103): “o estudo e a imitação dos clássicos que tinham sido de pouca ou nula importância para os ditadores medievais se tornavam a preocupação central”.

b) **Uma nova forma de fazer história e interpretar os escritos dos antigos:** isto é, recebê-los apurando-os a partir de uma crítica e análise de caráter filológico, bem como uma veneração muito mais acentuada por esses autores, dos quais se consideravam herdeiros e sucessores.

Sobre essas características, é interessante analisar a tese de Buckhardt (2010, p. 104), que consiste na afirmação de que esse espírito de veneração aos clássicos só pôde ter o vigor que teve em razão de sua articulação com o gênio do povo italiano, que àquele tempo ocupava uma posição de destaque no mundo; e Dawson (2014, p. 82) acrescenta que as raízes do processo cultural que levou à Renascença estavam “finçadas em um ambiente especificamente italiano”.

As cidades italianas possuíam um fator de desenvolvimento cívico peculiar, que as assemelhavam à antiga cidade grega com sua democracia. O seu fervor político, a sua organização social, a sua relação comercial com outras cidade-estado e sua expansão em colônias (Dawson, 2014, p. 82) são alguns dos fatores que favoreceram o surgimento dessa nova cultura na Itália, e particularmente na cidade de Florença.

É o que faz com que Dawson (2014, p. 81) afirme que “as cidades-estados italianas na Baixa Idade Média pareciam cidades-estados do mundo helenístico pelo vigor da vida civil doméstica e pela intensidade da rivalidade política e econômica”.

Tratando de Florença, mais especificamente, era tal seu prestígio e influência que o Papa Bonifácio VIII a chamara, no ano de 1300<sup>5</sup>, de “o quinto elemento” (Buckhardt, 2010, p. 121). Nela, os novos rumos sócio-políticos-culturais precisaram de uma inspiração e de uma orientação, e os encontraram, fundamentalmente, nos autores da Antiguidade Clássica. Foi nela que encontramos a Renascença em germe, com uma classe de leigos estudiosos que haveriam de acreditar-se transmissores de uma preciosa herança.

Alguns autores (Buckhardt, 2010), ao investigarem a razão por que a Itália fora a vanguarda e a semente da Renascença, encontraram duas condições fundamentais que favoreceram esse desenvolvimento cultural: em primeiro lugar, um desenvolvimento da vida cívica peculiar; depois, uma condição social peculiar, decorrente da perda de influência do império medieval na Itália e da perda de influência do papado, cuja sede no início do séc. XIV se tornara, temporariamente, Avignon.

O primeiro fator é aquele no qual encontramos uma ocasião de participação da população na vida política. Essa participação maior sem dúvidas moldou os interesses culturais do povo italiano, uma vez que agora parte da proposta educacional era formar homens aptos a participar da vida política e social; e como essa preparação deveria ser feita? Como foi feita no passado pelos gregos e romanos: era necessária uma formação que desenvolvesse as faculdades superiores do homem livre. Estava aberto o caminho para que os ideais pedagógicos da Antiguidade viessem à tona. Sobre este assunto, Dawson (2014, p. 84) comenta que:

desde o final do século XIV, as cidades italianas reviveram o ideal grego originário de Paidéia - a educação liberal como preparação necessária para a vida civil - e começaram a estudar novamente a antiga literatura educacional, a começar por Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) e Marco Fábio Quintiliano (35-95 a.C.), terminando com Isócrates (436-336 a.C.) e Platão (427-347 a.C.).

Além disso, esse desenvolvimento cívico foi ocasião de uma certa forma de configuração social que ensinou nobres e burgueses a viverem juntos em termos de igualdade; configuração que permitiu que surgisse uma sociedade “que sentia a necessidade de cultura e tinha o ócio e os meios de obtê-la” (Buckhardt, 2010, p. 107).

Essa necessidade de cultura se traduziu, na Itália, em um espírito de respeito e reverência pelos autores e pelos poetas antigos, que se tornaram paradigmas e guias para a cultura nascente. Fruto dessa reverência foi a busca dos manuscritos antigos, empreendida por poetas como Petrarca, que foi um representante vivo da antiguidade clássica (Buckhardt, 2010, p. 122).

---

<sup>5</sup> Curiosamente, o ano que é o tempo lírico da maior obra de Dante: a Divina Comédia.

Este “retorno aos antigos” foi um dos fatores característicos da Renascença, e já estava presente na Florença do século XIV, trazendo algo de novo e diferente da concepção cultural medieval. A civilização da Grécia e de Roma, doravante, se estabelecerá não somente como uma recordação remota: mas como modelo, fonte e base à cultura renascentista e da Itália:

A civilização da Grécia e Roma que, desde o século XIV, obteve um lugar tão poderoso na vida italiana como fonte e base da cultura, como objeto e ideal de existência e também, em parte, como uma reação contra as tendências precedentes - essa civilização já estava faz tempo exercendo uma influência parcial na Europa medieval, mesmo além dos limites da Itália (Buckhardt, 2010, p. 105).

A grande questão que marca essa fase de redescoberta é a seguinte: quem seriam os herdeiros dessa cultura tão rica da Antiguidade? A resposta manifesta uma nova consciência: seriam os humanistas, homens que se compreendiam como mediadores entre seu próprio tempo e uma antiguidade venerada e veneranda.

Entre eles se encontra um respeito e interesse por tudo o que faça parte dessa Antiguidade: a língua latina, por exemplo, cujo estilo no medievo era eclesiástico e escolar, perdendo sua dimensão literária e ornada, ressurgiu na renascença como língua literária, que deveria ser usada segundo a imitação dos modelos antigos, especialmente Cícero<sup>6</sup> e os poetas antigos, como Virgílio (Janson, 2007; Nunes, 2018, p. 27). Além disso, pode-se mencionar o estudo da língua grega como fator de crescente interesse entre os humanistas, principalmente também pela recepção dos escritos de Platão.

Essa nova forma de entender a cultura e os novos modelos de estruturá-la engendraram, como é natural, uma nova concepção de educação, distinta da desenvolvida pelos medievais. É questionável, no entanto, em que medida essa concepção era “radicalmente oposta” (Nunes, 2018, p. 43), por seus métodos e suas finalidades, à medieval. É interessante nesse sentido a afirmação de Sez nec (1995, p.3): “A medida em que a Idade Média e a Renascença se tornam mais conhecidas, a antítese tradicional entre elas se torna menos marcada”. Convém nos determos brevemente neste tema antes de prosseguir, pois ele está diretamente relacionado ao contexto no qual Dante desenvolve seu pensamento.

A ideia de Nunes (2018, p. 43) de que à concepção de um ideal formativo “visceralmente sobrenatural e transcendente” sucedeu-se um ideal que assimilava algo do “ideal pagão de existência” e do “culto dos valores terrenos” parece questionável em muitos pontos, embora seja uma certa “interpretação padrão” em termos históricos.

---

<sup>6</sup> Importa notar aqui que a concepção de imitação dos clássicos foi causa da grande controvérsia sobre o uso da língua latina, entre Ciceronianos e Ecléticos. Sobre esta controvérsia, ver Rotterdam (2013).

Questionável, em primeiro lugar, por não deixar preciso o que significa o “ideal pagão de existência”: que se tenham revivido na literatura renascentista, por exemplo, os deuses do panteão da mitologia greco-romana não significa que suas figuras tenham revivido enquanto objetos de culto; além disso, as figuras mitológicas também sempre estiveram presentes dentro do contexto artístico e literário medieval, embora sob forma diversa da presente na Antiguidade Clássica. Os medievais assimilaram as interpretações que os próprios pagãos, no fim da antiguidade, tinham dado sobre a origem e a natureza de seus deuses (SEZNEC, 1995); testemunham este fato obras como a *Consolação da Filosofia*, de Boécio, as *Mythologiae* de Fulgêncio, entre outras.

Igualmente, que os novos interesses culturais e científicos entrem em competição com os interesses religiosos para ganhar a atenção, em termos literários, não significa que a sociedade deixou de ser cristã (Kristeller, 1995). Que a sociedade tenha deixado, em uma espécie de “apostasia”, seus valores religiosos para “cultuar os valores terrenos” é algo que, efetivamente, não ocorreu: basta-nos, para isso, investigar a obra de grandes pedagogos humanistas e veremos que não deixam a fé cristã para professar seu humanismo, mas em certo sentido, é ela quem informa suas concepções educativas (Kristeller, 1995).

Uma diferença relevante, no entanto, é a base intelectual que servia de apoio ao Cristianismo. Explica Montano (1973, p. 213) que “a cultura aristotélica, os esforços teológicos sobre os quais Dante baseou sua ascensão a Deus foram totalmente postos de lado e a poesia, a história e a literatura se tornaram o apoio do Cristianismo”.

Em outras palavras, não é que a Renascença tenha desprezado a fé cristã; mas os fundamentos que davam apoio a essa fé passaram, gradualmente, da lógica e da filosofia escolástica para a literatura e a poesia, características do movimento humanista.

Além disso, ocorreu também a expansão da carreira docente nas escolas e universidades, pois que agora “os estudiosos e professores são leigos e não só monges, frades ou padres como nos séculos anteriores, quando o exercício da cultura e do magistério parecia atribuição exclusiva do clero” (Nunes, 2018, p. 43).

Quanto à substância da educação humanista, característica do Renascimento, e sua diferença em relação à escolástica, convém mencionar os currículos de cada proposta pedagógica, a fim de que possamos identificar, mais a frente, aspectos da educação de Dante. Sobre isso, nos diz Nunes (2018, p. 45-46):

O currículo das escolas medievais e que, seguido nas escolas monásticas e episcopais, deu pano para a organização da Faculdade das Artes no século XIII, compunha-se das disciplinas literárias do *trivium* e das científicas do *quadrivium*, a saber, gramática,

retórica e dialética; aritmética, geometria, astronomia e música. Na universidade medieval dos séculos XIII e XIV, a predileção dos estudiosos foi pela dialética ou lógica, que suplantou a gramática<sup>7</sup> cujo estudo sempre havia imperado nas escolas, desde a Antiguidade. Por breve tempo, triunfou o ideal platônico da exaltação e do cultivo extremado da filosofia, mas já durante o século XIV o ideal de Isócrates, do estudo predominante da gramática e da retórica, ou seja, da formação do orador, voltou a triunfar e a sobrepujar a inclinação escolar pela dialética e pela filosofia, uma vez que a pedagogia humanística promoveu a vitória e a adoção do ideal literário e filológico das letras.

Por essas diferenças curriculares, podemos perceber uma desconformidade entre o modelo de formação das *artes liberales* e o modelo dos *studia humanitatis*, que manifesta também dois ideais de educação que se realizarão de forma distinta: no medievo, na figura do filósofo-teólogo; na renascença, na figura do artista, que constitui sua mais completa expressão. Esse ideal humanista de educação, por sua vez, “representa uma reação veemente à educação exclusivamente dialética das universidades, e isso tendeu a conflitar com a filosofia e a teologia escolásticas” (Dawson, 2014, p. 86-87).

Esses dois ideais de educação só irão aparecer como claramente distintos ou mesmo contrapostos em uma fase posterior da Renascença; em seu início, o movimento cultural da renascença italiana, com suas implicações sociais e pedagógicas, irá coexistir com o pensamento e a pedagogia de tipo medieval. E isso é relevante pois **é exatamente nesse período de coexistência e florescimento da nova cultura, com todas as suas implicações, que floresceu Dante Alighieri**, cuja biografia e educação nos darão fundamentos para a investigação da obra objeto deste estudo.

### 2.3. Vida e biografia intelectual de Dante Alighieri

Esta opção de enfoque não desconsidera as outras dimensões da vida e obra de Alighieri; tratá-las-á, porém, somente à medida em que forem relevantes para a compreensão da dimensão filosófica da obra de Dante. Tratar-se-á a dimensão histórica em três partes: em primeiro lugar, compreenderemos brevemente as origens de Dante e traços mais importantes de sua personalidade, e como eles se relacionaram com o tempo.

Depois, abordaremos duas fases da vida de Dante cujos eventos são chaves para as viradas ocorridas em seu pensamento e para a estruturação do *Convívio*: a fase a que chamaremos poética, com predominância dos poemas de amor juvenis, e a fase a que chamaremos filosófica,

---

<sup>7</sup> É importante mencionar que a disciplina da gramática aqui mencionada pouco tem a ver com a disciplina homônoma presente nos currículos modernos, pelos seus métodos e finalidades. Ver: Marrou (2017).



onde se localiza de forma mais específica a obra objeto de nosso estudo. Esta última fase, no entanto, que é uma síntese poético-filosófica, não pode ser entendida separadamente da primeira, razão por que dedicaremos uma subseção à ela.

Tal abordagem se torna necessária especialmente se consideramos o caráter auto-justificatório e biográfico do *Convívio*, que não pode ser compreendido adequadamente sem uma referência aos episódios-chave da vida de Dante, pois uma de suas marcas é a “crescente autoconsciência do autor” (Schneider, 2018, p. 137), que se manifesta em um "autocomentário" revelador de uma concepção filosófica que abre espaço à revelação da personalidade do filósofo.

### 2.3.1. Dante e seu tempo

Nascido em Florença, no ano de 1265, Dante Alighieri (1265-1321) é conhecido e considerado um dos maiores poetas italianos de todos os tempos. Sua fama e prestígio decorrem, em especial, de sua obra poética maior, a *Commedia*, à qual Boccaccio acrescentou o epíteto de “Divina” em razão de sua beleza e profundidade.

A vida de Dante pode ser abordada sob diversos aspectos. Sabemos que Dante não foi apenas literato: foi político e pensador político, filósofo, diplomata, guerreiro e poeta. Um de seus primeiros biógrafos, Boccaccio (2021, p. 40) dizia que Dante era “poeta, filósofo e teólogo”. Essa multiplicidade de temas presentes em sua vida só pode ser explicada dentro do contexto delineado na seção (1.1.), pois então veremos de que modo as circunstâncias do tempo de Dante puderam influir em seu pensamento e personalidade.

A Florença em que Dante nasceu é a mesma que foi palco de grandes efervescências culturais e políticas na transição do século XIII para o XIV; e é por volta do tempo do nascimento de Dante que se delineiam mudanças sociais e culturais que marcaram a transição entre a cultura medieval e a nova cultura renascentista. Alguns historiadores, ainda, costumam referir-se a esse período como o início de um processo de desintegração da unidade da cristandade medieval, cujo marco inicial seria o ano de 1275 - apenas dez anos após o nascimento de Dante (Dawson, 2014, p. 59).

Assim, podemos supor que neste tempo muitos elementos da cultura medieval coexistiam como certos elementos da nova cultura emergente. A relevância de Dante, defende-se, está precisamente em articular as duas culturas de forma equilibrada e harmoniosa: nele vemos as sementes da nova cultura e o espírito humanista coexistindo com um imaginário alimentado

pela cultura medieval e uma erudição teológica admirável, cuja expressão mais plena se encontra em seu *opus magnum*, a Divina Comédia.

No que diz respeito à sua formação mais inicial, Dante recebeu uma educação cujos primeiros passos estavam nas *artes liberales*, ordenadas segundo o modelo do *Trivium* (Gramática, Lógica e Retórica) e do *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música) (Reynolds, 2011, p. 29). De forma mais ou menos romantizada, em razão do louvor, Bocaccio (2021, P. 38-39) assim descreve os estudos da infância de Dante:

desde o princípio de sua puerícia, havendo já aprendido os primeiros”” elementos das letras, não se entregou, segundo o costume dos nobres hodiernos, aos prazeres infantis e aos ócios, repousando preguiçoso no regaço materno, mas com estudo contínuo na própria pátria dedicou toda sua puerícia às artes liberais, e nestas se fez admiravelmente experto.

Aprendeu, como era comum, o latim, embora seja provável que sua formação neste aspecto tenha sido deficitária, só sendo desenvolvida melhor em fase adulta; suposição essa defendida por Reynolds (2011, p. 29) ao considerar a menção de Dante de que, já adulto, teria tido dificuldades em ler o latim de Cícero e Boécio (Alighieri, 2018, p. 59).

Essa formação inicial da puerícia não é estranha para aquele tempo, em especial para os que descendiam de famílias consideradas de linhagem distinta. Os estudos posteriores, no entanto, empreendidos por Dante em sua juventude, forneceram a orientação fundamental de seu pensamento.

Conta Reynolds (2011, p.29) que Dante, em sua juventude, se dedicou ao estudo dos clássicos da literatura, se tornando “um versado leitor dos clássicos, principalmente de Virgílio, Ovídio, Lucano, Cícero e do poeta Estácio”, tendo também aperfeiçoado seu latim a ponto de escrever em prosa e em verso em um estilo latino próximo ao dos poetas antigos<sup>8</sup>.

Não havendo universidade em Florença em seu tempo<sup>9</sup>, Dante “conseguiu continuar sua formação frequentando palestras nas escolas dos franciscanos<sup>10</sup> em Santa Croce e dos

---

<sup>8</sup> Comparar, por exemplo, o latim presente na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino e o latim de Dante nas *Eclogae*; a diferença de estilo salta aos olhos, e se explica sobretudo pela nova atitude em relação aos antigos, que fez com que Dante visse em Cícero e nos poetas antigos um modelo de discurso latino ornado (*sermo cultus*).

<sup>9</sup> Foi fundada apenas em 1349, 28 anos após a morte do poeta (Nunes, 2018, p. 77).

<sup>10</sup> Curiosidade interessante sobre este tema é que a relação de Dante com os franciscanos e com São Francisco de Assis parece ter uma relevância maior do que a que costumam dar. O sepultamento de Dante sob auspício dos franciscanos de Ravenna (Bocaccio, 2021, p. 55) e algumas referências presentes na Divina Comédia (Reynolds, 2011, p. 228) sugerem que, conforme umas tradições, ele teria sido noviço franciscano. Sobre a influência de São Francisco de Assis no imaginário de Dante, ver o estudo de JONAS MATHEUS (2022).

dominicanos em Santa Maria Novella” (2, 2011, p.29), onde é possível que tenha tido contato com a filosofia de Aristóteles, particularmente na escola dos dominicanos<sup>11</sup>.

Neste tempo, Dante já tivera contato com a filosofia; mas era na poesia que encontrava um fascínio irresistível, e nela é que julgava poder haurir mesmo sublimes verdades filosóficas. Descreve Bocaccio (2021, p. 39)

[Tendo Dante percebido] que as obras poéticas não são vãs, nem simples fábulas ou maravilhas, como julgam muitos estultos, mas que sob elas se escondem dulcíssimos frutos de verdades históricas e filosóficas - e que por isso não se podiam conhecer plenamente todas as intenções poéticas sem conhecer a história e as filosofias moral e natural; dividindo, portanto, o tempo adequadamente, procurou entender as histórias por si mesmo e a filosofia com vários doutores, não, porém, sem longo estudo e afã. [...] E para que nenhuma parte da filosofia ficasse ignorada, com arguto engenho mergulhou nas altíssimas profundidades da teologia.

Podemos encontrar, portanto, na formação filosófica inicial de Dante os importantes elementos que deram forma ao seu pensamento maduro; a maturidade de seu pensamento, porém, haveria de se desenvolver em fases que só podem ser adequadamente compreendidas à luz de eventos-chave em sua vida. Esses eventos marcam a vida de Dante como poeta e sua posterior virada filosófica, passando pela fase política. É por esses dois períodos que havemos de passar, não deixando de considerar a vida política de Dante.

### 2.3.2. Primeira fase: Dante, o poeta.

A primeira fase a qual podemos nos reportar é a fase em que Dante começa a desenvolver sua poesia. Esta fase não é de pouca importância, visto que é nela que o florentino começará a desenvolver sua peculiar forma de alegoria, bem como formular as imagens que, depois, serão fundamentais para compreender adequadamente o *Convívio*.

Muitos autores estabelecem a fase mais incipientemente poética de Dante a partir da década de 80 do século XIII, quando ele teria começado a escrever os primeiros poemas, que foram enviados aos poetas já renomados de Florença (Baxter, 2018, p. xiii); com essa forma de proceder, teria começado a ganhar o apreço e a admiração destes poetas aristocráticos florentinos.

---

<sup>11</sup> Se é verdade, como muitos afirmam, que existe uma relação entre Tomás de Aquino e Dante, podemos supor que essa relação se deu por via indireta através de Remígio de Girolami, cônego dominicano que ensinava Aristóteles em Santa Maria Novella, e que estudou em Paris, possivelmente, sob a guia de Aquino. Ver: Gilson (2011).

Não podemos esquecer que o plano de fundo da produção poética de Dante é o *Trecento* italiano (Carpeaux, 2019, p.245), que é caracteristicamente medieval, mas prepara a Renascença. Como explica Carpeaux (2019, p. 245), o *Trecento* cronológico não coincide exatamente com o *Trecento* literário; no sentido literário, o *trecento* “significa determinado estilo, ao qual os próprios italianos da época chamaram *dolce stil novo*. Essa consideração é de grande importância, pois os grandes autores do estilo, como Guinizelli e Cavalcanti, foram mestres de Dante.

Esse *Trecento* literário está de acordo com o espírito do tempo, que é caracterizado por um espiritualismo que influenciará diversos ambientes artísticos e religiosos, e seu objeto mais eminente é o amor, cuja compreensão será influenciada por essa tendência mais espiritualista, não tão presente na poesia dos provençais, que tinha por vezes traços eróticos (Carpeaux, 2019, p. 245).

A partir do *stil novo* e de Dante, em particular, o amor será visto, simultaneamente, como “sentimento religioso e pensamento filosófico” (Carpeaux, 2019, p. 246). A importância dessa visão do amor é decisiva para compreendermos Dante, que estrutura de forma incomparável uma ideia que já está presente em Guinizelli, a saber, “a elevação espiritual do homem pela contemplação da beleza, encarnada na ‘Donna’”<sup>12</sup> (Carpeaux, 2019, p. 248).

O desenvolvido por Guinizelli e seus seguidores possuía um caráter novo em relação à poesia provençal. Por um lado, recebeu de herança muitos de seus elementos, mas transfigurou aqueles que não encontravam fundamento em sua realidade social. Explica Auerbach (2007, p. 26):

*Não foi a partir de um grande movimento universal que Dante tirou sua primeira inspiração, mas a partir da cultura formal de um pequeno círculo que conscientemente adotou a tradição provençal, ainda mais entusiasticamente ao ver seu caráter esotérico e estranho. As fundações sociais da poesia provençal estavam ausentes na Itália, mas isso não impediu Guinizelli, o fundador do movimento italiano, de tomar a herança provençal de uma poesia altamente estilizada, que expressava uma forma de vida seleta, aristocrática e hostil à expressão vulgar. Ele substituiu o cavalheirismo provençal pela terra imaginária do cor gentile – e esta noção espiritual, que era um ethos religioso sem ser a Igreja universal, uma casa comum sem ser um país terreno, foi o fundamento do primeiro movimento artístico independente na Europa moderna.*

---

<sup>12</sup> Carpeaux (2019, p. 247-248) menciona que o *dolce stil novo* tem um fundamento filosófico, cuja influência pode ser traçada tanto do neoplatonismo quanto do franciscanismo: “A vivificação poética desses conceitos abstratos pode ter raízes neoplatônicas. O neoplatonismo estava presente na mística medieval, e a ideia neoplatônica da Escada do Amor, cara aos Victorinos e a Bonaventura, também aparece na filosofia do amor dos poetas. Mas tampouco é possível ignorar o ímpeto da mística popular franciscana, penetrando a alma italiana. Também Auerbach (2007, p. 26) menciona a influência do movimento franciscano no renascimento da sensibilidade no tempo de Dante.

Assim, em síntese, o movimento do *dolce stil novo* foi o cenário literário-estético-cultural no qual se desenvolveu a poesia de Dante. Como explicado, esse movimento possuía influências também de ordem filosófica e religiosa; ou poderíamos, com Auerbach (2007, p. 27), dizer mais: o próprio *stil novo* possuía um caráter religioso. Com efeito, a própria noção de *Amore*, que estava na raiz do movimento, tinha um caráter religioso, manifesto até mesmo no modo como os autores chegavam a referir-se a si mesmos como *Fedeli d'Amore*, os fiéis do Amor (Reynolds, 2011).

Esse fundamento religioso é expresso nos temas tratados pela poesia do movimento, que são assim sumarizados por Auerbach (2007, p. 27):

- a) o poder do amor como mediador da sabedoria divina;
- b) a comunicação direta entre a dama e o Reino de Deus;
- c) o poder da mulher de conferir fé, conhecimento e renovação interior ao amante;
- d) e a restrição explícita desses dons aos amantes, acompanhada do desprezo dos demais, que não tem entendimento do amor.

Os poemas da juventude<sup>13</sup> de Dante tratam, fundamentalmente, sobre o amor em suas diversas manifestações; a forma de desenvolver o tema mediante um novo estilo pelo uso da língua vulgar deve-se, em grande parte, ao contato que Dante teve com os poetas do círculo poético dos *Fedeli d'Amore*, que buscavam experiências com novos conceitos literários (Reynolds, 2011, p. 32-33).

O evento, porém, que forneceu orientação definitiva a sua poesia foi, na visão do próprio poeta, o encontro com Beatrice, identificado como “o início da submissão de toda sua existência ao poder do amor” (Reynolds, 2011, p. 26-27). Por sua importância na poética de Dante e, por conseguinte, em sua filosofia, trataremos com um pouco mais de detalhe essa relação cuja compreensão será importante para o estudo do *Convívio*.

Embora não sendo uma autobiografia, possui um caráter profundamente autobiográfico o pequeno libelo escrito por Dante em 1293, intitulado *Vita Nuova*; e é nesse pequeno libelo que encontramos, sob as lentes de Alighieri, a descrição do evento que haveria de se mostrar “a influência mais importante e duradoura sobre sua vida e seu gênio” (Sayers, 2004, p. 25-28).

A conhecida história, narrada por Dante e corroborada por seus biógrafos (Reynolds, 2011; Bocaccio, 2021; Baxter, 2018; Sayers, 2004; *et. al.*), relata que o poeta, ainda criança, teria sido levado por seu pai a uma festa na casa de Folco Portinari, onde teria encontrado Beatrice pela primeira vez; o evento teria ocorrido por volta de 1273/1274, quando o poeta tinha

---

<sup>13</sup> Para aprofundamento sobre o tema, ver o capítulo dois da obra de Auerbach.

aproximadamente 9 anos, e Beatrice 8. Este primeiro encontro foi um momento chave de toda sua vida, como ele nos narra em *Vita Nuova*, e foi rodeado por circunstâncias de natureza simbólica. Eis como o próprio Alighieri (1957, p. 27) narra o encontro:

Já nove vezes depois do meu nascimento tinha o céu da luz voltado quase ao mesmo ponto, em seu próprio giro, quando aos meus olhos apareceu, pela primeira vez, a gloriosa senhora da minha mente, que por muitos, que lhe não sabiam o nome, foi chamada de Beatriz. Ela já estivera tanto nesta vida que, em seu tempo, o céu estrelado se tinha movido para o lado do Oriente das doze partes, uma de um grau, de modo que, quase do princípio do seu nono ano, apareceu<sup>14</sup> a mim e eu a vi quase no fim do meu nono. [...] Naquele momento, digo de verdade, que o espírito de vida, o qual reside no sacratíssimo recesso do coração, começou a tremer tão forte, que meu pulso batia horripelantemente; e tremendo eu disse estas palavras: “*Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi.*” [...] Desde então, digo que o Amor dominou a minha alma, a qual logo esposou-o e começou a ter sobre mim tanta firmeza e tanto domínio, pela virtude que lhe dava a minha imaginação, que me convinha fazer completamente todos os seus desejos.”

Nove anos depois Dante reencontraria Beatrice, já com 18 anos, e ela se tornaria cada vez mais para ele um sinal de salvação, o que se tornaria patente até no uso da linguagem. É interessante perceber o uso de uma terminologia religiosa para falar da “gentilíssima senhora”, e como isso manifesta uma certa atitude de natureza religiosa diante de Beatrice.

Ela passaria a ser, para Dante, um sinal, um símbolo que remetia a uma realidade superior. Não será mais apenas uma mulher em particular: será um paradigma de beleza e bondade que haverá de orientar toda a vida de Dante; não será, para Dante, apenas uma mulher em particular: será um símbolo, um *vestigium aeternitatis* (um vestígio da eternidade) nesta terra.

Não à toa as “aparições” de Beatrice acontecem em torno de símbolos e referências sem a compreensão dos quais não conseguimos compreender o verdadeiro peso que tiveram em Dante. A presença de um forte simbolismo numérico é manifesta em praticamente todas as descrições do poeta: foi com nove anos que Dante a encontrou pela primeira vez; aos dezoito anos, a encontrou novamente à hora nona; refere Dante ter tido uma visão sobre Beatrice à hora nona também; enfim, toda a presença de Beatrice na *Vita Nuova* é marcada pelo número nove que, na visão do poeta, em certo sentido “[este número] foi ela mesma” (Alighieri, 1957, p. 27, 29, 45, 91).

O significado desse simbolismo é explicado pelo próprio Alighieri (1957, p. 91), o que corrobora nosso argumento sobre o significado de Beatrice na vida do poeta:

O número três é a raiz do nove, visto que sem nenhum outro número, por si mesmo, faz nove, pois sabemos que três vezes três faz nove. Logo, se o três é fator por si mesmo do nove, e o fator por si mesmo dos milagres é três, isto é, O Padre, O Filho e

---

<sup>14</sup> Sobre o uso da terminologia religiosa para referir-se à Beatriz (Baxter, 2018, p. xvi).

O Espírito Santo, os quais são três em um, esta senhora foi acompanhada por este número nove, para dar a entender que ela era um nove, isto é, um milagre, cuja raiz, isto é, do milagre é somente a admirável Trindade.

Um evento, porém, reorientou a vida de Dante como poeta: a morte de Beatrice, em 1290 (Sayers, 2004, p. 27), que deixara toda a Florença do poeta em um estado de viuvez (Alighieri, 1957, p.93). Esta perda de Beatrice, que era para Dante um “*sinal físico da presença de Deus em Florença*” (Baxter, 2018, p. xvi), foi causa de imensos sofrimentos para Dante, como atesta Bocaccio (2021, p. 43):

Por causa de sua partida, Dante se entregou a tanta dor, a tanta aflição, a tantas lágrimas, que muitos dos seus mais próximos, parentes e amigos, acreditaram não haver nenhum outro remédio senão sua morte; e que ela viria em breve, pois ele não dava ouvidos a nenhum conforto, a nenhuma consolação que lhe traziam. Os dias eram iguais às noites, como as noites aos dias; não passava um minuto sem lamentos, sem suspiros, sem copiosa quantidade de lágrimas, e seus olhos pareciam duas fontes abundantíssimas, o que causava a admiração de muitos, por não saberem de onde vinha tanto humor para seu pranto.

Depois desse período de sofrimento, o mesmo biógrafo conta que Dante começou a tolerar a perda de Beatrice: percebeu que seu pranto não a conseguiria trazer de volta. No entanto, este período de sofrimento deixaria muitas sequelas no florentino, que “de tanto verter lágrimas, de tanta aflição que sentia dentro do coração, de tanto se descuidar, ele tinha se tornado por fora quase uma coisa selvagem para quem o visse” (Bocaccio, 2021, p.43).

Uma vez serenado o sofrimento, o poeta narra em sua *Vita Nuova* um evento cuja importância será tratada com mais detalhe adiante (no capítulo 2): a paixão despertada por outra mulher, uma *donna gentile*, em suas palavras. Este evento terá importância capital para o desenvolvimento posterior do nosso argumento, uma vez que a *donna gentile* será o modelo a partir do qual Dante desenvolverá a alegoria da Filosofia em Convívio.

Fato é que o poeta narra que esta senhora teria despertado sentimentos alheios ao seu primeiro amor por Beatrice; ao percebê-lo, Dante teria lutado para vencer o que ele chamara de “tribulação”, e retornou a escrever sonetos relacionados à sua senhora. Após a escrita de um soneto, no entanto, narra Dante ter tido uma “admirável visão” na qual “apareceram coisas” que o determinaram “não mais falar nessa bendita senhora até que [...] pudesse mais dignamente fazê-lo” (Alighieri, 1957, p. 110-114).

Seja qual for a natureza dessa visão<sup>15</sup>, supõe-se que tenha se dado em 1293 (Reynolds, 2011, p. 566), três anos após a morte de Beatrice; um ano depois é a data provável de composição da *Vita Nuova*.

Esses detalhes da vida de Dante, embora talvez pareçam fora de propósito, são de extrema importância na interpretação de seu *Convívio*, que toma a forma de um autocomentário e uma narrativa autojustificativa. A visão supramencionada será um fator de orientação para o estudo filosófico; mas essa primeira orientação tomará forma simultaneamente com um maior e mais efetivo engajamento na vida política, que começa no ano de 1295, quando Dante tinha 30 (trinta) anos. É sobre essa dimensão de sua vida, à medida em que for útil para aclarar nosso tema, que passamos a tratar.

### 2.3.3. Segunda fase: Dante político

A vida política de Dante foi marcada pelas turbulentas guerras pelo poder que surgiram em Florença. Antes mesmo de sua entrada mais clara na política, em 1295, Dante já havia lutado por Florença na Batalha de Campaldino, em 1289, quando os Gibelinos, que haviam sido exilados de Florença, tentaram retornar (Reynolds, 2011, p. 63). A família de Dante, bem como a de sua esposa, Gema, faziam parte dos Guelfos, partido dos Guelfos, que já fazia tempo que governava Florença.

No ano de 1300, no entanto, o partido dos Guelfos sofreu uma divisão, e passou a ter duas facções: a dos Guelfos Brancos e a dos Guelfos Negros. Dante era um Guelfo Branco, e participou ativamente da vida política de Florença. Em junho de 1300, Dante assume o cargo de prior, e mesmo após o fim de seu mandato, que tinha a duração de dois meses, continua a ser solicitado para atuar na vida política da cidade, que naquele momento já estava tão dividida. A complicação da situação política de Florença tinha como uma de suas razões a disputa por influências e poder dentro da cidade. Por um lado, a disputa política é caracterizada pela disputa de influência entre o Papa (a este tempo, Bonifácio VIII) e o Imperador. Por um lado, o Papa Bonifácio desconfiava que os guelfos brancos tivessem tendências anti-papais, razão pela qual tentou exercer influência na política florentina a fim de tentar evitar que essas tendências na ordem das ideias se tornassem problemática na ordem prática. Para isso, Bonifácio quis nomear Carlos de Valois (1270-1325), irmão do rei da França, como pacificador de Florença, tão cheia

---

<sup>15</sup> Bibliografia sobre a natureza dessa visão, ver: Nardi (1985).



de turbulências. Os guelfos brancos, no entanto, não confiavam em Carlos e, querendo aprovar sua constituição, não desejavam interferência externa.

Explica Aubert (2022, p. 296):

Aconteceu que, sendo Dante um dos priores, certa reunião foi realizada pelos Negros na igreja de Santa Trinitá. Aquilo de que trataram foi coisa muito secreta, mas o resultado foi que se associaram ao Papa Bonifácio VIII, que então ocupava o trono pontifical, para que mandasse à Florença o senhor Carlos de Valois, da casa real da França, com o propósito de pacificar e reformar a terra.

Por esse motivo, foi montada em 1301 uma comitiva para se dirigir ao Papa Bonifácio VIII, a fim de pedir que, se viesse Carlos de Valois, não interferisse na constituição de Florença. Contam alguns biógrafos que Dante estava nessa comitiva. O Papa, no entanto, os teria acolhido com frieza e pontuado que suas resoluções estavam fechadas. Nesse ínterim, Carlos chega a Florença, aparentemente como pacificador.

Nessa condição, os guelfos brancos passam-lhe o poder, mas sua segurança não dura muito: são traídos por Carlos, que permite que os guelfos negros, liderados por Corso Donati, retornem à Florença; logo quando chegam começam a matança, realizando um golpe de Estado, assumindo o poder e tomando medidas para exilar os Guelfos Brancos, dentre os quais estava incluso Dante (Reynolds, 2011, p. 73).

Depois de várias tentativas frustradas de retorno, Dante enfim passa a ir de cidade em cidade, encontrando diversos apoios para continuar sua vida. A desilusão política e o fim precoce de sua carreira o levaram, no entanto, a reavivar o ânimo para os estudos da juventude. Pensamos encontrar uma boa síntese de sua vida na frase de Voegelin (1982, p, 79):

Tentou ser um homem da política, mas foi vítima das querelas de Florença, pois estava até as raízes de sua personalidade em desacordo com a luta passional que era a substância da política das cidades italianas. Era um partido de um homem só, falando com a autoridade dos *majestas genii*.

Certo retorno a essa fase será encontrado posteriormente, quando da composição de seu *De Monarchia*; seu papel, no entanto, será mais de ordem intelectual do que prático. Por ora, vejamos a fase que se seguiu à essa desilusão política.

#### 2.3.4. Terceira fase: Dante, o filósofo

A terceira fase de Dante, podemos dizer, é melhor percebida depois da passagem da turbulência política na qual o poeta se viu envolvido entre o ano de 1295 e de 1305. Foi precisamente após o doloroso exílio e as frustradas tentativas de retornar à Florença que Dante parece ter empreendido esforços para desenvolver os estudos que começara em sua juventude, talvez trazendo a mente o propósito que fizera ao fim de *Vita Nuova*, de se dedicar ao estudo o quanto pudesse a fim de escrever sobre sua senhora o que nunca fora escrito.

Conta Bocaccio (2021, p. 52) que Dante teria empreendido viagens para aprofundar seus estudos:

[...] depois que viu fechados todos os caminhos para o retorno, e dia após dia tornar-se vã sua esperança, abandonou não apenas a Toscana, mas toda a Itália, cruzou os montes que a separam da Gália e, como pôde, foi a Paris; e lá se entregou de todo ao estudo da filosofia e da teologia, retomando ainda o que das outras ciências pudesse talvez ter perdido pelos impedimentos que sofrera.

O movimento de orientação à filosofia, no entanto, já havia começado logo após a morte de Beatrice, embora de forma incipiente, pois Dante ainda estava imerso nos turbulentos negócios da política florentina. Esses incipientes estudos após a morte de Beatrice são bem descritos por Sayers (2004, p. 31-32):

Ele agora estabeleceu para si mesmo aperfeiçoar seu Latim e estender seu âmbito. Ele leu filosofia, teologia, ciência (especialmente astronomia) e poesia clássica, abrindo seu próprio caminho no aprendizado contemporâneo, como sua mente faminta e inquisitiva o conduzia.

É ainda o próprio Dante que menciona estes estudos, quando diz que se orientou para o estudo da filosofia “nas escolas dos religiosos e discussões dos estudiosos” (Alighieri, 2018, p.59). Estes estudos, ainda, são vistos por Dante em seu aspecto terapêutico, uma vez que foram fundamentais para consolá-lo do sofrimento causado pela morte de Beatrice; não à toa encontrará na obra de Boécio (que usou de eloquente alegoria para descrever o papel terapêutico da filosofia na *Consolatio Philosophiae*) e de Cícero, cuja obra estava, já no tempo de Dante, despertando maiores interesses. É assim que nos conta sobre essa nova descoberta da filosofia:

[...] foi perdido por mim o primeiro amor de minha alma; [...] caí em tamanha tristeza que nenhum conforto me ajudava. Depois de algum tempo, porém, minha mente, que tentava de todas as maneiras curar-me, decidi, uma vez que nem meu consolo nem o dos outros resolvia, retornar ao modo que já havia conseguido consolar alguns desconsolados. Pus-me então a ler o livro de Boécio, desconhecido para muitos, no qual, prisioneiro e expulso, encontrava consolo. Ouvindo também que Cícero havia escrito outro livro, no qual, tratando de Amizade, havia usado palavras de consolo para com Lélío, homem ilustre, por ocasião da morte de seu amigo Cipião, decidi ler também esse. [...] Como costuma acontecer quando alguém procura prata e, sem querer, encontra ouro, o que ocorre por uma causa imperscrutável, talvez não sem uma

ordem divina, eu, que procurava consolar-me, encontrei não somente remédio para minhas lágrimas, mas vocábulos de autores, de ciências e livros. Considerando-os, julgava precisamente que a filosofia, que era senhora desses autores, dessas ciências e desses livros, fosse coisa suprema (Alighieri, 2018, p. 59).

Essa fase marca, assim, um ressurgimento do seu interesse filosófico. Reynolds (2011, p. 567) afirma que esse interesse teria sido fomentado pela estadia de Dante em Bolonha, cidade de um efervescente movimento intelectual entre 1304 e 1306; ainda, teria recebido por volta desse período, no exílio, suas antigas *canzones* e poemas filosóficos, que revigoraram seus poderes literários; ainda outras evidências mostram que ele teria ido a Paris e estudado na Universidade (Sayers, 2004, p. 39).

Sobre seu estudo em Paris, confirmam biógrafos contemporâneos como Giovanni Villani, Antonio Pucci, Benvenuto de Ímola, Felippo Villani e Francesco da Buti os estudos teológicos de Dante, o que nos explica a sua capacidade em articular temas teológicos em o *Convívio* (Alighieri, 1957, p. 236 e 260).

Tudo orientaria Dante a um desenvolvimento de suas habilidades filosófico-literárias. Que seriam desenvolvidas quer nesse momento inicial posterior ao exílio, a que chamamos de fase filosófica (1304-1307), quer na fase posterior, a fase visionária ou profética, que não é objeto deste estudo, mas que abrange os anos de 1307 até sua morte em 1321.

### 2.3.5. Cronologia das obras

Para pôr em manifesto esse desenvolvimento, indiquemos cronologicamente a composição de suas obras em relação com eventos biográficos relevantes em sua vida (Reynolds, 2011, p. 565-567):

	<b>Fase Poética</b>	<b>Fase Política</b>	<b>Fase Filosófica</b>	<b>Fase Visionária</b>
<b>Cronologia</b>	1285-1295	1295-1304	1304-1307	1307-1321
<b>Acontecimentos sociais e políticos</b>		Entrada na vida política Divisão do partido guelfo nas facções de brancos e negros Tomada de Florença pela intervenção de		

		Carlos Valois (1301)		
<b>Acontecimentos pessoais da Vida de Dante</b>		Dante prior (1300) Comitiva diplomática ao Papa Bonifácio VIII (1301) Tentativas de retorno à Florença (1302-1304)		
<b>Obras</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Poemas esparsos</li> <li>- Eclogae Latinae</li> <li>- Vita Nuova (por volta de 1294, quatro anos após a morte de Beatriz)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Controvérsia: alguns afirmam que Dante começaria a escrever a Divina Comédia aqui.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- De Vulgari Eloquentia</li> <li>- Il Convívio</li> <li>- Começa/continua a escrever a Divina Comédia (1306)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Divina Comédia (1306-1321)</li> <li>- De Monarchia (1317)</li> <li>- Carta XIII</li> </ul>

Assim, pode-se observar que a vida de Dante e sua obra estão ligadas a seus eventos biográficos; podemos até dizer que estes eventos fornecem chave para interpretação de sua obra. Com efeito, podemos colocar em destaque três desses eventos: a fase poética, inspirada pelo evento do encontro com Beatrice; a fase política, que nasceu - em certo sentido - motivada pelo evento da morte de Beatrice e terminou pelo exílio de Florença; e a fase filosófica que, embora tivesse raízes na vida política de Dante, se torna mais clara após o exílio, quando Dante escreve o *Convívio* e *De Vulgari Eloquentia*.

Aqui temos três figuras/imagens: Beatriz, Florença e a Filosofia. O objeto de nosso estudo, fixando-se na fase filosófica, não passará desse arcabouço imagético; é preciso dizer, no entanto, que a fase posterior à filosófica (a que poderíamos chamar de fase final de sua vida) é um tema de grande importância, pois é onde essas grandes imagens que tanto gravaram a vida de Dante encontram uma síntese na sua obra mais conhecida, a *Commedia*, em que Dante parece sintetizar, em uma linguagem “profética” (Nardi, 1985, p. 265), a dimensão política da Cidade, a dimensão lírica do amor Beatriciano e a dimensão sapiencial da Filosofia, apresentada na

*Commedia* seja nos discursos do Purgatório e do Paraíso, seja nos sistemas ético, cosmológico e histórico-político pressupostos na narrativa (Auerbach, 2007, p. 101).<sup>16</sup>

## 2.4. Conclusões

Os apontamentos feitos neste primeiro capítulo tiveram como objetivo situar o leitor dentro do panorama geral em que Dante desenvolverá sua obra; outros apontamentos históricos serão feitos, especialmente quando for necessário detalhar algum termo do pensamento de Dante. Este esboço, no entanto, nos ajuda a determinar algumas conclusões ao desenvolvimento do presente estudo:

- 1) O desenvolvimento da cultura humanística italiana no tempo de Dante está ligado, especialmente, ao desenvolvimento urbano e cívico de Florença, que forneceu as condições materiais e culturais para a renovação do interesse pelos estudos clássicos.
- 2) A educação de Dante está, a um tempo, motivada por esse novo interesse cultural, caracteristicamente humanista, mas também ligada à educação institucional de seu tempo, nas “escolas dos teólogos e dos religiosos”; por essa razão, em Dante encontramos traços caracteristicamente medievais e traços caracteristicamente renascentistas. É o que devemos considerar quando analisamos, no *Convívio*, sua forma, seu tema e seu modo de dispor o tema e assimilar as influências dos autores clássicos.
- 3) A fase filosófica de Dante, embora a última em nosso estudo, é anterior à fase que alguns autores chamam de “profética” ou “visionária”, em que o poeta assume o grande empreendimento de sua vida, que é a composição da Divina Comédia. No entanto, essa fase é fundamental pois nos mostra, de modo mais sistemático e conceitual, a imagem mental de mundo que Dante assume em suas obras posteriores, e sua forma de compreender a filosofia, distinta da dialética medieval e, ao mesmo tempo, em uma nova forma de relação com a poesia.

---

<sup>16</sup> Para aprofundar na temática da síntese das imagens na *Commedia*, ver: William (1994).

### 3. O CONVÍVIO: *OPUS PHILOSOPHICUM* DE DANTE

#### 3.1. Introdução

Uma vez abordada a temática da vida de Dante, e delineados os principais temas relevantes para sua forma de conceber a filosofia, passamos agora a analisar com mais detalhe o seu *opus philosophicum*, que é objeto deste trabalho: o *Convívio*.

Logo de início, algumas dificuldades surgem na abordagem dessa obra: em primeiro lugar, porque, como as demais obras de Dante, acabam por ser “ofuscadas” pela obra magna do poeta, a Divina Comédia; e ainda, são obras cuja análise, muitas vezes, é feita sob dependência da *Commedia*. Assim, muitas vezes o valor que a obra possui por si mesma não é adequadamente considerado.

Uma segunda dificuldade surge, ainda, da própria constituição da obra: o *Convívio* é uma obra inacabada. O plano original de Dante era fornecer aos seus leitores quinze seções de exposição exegético-filosófica, das quais catorze seriam comentários às *canzoni* e uma a introdução; a obra, no entanto, terminou por possuir apenas 4 tratados, dos quais o primeiro é apenas uma introdução geral (Reynolds, 2011, p. 103).

Dessa segunda dificuldade decorrem dificuldades especiais. Na opinião de Gilson (2011, p. 86) uma das principais é de natureza interpretativa, pois é uma obra de natureza tal que, muitas vezes, os tratados posteriores iluminam os anteriores; e não poucas alteram de forma profunda a nossa compreensão inicial dos tratados anteriores. Assim, “se só tivéssemos tido o segundo dos tratados escritos, sem o quarto, poderíamos demonstrar como verdadeiras as interpretações sobre o pensamento do poeta que, à luz do quarto, aparecem como erros completos”.

No entanto, apesar dessas dificuldades de ordem interpretativa e da incompletude da obra, ela merece estudo detido, uma vez que ela apresenta uma grande originalidade no pensamento filosófico do tempo de Dante, que não reside só e principalmente nas teses substanciais nela presentes; mas esta originalidade está, segundo a opinião de Gilson (2011), especialmente no modo pelo qual o florentino aborda a filosofia e desenvolve seu pensamento filosófico.

Ainda, esta obra se reveste de grande importância para a compreensão da obra de Dante e dos primórdios da Renascença porque ela testemunha uma “etapa fundamental no desenvolvimento da evolução espiritual e artística do poeta” (Ruiz, 1956).

No que diz respeito à hipótese defendida neste trabalho, sustenta-se que esta forma específica de pensar a filosofia caracteriza um período de transição entre o medieval e a cultura renascentista e manifesta uma certa continuidade entre as duas culturas. Essa hipótese tem relevância especialmente no âmbito da história da filosofia, pois, se se provar consistente, deve colocar em questão a suposta radical oposição que existiria entre a cultura medieval e a renascentista.

Para que possamos entender a obra, a partir da articulação das noções de Sabedoria e de Amor nelas desenvolvidas, será necessário antes apresentar um esboço geral dela, de natureza histórica, filosófica e hermenêutica. Esse esboço é necessário especialmente para o contexto acadêmico e editorial brasileiro, que possui poucas obras ou estudos sobre essa obra de Dante, o que pode contribuir para a não percepção de sua relevância.

Considerando isso, este capítulo será dividido em três partes: em primeiro lugar, apresentar-se-á o contexto histórico da obra, localizando-a em um período específico da vida de Dante; após, traçar-se-á o argumento geral dela e as partes que possui, bem como as temáticas centrais nela presentes; por fim, será apresentado o *status quaestionis* da discussão dela, a partir de bibliografia nacional e estrangeira. Assentados esses pressupostos, poderemos, no capítulo terceiro deste trabalho, adentrar em uma discussão mais esmerada das noções que nos propomos a abordar neste trabalho.

### **3.2. O plano de fundo do Convívio.**

Os eventos que, como visto acima, foram determinantes para o desenvolvimento de Dante em suas diversas fases da vida foram, em primeiro lugar, a morte de Beatrice (1290) e, depois, seu exílio de Florença (1302). Ambos os eventos, de modos e em medidas diversas, favoreceram a orientação de Dante aos estudos filosóficos. Como vimos no primeiro capítulo, os estudos de Dante começaram a desenvolver-se pouco depois da morte de Beatrice; sua entrada na vida política, porém, a partir do ano de 1295 fez com que esses estudos se tornassem menos profundos do que ele desejaria. De todo modo, Dante continuou a escrever poesias, embora agora elas possuíssem mais uma dimensão moral e filosófica (Reynolds, 2011, p. 566).

Após o exílio, no entanto, e depois de esgotadas as possibilidades de retorno, Dante começa a buscar abrigo em diversas cidades, até que chega, por volta de 1304 (Reynolds, 2011, p. 84) em Bolonha. Alguns biógrafos supõem que teria sido nesse período que o florentino

exilado teria tido contato com seus antigos poemas e escritos. O cronista Filippo Villani (Aubert, 2022, p.238), no século XIV, narra como a esposa de Dante, Gemma Donati, ao perceber a o estrépito dos negócios públicos em Florença, e temendo retaliações contra sua família, “transferiu secretamente, sem o conhecimento do marido, a um lugar seguro, junto com os móveis, as posses mais caras, entre quais, escondidos em caixetas, estavam os opúsculos e os livros do poeta.

Conta Reynolds (2011, p. 85) que “ao recuperar seus manuscritos e reler seus poemas, sobretudo suas odes filosóficas, ele experimentou o ressurgimento de seus poderes literários”, o que teria sido de grande relevância para que se dispusesse a escrever novamente. O contato com seu amigo Cino da Pistoia, também exilado em Bolonha entre os anos de 1304-1306 foi de grande importância para o interesse intelectual que haveria de engendrar duas importantes e inacabadas obras filosóficas de Dante, o *De Vulgari Eloquentia* e o *Il Convivio*.

Este período em Bolonha nos primeiros anos de exílio forneceram a Dante um ambiente de efervescência intelectual sem o qual talvez não haveria motivação para voltar à escrita. De fato, “cercado de eruditos, Dante sentia-se atraído a reassumir a atividade intelectual”, e como tinha “acesso à manuscritos, podia frequentar conferências, inclusive aquelas apresentadas por Cino” (Reynolds, 2011, p. 85-87), tinha instrumentos adequados para desenvolver sua formação filosófica.

Assim, esse novo entusiasmo intelectual de Dante o levou a compor as duas obras já mencionadas (*De Vulgari Eloquentia e Il Convivio*), de forma simultânea, embora com propósitos e destinatários bem distintos. Supõe-se que tanto a primeira (Reynolds, 2011, p. 87, p. 104) quanto a segunda possam ter nascido, originalmente, não como escritos, mas como palestras proferidas por Dante em Bolonha.

Essa suposição se funda em várias marcas de oralidade presente nos textos, o que levanta a hipótese de que algumas partes dos textos a que hoje temos acesso sejam, em verdade, *lectiones* com anotações acrescidas por alguns dos ouvintes (Reynolds, 2011, p.104). Essa opinião sobre a composição do *Convívio* é sustentada por Sayers (2004, p. 39), que defende que “talvez ele tenha ensinado, em privado ou em público; certamente, antes de 1308, ele escreveu parte de um livro, o *Convívio*, que traz algumas marcas de ter sido originalmente transmitido como um conjunto de palestras”.

De todo modo, são obras cujas circunstâncias manifestam algo do estado de Dante neste período. São duas as principais hipóteses que justificam o caráter inacabado delas. A primeira, sustentada por Reynolds (2011, p. 104), defende que o fato de não ter sido acabada pode ser um indicativo da difícil situação financeira de Dante:



Para ter um efeito duradouro, a obra [o *Convívio*] teria de circular, ser lida e discutida. Havia uma infinidade de copistas em Bolonha, mas como ele conseguia pagá-los? Talvez o dinheiro que ele recebia da universidade por seu trabalho sobre o vernáculo italiano [*de Vulgari Eloquentia*] fosse usado para tanto. Nesse caso, isso explicaria a razão de ele ter começado a escrever as duas obras, uma depois da outra. À medida que as partes de ambos os textos eram copiadas, elas podiam ser oferecidas para a venda e uma fonte de renda era criada. A demanda pode ter desaparecido e talvez tenha sido esta a razão pela qual nenhuma das obras foi completada. Nenhuma outra explicação convincente foi sugerida.

Outra hipótese da incompletude da obra é proposta por Auerbach (2007, p. 80), e possui caráter mais existencial: o *Convívio*, em seu caráter didático e em sua atitude objetiva, não parecia concorde com o misticismo do amor de sua juventude; assim, a cessação da obra e a escrita da *Commedia* seria um sinal das necessidades mais íntimas de Dante.

A primeira das obras (*De Vulgari Eloquentia*), embora importante, não possui tanta relevância para nosso trabalho; tendo como tema a natureza da língua vernácula elegante, desperta interesse muito mais às áreas ligadas ao estudo filológico ou filosófico da linguagem. Interessa-nos, agora, tratar algo do *Convívio*, obra de grande importância e na qual se pode encontrar os traços essenciais da abordagem filosófica dantesca.

### **3.3. O Convívio: um olhar sinótico**

O *Convívio* (ou O Banquete) é a obra de Dante com interesse mais diretamente filosófico; no *De Vulgari Eloquentia*, temos uma análise da linguagem que possui um aspecto filosófico; no *De Monarchia*, escrito já nos últimos anos de vida de Dante, temos uma filosofia política; mas no *Convívio* encontramos uma abordagem filosófica da própria filosofia, o que a torna de grande importância para a compreensão da concepção filosófica de Dante.

Uma das primeiras questões que se levantam é a de saber qual seria a data em que fora escrito o *Convívio*. Precisar uma data, no entanto, traz consigo algumas dificuldades. Em primeiro lugar porque a obra, diferentemente da *Commedia*, possui a característica de que diversas partes foram escritas em diversos momentos. Como veremos, sendo estruturada pela alteração prosa-versos/poesia, temos uma forma profundamente original de fazer filosofia (SCHNEIDER, 2018): a partir do autocomentário.

Assim, sabemos que os poemas foram escritos em momentos da juventude de Dante; na obra, eles serão ressignificados a partir da interpretação alegórica de Dante em sua maturidade.

Para bem compreendermos a obra, convém atentar ao seu propósito, ao modo pelo qual é escrita e pelas ideias presentes que nela são comunicadas. É o que faremos nas seguintes seções:

### 3.4. O propósito do Convívio

#### 3.4.1. Uma instrução popular: a dimensão social do propósito de Dante

O período de estudos que Dante passou em Bolonha e a redescoberta de seus próprios poemas da juventude foram fatores que o levaram a retomar o entusiasmo na escrita e composição; este entusiasmo, pensava Dante, precisava ser comunicado de forma adequada, considerando que trazia consigo um nobre propósito educativo e “sua mente estava radiante de alegria por comunicar o que ele acreditava ser verdade e por usar seu talento para nos persuadir de como o mundo pode ser correto” (Reynolds, 2011, p. 103).

Em outras palavras, aquela filosofia que Dante descobriu ter um papel de distintiva importância para a vida humana deveria ser comunicada a um público mais amplo, “Príncipes, Barões e Cavaleiros, e muitas outra gente nobre, não somente homens, mas também mulheres que são muitos e muitas, vulgares e não literatos” (Alighieri, 1957, p. 144). Estas pessoas, por diversas circunstâncias, encontram obstáculos na busca da sabedoria filosófica a qual, não obstante, por natureza todos desejam (como aprendera de Aristóteles). É o que vemos Alighieri (1957, p. 111) afirmar:

[e] porque a ciência é a última perfeição da nossa alma, na qual está a nossa última felicidade, naturalmente todos estamos sujeitos aos seus desejos. Verdadeiramente, desta nobilíssima perfeição muitos são privados por vários motivos, que dentro do homem como fora dele, o afastam do hábito da ciência

Tendo isso em vista, o *Convívio* assume a forma de uma instrução filosófica elementar para “todos aqueles que permanecem na fome humana, por causa dos afazeres de família ou de sociedade” (Alighieri, 1957, p. 120). Esta instrução filosófica, no entanto, será feita ao modo poético, o que se percebe pela própria alegoria fundante da obra: será um Banquete, que possuirá quatorze iguarias, que são quatorze *canzoni*, poemas escritos por Dante; acompanhando estas iguarias estará a exposição filosófica, que assumirá a forma de um comentário às *canzoni* e que será o pão do Banquete.

Esta estrutura alegórica da exposição é explicada pelas necessidades do próprio público ao qual Dante quer alcançar, pois as iguarias (as *canzoni*) não teriam como ser bem degustadas (compreendidas) pelos convivas (o público) caso este pão (a exposição explicativa do sentido

das *canzoni*) estivesse ausente do Banquete. O pão da exposição será, precisamente, a “luz, a qual haverá de manifestar todas as cores (os sentidos) das sentenças” (Alighieri, 1957, p. 120). Ainda explicando sobre a alegoria, Alighieri (1957, p. 144) explica qual é o dom que ele oferece neste Banquete e, ainda, aqueles a quem se destina:

O dom, na verdade, deste Comentário é o sentido das Canções para as quais foi feito, o qual principalmente destina-se a levar os homens à ciência e à virtude [...]. Este sentido não o pode ter em uso senão aqueles nos quais foi semeada a verdadeira nobreza [...]; e estes são quase todos Vulgares, como o são os Nobres que há pouco neste capítulo foram mencionados.

Aqui temos uma indicação da dimensão ética da sua obra, já que a compreensão da doutrina nela presente só pode ter lugar naqueles que são dotados da verdadeira nobreza, sobre a qual ele tratará no Quarto Tratado da obra, tal sua relevância e importância para sua ideia da filosofia.

O que podemos entender do que foi dito até aqui é que Dante concebe-se a si mesmo aqui como o mediador da sabedoria filosófica para seus concidadãos. Sendo poucos os que conseguem degustar o Banquete da sabedoria filosófica, Alighieri (1957, p. 119) pretende dar algo deste banquete a eles, em uma atitude que ele mesmo interpreta como fruto da misericórdia:

E eu, portanto, que não tomo assento nessa mesa beata, mas, tendo fugido das pastagens do vulgo, recolho dos pés daqueles que a ela estão assentados as migalhas que caem, e conheço a vida miserável daqueles que deixei atrás de mim, pela doçura que sinto naquilo que vou recolhendo aos poucos, levado pela misericórdia, não me esquecendo de mim, reservei alguma coisa, também para os infelizes, o que a eles mesmos, já há algum tempo eu manifestei; e disso eu os tornei ainda mais desejosos.

Assim, o *Convívio* foi concebido como uma obra de popularização do conhecimento, e iniciação na filosofia daqueles que, por diversas circunstâncias, tem sua instrução limitada. Esse mesmo propósito que anima Dante a compor o tratado e sua forma de estruturá-lo está “organicamente unido à sua ideia de filosofia” (Gilson, 2011, p. 87), razão por que para compreendê-la precisaremos compreender a estrutura da obra.

O tema das canções, em termos amplos, gira em torno tanto do amor como das virtudes (Alighieri, 1957, p. 120), temas que tiveram uma proeminente importância dentro da vida de Dante. As *canzoni* a serem comentadas são, em alguns casos, poemas escritos em sua juventude que, por meio de interpretação alegórica, serão ressignificados. Por essa indicação temática do próprio autor já podemos entrever que estas duas noções formam um eixo fundamental da filosofia.

### 3.4.2. Apologia de si: a dimensão pessoal do propósito de Dante e a *donna gentile*.

Essa intenção de instrução popular, que é a dimensão social da motivação de Dante, não poderia se cumprir caso o poeta não se desvencilhasse de um aspecto da forma habitual de escrever sobre filosofia de seu tempo: o uso do Latim, ao invés da Língua Vulgar, sobre o que comentaremos um pouco mais ao tratar da estrutura geral da obra.

Se a obra possui uma dimensão social de instrução, não podemos, no entanto, desconsiderar a dimensão pessoal da obra, pela qual Dante a escreve como uma forma de apologia de si. Por qual razão seria necessário fazer uma apologia de si? Só conseguimos entender em referência a outra obra, a *Vita Nuova*, em que Dante narra como sua vida fora transformada continuamente pelo encontro com Beatrice. Para que seja mais bem compreendido, julgamos necessária a transposição *ipsis litteris* da narração do poeta.

Logo após a dolorosa morte de Beatrice, que tanto o levou a desolação, Alighieri (1957, p. 101) narra um episódio sobre outra mulher:

Depois de algum tempo, quando eu estava num lugar em que lembrava o passado, muito apreensivo, e com tristes pensamentos, tanto que me faziam ter exteriormente uma aparência de grande desânimo, por isso percebendo o meu sofrer, levantei os olhos para ver se alguém estava me observando. Vi então uma gentil senhora (*donna gentile*) jovem e muito linda, que de uma janela me contemplava com tanta compaixão que se lhe notava no semblante onde parecia ter-se reunido toda a piedade. E por isso, visto que, quando os infelizes veem que outros sentem compaixão deles são também levados a chorar, quase como tendo piedade de si mesmos, eu senti então que meus olhos também queriam derramar lágrimas; entretanto, temendo revelar a minha vida desprezível afastei-me da vista daquela gentil senhora e disse depois a mim mesmo: 'não pode ser que naquela piedosa mulher não haja um nobilíssimo amor.

Ainda, o poeta narra ter encontrado nessa senhora um consolo e um novo amor:

Aconteceu, depois, que sempre que esta senhora me via, tomava uma expressão cheia de muita piedade e uma cor pálida, quase como de amor; e por isso, frequentemente eu me lembrava da minha nobilíssima senhora, que com semelhante cor sempre se apresentava. Assim, muitas vezes, não podendo chorar nem desafogar a minha tristeza, eu ia ver essa piedosa jovem, que me parecia arrancar as lágrimas dos meus olhos com a sua presença (Alighieri, 1957, p. 102-103).

Esse novo amor, no entanto, não viera sem trazer dor e remorso à Alighieri (1957, p. 103-104), em razão de Beatrice:

Cheguei a tal ponto por causa daquela senhora que meus olhos começaram a se deleitar demasiado ao vê-la. E por isso, muitas vezes, eu me afligia no meu coração e tinha-me por muito infeliz. Por isso, frequentemente eu censurava a vaidade dos meus

olhos e dizia-lhes no meu pensamento: 'Costumáveis fazer chorar aos que viam a vossa dolorosa condição, e agora, parece que o quereis esquecer por causa desta senhora que vos contempla; ela vos mira, somente porque sente piedade da gloriosa senhora por quem costumáveis chorar; mas fazei o que puderdes, porque eu vo-la lembrarei muitas vezes, malditos olhos, pois jamais senão depois da morte deveriam cessar as vossas lágrimas.' E depois que assim falei comigo mesmo, aos meus olhos, os suspiros assaltaram-me grandes e angustiosos.

E logo em seguida, Alighieri (1957, p. 105-106) percebera em si um grande conflito interior, decorrente da disputa entre o pensamento na *donna gentile* e em Beatrice:

A presença dessa senhora recolocou-me em tão nova condição que muitas vezes eu pensava nela como numa pessoa que muito me agradava; e assim imaginava: 'Esta é uma senhora gentil, linda, jovem, sábia, que apareceu por vontade do Amor para que minha vida se acalmasse.' E pensava frequentes vezes com grande amor e o coração consentia, isto é, no pensamento. E depois que nele eu também havia consentido, refletia como levado pela razão e dizia comigo mesmo: 'Meu Deus! Que pensamento é este, que de modo tão vil me quer consolar, e quase me não permite outro pensamento?' Depois surgia outra imaginação que me dizia: 'Estiveste em tão grande tribulação; porque não queres afastar de ti tanta amargura? Tu vês que isto é uma inspiração do Amor, que te traz os anseios do amor e é suscitado por parte tão gentil, como são os olhos daquela senhora, que se tem mostrado tão piedosa.' E por isso, tendo eu tantas vezes lutado comigo mesmo, quis antes fazer umas tantas palavras; pois a batalha dos pensamentos vencida aqueles que por ela falavam.

Por fim, depois de um tempo de conflito interior, o poeta narra como findou-se esta situação, tendo os pensamentos relativos à Beatrice vencido, após uma experiência que ele descreve como visionária:

Contra este adversário da razão, levantou-se um dia quase à hora de nona, em mim uma forte imaginação; pareceu-me ver essa gloriosa Beatriz com aquelas vestes sanguíneas com que por primeiro aparecera aos olhos meus e apresentava-se jovem, na idade em que eu por primeiro a havia visto. Comecei então a pensar nela. E recordando-a, segundo a ordem do tempo passado, meu coração começou dolorosamente a se arrepender do desejo de que tão vilmente se tinha deixado possuir, dias antes, contra a firmeza da razão; e afastado este malvado desejo, voltaram-se todos os meus pensamentos para a gentilíssima Beatriz. E digo que daí por diante comecei a pensar tanto nela, com o meu coração tão envergonhado, que meus suspiros o manifestavam muitas vezes; pois quase todos diziam ao sair, aquilo que eu tinha no coração, isto é, o nome daquela gentilíssima senhora e como se afastara ela de nós (Alighieri, 1947, p. 105).

Essa experiência, que buscamos apresentar maximamente nas palavras do próprio Dante, não é aqui disposta sem propósito; nela reside uma importante razão da composição do *Convívio*, bem como o fundamento textual para todas as demais alegorias da obra. Por esta razão, não poderíamos tratá-la senão com detalhe e vagar.

Este importante evento na vida do poeta gerou ocasião para incompreensões; com efeito, muitos fizeram críticas ao florentino por ele ter deixado o seu antigo amor por Beatrice. É para

defender-se dessa crítica que Dante escreverá o *Convívio*, e sua defesa seguirá um caminho e metodologia peculiar: alegorizar o evento. Mediante a afirmação de que o evento da *donna gentile* constitui uma alegoria para um amor à filosofia, Dante pretende se esquivar da acusação de infidelidade ao seu primeiro amor.

Comentando a primeira *Canzoni* de sua obra, Dante explica que pode ser compreendida em quatro sentidos, seguindo a tradicional divisão hermenêutica medieval: (1) sentido literal, (2) alegórico (*lato sensu*), (3) moral e (4) anagógico<sup>17</sup>. Seu objetivo ao relembrar esta clássica divisão é de assimilá-la na interpretação de suas *canzoni*.

Assim, narrando, na canção, a “novidade de seu coração” e os efeitos que ela causou em sua alma, o poeta relembra o episódio de seu amor pela senhora gentil da janela, a quem o beneplácito de Dante aceitou desposar (Alighieri, 1957, p. 164-166). Tratando com vagar este tema, Dante comenta diversos temas anexos ao tema central, oferecendo-nos uma exposição sucinta da cosmologia ptolomaica, a natureza e o ofício dos anjos e a natureza da beleza e da bondade.

No entanto, após esta exposição literal dos termos do poema, Alighieri (1957, p. 197) se propõe a “passar à exposição alegórica e verdadeira”. O termo usado por Dante é interessante, pois parece considerar o sentido alegórico não um sentido accidental, acrescentado externamente ao sentido literal, mas um portador do verdadeiro sentido do evento.

Esta explicação do sentido alegórico é precedida por uma explicação de Alighieri (1957, p. 221):

Digo que pensei que pelas costas eu talvez seria acusado por muitos de inconstância de alma, ao saberem que eu tinha deixado o meu primeiro amor. Pelo que, para eliminar esta recriminação, nenhum argumento melhor havia do que dizer quem era aquela Senhora que me tinha mudado. Porque, pela manifestação de sua excelência, pode-se ter uma ideia da sua virtude; e para compreensão da sua grandíssima virtude pode-se pensar que toda estabilidade de ânimo seja mutável a ela; e por isso não me julgassem inconstante.

E por fim, conclui esclarecendo quem seja a Senhora de quem ele fala: “é aquela senhora do intelecto que se chama Filosofia”. Assim, o segundo amor de Dante é a Filosofia, alegorizada pela Donna Gentile; e ela que será o tema de seu tratado. Se em *Vita Nuova* esta mulher apareceu em vivazes descrições, agora Dante parece querer dizer (Sayers, 2004):

*Que não houve nunca uma dama de carne e osso na janela: que seu ‘segundo amor’, a quem suas Odes foram escritas, era a ‘Senhora Filosofia, filha do Imperador do Universo’; que a Vita (embora, é claro, ele mantenha tudo o que disse nela) era, no*

---

<sup>17</sup> Ver o correspondente na *Summa Theologiae*, I, q.1.

*fim das contas, uma obra juvenil, enquanto o novo livro há de ser mais adulto e masculino.*

Em todo caso, não seria fora de propósito perguntar-nos se essa alegorização exclui a existência real da *donna gentile*. Nessa questão, os estudiosos em sua maioria sustentam a existência real da mulher mencionada em *Convívio*; Reynolds (2011, p.117), inclusive, sugere a possibilidade de ser essa *donna gentile* chamada Luzia e, assim, não ter sido omitida da *Commedia*, como muitos pensam; Sayers (2004), por sua vez, atribui a alegoria *donna gentile* - filosofia à uma analogia de experiências de consolação depois da morte de Beatrice.

A explicação de Gilson (2011, p. 94) sintetiza a questão dizendo que, após a morte de Beatrice, “a Sabedoria prometida pelos filósofos seduziu-lhe imediatamente e imaginou-a sob a aparência de uma mulher gentil, que não é nada mais que o símbolo poético daquela”.

Por outro lado, Sayers (2004, p. 41) sugere que a recusa em admitir a real existência da *Donna Gentile* por parte de Dante seria consequência de uma “defesa autoconsciente e de uma sensibilidade mórbida à crítica” que ele teria desenvolvido de forma mais concreta após seu exílio.

Tendo em vista a narrativa justificatória do *Convívio*, nos chama atenção em especial a forma com que Dante se utiliza da alegoria. Um primeiro ponto importante de seu uso da alegoria (discutiremos outros mais a frente) é que há um desenvolvimento da noção de alegoria, que não estará mais restrita à dimensão textual. O que Dante começará a formular aqui, e desenvolverá melhor na *Commedia*, é um tipo de alegoria descrito como *alegoria-revelação*. Sobre esta forma de alegoria, explica Reynolds (2011, p. 115):

“[...] não só os escritos dos poetas devem ser interpretados alegoricamente. A própria realidade histórica, eventos e pessoas atuais, todos têm múltiplos significados. Esta é diferente da alegoria de personificação tradicional, isto é, a representação de um conceito abstrato na figura de uma mulher. A forma que Dante adota aqui pode ser chamada de alegoria-revelação, ou seja, o reconhecimento de sentidos além do literal e do real. Ele faz uso sistemático deste tipo de alegoria em *Il Convívio*.”

Em síntese, o motivo do *Convívio* é duplo, nas palavras de Alighieri (1957, p. 124-125):

Move-me o temor da infâmia e o desejo de dar doutrina, que outro verdadeiramente não pode dar. Temo ter seguido a infâmia de tanta paixão quanta concebe quem lê que as mencionadas Canções tiveram domínio sobre mim. Esta infâmia cessa se eu agora falar inteiramente sobre mim; o que mostra que não foi paixão, mas virtude, a causa movente. Pretendo ainda mostrar o verdadeiro sentido daquelas que alguns não poderiam ver se eu não falasse, porque estão ocultos sob a forma de alegoria. E isto não somente causará prazer em se ouvir, mas um sutil ensinamento e assim falar e assim entender os escritos alheios.

Compreendido o propósito do *Convívio* e a alegoria-base dele, passamos agora a tratar sobre seu estilo, cuja consideração é de máxima importância para a discussão de nosso argumento.

### 3.5. O estilo do Convívio

O estilo literário do *Convívio* marca a fase caracteristicamente intermediária entre o Dante de *Vita Nuova* e o Dante da *Commedia*; seu estilo é menos carregado do apaixonamento juvenil própria de *Vita Nuova*, mas constitui um passo importante para o desenvolvimento da *Commedia*.

Nas palavras do próprio autor, essa obra teria uma linguagem “mais viril”, o que parece significar uma linguagem mais sóbria, precisa e didática. Podemos dizer que o estilo que Dante imprime em sua obra possui quatro características: é didático, enciclopédico, pessoal e artístico.

É **didático**, porque tem como finalidade instruir filosoficamente aqueles que, por circunstâncias diversas, não tinham tempo de assimilar uma formação que, no entanto, era de fundamental importância para uma adequada orientação da vida.

**Enciclopédico**, porque visa fornecer um panorama geral de vários temas relevantes em seu tempo, como a filosofia, a natureza da amizade, a ordem das disciplinas, a natureza celeste dos anjos e a ordem das esferas e astros. Dante percebeu que para adquirir autoridade - corrigir, assim, a má opinião que muitos tinham dele - era necessário possuir uma visão coerente e integrada sobre o mundo; e em seu tempo, a exposição desse tipo de cosmovisão estava ligada a composição de um sistema enciclopédico (Auerbach, 2007, p. 75).

**Pessoal**, porque em razão da intenção pessoal de Dante (ver 2.1.2.), “a filosofia torna-se um autocomentário do autor” (Schneider, 2018, p. 141), o que constitui grande novidade em seu tempo. A preocupação em adquirir *auctoritas* para sua pessoa e para sua linguagem (Ascoli, 1993, p.46) também motivaram essa dimensão pessoal de Dante, associada à sua escolha pela língua italiana como o veículo pelo qual haveria de chegar aos seus compatriotas.

Segundo Schneider (2018, p.147), “na decisão de Dante em favor do vernáculo está a filosofia de autoafirmação do filósofo”, e nessa autoafirmação que reformula e reorienta a noção de autoridade medieval temos os primórdios do espírito da Renascença; é, no *Convívio*, com efeito, que Dante “rejeita pela primeira vez a terminologia técnica de autoridade mais comumente usada na cultura latina medieval tardia” (Ascoli, 1993, p. 52).



**Artístico**, enfim, pela ordem que o poeta imprime no texto e pela concepção de Beleza que ele assume. Para Dante, com efeito, a Beleza e a Verdade seriam dois aspectos de uma mesma realidade, elementos constitutivos da unidade da ordem. Desprezar o *Convívio* enquanto obra de arte por causa do seu caráter filosófico-expositivo seria traçar uma distinção anacrônica entre filosofia e arte que para o florentino não fazia sentido. Para Auerbach (2007, p. 76),

*[...]o objetivo da arte e a beleza mais alta concebível reside na ordem do Ser; o caminho que leva a ela conduz através do conhecimento, que descreve e demonstra a unidade da ordem, que é ela própria o conhecimento supremo: assim, para ele, a beleza não é distinta da verdade.*

É, além disso, um estilo fortemente influenciado pelos estudos que Dante empreendeu da filosofia escolástica. A lógica com que Dante trata os argumentos e as teses, sua referência às diversas opiniões sobre o mesmo tema e a tomada de posição em relação a um tema estão em profunda afinidade com o espírito das *Summae* medievais, que se consagraram pelo método da *disputatio* e tem na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino seu modelo mais paradigmático. Além disso, essa influência conferiu ao *Convívio* uma grande originalidade: foi uma das primeiras obras em língua vernácula a alcançar uma pureza da estrutura lógica e uma clara articulação de ideias, que eram características próprias das obras acadêmicas latinas (Auerbach, 2007, p. 77).

Embora devedor de seus estudos escolásticos, que revelam Dante como um homem do seu tempo, medieval, o *Convívio* também traz um tom peculiarmente renascentista. Sobre isso, comenta Sayers (2004, p. 42):

*Em seu tom, embora não em sua técnica, sugere a Renascença mais que a Idade Média, no sentido que, ainda que nasça de um plano de fundo cristão e ainda que suas premissas básicas sejam cristãs, a paixão do escritor parece ser excitada mais pelos exemplares clássicos que pelos cristãos. Existe paixão nela [ a obra], mas é a paixão de um intelecto científico faminto.*

Assim, veremos na obra a exposição de um homem entre dois períodos: pensa a partir de princípios que moldaram a cosmovisão medieval, mas os exprime a partir de moldes marcadamente renascentistas, naquele amor característico pelos modelos clássicos. Pensamos que esse estilo pode ser entendido por referência às duas grandes influências que Dante possuiu: Cícero, por um lado, e Boécio, por outro.

De Cícero vemos o interesse pela eloquência que exprime o pensamento filosófico; de Boécio, as figuras que dão vida à obra, como a Filosofia que assume a forma de mulher, e o estilo da escrita, que assume a alternância entre prosa e verso (*prosímetro*) tão característica da

*Consolatio*. De ambos, a presença do gênero da *Consolatio*, isto é, a visão da sabedoria como uma forma de consolação por um acontecimento trágico.

Para entendermos o estilo de forma mais concreta, será conveniente uma análise geral da obra, para mapearmos as principais ideias e aquelas que são importantes para nosso propósito.

### 3.6. Estrutura e ideias centrais da obra.

Quando avaliamos a estrutura do *Convívio*, podemos nela perceber a peculiar relação que Dante possui sobre a relação entre a poesia e a filosofia, pois o estilo característico da obra é, como já mencionamos, uma delicada articulação entre a prosa filosófica e a poesia. Essa articulação é sinal de que, por trás da concepção filosófica de Dante, existe uma concepção estética que anda ao lado dela.

A intenção de Dante era compor uma exposição com catorze tratados<sup>18</sup>, mas a obra restou inacabada; sua composição final consiste em quatro tratados, sendo o primeiro de natureza introdutório-justificatória, e os demais de natureza expositiva. Com exceção do primeiro, portanto, os demais tratados são sempre iniciados por uma *Canzone*, e seguidos por uma explicação da *Canzone* seguindo uma chave de interpretação alegórica. Para que compreendamos o teor geral da obra e como ela influi na estrutura, passamos a considerar cada um dos quatro tratados.

O livro, em termos gerais, é uma introdução aos temas que Dante julga serem fundamentais para que todo homem alcance a perfeição de sua natureza. Essa introdução se faz, como já dissemos, a partir do comentário aos seus próprios poemas, aos quais é atribuída uma multiplicidade de sentidos.

#### a) *Tratado Primeiro: introdução*

No primeiro Tratado encontramos a justificativa do tema e da forma que a obra assume; Dante estabelece uma alegoria: é um Banquete intelectual o que ele pretende oferecer, e como

---

<sup>18</sup> “A iguaria deste Banquete será preparada de quatorze modos, isto é, de quatorze Canções que tratam tanto de amor como de virtudes, as quais sem este pão teriam a sombra de alguma escuridão, de modo que, para muitos, a sua beleza mais que a sua bondade, era agradável” (Alighieri, 1957, p.1 2”0)

convém fazer antes de oferecer o alimento aos convivas, é preciso purificá-lo das manchas:

No início de todo banquete bem organizado, os serventes costumam tomar o pão preparado e depurá-lo de toda mancha. Por isso eu, na presente obra, tomo o lugar deles e pretendo depurar de duas manchas primeiramente esta exposição que, como pão é representada em meu serviço (Alighieri, 2018, p.12).

Quais seriam estas manchas? Explica Dante que podemos dividi-las em manchas acidentais e manchas substanciais.

As manchas acidentais são, na alegoria, aquelas que poderiam viciar o pão [da exposição] por questão de princípio: em primeiro lugar, a dimensão apologética da exposição, em que Dante falará sobre si mesmo, o que seria para muitos ilícitos; depois, a profundidade da exposição, que não seria conveniente, uma vez que é dirigida a muitos.

Sobre a dimensão apologética da exposição, Dante se defende estabelecendo condições para a licitude do discurso em favor próprio: segundo ele, existem algumas razões necessárias que nos autorizam a falar de nós mesmos, duas das quais importam em especial: (1) evitar perigo ou desonra e (2) utilidade do próximo. São duas razões relevantes pois contam com a autoridade de dois venerados escritores da Antiguidade Cristã, Boécio e Santo Agostinho.

O primeiro, para evitar a desonra que poderia ser perpetuada em razão de sua prisão e condenação por Teodorico, escreve a *De Consolatione Philosophiae*, pela qual testemunha a injustiça de que padece e de que forma aprendeu a padecê-la sob o auspício da Senhora Filosofia<sup>19</sup>; o segundo, escreve suas Confissões para a utilidade - dentre outras razões - daqueles que poderiam na sua vida ver um exemplo da possibilidade da conversão religiosa após um período de vida dissoluta. É com base nestes dois autores que Dante justifica sua escrita.

Além disso, neste primeiro Tratado vemos uma defesa importantíssima do uso da Língua vulgar para tratar de matéria filosófica, o que traz ao contexto intelectual de seu tempo uma grande inovação, já que a língua filosófica dos ambientes intelectuais era o Latim. Justamente por isso, Dante precisa justificar seu uso da língua vulgar, já que ela é uma “mancha substancial” (três razões principais o levaram a escolher a Língua Vulgar ao invés do Latim: a 1) **desordem inconveniente** que resultaria do uso do Latim, a 2) **rapidez da liberalidade** que é facultada pela língua vulgar e 3) o **amor natural da própria língua** (Alighieri, 1957, p.130).

Por que o uso do Latim, para Dante, constituiria uma desordem inconveniente? Curiosamente, não é o desprezo pela língua latina que fará Dante preferir a língua vulgar: é a

---

<sup>19</sup> Importa notar aqui que em Boécio temos a visão remota da Filosofia apresentada sob a forma de Mulher; esta Prosopopeia será revivida por Dante e por Petrarca; donde a importância de compreender a visão que cada um assumia sobre a mulher.

reverência por ela. A língua Latina, diz Dante, é soberana (Conv. I, V), e não súdita, por três características que a fazem eminente entre todas as línguas: por sua nobreza, virtude e beleza.

Nobreza eminente porque, diferente da língua vulgar, “o latim é perpétuo e incorruptível”, não sofrendo as constantes e inevitáveis modificações que sofre a língua vulgar, em razão de seu diverso uso no tempo e no espaço; virtude eminente, por uma rica e variada capacidade de expressão de muitas realidades que são difíceis de exprimir em língua vulgar; beleza eminente, porque é bela a língua que possui uma disposição devida e harmônica entre suas partes. Ora, o latim, diferente da língua vulgar, não segue o uso, mas a arte: sua estrutura segue o modelo dos grandes e clássicos autores da antiguidade, a quem os medievais aprendiam a imitar. Por isso, também a língua latina era dotada de beleza peculiar e eminente.

Estas três características tornavam-na soberana. Dante argumenta em contrário a seu uso explicando que as *Canzone* a ser explicadas estavam em língua vulgar. Assim, colocar uma língua soberana para explicar canções em língua vernácula (súdita) constituiria uma desordem que o florentino queria evitar.

Além disso, Dante acrescenta que a desordem inconveniente se daria em outros dois aspectos: pois, em primeiro lugar, a língua latina não é conhecedora do idioma vulgar, o que seria condição para explicar poemas nela compostos; por fim, argumentando que o Latim não seria obediente às Canções. Essas razões, porém, possuem um interesse mais filológico do que filosófico, razão por quê não serão discutidas nesse estudo.

Dessa forma, Dante realiza um empreendimento que dá ao estilo do *Convívio* uma nota de originalidade: confere à língua vulgar um uso filosófico, e à filosofia um direcionamento mais amplo, pois para ele ela deverá se dirigir a todos, mesmo os que não possuem tempo para se dedicar exclusivamente a ela. Sobre esse ponto, Dante possui uma importância que não podemos subestimar, e que é devida em grande parte ao seu estudo da filosofia escolástica:

*Seu estudo sistemático da filosofia escolástica mostrou a riqueza lógica da linguagem, e agora, pela primeira vez em um vernacular de romance, ele conseguiu o que sempre, a partir de então, foi considerado como a qualidade específica das linguagens de romance: a pureza da estrutura lógica, articulação clara. Mesmo a paixão pessoal ou polêmica deve se adequar à forma e não deve nunca expressar-se a si mesma em uma explosão lírica incompatível com o tratado didático (Auerbach, 2007, p.77).*

A língua vulgar, a partir de Dante, não mais deverá ser simplesmente “escusada” dentro do discurso filosófico: ela se desenvolve a ponto de ser capaz de assimilar uma riqueza estrutural apta para a articulação de ideias complexas. Tal uso da língua vulgar aliado à sua exposição da filosofia como um autocomentário à suas próprias *Canzoni* faz com que ele se

situe, nas palavras de Ascoli (1993, p. 54), “na arriscada fronteira entre autoridade ‘medieval’ impessoal e a autoria pessoal ‘moderna’”.<sup>20</sup>

Assim, vemos como já no Tratado introdutório o estilo de Dante transmitirá uma originalidade que não pode ser subestimada. A partir do segundo tratado veremos a estrutura constante da obra: a *Canzone* no início, cuja interpretação será dada pelo posterior Comentário.

b) *Tratado Segundo: a vitória do espírito filosófico na vida de Dante.*

É Auerbach (2007, p. 78) quem sintetiza a temática de cada uma das três Canzoni presentes no *Convívio*, e para compreendê-las e seu papel dentro da exposição, convém elencar, antes de tudo, essas temáticas:

- 1) *Voi che ’ntendend*: trata da vitória do espírito filosófico sobre a atitude mística da juventude de Dante.
- 2) *Amor che ne la mente*: trata da natureza divina e do poder purificador da filosofia.
- 3) *Le dolci rime d’amor*: trata da nobreza ou gentileza, como disposição da alma.

No Tratado Segundo, veremos a primeira *Canzone* logo no início, e a seguir seu comentário filosófico. Antes de explicá-la, no entanto, Dante explica as chaves hermenêuticas a que o leitor deverá se ater, seguindo uma conhecida abordagem hermenêutica medieval<sup>21</sup>: a dos quatro sentidos hermenêuticos do texto (Alighieri, 1957, p.160-163), que são (i) sentido literal, (ii) sentido alegórico, (iii) sentido moral e (iv) sentido anagógico.

Os sentidos, que eram usados no medievo para a exposição da Sagrada Escritura, agora serão usados para que Dante possa interpretar, filosoficamente, suas *canzone*. No caso desta primeira *canzone*, o comentário será dividido em duas partes maiores: dos capítulos II ao XII, Dante explicá-la-á em seu sentido literal, o que o levará a abordar diversos temas sob uma perspectiva filosófica: astronomia/cosmologia, angeologia; e ainda trata do sentimento interior que possuía ao escrever essa Canção.

Depois, dos capítulos XIII ao XVI, Dante passará à exposição “alegórica e verdadeira”, que tem como eixos explicativos os seguintes tópicos, que serão aprofundados em momento

---

<sup>20</sup> Ainda sobre a língua vulgar e a exposição filosófica, é importante o comentário de Ascoli (1993, p. 54): “Dante torna a si mesmo pessoal e historicamente responsável por prover a língua italiana com os atributos de uma autoridade impessoal, a-histórica, ao ponto de uma identificação quase completa de si mesmo com tal linguagem.”

<sup>21</sup> Sobre essa hermenêutica, ver a *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, q.1, onde são expostos os quatro sentidos.

oportuno: (i) a descoberta da Filosofia por parte de Dante, e a consolação que dela hauriu após a morte de Beatrice; (ii) a relação entre os céus e as ciências<sup>22</sup>; (iii) a influência de Cícero e Boécio sobre eles, que “*intendendo il terzo ciel*” movem (ALIGHIERI, 1957, p.438) e, por fim, (iv) a afirmação de que a *Donna Gentile* na janela, mencionada em *Vita Nuova*, não era outra figura senão a Senhora Filosofia.

c) *Tratado Terceiro:*

Neste tratado terceiro, precedido pela *Canzone “Amor que ne la mente”*, Dante tratará da Filosofia, mostrando sua natureza bem como seus efeitos em sua mente. Para nossos propósitos, este tratado ocupa lugar central, pois nele Dante estabelece a analogia entre Corpo e Alma, Sabedoria e Amor pela primeira vez; sobre isso, aprofundaremos melhor no próximo capítulo.

Importante aqui é o encômio que na *Canzone* Dante faz da Senhora, que figura o encômio da Filosofia. É um louvor tanto da beleza corporal quanto espiritual/moral

d) *Tratado Quarto: a verdadeira nobreza.*

No último Tratado deixado por Dante percebemos uma mudança no estilo: não mais as rimas doces, anuncia o florentino, irão se fazer presentes, mas rima “áspera e sutil” (Alighieri, 2018, p. 19), já que o exige a gravidade do tema.

Continuando a narrar a história de seu amor pela Filosofia, Dante explica como este amor o levou a repudiar todo erro que fosse contrário à ela; e dentre os erros, era especialmente repugnado por Dante o erro em relação à nobreza humana. Dante passará a explicar quem são aqueles que erram sobre a nobreza humana, analisando a opinião do Imperador Frederico sobre o tema. Essa análise dará ocasião a Dante de discorrer sobre a natureza, a dignidade e a autoridade do Império.

## **4. O Amor e a Sabedoria na alegoria do Convívio**

### **4.1. Introdução**

---

<sup>22</sup> Sobre o tema, ver COSTA, Ricardo.

Tendo investigado a estrutura e os temas principais discutidos em cada parte da obra, convém agora aprofundarmos em alguns temas de máxima importância que se referem ao modo como Dante concebia a Filosofia. Assim, vamos dividir este capítulo em cinco partes: em primeiro lugar, vamos estudar com um pouco mais de profundidade a figura da *Donna Gentile do Convívio*, buscando estruturar o estado atual da discussão sobre sua identidade e papel; depois, vamos focar no Tratado Terceiro e na analogia antropológica que Dante estabelece para explicar a Filosofia; depois, trataremos da Sabedoria e sua relação com a ordem das ciências; em quarto lugar, vamos tratar do Amor, como atitude fundamental, desenvolvendo um estudo sobre a filosofia do amor de Dante; por fim, buscaremos entender de que modo a noção de nobreza (*gentilezza*) de Dante passa a ser de especial importância para o exercício filosófico.

#### **4.2. A Donna Gentile: o status quaestionis.**

Uma longa discussão envolve a principal figura de *O Convívio* de Dante. Afinal a gentil mulher que se compadeceu do poeta, mencionada em *Vita Nuova*, é real ou não? Existem três dificuldades que levam a essa discussão:

- 1) Em *Vita Nuova* a mulher gentil é apresentada tal como é: uma mulher; em *Convívio*, é alegoria da Filosofia.
- 2) Em *Vita Nuova* Beatriz vence; em *O Convívio*, a mulher gentil vence.
- 3) A Cronologia de *Vita Nuova* e *Convívio* é distinta.

Estas três dificuldades tornam complexa a investigação da identidade da senhora gentil, e complexa a compreensão do uso da alegoria por Dante. Afinal, para ele poderia uma pessoa real possuir uma significação alegórica? A alegoria é uma criação puramente imaginativa?

Essas questões de fundo, literárias e filosóficas a um só tempo, possuem grande relevância para a compreensão do uso da alegoria por Dante e da filosofia por trás desse uso. Por isso, para esclarecê-las, é preciso buscar estruturar o estado da discussão sobre a identidade da *donna gentile*, o que nos levará a uma compreensão mais ampla sobre sua dimensão alegórica.

Sobre o tema, temos ao menos três posições principais (Cervigni, 1995, p. 316-317):

- 1) A primeira posição afirma que todos os textos relacionados a *donna gentile* foram escritos em primeiro lugar a uma mulher, real ou imaginária, e só depois foram transformados em alegoria.

- 2) A segunda posição afirma que os textos de *Vita Nuova* foram escritos a uma mulher real; os textos do *Convívio* para a figura alegórica da filosofia.
- 3) Por fim, a terceira posição aceita o que Dante diz: tanto em *Vita Nuova* quanto em *Convívio* os poemas foram escritos em sentido alegórico.

Uma tentativa interessante de desvendar a identidade da *Donna Gentile* é empreendida por Reynolds (2011) em sua biografia de Dante. Muitos poderiam se perguntar a razão por que a *Donna Gentile* teria sumido das obras posteriores de Dante, em especial a *Commedia*. O argumento de Reynolds (2011) é interessante: ela não sumiu. Uma das chaves para compreender a *Donna Gentile* é olhar para as referências indiretas que a ela são feitas, por exemplo, na *Commedia*.

Uma dessas referências é a *Canzone* “*Amor che ne la mente ragiona*”, que Dante coloca na boca de Casella no *Paradiso*, terceira parte da *Commedia*. Não seria razoável supor que Dante tenha inserido essa canção sem que seus leitores tivessem algum conhecimento dela. Podemos supor que conheciam a história com a *Donna Gentile*.

Por outro lado, na mesma obra vemos aparecer um outro símbolo da graça iluminada (Reynolds, 2011, p. 116): Luzia, que intercede em favor de Dante para que Beatriz vá ajudá-lo :

*‘Beatriz, glória de Deus’, disse, ‘salvar  
Quem mais te amou não vais, na desventura?  
Que tu elevaste da turba vulgar?’*

*Não ouves tu ao seu pranto a amargura  
E já não vês a morte como o afronta  
Sobre a torrente que o mar não segura?*

(ALIGHIERI, 2014, p.34, tradução de Ítalo Eugênio Mauro)

Ora, esse símbolo de iluminação também pode ser atribuído à Filosofia, e é o próprio Dante (*apud* Williams, 1994) quem o diz quando canta:

*Que os olhos daqueles sobre os quais ela brilha  
Enviam mensagens ao coração, cheio de desejo,  
Que se une com o ar e transforma-se em suspiros*

*That the eyes of those on whom she shines  
Send messengers to the heart, full of desire,  
Which unite with air and turn to sighs.*



Assim, essa similitude de significado, presente em diversas outras passagens da *Commedia*<sup>23</sup>, leva a pensar na possibilidade de o nome da *Donna Gentile* ser Lúcia. Sendo hipótese provável, resolve algumas antinomias mencionadas acima, pois percebemos que é somente na *Commedia* que a figura de Beatrice com seu significado ficou mais claro para Dante, bem como o papel da filosofia.

### 4.3. A Analogia Antropológica e a definição de Filosofia

A associação da Filosofia à figura feminina não é nova dentro da Filosofia medieval; vemo-la, de forma mais paradigmática, na *Consolatione* de Boécio, quando a Senhora Filosofia aparece para consolar o filósofo romano em suas últimas horas de vida, após injusta prisão. A influência que Boécio exerceu sobre Dante aqui é patente.

Quando analisamos a *Canzone* que precede o Tratado Terceiro, vemos importantes indicações sobre a forma como Dante tratará a Filosofia. Descreve suas qualidades mediante o louvor das qualidades físicas e espirituais da *Donna Gentile*, e a explicar o sentido alegórico que esses elogios possuem; o louvor dos olhos dela, por exemplo, no sentido alegórico é um louvor às demonstrações filosóficas.

Assim, para explicar mais detidamente o que é a Filosofia, Dante se utiliza daquilo que chamaremos de **analogia antropológica**, isto é, uma relação entre a constituição da pessoa humana e a constituição da ciência filosófica. Portanto, para entendermos em que consiste a filosofia, é importante compreender de que modo Dante concebe o homem.

A antropologia de Dante é entendida fundamentalmente como uma antropologia inspirada por Aristóteles, o “glorioso filósofo” (Alighieri, 1957, p. 235); ou melhor, percebemos no plano de fundo da obra de Dante um extenso uso da psicologia aristotélico-tomista (Auerbach, 2007, p. 85). Segundo a visão aristotélico-tomista sobre o homem, este seria um composto de corpo e alma<sup>24</sup>, par que corresponde aos pares matéria-forma, potência e ato<sup>25</sup>.

Tendo isso em vista, sendo bela a *donna gentile*, a Filosofia também terá beleza (ordem, harmonia) naquela sua parte que é seu “corpo”, sua matéria, bem como em sua “alma”, sua forma. Daqui vemos com clareza a influência da doutrina aristotélica segunda a qual a alma é

---

<sup>23</sup> Convém ler, para aprofundamento, Reynolds, 2011, p.116-117, em que as passagens são especificadas.

<sup>24</sup> Deve-se entender aqui o termo “alma” não no sentido religioso ao qual está frequentemente associado, mas no sentido filosófico de princípio de vida, movimento e operação.

<sup>25</sup> Essa doutrina antropológico-psicológica é conhecida como hilemorfismo, para aprofundamento da qual pode-se remeter à obra de Gardeil (2013), que fornece uma introdução didática da psicológica de Tomás de Aquino.

forma do corpo. Para esclarecimento terminológico do significado dessa tese, é esclarecedora a explicação de Cates (2009, p. 81):

*[...] uma alma é a forma de um corpo vivo. Isto significa ao menos três coisas. Primeiro, a alma é o princípio ou a causa da vida em uma coisa vivente [...]. Segundo, a alma é o princípio definidor de uma entidade vivente. É aquilo em virtude de que um ente é considerado um ente de um tipo específico [...]. Terceiro, a alma é um princípio de operação ordenada; é aquilo em virtude de que uma entidade é capaz de operar de uma forma específica.*

Quais seriam, então, os dois componentes da Filosofia, segundo Dante? Não poderiam ser outros, senão a Sabedoria, compreendida dentro do contexto de uma determinada concepção hierárquica de ciências, e o Amor, que se apresenta dentro do contexto da “mística do *cor gentile*”, isto é, vinculado à uma certa concepção de nobreza. É considerando essa composição antropológica que Dante explicará seus louvores à *donna gentile*, dizendo que “*está gloriosa Senhora é elogiada segundo uma das suas partes componentes, isto é, o Amor*” mas que, em determinado momento, ele explicará a *Canzone* “*encomiando a outra sua parte, isto é, a Sabedoria*” (Alighieri, 1957, p. 279).

Esses dois componentes elencados por Dante provêm, de fato, da clássica definição de Filosofia como amor à sabedoria; considerada apenas desse modo, poderia parecer que Dante é pouco original, ou que tem pouco a nos dizer sobre a filosofia. A concepção que Dante sustenta tanto da Sabedoria como do Amor dão à sua concepção uma fisionomia peculiar, que merece ser tratada com calma.

Essa composição levará Dante a definir a Filosofia como “um uso amoroso da Sabedoria” (Alighieri, 1957, p. 271), que à primeira vista pode nos esclarecer que, para Dante, ela não consiste apenas em uma série de conhecimentos (sobre os quais, aliás, ele soube discorrer tão bem no Tratado Segundo), mas em uma disposição existencial em relação a esses conhecimentos. É, no fundo, essa disposição existencial uma condição sem a qual não se poderá alcançar um verdadeiro conhecimento; é, ainda, o ponto de partida da investigação filosófica.

O fato de a filosofia ser simbolizada pela figura de uma mulher também leva Dante a falar do amor filosófico em termos de amizade e benevolência pessoais:

E assim para que seja filósofo, deve haver amor à Sabedoria, que torna benevolente uma das partes; deve haver o desejo e a solicitude, que torna benevolente também a outra parte; de modo que entre elas nasce a familiaridade e a manifestação de benevolência. Porque **sem amor e sem desejo não se pode chamar de Filósofo**; mas convém que haja um e outro (Alighieri, 1957, p. 265).

Seguindo a alegoria de Dante, poderíamos dizer que assim como para o amor pessoal é necessária não somente a apreensão da beleza da pessoa amada, mas também a tendência e o desejo da união, assim também para o amor característico do filósofo não basta a assimilação de conhecimentos: é necessário integrar esses conhecimentos dentro de um plano de fundo pessoal, em que o desejo/inclinação para conhecer a natureza e a ordem existente na realidade está ligada a um desejo/inclinação de estabelecer uma ordem interior em nossa natureza.

O local dessa definição no plano de fundo teológico<sup>26</sup> de Dante também é importante, pois nos leva a ver que de que modo o florentino irá conferir unidade à sua concepção e relacioná-la ao fim último do homem. Explica Dante que esse uso amoroso da Sabedoria:

[...] principalmente está em Deus, pois que nEle há Suma Sabedoria, Sumo Ato, que não pode estar em outra parte, senão enquanto dEle procede. A Divina Filosofia é, portanto, da divina Essência. pois que nEle não pode haver coisa alguma acrescentada à sua Essência; e é nobilíssima, pois a divina Essência é nobilíssima e nEle está de modo perfeito e verdadeiro, quase por um eterno matrimônio (Alighieri, 1957, p. 271).

Dante parece aqui querer dizer que em Deus está a Suprema Sabedoria, mas que o homem pode, mediante a Filosofia, possuir uma certa (e imperfeita) participação nela. Em outras palavras, a filosofia seria uma atividade que responderia à capacidade do homem de tender àquilo que é eterno e permanente.

É precisamente nesse aspecto que a Filosofia adquire sua importância: para Dante, ela é capaz de conduzir o homem à perfeição própria de sua natureza racional:

E somente neste olhar (da *donna gentile*, a Filosofia) se adquire a perfeição humana, isto é, a perfeição da razão, da qual como de parte principalíssima, depende toda a nossa essência; e todas as outras nossas ações, o sentir, o nutrir, todas existem para esta somente, e esta existe per se, e não para as outras (Alighieri, 1957, p. 280).

É o que esclarece Dante, textualmente, ao dizer que “o fim da filosofia é aquele excelentíssimo amor, que não sofre nenhuma interrupção ou defeito; isto é, verdadeira felicidade porque se adquire pela contemplação da verdade” (Alighieri, 1957, p. 267).

É justamente pela atribuição de finalidade tão universal que Dante acredita que todos devem ter acesso a ela, razão pela qual se dedicou à composição deste tratado. Ainda, sendo ligada à felicidade humana, a consideração filosófica de Dante no *Convívio* “*tende a centrarse en la moral*” (Gilson, 2011, p. 94). A sabedoria sobre a qual Dante quer tratar é, portanto,

---

<sup>26</sup> Importante ter em vista que o uso do termo “teológico” aqui não equivale necessariamente à “religioso”; contribuição fundamental da especulação medieval foi a distinção entre teologia natural e teologia sagrada, a primeira sendo disciplina filosófica, a segunda fazendo parte da dimensão religiosa.

sobretudo uma sabedoria moral, mas que se relaciona com as outras ciências de modo peculiar. É sobre essa relação entre as ciências, que “são membros da sabedoria” (Alighieri, 1957, p. 265), que iremos tratar a seguir.

#### 4.4. A Sabedoria e as Ciências

O tema da Sabedoria, como já dito, é tratado por Dante no Tratado Terceiro, onde ele considera a natureza da Filosofia. Menciona ele que “a Sabedoria tem aqui a filosofia por **sujeito material**, e por forma o Amor, e pelo composto de um e de outro, o uso da Especulação” (Alighieri, 1957, p. 275). Quando o poeta fala de “sujeito material”, quer dizer que a Filosofia é, por assim dizer, o objeto, o tema em que consiste a Sabedoria. Assim, é preciso saber quais são os tipos de conhecimento que Dante considera fazer parte da Filosofia.

No segundo tratado do *Convívio*, como dissemos, Dante faz uma ampla exposição, onde diversos temas de interesse em seu tempo são tratados; dentre eles, o tema da cosmologia. Em razão da menção do “terceiro céu” na primeira *Canzone* de sua obra, Dante se põe a explicar a ordem dos céus e dos planetas segundo a concepção de seu tempo, que se inspirava na cosmologia de Ptolomeu (*Convívio*, II, IV e VI):

E a ordem do lugar é esta: o primeiro que é citado, é o em que está a Lua; o segundo, onde está Mercúrio; o terceiro, onde está Vênus; o quarto, onde está o Sol; o quinto, onde está Marte; o sexto, onde está Jupiter; o sétimo, onde está Saturno; o oitavo, onde estão as Estrelas fixas; o nono, que não é sensível senão por este movimento de que acima se falou, o qual chamam muitos de Céu cristalino, isto é, diáfano, ou todo transparente. Na verdade, fora de todos estes, os Católicos põem o Céu Empíreo, que significa o mesmo que céu de Chamas ou luminoso; e julgam-no imóvel, por ter em si, segundo cada parte, o que a sua matéria quer (Alighieri, 1957, p. 168-169);

Neste esquema, também é oportuno considerar, com Dante, que esta configuração dos céus está inserida dentro de um contexto cosmológico ordenado e harmônico, onde a criação sensível reflete e espelha a criação espiritual. Assim, Dante menciona haver uma relação entre os céus (criação sensível) e a hierarquia angélica (criação espiritual). Sendo nove os céus móveis, também serão nove ordens angélicas as responsáveis pelo movimento destes céus, sendo elas: (1) Anjos, (2) Arcanjos, (3) Tronos, (4) Dominações, (5) Virtudes, (6) Principados, (7) Potestades, (8) Querubins e (9) Serafins. Por isso, considerando o sentido literal do poema que antecede o segundo tratado, aqueles que movem o terceiro céu (o céu de Vênus, dentro da

Cosmologia Tradicional) são os Tronos. Quanto às demais ordens e aos demais céus, será oportuno observar a tabela abaixo:

Céus Móveis	Ordem Angélica <sup>27</sup>	Ciência
Lua	Anjos	Gramática
Mercúrio	Arcanjos	Dialética
Vênus	Tronos	Retórica
Sol	Dominações	Aritmética
Marte	Virtudes	Música
Júpiter	Principados	Geometria
Saturno	Potestades	Astrologia
Estrelas Fixas	Querubins	Física e Metafísica
Céu Cristalino (Primum Mobile)	Serafins	Filosofia Moral
Empíreo	-	Ciência Divina

Quando passamos ao sentido “alegórico e verdadeiro”, no entanto, Dante associa essa ordem cosmológica à ordem existente na Filosofia, ordem esta que, como a angélica, é hierárquica e harmônica: é a ordem das ciências filosóficas. Com efeito, Dante diz textualmente: “por céu entendo a Ciência e por céus, as Ciências” (Alighieri, 1957, p. 199).

A razão dessa comparação, afirma Dante, são três semelhanças existentes entre os céus e as ciências: (1) ambos giram ao redor de um objeto imóvel, (2) ambos iluminam e (3) o modo como ambos conduzem à perfeição as coisas propostas.

Quanto ao primeiro ponto, diz Alighieri (1957, p. 200) que:

*todo céu móvel gira em redor do seu centro, o qual, por seu movimento, não se move; e assim, toda ciência move-se em redor do seu sujeito, que ela não move, pois nenhuma ciência demonstra o próprio sujeito, mas o pressupõe.*

O uso do termo “sujeito” aqui tem um significado correspondente ao de “objeto” ou matéria; derivado do latim, “*sub-iectum*”, “aquilo que está em baixo”, quer significar a matéria

<sup>27</sup> Vide: Alighieri, 1957, p. 176.

de que trata a ciência<sup>28</sup>. Assim, toda ciência gira ao redor de um objeto: a retórica, por exemplo, ao redor do discurso; a aritmética, ao redor da medida; e assim por diante.

E a “imobilidade” do objeto? Ela consiste, segundo Dante, em seu caráter “pressuposto” e indemonstrável, pois as ciências pressupõem ao menos a existência do objeto sobre o qual tratam, o que torna possível sua investigação.

Quanto ao segundo, a analogia é clara, pois assim como “cada céu ilumina as coisas visíveis”, diz Dante, “cada ciência ilumina as coisas inteligíveis” (Alighieri, 1957, p. 200), isto é, as ciências esclarecem nossa inteligência para que possa compreender a natureza de objetos suprassensíveis: o movimento (física), a medida (geometria), o discurso (retórica) entre outras.

Por fim, a terceira semelhança é tomada pela característica indução à perfeição que, no tempo de Dante, acreditava-se ser produzida pelo movimento dos céus. Para entendê-lo, é necessário esclarecer que o termo “perfeição” no contexto filosófico de Dante não tinha um caráter axiológico/valorativo como em nossos tempos, mas transmitia uma ideia de “*perficere*”, de perfazer, de realização das potências de um ente; é levar uma potência ao seu ato, por exemplo, uma sabedoria potencial a uma sabedoria atual. Assim, um ente é tanto mais perfeito quanto mais atualizadas (“em ato”) estão suas potências.

Dito isso, Dante menciona a opinião comum dos filósofos de que “os céus são a causa dessa indução [de perfeição], quanto à primeira perfeição, isto é, da geração substancial” (Alighieri, 1957, p. 200). Ou seja, os céus e seu movimento, em certo sentido, induzem o florescer das potencialidades dos entes mundo sublunar. Esse ponto é também explicado por Dante na Divina Comédia (Paraíso, VIII, p. 97-111).

Segundo a analogia, assim como os céus induzem à perfeição as coisas sob sua influência, assim também as ciências induzem o homem que as possui à sua perfeição última, isto é, à posse da verdade, que é o bem do intelecto (Alighieri, 1957, p. 200).

Essas três semelhanças fazem com que Dante estabeleça a analogia céus-ciências, que pode ser sintetizada da seguinte maneira por Gilson (2011, p. 100):

*En efecto, de la misma manera que cada cielo gira alrededor de su centro, cada ciencia gira alrededor de su objeto como alrededor de un centro inmóvil. Además, así como cada cielo ilumina cosas visibles, cada ciencia ilumina cosas inteligibles. Finalmente, de la misma forma que, según el parecer de todos los filósofos, los astros influyen sobre las materias convenientemente dispuestas para conferirles las perfecciones que pueden recibir, asimismo también las ciencias nos confieren las diversas perfecciones que nos permiten considerar la verdad, es decir, nuestra perfección última, como lo dice Aristóteles en el pasaje de la Ética, VI, cuando afirma que la verdad es el bien del intelecto.*

---

<sup>28</sup> Interessante notar que essa relação permaneceu no inglês, quando usa o termo “subject” para referir-se à tema, disciplina, objeto.

Se os céus são uma figura das ciências, Dante terá agora de mostrar qual ciência corresponde a cada céu. Esse empreendimento não é de pouca importância, pois considerando a cosmologia antiga adotada por Dante, o universo não era simplesmente um dado bruto e desarmônico, mas possuía uma dimensão hierárquica e qualitativa, de modo que a ordem dos céus era uma ordem de preeminência qualitativa de um sobre o outro; e se é assim em relação aos céus, também o será em relação às ciências, que são seus analogados: haverá uma hierarquia entre as ciências, uma vez que “*clasificar las ciencias emparentándolas con los diversos cielos es, pues, al mismo tiempo, jerarquizarlas*” (Gilson, 2011, p. 101).

Para a explicação da analogia, Dante entenderá as ciências dentro do contexto pedagógico de seu tempo: assimila, em primeiro lugar, as sete ciências do *Trivium* e do *Quadrivium*<sup>29</sup>, mais algumas ciências que completarão o esquema de céus pressuposto em sua cosmologia<sup>30</sup>. Assim explica Alighieri (1957, p. 201):

Como há pouco se disse, os sete céus, antes de nós, são os dos planetas; depois, há dois céus, acima destes, móveis, e um acima de todos, fixo. Aos sete primeiros correspondem as sete Ciências do Trívio e do Quadrívio, isto é, a **Gramática, Dialética, Retórica, Aritmética, Música, Geometria e Astrologia**. A Oitava esfera, isto é, a estrelada, corresponde à Ciência Natural, que se chama **Física**, e à primeira Ciência, que se chama **Metafísica**; a nona esfera corresponde à **Ciência moral** e ao céu fixo corresponde a Ciência divina, que é chamada **Teologia**.

Uma pergunta que surgiria é: qual a razão da associação entre cada planeta e cada ciência? Dante vai explicando aos poucos, em uma exposição com ricas implicações simbólico-numéricas.

Percebemos em primeiro lugar que, ao explicar a correlação entre os **sete primeiros céus** e as ciências, Dante refere sempre que há **duas propriedades** que assemelha o céu específico à ciência correspondente. Por exemplo, ao explicar a semelhança entre o Céu da Lua e a Gramática, ciência correspondente, Alighieri (1957, p. 201-202) diz:

Se bem olharmos a Lua duas coisas veremos que lhe são próprias e que não se vêem nas outras estrelas: uma é a sombra que nela existe, a qual outra coisa não é senão falhas do seu corpo, nas quais não podem terminar os raios do sol e refletirem-se como nas outras partes; a outra é a variação de sua luminosidade, que ora resplende de um lado, ora de outro, segundo que o sol a ilumina. Estas duas propriedades tem a

<sup>29</sup> Em breves termos, explica Joseph (2015, p. 7): “*Por todo o Medievo, o Trivium (Gramática, Retórica e Dialética) compôs com o Quadrivium (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia) as chamadas Sete Artes Liberais, ou seja, o conjunto de estudos que antecedia o ingresso na Universidade*”. Para um estudo mais aprofundado das origens e desenvolvimento deste programa pedagógico, ver História da Educação na Antiguidade e História da Educação no Medievo.

<sup>30</sup> Sobre a cosmologia antiga e, especialmente, a de Dante, ver Smith (2017).

gramática, porque pela sua imensidade os raios da razão nela, não terminam em parte, especialmente dos vocábulos: e reluz ora de cá, ora de lá, tanto quanto certos vocábulos, certas declinações, certas construções, estão em uso que já passaram e que ainda não passaram, que ainda virão; como diz Horácio no princípio da Poetria: ‘Muitos vocábulos renasceram, que já desapareceram’, etc.

Essa forma de comparação não é simbolicamente irrelevante<sup>31</sup>. Com efeito, devemos perceber que “o [número] sete, figurado nos planetas e nos dias da semana, é o número da terra, assim como é o número da vida espiritual em microcosmo” (Hopper, 2019, p. 154). Assim, pelo número sete Dante parece querer indicar que estas sete primeiras ciências são de um caráter mais terreno e elementar; pelo detalhamento de duas propriedades, Dante parece querer construir um significado sob a base do simbolismo do número dois, que significa tanto a dualidade estrutural da realidade<sup>32</sup> quanto, em uma chave cristológica, a realidade da união hipostática pela qual a natureza humana e a natureza divina estão inseparavelmente unidas na Pessoa de Cristo.

E os três demais céus? A comparação muda de paradigma. Quanto ao oitavo céu, ou céu estrelado (*stellatum*), Dante menciona que corresponde, por três propriedades, à Física e, por três outras, à Metafísica. Organizaremos o pensamento do autor de modo que a exposição, realizada no cap. XV do Tratado Segundo, fique mais didática. Podemos comparar o céu estrelado à essas duas ciências se observarmos três elementos:

1) A Galáxia e as Estrelas.

(a) **As estrelas** do oitavo céu, dirá Dante, lembram-nos a **Física** pela seguinte razão: segundo os cálculos dos (ALIGHIERI, 1957, p.207) sábios do Egito, o número de estrelas presente nesse céu é de 1022; isso possui, para Dante, uma significação simbólica. Pela decomposição do número, encontramos três números: 2, 20 e 1000, cada um dos quais significará um tipo de movimento.

- (i) O 2 significa o **movimento local**, já que exige dois pontos para ser indicado. Sai-se do ponto A para chegar-se ao ponto B.
- (ii) O 20 significa o **movimento de alteração** pois, segundo Dante, a partir do número dez vamos apenas combinando-o com os outros nove

---

<sup>31</sup> Para um estudo mais detalhado sobre a questão, ver Hopper (2019).

<sup>32</sup> Sem cair no dualismo maniqueísta.



números para alterar a quantidade. Ora, a primeira combinação do 10 com ele mesmo é a realizada na chegada ao número 20 e é, por isso, a “mais bela alteração”. Por onde esse número significa o movimento de alteração.

- (iii) O 1000 significa o **movimento de crescimento**, uma vez que, para Dante, o 1000 não pode crescer em seu nome (“x mil”) senão multiplicando (por exemplo, multiplicando por 2, temos 2 mil). Por essa característica de crescimento é associado a esse movimento.

Ora, dirá Dante, mas estes três movimentos são objetos da Física – portanto este céu, em suas estrelas, significa a Física.

- (b) A Galáxia, por sua vez, lembra a **Metafísica** (ALIGHIERI, 1957, p.209), pois segundo a opinião de Aristóteles, Avicena e Ptolomeu, a galáxia que vemos não é senão efeito das estrelas que não conseguimos ver. De modo que lembram a Metafísica, que trata daquelas coisas que não podemos apreender com os sentidos, mas apenas conhecer mediante seus efeitos.

2) O polo visível e o polo invisível do céu estrelado.

- (a) O polo visível significa, como pode-se intuir, a **Física**, cujos objetos são aquelas realidades apreensíveis pelos sentidos.
- (b) O polo invisível significa a **Metafísica**, cujo objeto não se presta á apreensão dos sentidos.

3) Os movimentos ocidente-Oriente e oriente-ocidente que realiza.

- (a) O movimento Oriente-Occidente que marca a passagem dos dias lembra a física: isso porque é um movimento visível e que marca a mudança das coisas, naturais e corruptíveis. E essas coisas, naturais e corruptíveis, são precisamente o objeto da **física**.

(b) O movimento Ocidente-Oriente: é um movimento quase imperceptível de um grau a cada cem anos, que significa as coisas incorruptíveis, objeto da **metafísica**.

O nono céu, o cristalino, também chamado de *Primum Mobile*, que é o último dos céus móveis (ou o primeiro céu móvel, sob outra perspectiva), é associado com a Filosofia moral. O argumento que os assemelha é importante, porque tomado de Tomás de Aquino, o que enfatiza a influência que Dante sofreu dos escritos de Aquino. A relação é mencionada pelo seguinte fator: assim como “a filosofia moral [...] nos prepara para as outras ciências”, também “o dito céu ordena com o eu movimento a revolução diária de todos os outros” (Alighieri, 1957, p. 210). Isto é, o movimento deste céu é o que gera os movimentos e todos os demais céus sob sua influência.

Assim, diz Alighieri (1957, p. 211), caso ele não se movesse:

não haveria cá na terra geração nem vida animal, nem vegetal: não existiriam noite e dia, nem semana, nem mês, nem ano, e todo universo estaria desordenado e o movimento dos outros seria inútil”; e, da mesma forma, “cessando a filosofia moral, outras ciências ficariam ocultas um tempo, e não haveria geração, nem vida de felicidade, e inutilmente seriam por antigo escritas e encontradas.

Essa relação estabelecida por Dante parece, no entanto, encontrar algumas dificuldades. Sendo a relação entre os céus uma relação de caráter hierárquico, já que “*los cielos más altos son aquellos cuya influencia es más universal, al mismo tiempo son los más nobles*” (Gilson, 2011, p. 101), também a relação entre as ciências vai considerar a universalidade da influência que as ciências exercem umas sobre as outras, bem como a nobreza de uma em relação a outra. Isso nos leva a atentar o modo como Dante inova na hierarquização das ciências.

Com efeito, nas duas características hierarquizações das ciências da Escolástica, a Ciência que estava no mais alto nível hierárquico, dentre as ciências humanas, não era a filosofia moral, mas a metafísica; acima da metafísica estava apenas a Sagrada Teologia que, no entanto, é uma ciência sobrenatural, cuja fonte não é a especulação racional, mas a Revelação. É o que vemos tanto na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino como na *Reductio Artium ad Theologiam* de Boaventura de Bagnoregio.

Assim, é interessante notar que a concepção de Dante, nesse ponto, é originalíssima e distinta do senso comum medieval sobre a matéria (Gilson, 2011, p. 104); enquanto para Aquino a metafísica é a *aliarum regulatrix* (a reguladora das outras ciências), para Dante a Filosofia moral assume esse papel.

Se é assim, devemos nos perguntar qual é o critério de distinção e classificação usado por cada um deles. Não é razoável pensar que Dante não tivesse conhecimento destes textos de Tomás e Aristóteles; muitas referências nos levam a concluir que os conhecia, e os conhecia bem (Gilson, 2011). Sua classificação, porém, está intimamente ligada à sua ideia do papel da filosofia, que já tivemos oportunidade de tratar, e tem razões aristotélicas.

O critério usado por Dante na classificação e hierarquização das ciências não foi a perfeição absoluta (*simpliciter*) delas; em termos de perfeição em absoluto, a metafísica, de fato, assume a posição mais eminente, visto ser ciência das coisas mais elevadas e possuída pelo próprio Deus. Mas o critério usado por Dante é outro: é o critério de aptidão para beatificar o homem. Quanto mais uma ciência for capaz de beatificar o homem, mais elevada será.

Assim, dentro dessa abordagem de Dante, serão mais elevadas as ciências que contribuem mais direta e indispensavelmente para a bem-aventurança humana, natural; sem desprezar a metafísica, coloca-a sob a influência da Filosofia moral, uma vez que esta, pela qual discernimos o itinerário de uma vida bem-aventurada, ajuda ao homem formar-se em virtudes, sem as quais sua inteligência e sua vontade ficam obscurecidas pelas trevas das paixões.

A Filosofia moral, nessa perspectiva, garantiria a purificação da inteligência necessária ao entendimento das demais ciências; e é daqui que se entende a analogia com o *Primum Mobile*, sem o qual, diz Dante, o universo estaria todo desordenado e seu movimento seria inútil.

Sem dúvida, e Dante o sabe bem, existem ciências mais nobres que a ética, mas essas ciências mais nobres são também menos nossas que essa ciência daquilo que o homem pode fazer, com meios puramente humanos, para a felicidade do homem. Em uma classificação humana das ciências, o mais perfeito dos conhecimentos humanos deve ocupar o primeiro lugar. E a Teologia?, nos perguntarão. A resposta a essa pergunta é simples: a ciência de Deus chega a ser a primeira em uma classificação divina das ciências, mas, como se verá, não pode incluir-se na classificação de nossas ciências humanas porque, sendo sobrenatural em sua origem, as ultrapassa sem com elas se misturarem (Gilson, 2011, p. 110).

Assim, a classificação das ciências em Dante pode ser compreendida como uma visão da sabedoria caracterizada pela primazia da moral, por uma ênfase na dimensão humana da bem-aventurança e por uma reformulação da hierarquia das ciências tal como era compreendida entre os escolásticos. Por um lado, esse desejo de classificar buscando a unidade da ordem é uma tendência que lembra o pensamento de Aquino, representado na Suma Teológica (Auerbach, 2007); por outro, é uma forma de classificar que assimila muito mais o espírito aristotélico que o tomista, naquilo em que considerar de forma mais enfática a dimensão terrena da bem-

aventurança, instanciada na vida governada pelas virtudes morais que se espraiam na vida política (Gilson, 2011, p. 107).

Esse caráter mais próximo ao aristotelismo em Dante ainda encontra uma razão suplementar na biografia de Dante e na própria intenção que vivifica a obra: a filosofia se apresenta para Dante como uma fonte de consolação, por um lado, razão porque não se apresenta em um nível meramente teórico, mas em um nível fundamentalmente existencial, que convida a viver de um determinado modo para se orientar à bem-aventurança; por outro lado, a intenção de Dante na obra era precisamente instruir não homens de ciências, mas homens de ação “para ensinar-lhes a regular, pela filosofia, umas vidas essencialmente práticas e muito pouco especulativas” (Gilson, 2011, p. 107).

Além disso, as turbulências políticas ocorridas em Florença no tempo de Dante criam nele uma tendência característica para buscar a solução a esses problemas concretos que se lhe apresentam. A figura do filósofo meramente contemplativo não era modelo muito apto a atrair a atenção de Dante em momento de tamanha crise. Por isso, podemos entender que “a Filosofia de Dante é aqui [no *Convívio*] a do filósofo que fala do bem humano e das virtudes humanas como tais” (Gilson, 2011, p. 107-108).

Queria isso dizer que Dante fosse alheio à dimensão da teologia? De modo algum. No próprio *O Convívio* Dante afirma a possibilidade de chegar à visão de Deus; no entanto, seu enfoque é na realidade temporal:

O autor da Divina Comédia não era homem que desconsiderasse sua possibilidade de alcançar a Deus, e veremos, inclusive, que o autor *do Convívio* reservou essa possibilidade expressamente; mas, enquanto espera, Dante fala como homem que se ocupa da vida humana com os homens: aqui embaixo, vale mais ser um homem perfeito que um deus frustrado (Gilson, 2011, p. 107).

Devemos também pontuar sobre o tema que, no *Convívio*, percebemos uma certa indiferenciação, por parte de Dante, na delimitação do escopo da Filosofia e da Teologia. Por um lado, a descrição dos céus e sua relação com as ciências deixa bem clara que Dante possuía em mente essa distinção; por outro, a descrição que se faz da Sabedoria é, em muitos pontos, uma descrição que faz lembrar a Sabedoria salomônica e a do Evangelho (Nardi, 1985, p. 163). Essa falta de distinção conceitual, no entanto, não justifica, a nosso ver, a afirmação de Nardi (1985) de que Dante confundia fé com razão; mas nos leva a perceber certa limitação de sua expressão simbólica nesse primeiro período filosófico, em que escreveu a obra.

Essa limitação da expressão simbólica haverá de ser resolvida, de forma mais plena, na *Commedia*, onde o símbolo da *Donna Gentile*, que podemos chamar de “símbolo compacto”,

cede lugar a símbolos mais diferenciados, o de Virgílio e Beatriz, que mais claramente manifestam a distinção entre ciência humana e ciência sobrenatural (Nardi, 1985, p. 165).

Assim, poderíamos sintetizar os seguintes pontos sobre a Sabedoria e sua relação com as ciências:

- 1) **O caráter enclítico e sistemático da sabedoria:** A sabedoria a que Dante se refere como sendo o sujeito material da Filosofia possui uma dimensão teórica e prática, que se manifesta pelas nove ciências que correspondem aos nove céus. O sujeito material da sabedoria é a filosofia, e esta é como que composta por estas diversas ciências, que lidam com diversos aspectos da realidade – sendo tarefa do filósofo (isso Dante não o diz, mas o faz) encontrar uma unidade entre todos esses diversos conhecimentos, articulá-los e ordená-los. É, em suma, um conhecimento “completo e omni-abrangente da natureza do homem e do universo no qual ele reside” (LANSING, 2000, p.226).
- 2) **As artes liberais e a nova forma de hierarquizar as ciências:** Na ideia de Filosofia de Dante tem importante papel a tradição das sete artes liberais, que dá traços medievais a sua concepção; por outro lado, existe uma mudança de paradigma no que diz respeito à hierarquização das ciências, o que denota uma concepção filosófica que é direcionada, de forma mais enfática, à prática. Com efeito, Dante acreditava que a instrução nessas disciplinas era útil para todos, e por isso se dispôs a escrever o tratado, a fim de que pessoas que não tinham tempo para se dedicar a esse estudo pudessem aprender.
- 3) **A importância da moral e sua posição em relação as demais ciências:** Dentro dessa nova forma de hierarquizar as ciências, a moral possui uma importância fundamental de dar forma às outras ciências, ser a condição de clareza das demais ciências. Isto significa que só pode ter clareza intelectual aquele que possuir uma certa ordem moral. Convém lembrar que por “clareza intelectual” Dante não compreende uma simples assimilação de fatos sobre a realidade, mas uma forma de se posicionar diante dela.

#### 4.5. O Amor como atitude fundamental

O tema do amor ocupa posição central dentro da obra de Dante como um todo, e por isso constitui chave interessante para a interpretação do *Convívio*. Tendo definido a filosofia como um “uso amoroso da Sabedoria”, e tendo entendido o que Dante entende por Sabedoria, será importante analisar agora de que modo ele entende o amor.

Possuímos, com efeito, diversas passagens na obra em estudo em que Dante aborda o tema do amor; no entanto, essas menções não se desenvolvem, aqui, em uma doutrina sistemática sobre o amor. Por isso, a intenção deste capítulo é fornecer uma análise pormenorizada do amor no pensamento de Dante, identificando o contexto por trás de sua visão, a alegoria e peculiaridade do amor de Dante e as fontes de sua concepção.

Assim, esta parte se dividirá em três: em primeiro lugar, trataremos dos (1) precedentes da concepção de amor de Dante, enfatizando (a) a distinção entre a poesia de amor cortês e a poesia do *dolce stil nuovo*, movimento do qual Dante recebeu sua principal inspiração e (b) a especulação sobre o amor das escolas monásticas do séc. XII, responsáveis por trazer novamente à tona autores clássicos dessa temática, em especial Cícero; depois, (2) analisaremos a alegoria do amor de Dante, mostrando de que modo as figuras usadas por Dante caracterizam uma peculiar forma de amor; por fim, (3) apresentaremos como Dante apresenta seu amor a partir de um ponto de vista não tão usual: as canções que precedem cada tratado. Desse modo, esperamos que fique mais clara a ideia que Dante tem do amor, e do modo como o amor é visto como movimento que eleva.

#### **4.6. Os precedentes da concepção de amor dantesca: a cultura das cortes.**

Um dos elementos que mais caracteriza Dante dentro da história da literatura e do pensamento em geral é sua concepção do amor. Queiramos ou não a narrativa de seu amor por Beatrice constitui parte do imaginário comum sobre o amor que persiste até hoje. Por isso, sendo a ideia do amor fundamental ao pensamento de Dante, convém analisá-la em mais detalhe e buscar traçar suas fontes, o que constitui, segundo Carpeaux (2019), um dos maiores problemas da historiografia literária.

Uma das formas de traçar as fontes da concepção de amor de Dante é referi-la ao movimento de renascimento cultural do século XII, que muitos autores tratam por análogo ao renascimento cultural do século XV (Haskins, 2015; Jaeger, 2013). Este renascimento se caracterizou por um interesse renovado pela formação intelectual, manifestado, por exemplo, no interesse a certas fontes clássicas, em especial alguns escritos de Cícero e Ovídio.

Assim, sob o terreno deste movimento de renascimento cultural que, na opinião de Gilson, caracterizou uma forma de humanismo, podemos identificar dois frutos relevantes para compreender as fontes de Dante: a especulação teológica sobre o amor e a poesia do amor cortês, ambas de origem francesa.

Em primeiro lugar, este renascimento cultural acompanhava, ao mesmo tempo, outro movimento de revitalização religiosa que foi a reforma da vida monástica operada por Bernardo de Claraval, conhecida como a reforma de cister. Esse movimento de reforma religiosa trouxe consigo a formação e o desenvolvimento de uma teologia de traços marcadamente místicos, centrada no exercício do amor a Deus.

Deste movimento, surge uma série de tratados teológicos dedicados a tratar sobre o tema do amor em perspectiva mística: *De substantia amoris*, de Hugo de São Vitor; *De natura et dignitate amoris*, de Guilherme de Saint-Thierry; *De Diligendo Deo e In Cantorum*, de Bernardo de Claraval. As escolas cartuxas, beneditinas/cistercienses e vitorinas cultivaram o tema do amor de forma muito peculiar (Gilson, 2011, p. 15).

Não podemos excluir a influência de Cícero nesse movimento, e existem referências claras a ele em vários tratados, dentre os quais o mais característico é o *De Spirituali Amicitia*, de Alredo de Riveaux, escrito entre 1164-1167. Nesta obra o autor escreve um espelho do *De Amicitia* de Cícero, adaptando-o de acordo com as referências cristãs. O tema da amizade em Cícero chamava muita atenção, e em muitos aspectos foi incorporado na literatura da mística cisterciense direta (como no caso de Alredo) ou indiretamente; além disso, os mais importantes elementos da concepção ciceroniana de amizade exerceram certa influência sobre a concepção cortês de amor (Gilson, 2011, p. 25).

Se a obra de Cícero teve uma influência sobre a especulação teológica sobre o amor, a de Ovídio pode ser citada como referência fundamental para a formação de uma concepção secular do amor, que culmina na poesia provençal do amor cortês. Com efeito, houve uma “invasão das escolas de Letras por Ovídio”<sup>33</sup>, que foi talvez o mais influente dos escritores antigos sobre o amor na Idade Média (Lewis, 1994, p. 18), que não ficou sem reação contrária por parte das escolas monásticas, que se opunham aquela concepção de amor profana e dificilmente conciliável com a religião (Gilson, 2011, p. 22).

Vale mencionar, por exemplo, que o maior representante da tradição do amor cortes da Idade Média, Cretien de Troyes, foi também tradutor do *De Arte Amandi* de Ovídio (Lewis, 1994, p. 38). Assim, essa tradição possui, desde o início, alguns traços ovidianos, com suas

---

<sup>33</sup> Explica Gilson (2011, p. 14): “A eclosão da poesia cortês e do romance cortês, toda essa literatura amorosa em língua francesa, é precedida e acompanhada por uma abundante especulação teológica sobre o amor”.

manifestações características que, segundo Lewis (1994), são: uma religião erótica, uma alegoria erótica e uma mitologia erótica.

Estes três elementos são de grande importância, porque geram figuras que serão fundamentais para a poesia de amor posterior e que aparecerão, inclusive, em Dante, como por exemplo a figura personificada do Amor, elemento característico da “religião do amor”. No fim das contas, as características próprias do amor cortês se apresentam em vários aspectos como antagônicas à concepção de amor desenvolvida pela especulação teológica contemporânea, e podem ser reduzidas em quatro (Lewis, 1994, p. 14):

- 1) Humildade: pois o amante é sempre submisso à dama.
- 2) Cortesia: pois segue um código de conduta e obediência à dama análogo ao “modelo de serviço que um vassalo presta ao seu senhor” (Lewis, 1994, p.14)
- 3) Adulterio: pois sempre o amante amava uma donzela casada, muitos deles considerando que o casamento era realidade incompatível com o amor, o que só poderia levar a uma “idealização do adultério”.
- 4) Religião do Amor: esse amor adquire feições religiosas que, no entanto, não podem de jeito nenhum ser razoavelmente entendido como um “tingimento das paixões humanas pela emoção religiosa [cristã]”. Com efeito, existia (e os poetas estavam conscientes disso) uma incompatibilidade fundamental entre a *Frauendienst* (devoção à dama) e a religião (Lewis, 1994, p. 33, p. 54).

Essas características nos levam a evitar uma certa idealização do amor cortês, por muitos mencionado como uma concepção de amor influenciada pela religiosidade medieval. De todo modo, se é que se pode falar em uma relação entre o amor cortes e a teologia mística medieval esta é uma relação de comunidade de termos que, no entanto, adquirem em cada tradição significados muito diferentes (Gilson, 2011).

De todo modo, estas duas formas de literatura e, particularmente, a literatura do amor cortes (poesia provençal) teve uma grande importância por apresentar uma concepção inegavelmente original sobre o amor. E essa concepção, que nasce nas cortes, haverá de chegar ao sul da Itália pela corte de Frederico II (Auerbach, 2007, p. 25), e a partir de sua influência formará os poetas do *Dolce Stil Novo*, antecessores de Dante, que assimilam a poesia provençal ao contexto italiano (Lewis, 1994, p. 135).

Essa assimilação fornece à concepção de amor novos traços; como já visto, isto se manifesta em especial no papel que a mulher assume nas duas formas de poesia. Na poesia provençal, como observou Auerbach (2007), a donzela permanece ainda como uma figura



terrena; na concepção do *stil novo*, porém, ele aparece como mediatriz de uma realidade superior. Em Dante, particularmente, veremos uma fusão entre a *Frauendienst* e a religião (Lewis, 1994, p. 54) e uma concepção nova da relação entre os sexos em que a mulher possui certo papel de educadora do homem (Ortega y Gasset, 2019, p. 14). É interessante, sobre o tópico, o comentário de Ortega y Gasset (2019, *ibidem*):

“A cultura da cortesia inicia esta nova relação entre os sexos, pela qual a mulher se faz educadora do homem. Dante representa sua culminação. A *Vita Nuova* foi escrita tremulamente sob a emoção de o poeta sentir que sob o cinzel feminino transformava-se em um homem novo. Dante só aspira à anuência de Beatriz, a sua aprovação.”

Em todo caso, podemos perceber que a concepção amorosa de Dante recebeu uma influência da poesia provençal (via Guido Guinizelli, que a trouxe ao contexto italiano), sem assimilá-la completamente e transformando-a em muitos pontos; e, indiretamente, da teologia mística do século XII (pois seus autores eram mestres ensinados nas “escolas dos religiosos” onde Dante estudou).

Talvez essa influência nos ajude a compreender a peculiaridade do amor de Dante, por exemplo, por Beatrice e, de outro modo, pela *Donna Gentile* que toma a cena no *Convívio*: está presente a humildade própria do amante; mas sua amada não se manifesta como figura meramente terrena. Seu plano de fundo é quase sempre religioso, com imagens do paraíso, anjos e santos; sua linguagem, caracteristicamente religiosa e extática; a experiência descrita, não meramente sentimental, mas visionária.

O estudo das fontes da concepção de amor de Dante é de fundamental importância para entendê-la, e para entender os meios e imagens mediante os quais Dante exprime essa ideia. É sobre um desses meios, a alegoria, que passamos a tratar agora.

#### **4.7. A alegoria do amor de Dante**

A alegoria de Dante se insere em um contexto literário, filosófico e teológico mais amplo, que é o contexto medieval. Por outro lado, o uso literário da alegoria desenvolvido por Dante não deixa de se apoiar nas fontes clássicas da antiguidade da qual ele bebeu em seus estudos iniciais. Por isso, é preciso considerar as fontes clássicas e medievais da alegoria para que se esclareça para nós o uso que Dante faz da alegoria em geral e, em particular, quando se refere ao amor.

O uso da alegoria por Dante é variado. Considerando apenas o *Convívio*, podemos sistematizar uma forma de alegoria; considerando a Carta XIII, à *Can Grande della Scala*, formamos outra estrutura. O essencial, no entanto, nas duas obras é o significado geral da alegoria: é quando dizemos algo queremos significar outra coisa (“*one thing is said, another signified*”); isto se aplica a diversos contextos, como a atribuição de um sentido moral à uma fábula clássica, à personificação nas histórias, à interpretação bíblica etc. (Martinez, 2013, p. 26).

No *Convívio*, Dante se utiliza de todos estes recursos característicos da alegoria em geral. Ao exemplificar o mito de Orfeu, por exemplo, que com sua cítara dominava todos os animais, o poeta atribui um sentido alegórico, moral:

Quando Ovídio diz que Orfeu amansava as feras com a cítara e atraía as pedras e as árvores, o que quer dizer é que o homem sábio, com o instrumento de sua voz acalma e humilha os corações cruéis; e faz seguirem sua vontade aqueles que não tem vida de ciência e arte; aqueles que não tem vida racional são quase como pedras (Alighieri, 1957, p.161-162).

Temos aí um exemplo eloquente desse modo de falar em que “*aliquid dicitur, aliud significatur*”. Segundo Dante, o sentido alegórico seria “o que se esconde sob o manto das fábulas, e é uma verdade oculta sob uma bela mentira” (Alighieri, 1957, p. 161). A verdade, nesse exemplo de Orfeu, não está *in litteris*, mas na alegoria, na verdade que se pode desvendar na história.

Surge, neste ponto, uma dificuldade. Existe, dentro do contexto medieval, ainda um outro uso da alegoria que Dante jamais definiria como “uma bela mentira” que transmite “uma verdade oculta”: é o uso da alegoria característico da interpretação das Sagradas Escrituras.

Diferentemente da narrativa de Orfeu, que seria classificada como fábula, isto é, uma história fantasiosa e “mentirosa” do ponto de vista literal, as narrativas bíblicas, embora possuam sentido alegórico, este pressupõe o sentido literal. Isto é, existe um sentido alegórico teológico que é distinto do sentido alegórico poético. Dante reconhece-o no *Convívio*, ao dizer que os poetas tomam o sentido alegórico de outro modo que os teólogos.

Para os teólogos, referidos por Dante no *Convívio*, os sentidos são quatro:

- 1) Texto (sob o olhar do teólogo).<sup>34</sup>
  - a) Sentido literal ou histórico.
  - b) Sentido Alegórico, Moral ou Anagógico.

---

<sup>34</sup> Convém notar que a forma como Dante aborda a alegoria no *Convívio* e na Carta XIII é distinta. Ver: Sayers, 2006, p. 45.

O exemplo que Dante fornece é o da saída de Israel do exílio no Egito e entrada na Terra Prometida. Sob o escrutínio de uma interpretação teológica, podemos dizer que o texto que narra a história não é “uma bela mentira” que traz “uma verdade oculta”. Diz o florentino que “se bem que seja verdadeiro, segundo a letra, é claro [a saída de Israel do Egito], não menos verdade é também o que espiritualmente se entende, isto é, que na saída da alma do pecado ela se torna santa e livre em suas faculdades” (Alighieri, 1957, p. 163). É atribuído a um texto, verdadeiro do ponto de vista literal, um sentido anagógico (relativo à vida eterna) também verdadeiro.

Este seria um fator diferenciador do sentido alegórico dos poetas e do sentido alegórico dos teólogos. O primeiro não possuirá sentido anagógico, nem se referir à eventos prefigurativos de Cristo (alegoria *stricto sensu*, do ponto de vista teológico), mas será composto por imagens que possuem, principalmente, um sentido filosófico e moral; estará focado em afirmações e proposições sobre a realidade e sobre a conduta humana.

Embora Dante tenha estudado “na escola dos religiosos”, e tenha sido por muitos considerado grande teólogo (citações biografias), o uso da alegoria que afirma que irá adotar no *Convívio* não é o dos teólogos, mas o dos poetas (Alighieri, 1957, p. 162). Isto significa que suas imagens poéticas estão ordenadas principalmente à exposição de certas proposições sobre a realidade e sobre a vida moral do homem; significa também que as imagens usadas por Dante podem ser parte da “bela mentira” através de cujo véu ele pretende comunicar a verdade.

Até que ponto o sentido literal é falso ou verdadeiro, dado o uso alegórico que Dante afirma usar, é objeto de discussão e coloca em termos inseguros o status da Donna Gentile.

Entendida a alegoria em geral adotada por Dante, passemos a tratar especificamente sobre sua concepção de amor.

#### 4.7.1. A dimensão cósmica do amor

É significativo que Dante se coloque a expor a noção de amor de forma mais sistemática no Tratado Terceiro, logo após ter abordado a cosmologia ptolomaica pressuposta na primeira Canzone. O Tratado Segundo, onde vimos a analogia entre os céus e as ciências, prepara a exposição de Dante sobre o amor à medida em que fornece os fundamentos para o desenvolvimento de uma ideia muito importante: a de que o amor possui uma dimensão

cósmica, isto é, de que ele é princípio ordenador não só da natureza humana, mas do cosmos como um todo.

Esta ideia foi transmitida aos medievais, em especial, através de Boécio que no livro II de sua Consolação da Filosofia apresenta a ordem e a harmonia do universo como frutos não apenas de uma inteligência, mas de um Amor movente:

Eis a série de fenômenos controlados / por aquele que rege a Terra e o Mar /  
E que comanda o Céu: o Amor. [...] Bem-aventurado será o gênero humano /  
Se seu coração obedecer ao Amor, / O mesmo a quem o próprio Céu estrelado  
obedece (Boécio, 2012, p. 51-52).

Sem dúvidas essa é uma das fontes do pensamento de Dante neste tema; além disso, o pensamento do florentino assimila uma característica muito peculiar do espírito medieval: o sentido de ordem, hierarquia e sistema (Lewis, 1994). Por essa razão, será relevante entender o “lugar” que cada ser possui dentro do contexto da criação para compreendermos de que modo o amor será nele experienciado.

“Amor - explica Dante - tomado verdadeiramente e considerado com sutileza, não é outra coisa senão união espiritual da alma e da coisa amada” (Alighieri, 1957, p. 74). Ora, a união espiritual que é amor tem como uma de suas causas a semelhança, como dizia Tomás de Aquino (ST I-II), e, portanto, cada ser ama aquilo que encontra semelhante a si.

Todo efeito, porém, possui uma relação de certa semelhança, maior ou menor, com sua causa, uma vez que “nada pode existir no efeito que não exista antes na causa”; assim, considerando que “todas as formas substanciais procedem de sua primeira causa, que é Deus”, chegamos à conclusão de que “cada forma tem algo do ser da natureza divina de algum modo” (Alighieri, 1957, p. 74-75).

Esse “possuir algo” não é ao modo panteísta, como se Deus tivesse partes e estas estivessem divididas entre as criaturas; mas ao modo de participação, e cada ser participa na natureza divina quanto mais nobre forma possuir. Sendo a forma do homem a “mais nobre de todas aquelas que são geradas debaixo do céu, recebe mais da natureza divina do que qualquer outra” (Alighieri, 1957, p. 75).

Assim, sendo a alma semelhante a Deus, e sendo “naturalíssimo em Deus querer ser”, também a alma humana, explica Dante, quer ser e ama tudo o que fortalece seu ser, sendo a inclinação a conservação da sua substância uma das primeiras inclinações naturais (ST I-II, q.94). Mas como seu ser depende de Deus, a alma “naturalmente deseja e quer estar unida a Deus para fortalecer seu ser” (Alighieri, 1957, p. 75).

Agora, todos os seres, por idêntica razão, também possuem um amor: mas não um amor da mesma natureza, mas um amor segundo sua própria natureza. Cinco são os tipos de seres elencados por Dante, com cinco tipos de amor correspondentes: (1) os corpos simples, um amor pelo seu local específico; (2) os corpos mistos, um amor “pelo local em que sua composição se produziu formalmente e naquele crescem e adquirem vigor e poder”; (3) as plantas, (4) os animais irracionais, um amor sensível mútuo e (5) os animais racionais, um amor pelas coisas perfeitas e honestas (Alighieri, 1957, p. 77).

O homem, no entanto, possui uma peculiaridade: ele possui todos “os poderes reunidos de todas as ordens naturais”; portanto, “todos esses amores podem terem-nos e os têm todos” (Alighieri, 1957, p.77). Vigora aqui, de fato, a concepção segundo a qual o homem é um microcosmos, resumo de toda a criação, dela contendo todos os níveis em sua natureza.

Assim, além dos amores de ordem natural e sensível, o homem possui um amor de ordem superior: o intelectual. Explica Dante que “pela quinta e última natureza, isto é, a verdadeiramente humana ou, para dizer melhor, angélica, ou seja, racional, o homem tem amor à verdade e à virtude” (Alighieri, 1957, p. 78).

Essa concepção de Dante está fortemente baseada nas fontes aristotélicas e é formulada em seus termos. Não é, portanto, original: deve ser encontrada, em especial, em Boécio, que no último poema do Livro II de sua *Consolação da Filosofia* atribui ao Amor o governo do Céu, o sustento dos povos e a concórdia dos elementos (Boécio, 2012, p. 51-52); vemos também reproduzido, neste argumento, todos os passos da q.26 da Suma Teológica de Tomás de Aquino.

É ilustrativa, nesse ponto, a explicação de Tomás de Aquino (2016, p. 178), em muitos aspectos mais ordenada de Dante:

O amor é algo próprio ao apetite, pois ambos têm por objeto o bem; por onde, qual a diferença do apetite, tal a do amor. Ora, há uma espécie de apetite não conseqüente a apreensão do apetente, mas à de outrem; e este se chama apetite natural. Pois os seres naturais desejam o que lhes convém à natureza, não por apreensão própria, mas pela do instituído da natureza, como se disse no livro primeiro. Outra espécie de apetite há, porém conseqüente à apreensão do apetente, mas necessária e não livremente, e tal é o apetite sensitivo, dos brutos, que, contudo, nos homens participa algo da liberdade, enquanto obedece à razão. Enfim, há outro apetite que acompanha a apreensão do apetente, conforme um juízo livre, e é o racional ou intelectual chamado vontade.

Sob a clareza conceitual de Aquino, podemos compreender que o amor é um movimento ligado ao apetite, que tende ao fim amado, apreendido como bem. Em definição cristalina, Tomás afirma ser o amor “princípio do movimento tendente para o fim amado” (Aquino, 2016, p.178).

Toda essa explicação se presta a justificar a razão pela qual Dante, na *Canzone* que precede o Tratado Terceiro, diz que o “amor raciocina em sua mente”: não é um amor de tipo sensível que move Dante a louvar a *Donna Gentile*, mas um amor “que naquela nobilíssima natureza nasce, isto é, [um amor] de verdade e de virtude” (Alighieri, 1957, p. 78).

Isso realiza o propósito de apologia de si assumido por Dante, uma vez que o amor é o movimento “pelo qual se pode conhecer a natureza da alma, vendo externamente aquele que se ama” (Alighieri, 1957, p. 75). O florentino quer reafirmar aqui a nobreza de seu amor contra as detrações de seus acusadores; seu amor nasce não da paixão, mas da vontade; não de um arroubo da carne, mas de um movimento da vontade que é arrebatada não pela dimensão inferior da carne, mas pela dimensão superior do espírito.

A questão que resta compreender é a seguinte: qual é a relação desse amor intelectual pela filosofia e do amor da mulher? Ou de que modo se chega a amar a mulher de modo intelectual/espiritual? É tema que convém tratar agora, pois é das mais famosas teses de Dante.

#### **4.7.2. Amor Filosófico e Amor pela mulher**

O amor filosófico e o amor pela mulher são referidos nos mesmos termos: *racionar ch'è nel mio core* (Canção I)”, “*amor, che nella mente mi ragiona*” (*Canzone Seconda*)

O amor filosófico, em Dante, adquire uma feição muito particular e confere interesse principal deste trabalho. Isto porque em Dante esse amor adquire traços do amor erótico, entendido aqui no seu sentido clássico: um amor conjugal. Embora possamos encontrar a Filosofia representada sob forma feminina na Consolação da Filosofia, na obra boeciana ela aparece, fundamentalmente, como mestra: há uma certa distância entre ela e o discípulo, uma certa superioridade fria.

Em Dante, porém, a mulher se torna figura da filosofia não aparece como mestra, mas como amante. E aí está a peculiaridade da “Senhora Filosofia” de Dante: ela é mestra precisamente porque é amante. Não é mediante discursos que ela conquistará e elevará a alma de Dante, mas através da beleza; não apenas por apelo da razão, mas do amor.

É significativo, nesse sentido, que em Dante o amor filosófico e o amor pela mulher são referidos nos mesmos termos. É a um e a outro que Dante atribui o “ragionar”, o raciocinar. Em outras palavras, é vencida aqui a dicotomia segundo a qual o amor erótico seria uma mera questão de “sentir”, de paixão sentimental, enquanto o amor filosófico seria apenas uma questão

de “pensar”, de movimento racional. Aqui, é o amor que pensa, em ambos, e é por isso que adquire um caráter nobre.

Amor aqui, seja pela mulher, seja pela filosofia, é pensado como movimento nobre e enobrecedor: o homem que se dedica a filosofia é levado, mediante a verdade das demonstrações e raciocínios, à perfeição; o homem que ama a mulher é levado, mediante a beleza de seus olhos e de sua feição exterior e interior, a um aperfeiçoamento também. Esse aperfeiçoamento não é outra coisa senão uma certa participação na bondade divina. Assim, tanto a sabedoria quanto o amor levam à nobreza: é pela beleza da verdade que o homem acede à sabedoria; é pela beleza do bem que o homem chega a amar; e por ambas, sabedoria e amor, é enobrecido.

O que subjaz nessa analogia é a unidade entre beleza, bondade e verdade que, presente em Platão, chegou a Dante pelas influências de Agostinho, Pseudo-Dionísio Areopagita e Boécio (Markos, 2021, p. 183). Três ideias estão ligadas a essa concepção de Dante sobre o amor.

A primeira ideia é que **as coisas belas constituem um reflexo da beleza divina**. É próprio da visão de Dante sobre o amor a aposta naquilo que William (1994, p. 9) chamou de Via da Afirmação. Esta consiste na compreensão de que as realidades materiais e suas perfeições - sua beleza - podem ser vistas não como realidades que precisamos negar, mas como imagens das realidades eternas, através das quais podemos nos acercar das realidades superiores e, ultimamente, de Deus.

Essa ideia está presente já no Banquete de Platão (2018, p. 90), quando, pela boca de Diotima, o discípulo de Sócrates fala do caminho da ascensão: através da beleza sensível se pode elevar até a beleza inteligível; da beleza dos corpos à beleza das almas; da beleza das almas à beleza das ciências, e assim até chegar ao Belo em si.

Essa mesma ideia ecoa, após, na obra do Pseudo-Dionísio, que influenciou a obra de Dante. Em sua Hierarquia Celeste, afirma que “as coisas terrenas subsistem graças à Beleza absoluta que contém dentro de sua condição material. Pela matéria podemos elevar-nos até os arquétipos materiais” (Areopagita, 2017, p. 12).

A segunda ideia é que **a beleza e a bondade são uma só e mesma realidade**. Esta tese já está presente também no Mênon de Platão (Mênon, 77b), quando o servo, citando um poeta, define a virtude como “experimentar regozijo nas coisas belas e ter capacidade para elas”, e é levado a completar que a beleza e a bondade são a mesma coisa (Platão, 2018, p. 120).

Esta ideia está subjacente na obra de Dante à medida em que associa a beleza da dama ao aperfeiçoamento moral, ao enobrecimento do caráter: amar o que é belo (e, portanto, bom)

transforma a alma, seja esta beleza sensível ou inteligível, uma vez que não há fosso intransponível entre elas, mas um liame metafísico indissolúvel. A beleza transforma a alma fazendo-a semelhante àquilo que ama - isto é, fazendo-a boa, nobre, gentil.

Com base nessas ideias pode-se entender com clareza o interesse na concepção dantesca sobre o amor. A beleza corporal e a beleza espiritual possuem um ponto de encontro precisamente na “beleza da pessoa amada, a dama angélica, [que] é tão perfeita que ela é virtualmente igual à beleza imaterial e superior dos anjos” (Mazzeo, 1957, p. 14). Tudo isso, explica Mazzeo (1957), é o que se compreende quando sabemos ver o pensamento de Dante dentro do contexto da tradição platônica de cujas fontes ele bebeu.

No Banquete, Platão (2018) afirma, pela boca de Diotima, que amar não é outra coisa senão dar à luz no belo (206d). Há um vínculo inescapável entre amor e beleza: ama-se aquilo que se apreende como belo. Na mesma esteira da tradição platônica e desenvolvendo a filosofia do amor, Agostinho diz que o amor é como que a gravidade espiritual do homem: “*amor meus, pondus meum. Ab eo feror quocumque feror*”, o meu amor é minha gravidade, e por ele sou levado aonde quer que vá. Em outras palavras, o amor é o verdadeiro motor da vida humana: eleva o amor das coisas elevadas; rebaixa o amor das coisas baixas - está presente aqui a ideia do amor como movimento ascensional. De ambos podemos perceber o papel central que o amor possui para conduzir o homem à perfeição.

No entanto, em Platão (2018, p. 87) está acentuada uma dicotomia entre a dimensão corporal e a dimensão inteligível/espiritual:

Estão todos apaixonados pelo imortal. Os que são férteis [...] no corpo, preferem se voltar para as mulheres, expressando seu amor sexual dessa maneira e gerando filhos obtém imortalidade, memória e felicidade que, como supõem, é para todo o tempo vindouro; outros, experimentam uma gravidez na alma, pois há os que são ainda mais férteis em suas almas do que em seus corpos, e essa gravidez é com o que cabe a uma alma gerar e dar à luz. E o que lhe cabe gerar e dar à luz? Sabedoria e virtude, em geral [...].

Vemos nessa citação uma distinção de natureza mais estrita: os que são férteis no corpo e os que são férteis na alma. O voltar-se para as mulheres, de acordo com essa ideia, seria próprio dos que são férteis no corpo; aos que são férteis na alma, parece ficar subentendido, algo diverso ocorreria.

Essa dicotomia, baseada no dualismo antropológico platônico que enxerga o homem como uma alma dentro de um corpo, parece ser superada por Dante, a medida em que a beleza da mulher aqui é vista não apenas em termos de beleza inferior: ela transmite e comunica algo da beleza eterna. Eis uma contribuição profunda de Dante: pela via afirmativa, superar a



dicotomia beleza sensível-beleza inteligível, integrando-as dentro de um mesmo caminho de enobrecimento. Vejamos com detalhe como isso ocorre.

No caso da Mulher a quem Dante dedica as *Canzoni* em seu sentido literal, temos uma importante consideração da beleza sensível em sua relação com a beleza espiritual. O que é a beleza sensível senão uma "luz externa que faz manifesto um esplendor interno, uma luz interna" (Mazzeo, 1957, p. 12)?

Para Dante, a beleza de seu corpo aparece como um reflexo da bondade de sua alma que, por ser excelentíssima e eminente, não tem como não transparecer em beleza exterior. E tal beleza exterior, reflexo de tão alto esplendor interior, engendra uma satisfação que lembra os gozos do Paraíso (Alighieri, 1957, p. 250), com a única diferença de que os gozos do Paraíso são perpétuos.

#### **4.8. Conclusão. A conciliação universal: a forma mentis desenvolvida pela filosofia de Dante.**

Os dois aspectos, sabedoria e amor, constituem elementos que particularizam a filosofia de Dante, pela peculiar forma de compreender cada um desses elementos e, mais importante, de articulá-los.

Ao fim desse capítulo, podemos traçar algumas conclusões que nos permitam compreender, precisamente, aspectos dessa articulação.

- 1) **O *Convívio* examinado em seu itinerário reflexivo, e não apenas em suas teses:** em primeiro lugar, a filosofia de Dante pode ser compreendida de forma mais profunda se atentarmos não apenas ao que ele diz no *Convívio*, mas ao que ele faz, isto é, se olharmos o *Convívio* como um testemunho da reflexão filosófica sobre a filosofia.
  
- 2) **A Poesia e a Filosofia articuladas mutuamente:** se olharmos por essa perspectiva, Dante realiza um modo peculiar de fazer filosofia e articulá-la com a poesia e a literatura. Vemos, em particular, que faz parte de sua reflexão filosófica o uso de recursos interpretativos que poderíamos chamar de “literários”. A interpretação alegórica, em Dante, não se restringirá aos textos, mas alcançará a realidade exterior – também ela possui um significado interior que precisa ser desvendado, e somente o será quando se usa também de instrumentos literários para refletir sobre a realidade.

- 3) **A Conciliação entre amor e sabedoria:** A relação entre sabedoria e amor em Dante ganha um traço original principalmente pelo esforço de conciliar a filosofia aristotélico-tomista (representante do sistema epistemológico medieval) com a mística do cor gentile (que, estando ligada a um movimento poético e sentimental, não parecia compagnar-se com os moldes do pensamento escolástico). Esta conciliação gera uma síntese que esclarece tanto a filosofia como o amor: a filosofia, pois passa a ser compreendida não apenas em termos de conhecimento (acessado por poucos) de certas ciências, mas como um conhecimento que é universalmente útil e corresponde a uma inclinação natural do homem. O amor, porque não é visto em termos apenas de movimento sensitivo e passional, mas como um movimento nobre e espiritual, cujo papel é inclusive aproximar da sabedoria.
- 4) **A originalidade:** a originalidade está exatamente nessa síntese, que não pode ser reduzida a uma tese ou outra.

## 5. O espírito do humanismo filosófico de Dante

### 5.1. Introdução

A peculiaridade da filosofia de Dante não se encontra apenas nas teses que afirma, mas principalmente no espírito que inspira essas teses, na visão de mundo que dá a elas seu contorno. Como pudemos ver nos capítulos anteriores e, especialmente, no último capítulo, Dante apresenta no *Convívio* uma concepção filosófica fundada em duas formas bem peculiares de compreender a Sabedoria e o Amor: a primeira, como um conhecimento abrangente, sistemático e prático; o segundo, uma atitude existencial que não pode ter senão aquele que possui a verdadeira nobreza.

Estes traços característicos nos permitem delinear, também, o papel que esse pensamento ocupa dentro da história da filosofia, isto é: em que medida Dante é um pensador medieval, e em que medida assimila a “modernidade” das novas correntes do humanismo renascentista?

Dentro desta discussão, importa considerar 1) o sentido de “humanismo” em termos gerais, discutindo as diferentes formas que assumiu na história (clássico, medieval e renascentista); 2) a feição do humanismo de Dante no *Convívio*, relacionando-o, principalmente, com sua noção de “nobreza”; 3) o medieval e o renascentista no humanismo de Dante.

Ao fim deste empreendimento, pretendemos ter delineadas as principais características do humanismo de Dante.

## **5.2. O Sentido de Humanismo e suas realizações históricas.**

Em geral, quando falamos sobre “humanismo” pensamos em uma das mais paradigmáticas realizações desse movimento: o humanismo do renascimento italiano. Devemos ter presente, porém, que o termo “humanismo” não estava presente no vocabulário dos pensadores dos séculos XV e XVI, e o termo “humanista” passou a ser usado apenas no século XV (muito tempo depois da morte de Dante) para referir-se aos estudiosos e mestres das *litterae humaniores ou dos studia humanitatis*, sobre os quais já nos referimos no capítulo primeiro deste trabalho (Nunes, 2018, p. 46).

Humanismo: uma concepção sobre o homem que está geralmente implicada em uma ideia ou ideal educativo.

Quando nos referimos ao “humanismo de Dante”, assumimos alguns pressupostos históricos que convém sejam explicitados. Em primeiro lugar, (1) o humanismo italiano dos séculos XV e XVI constitui apenas uma realização do movimento humanista, e considerá-la a única pode nos impedir de analisar adequadamente outros movimentos históricos que possuem características semelhantes; depois, (2) em Dante podemos perceber elementos do espírito que animou os humanistas italianos dos séculos XIV e XV, como Petrarca e Boccaccio, embora estejam enquadrados dentro de uma cosmovisão medieval.

Seria um erro, no entanto, pensar que somente passou a existir humanismo no séc. XV. É possível falar de um humanismo em Dante à medida em que podemos encontrar (1) uma doutrina sobre a nobreza humana associada com (2) um ideal pedagógico peculiar decorrente

dessa doutrina sobre a nobreza humana. Parte de nosso argumento é que essa doutrina sobre a nobreza humana com suas implicações constitui um precedente para o desenvolvimento do movimento humanista posterior, que, especialmente em Florença, também conheceu o pensamento de Dante.

### **5.3. O Humanismo de Dante no *Convívio*: civil e filosófico.**

Podemos dizer que o humanismo de Dante, sua peculiar forma de pensar o humano (Bombassaro, 2004) possui fases. Análogas à divisão biográfica que traçamos no capítulo 1 deste trabalho, as fases podem ser identificadas em relação com as principais obras do florentino. Em *Vita Nuova*, por exemplo, vemos um humanismo caracterizado por uma ênfase na dimensão literária em contraparte com a dimensão lógico-filosófica, preocupação caracteristicamente escolástica.

No *Convívio*, porém, percebemos o que podemos chamar de Humanismo civil e filosófico, ou seja, uma visão do homem que se desvela em função da vida social e civil e que é desenvolvida a partir de um ponto de vista filosófico. Esta dimensão social e civil constitui uma preocupação muito característica do humanismo da renascença italiana.

Podemos dizer que esse humanismo possui três aspectos dignos de consideração, que analisaremos detalhadamente: 1) a peculiar relação com a vida pública e civil; 2) a relação com a Antiguidade Clássica e 3) uma preocupação eminentemente ética.

A preocupação de Dante com a vida pública e civil se manifesta na própria intenção da obra, uma vez que pretende ser um auxílio para aqueles que, em razão de seus ofícios, não possuíam muito tempo à disposição para estudar aqueles temas que eram de fundamental importância para a adequada ordenação da vida civil. As principais doenças da cidade, denunciadas por Dante, decorreriam da avareza e da cobiça, que só poderiam ser vencidas pela sabedoria, pela filosofia diante da qual calam todos os vícios.

A relação com a Antiguidade Clássica, por sua vez, pode ser percebida em três elementos presentes no *Convívio*:

- 1) A interpretação sobre a grandeza dos Antigos e, particularmente, de Roma.
- 2) A adução das autoridades literárias e filosóficas dentre os antigos.
- 3) Uma preocupação eminentemente ética e racional que, sem excluir a dimensão religiosa, ao menos ocupa, no tratado, lugar central.

O primeiro elemento é a visão eminentemente positiva de Dante sobre a Antiguidade. Percebe-se um contraste em relação a posição agostiniana apresentada na *Cidade de Deus*. Enquanto Agostinho (*Cidade de Deus*, livro II, parte I) apresentava os antigos romanos como corruptos e imorais, com o intento de defender a fé cristã contra os que a acusavam de ser a causa da ruína do império, Dante apresenta-os como parte fundamental dos planos da Providência para o mundo (*Conv.*, IV, v): Roma, diz Dante, foi exaltada “não por cidadãos humanos, mas divinos” (Alighieri, 1957, p. 29).

Essa visão enfaticamente positiva dos antigos romanos já denota aspectos daquela reverência pela Antiguidade que será característica do movimento humanista posterior; Dante neles vê uma preparação para o advento de Cristo:

Por certo deve ser patente, recordando-se a vida destes homens e dos outros cidadãos divinos que foram tão admiráveis com suas ações porque alguma luz da divina bondade ajuntou-se à sua boa natureza. E deve ser claro que estes excelentíssimos senhores foram instrumentos e precederam a divina Providência no Império Romano, onde muitas vezes pareceu que o dedo de Deus estava presente (Alighieri, 1957, p. 31).

A razão pela reverência de Roma, podemos ver, reside tanto nos seus exemplos quanto em sua configuração política, que Dante considerava ideal. Montano explica que (1973, p. 207): “Dante pensava [...] que existia algo miraculoso no sentimento de justiça com que os romanos construíram seu império. O Direito Romano, que Dante conhecia muito bem, é a maior realização espiritual da história humana”.

Percebemos aqui um espírito bem diferente do de Agostinho, que na *Cidade de Deus* se referia à história de Roma aduzindo, em especial, a depravação dos costumes que desde tempos remotos afligia a cidade, e que era parte da causa - defendia o doutor de Hipona - dos saques realizados pelos bárbaros (Agostinho, 2016).

Decorrente dessa mesma reverência, que não deixou de ter implicações nos estudos de Dante, percebemos no *Convívio* uma presença muito maior e proeminente das autoridades literárias e filosóficas da Antiguidade. Vemos Aristóteles sendo chamado de “mestre e guia da razão humana”, muito “digno de fé e obediência”, cuja palavra é divina e que pode ser considerado “o mestre da nossa vida”.

Essa ênfase em Aristóteles remete, por um lado, ao ambiente acadêmico medieval, que passou a tomá-lo como Filósofo por antonomásia; por outro, a uma tendência caracteristicamente humanista pela reverência com que se refere ao autor, tomando-o como guia e mestre para a vida.

Além de Aristóteles, vemos a forte presença do “glorioso Catão”, cuja virtude leva Dante a afirmar não ter havido no mundo homem mais digno de representar a Deus do que Catão, pois “nele essa Nobreza se mostra a todos em todas as idades” (Alighieri, 1957, p. 132-133).

É também ao exemplo dos grandes heróis da Antiguidade que Dante se dirige para explicar o que ele quer significar por virtude. É ao exemplo de Enéas que Dante recorrerá para ilustrar as virtudes próprias da juventude. Enéas foi moderado, forte, amoroso, cortês e leal, que são todas as qualidades que nos permitem identificar a nobreza na juventude. Foi moderado ao refrear os prazeres que gozava com Dido, rainha de Cartago, como se conta no quarto livro da Eneida; foi forte ao decidir descer aos Infernos com Sibila, mesmo diante de tantos perigos; amoroso, quando compassivamente deixou os velhos troianos na Sicília sob os cuidados de Aceste, para poupá-los das fadigas; cortês quando ajudou a cortar a lenha que serviria para cremar o corpo de Miseno, que tinha sido o tocador de tromba de Heitor; leal, ao cumprir sua palavra e dar aos vitoriosos nos jogos feitos em honra a seu pai aquilo que prometeu (Alighieri, 1957, p. 119-123).

Vemos aqui de que modo Dante começa a dar relevância mesmo a personagens que estão alheios à fé cristã; não são os exemplos dos santos aduzidos aqui, mas o desses grandes heróis. Decerto, Dante não desprezava o exemplo dos santos, mas parecia se impressionar, de modo especial, com os feitos dos grandes homens da antiguidade, que serviam como testemunho da Providência divina. Por isso, a reverência de Dante o leva a afirmar: “eu sou de firme opinião que as pedras que estão nos seus muros são dignas de reverência; e que o solo onde ela se assenta é digno muito mais do que aquilo que os homens pregaram e apregoaram” (Alighieri, 1957, p. 32).

É, assim, o exemplo desses homens que Dante aduz, seja para reforçar suas teses filosóficas, seja para ilustrá-las: exemplos que se tomam, em sua maioria, da Antiguidade clássica, o que denota uma nova atitude em relação a ela, que pode ser considerada como um precedente a Petrarca, considerado, mais propriamente, o pai do humanismo italiano.

Essa reverência pela Antiguidade em geral e por Roma, em particular, constitui um aspecto fundamental do humanismo de Dante, como explica Montano (1973, p. 207):

Este profundo sentimento de que nós não podemos construir nada sagrado sem os valores morais e as realizações da cidade histórica do homem, sem Roma e a humana civilitas que Roma simboliza, é a verdadeira essência do humanismo de Dante.

Em tudo isso, é preciso observar, Dante não se apresenta a Antiguidade como rival da fé cristã, como já tivemos oportunidade de apontar no primeiro capítulo deste trabalho. Como explica Montano (1973, p. 213):

o recurso aos autores clássicos não foi, de forma alguma, motivado por qualquer aspiração, consciente ou inconsciente, de descartar o cristianismo e de construir um novo mundo do homem separado de Deus. Era exatamente o oposto. A mais profunda convicção, em Petrarca e em todos os seus seguidores, era de que mediante o estudo dos poetas latinos os valores morais poderiam ser estabelecidos no mundo.

Ainda temos também a presença de uma atitude mais otimista em relação à razão. Com efeito, Dante, ao considerar a grandeza humana, quase não menciona um elemento que está presente no pensamento dos grandes autores medievais: a realidade do pecado original. Essa omissão fá-lo desenvolver uma confiança muito grande nos valores humanos como “base essencial para a ascensão do homem para Deus” (Montano, 1973, p.206): segue aqui o que Tomás de Aquino dizia, que “a graça não tolhe a natureza, mas a supõe e aperfeiçoa” (“*gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit*”).

A razão é apresentada em Dante como elemento fundamental para o desenvolvimento do homem: sem exercê-la, o homem se animaliza, embrutece:

“Assim como tirando-se um ângulo do pentágono fica ele um quadrado e não mais pentágono, assim tirando-se a última potência da alma, isto é, a razão, não fica mais o homem, mas uma coisa com alma sensitiva somente, isto é, animal irracional (Alighieri, 1957, p. 42).

Essa ênfase na razão é acompanhada de uma preocupação ética. A aquisição da sabedoria, em Dante, se revela não apenas como uma necessidade para a contemplação: ela se ordena à ação, à vida ativa, cuja boa ordem redundando também na boa ordem social. Para Dante, a beleza da sabedoria reside na moralidade; os frutos dela não são senão as virtudes morais, que conferem beleza à alma. Mas para alcançar essas virtudes e aperfeiçoar nossa natureza é preciso “estudar a sabedoria em seu aspecto de humildade - isto é, moralidade” (William, 1994, p. 68). Aqui se justifica que a filosofia moral em Dante ocupe tão alto papel, como vimos anteriormente.

Dante explica que o amor que ele desenvolveu pela Senhora Filosofia fez com que se tornassem odiosas as proposições contrárias à verdade (Alighieri, 1957, p. 13); dentre os erros, no entanto, que via florescer, um preocupava-o em particular: o erro sobre a bondade humana que, em sua obra, podemos chamar de “o problema da Nobreza”.

#### **5.4. A questão da nobreza humana.**



Aqui temos o cerne do humanismo de Dante, que é sua concepção sobre a nobreza humana. Através do esclarecimento sobre a verdadeira nobreza, Dante pretende “levar a gente para o verdadeiro caminho” (Alighieri, 1957, p. 15), isto é, afastá-las do erro que possuiria tantas consequências funestas para a vida social. Por isso, grande parte do último tratado consiste em uma “discussão e ilustração do significado da verdadeira Nobreza. Daí que se pode dizer que se preocupa com o principal problema do Humanismo” (Bowers, 1960, p. 60).

Que seria, então, a verdadeira nobreza do homem? Em que consistiria? Dante afirma que a definição de nobreza pode ser mais bem feita se realizada mais pelos efeitos que pelos princípios; mas antes de especificar quais são os efeitos e frutos percebidos na alma do homem nobre, Dante combate a opinião comum e a apoiada na autoridade imperial de que a nobreza consistiria em “antigas riquezas e belos costumes” (Alighieri, 1957, p. 22).

O argumento é de que a Nobreza, em outras palavras, significa a “perfeição da própria natureza em cada coisa”, e seu vocábulo significa “não vil”. Daí que a verdadeira nobreza esteja ligada a uma ideia de perfeição da própria natureza. Agora, de que modo podemos conhecer a ótima perfeição do homem? Dante responde: por seus frutos, dos quais a Nobreza é semente. E os frutos da Nobreza, diz Dante, são as Virtudes Morais e Intelectuais (Alighieri, 1957, p. 81-83).

Convém aqui detalhar um pouco mais daquilo que ficou oculto no argumento de Dante. Por vezes o florentino passa de um argumento a outro sem detalhar os termos médios e premissas, por uma razão: muitos aspectos destes argumentos já eram conhecidos pelo seu público. Por isso, devemos buscar entender com mais detalhe em que sentido as virtudes ajudam o homem a alcançar sua perfeição.

O termo “perfeição” dentro do vocabulário aristotélico e medieval não se refere imediatamente a uma ideia valorativa, mas uma ideia de realização, de completude. “Perfeito”, de “per-ficere”, se refere aquelas realidades que atualizaram todas as potências latentes em sua natureza, servindo assim à finalidade para a qual existem. A virtude é precisamente a “força” (do latim, *virtus*) pela qual o homem se dirige ao seu fim próprio, à perfeição de sua natureza, à atualização de suas potencialidades. É o próprio Dante que no Tratado Primeiro explica: “Cada coisa é virtuosa em sua mesma natureza, que faz aquilo para o que é destinada e quanto melhor o fizer, tanto mais virtuosa será” (Alighieri, 1957, p. 132).

Ora, como é próprio e característico da natureza humana ser racional, o homem é tanto mais perfeito quanto mais “perfaz” (*perficit*), atualiza as potências racionais: a inteligência, mediante a verdade, a vontade, mediante o bem.

Assim, quando Dante fala que a nobreza humana é a perfeição da natureza humana e que as virtudes morais e intelectuais são fruto da nobreza, ele quer dizer (1) que as virtudes são sinal de perfeição (relativa) da natureza, e (2) que elas são as capacidades que tornam o homem capaz de atualizar as demais potências. Elas conduzem o homem ao seu fim, que não é outro senão a felicidade. Essas virtudes, frutos da Nobreza, seriam (Alighieri, 1957, p.84; William, 1994, p. 75):

- 1) Fortaleza.
- 2) Temperança.
- 3) Liberalidade
- 4) Magnificência
- 5) Magnanimidade
- 6) Amor das honras
- 7) Mansidão
- 8) Afabilidade
- 9) Veracidade
- 10) Eutrapelia
- 11) Justiça

Aqui temos uma característica importante dentro da ótica aristotélica, assimilada por Dante: a virtude está ligada à Felicidade. O florentino explica ser a felicidade, na definição de Aristóteles, a “ação segundo a virtude na vida perfeita” (Alighieri, 1957, p. 85). Se a nobreza é assim abordada, podemos dizer, em termos gerais, que ela consiste em “realização intelectual e na prática das virtudes morais” (Bowers, 1960, p. 60).

Ao pontuar essas duas dimensões, a da realização intelectual e a da prática das virtudes, Dante traz à tona um fator que deve ser considerado ao se tratar das virtudes morais e intelectuais: a distinção aristotélica e medieval clássica entre vida ativa e vida contemplativa. É Aristóteles, diz Dante, quem primeiro traçou a distinção na *Ética*, e o próprio Cristo depois reafirma sua distinção e a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa quando louva Maria (Lucas, X, XLI-XLII) por ter, diferentemente de sua irmã Marta, escolhido “a melhor parte”, símbolo da vida contemplativa. Ou seja, explica Dante, tanto Aristóteles (“mestre e guia da razão”) quanto o próprio Cristo (o próprio Verbo Encarnado) afirmam a distinção entre vida ativa e contemplativa, e afirmam ser a primeira boa e a segunda ótima.

Daqui poder-se-ia interrogar: por que então procede-se de preferência pelas virtudes morais, e não pelas intelectuais, se a vida contemplativa mostra um caminho mais ótimo? Alighieri (1957, p.86) explica:

Em toda doutrina, quer-se ter em conta a faculdade do aluno e levá-lo pelo caminho que lhe é mais fácil. Por isso, pois que as Virtudes morais parecem ser e são mais comuns e mais sabidas e mais exigidas que as outras e unidas no aspecto exterior, foi útil e conveniente proceder-se por aquele caminho, e não por outro; chegaríamos tão bem ao conhecimento das abelhas<sup>35</sup> considerando o fruto da cera<sup>36</sup> como o fruto do mel<sup>37</sup>, pois que ambos procedem dela.”

Assim, seja pelas virtudes da vida ativa quanto pelas da vida contemplativa podemos conhecer a Nobreza do homem: sua grandeza está ligada à sua capacidade de se ordenar à verdade e o bem, que não se pode alcançar senão mediante essas virtudes. Em suma,

enquanto a vida contemplativa é mais excelente, a vida ativa exerce liderança efetiva na sociedade. A última recebe o prêmio, uma vez que o domínio a ela pertence. Uma vez que a alma é obscurecida pela sombra da mortalidade, ela não pode nunca chegar àquela contemplação perfeita que é luz e alegria inefável (Bowers, 1960, p. 61).

Aqui vemos a aplicação de um princípio de que já vimos na divisão das Artes e Ciências feitas por Dante: não é a que é superior em si que está no grau mais alto, mas aquela que é superior e mais importante para o homem nesta vida. Não há dúvidas que, em si, a Metafísica é superior à Filosofia Moral; para o homem, no entanto, *in statu viae*, é mais útil e importante aprender a moral sem a qual não conseguimos dominar as paixões que obscurecem a razão e enfraquecem à vontade. É algo semelhante o que Dante afirma sobre a relação da vida ativa e contemplativa.

Dentro desse contexto, Dante aborda também que embora seja uma a nobreza, podemos percebê-la diferentemente nas diversas fases da vida do homem. Um adolescente nobre será diferente de um nobre ancião, em razão da diferente compleição corporal e psicológica. Em cada uma dessas fases, que são quatro, são aduzidos exemplos dos nobres homens e heróis da Antiguidade clássica.

Na Adolescência, são sinais de nobreza a obediência, a suavidade, a vergonha e o adorno corporal; na juventude, a moderação, a fortaleza, o amor, a cortesia e a lealdade; na velhice, a prudência, a justiça, a generosidade e a afabilidade; na decrepitude, são dois os sinais de nobreza, a saber, o voltar-se para Deus e a capacidade de bendizer o tempo passado (Alighieri, 1957, p. 129). Assim, “estágio por estágio de seu desenvolvimento, o poeta mostra o progresso

---

<sup>35</sup> Isto é, da Nobreza.

<sup>36</sup> Isto é, as Virtudes Morais, da vida ativa.

<sup>37</sup> Isto é, as Virtudes Intelectuais, da vida contemplativa.

gradual da alma em direção da aquisição daquela preeminência moral e intelectual que constitui a nobreza” (Bowers, 1960, p. 62).

O louvor de Dante à essa nobreza chega a tal extremo que ele ousa dizer que “a Nobreza humana da parte de muitos dos seus frutos supera a do anjo, embora a angélica, em sua unidade, seja mais divina” (Alighieri, 1957, p. 90). E isto porque, parece-nos, a natureza angélica possui apenas as faculdades intelectuais, e, portanto, possui apenas as virtudes intelectuais; os homens, porém, possuindo também faculdades irascíveis e concupiscíveis, possuem outras virtudes capazes de moderar o exercício dessas faculdades. A exaltação da dignidade e nobreza humana alcança aqui um elevadíssimo grau.

Apesar disso, Dante não omite de seu humanismo um fundamento teológico, não propõe um humanismo meramente secular. A visão de Dante, mesmo em sua dimensão filosófica, deixa aberto o espaço para a especulação teológica da fé. Assim, podemos identificar um passo posterior de sua formulação sobre a nobreza humana: a nobreza como um dom divino, “uma semente de felicidade que Deus coloca na alma bem-disposta”. Ora, essa felicidade não é outro senão aquela que decorre do exercício das virtudes, pois “as virtudes são fruto da nobreza humana” (Alighieri, 1957, p.94).

Essa integração de sua visão sobre a nobreza humana com a especulação teológica fica mais clara quando Dante procura explicar a origem dessa bondade que é a nobreza humana. Com particular atenção nas distinções, Dante afirma que existem duas explicações sobre a origem da nobreza, um natural e outra teológica.

Em primeiro lugar, a origem natural da nobreza estaria ligada à geração – à uma série de circunstâncias que tornam mais ou menos favorável a pureza da alma, fatores ligados aos céus, às estrelas, a compleição da “semente humana”.

Depois, uma interpretação teológica: os dotes da nobreza humana não seriam outra coisa senão os dons do Espírito Santo, que são dados por Deus quando vê a alma bem disposta à recebe-los (Alighieri, 1957).

Além disso, Dante defende uma doutrina sobre a nobreza humana que é particularmente interessante, pois afirma-a não restrita a uma forma de vida específica. Posição interessante, em especial, dentro de seu tempo em que a vida contemplativa, em sua formulação religiosa, era considerada a forma mais elevada de vida, o que depois será chamada de “*status perfectionis*” (estado de perfeição). Dante afirma que a perfeição da natureza, a que chamamos nobreza, não depende do hábito ou estado religioso, podendo ser alcançada mesmo por aqueles que estão ligados pelo vínculo do matrimônio pois “de religioso Deus não quer senão o nosso coração” (Alighieri, 1957).

Essa ideia reformula e dá novos contornos à ideia de vida nobre, uma vez que agora se torna aberta mesmo àqueles que, por diversas circunstâncias, levam uma vida ativa e dinâmica no meio das ocupações temporais, que são o público para quem o florentino escreve. Nesse tema, Dante é um importante precursor, como explica Bowers (1960, p. 67), pois:

nós podemos descobrir similaridades na atitude de Dante no Quarto Tratado do Convívio com aquela de Erasmo no começo do século dezesseis. O poeta declara, como Erasmo faria mais tarde, que a vida religiosa<sup>38</sup> não é necessária para a perfeição cristã.

Podemos ir descobrindo, assim, traços fundamentais do humanismo de Dante, que não deixa de trazer em si traços daquela graciosidade e melancolia características dos escritos de Cícero e Sêneca (Bowers, 1960, p. 66). Em ambos existe uma ênfase na necessidade de se viver a práticas das virtudes morais e intelectuais, e em ambos é essa prática que leva o homem a receber a morte como “*o fim de um dia longo e feliz*”. Além dessa influência, percebemos um estilo marcado pelo pensamento cristão, que fornece certo tom de misticismo em algumas de suas passagens, embora de forma menos forte que na *Commedia*.

De todo modo, toda sua visão sobre o humano e sua nobreza mantém em seu horizonte a perspectiva da eternidade, seja aquela que se mantém no tempo pela fama, seja aquela que consiste na bem-aventurança perfeita com Deus. Montano (1973, p. 212) explica que:

Seu humanismo é aquele de um grande e profundo homem de religião que sabe que a moral, as realizações estáveis e, antes de tudo, a razão são meios essenciais para alcançar o divino. O intelecto vem primeiro, ele repete; o amor ‘vem após este’. ‘A mente humana é divindade’, ele já havia dito no Convívio; através da razão, da filosofia, nós somos elevados à Atena celestial.

Em suma, a aquilo que chamamos de “humanismo de Dante” dentro do *Convívio* pode ser sintetizado por uma descrição do ideal de nobreza humana, que articula os dois conceitos fundamentais de amor e sabedoria, pois a nobreza está ligada ao refinamento do amor pelas virtudes, o que é próprio de um coração gentil; por outro lado, também está ligada a uma sabedoria não servil, não especializada, mas um conhecimento universal e integrado. Esses dois traços oferecem uma interessante abordagem acerca da dignidade da natureza humana, a qual – na visão de Dante – todos são chamados a alcançar, os que vivem vida contemplativa e os que vivem vida ativa – e é a estes últimos que Dante, no *Convívio*, quer falar.

---

<sup>38</sup> Entendida como a forma de vida comum ascético-religiosa que se constitui pela profissão dos três votos de pobreza, obediência e castidade.

## **6. Considerações Finais**

No decorrer do presente trabalho buscamos analisar a peculiaridade da visão de Dante Alighieri sobre a Filosofia, a partir de sua obra *Convívio*. A partir do estudo que desenvolvemos, podemos indicar as principais conclusões de cada parte do trabalho, e do trabalho como um todo.

### **1) Necessidade de reconsiderar nossa compreensão acerca do Medievo e Renascença.**

Concluimos ser necessária a reconsideração da visão tradicional acerca da fronteira entre medievo e a renascença. Percebemos, ao longo do estudo, que existem muitos elementos “medievais” na renascença e muitos elementos “renascentistas” no medievo, sendo Dante um excelente exemplar dessa síntese das duas culturas. O *Convívio*, por exemplo, é uma obra que representa essa síntese medieval e renascentista, em especial pela forma de pensar a filosofia. Em primeiro lugar, Dante desenvolve uma filosofia que pretende um alcance mais abrangente; depois, faz uso de fontes clássicas de modo abundante.

### **2) Para compreender a visão filosófica de Dante precisamos entender seu contexto cultural e pedagógico.**

Não conseguimos entender o *Convívio* de Dante sem entender o contexto cultural e pedagógico por trás da obra. Os elementos fundamentais desse contexto são, em especial, a tradição das artes liberais, a efervescência cultural em Florença e um princípio de interesse crescente nos clássicos greco-romanos.

### **3) A Filosofia de Dante possui uma “base biográfica”, razão pela qual é importante conhecer sua biografia.**

Além do contexto cultural e pedagógico, convém conhecer a biografia de Dante para entender melhor sua obra, uma vez que o autor usa diversas imagens e referências de sua própria vida para ilustrar seu pensamento filosófico. Exemplo disso é a imagem da Donna Gentile que, presente em *Vida Nova*, reaparece no *Convívio* a partir de uma nova interpretação.

#### **4) O Convívio pode ser entendido a partir de dois conceitos chave, que adquirem em Dante uma conotação especial: Sabedoria e Amor.**

Estabelecemos também que o Convívio pode ser entendido a partir de dois conceitos chave, Sabedoria e Amor. A peculiaridade da visão de Dante está exatamente em sua compreensão de cada um desses conceitos.

Sabedoria está ligada a uma visão característica das artes liberais, embora tenha algo de original na reestruturação da ordem dessas artes: Dante relaciona as artes aos céus e às hierarquias angélicas, de modo a sintetizar alguns elementos do pensamento medieval; além disso, o florentino dá um lugar de destaque para a Filosofia Moral, que se localiza no topo da hierarquia das ciências humanas, estando abaixo apenas da Sagrada Teologia, que é uma ciência divina.

O Amor, por sua vez, deve ser entendido dentro de duas tradições: por um lado, há profunda influência da tradição filosófica aristotélica em relação aos conceitos; por outro, existe uma influência daquela “mística do coração gentil”, própria do movimento do “*dolce stil nuovo*” do qual Dante muito assimilou. Nesse contexto, buscamos rastrear as influências que essas concepções tiveram na visão de Dante sobre o amor, e enfatizamos duas características dessa visão: o amor é visto como enobrecedor da natureza e do coração humano, bem como está intimamente relacionado à noção de “coração gentil”. Somente um coração gentil e nobre pode ser domicílio de um tal amor que não é carnal, mas espiritual em sua natureza.

#### **5) Nobreza e Humanismo em Dante:**

Por fim, discutimos acerca da noção de Nobreza apresentada no *Convívio*, defendendo que ela fornece um esboço de um humanismo civil e filosófico, que é relevante na compreensão da verdadeira natureza das culturas medieval e renascentista.

Concluimos que o pensamento filosófico de Dante possui muitos elementos que devem ainda ser explorados, também para que sua obra poética seja bem compreendida. Buscamos oferecer aqui uma contribuição a estes estudos. Essa visão dos elementos fundamentais da filosofia de Dante é também de grande importância para quem quer que queira aprofundar-se no estudo da filosofia medieval e renascentista.



## REFERÊNCIAS

### Referências principais:

ALIGHIERI, Dante. O Convívio. In: **Obras completas de Dante Alighieri**. Vol VIII. Tradução do Padre Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas, 1957.

ALIGHIERI, Dante. **O Banquete**. São Paulo: Editora Lafonte, 2018.

ALIGHIERI, Dante. Obras completas de Dante Alighieri. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, Tradução: Nicolas Gonzales Ruiz, 1956

### Referências complementares:

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**, volume 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad. J. Dias Pereira, 5a. ed., 2016.

ASCOLI, Albert Russell. From auctor to author: Dante before the Commedia. In: JACOFF, Rachael (Coord.). **The Cambridge Companion to Dante**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 46-66, 1993.

AUBERT, Eduardo Henrik. **Vidas de Dante: Escritos Biográficos Latinos e Vernáculos dos Séculos XIV e XV**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2022.

AUERBACH, Erich. **Dante: Poet of the secular world**. New York: New York Review of Books, 2007.

AQUINO, Tomás de. , Suma Teológica: volume 2: Ia IIae. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

BAXTER, Jason M. **A beginner's guide to Dante's Divine Comedy**. Michigan: Baker Academic, 2018.

BOCACCIO, Giovanni. **Vida de Dante**. São Paulo: Penguin Companhia, 2021.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. 2ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BOWERS, John Leslie. **The humanism of Dante**. Thesis presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Cape Town. 1960.

BUCKHARDT, Jacob. **The Civilization of the Renaissance in Italy**. New York: Dover Publications, 2010.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Ocidental**: volume 1. Brasília: Edições do Senado Federal, vol. 107-A, 3ª edição, 2019.

CATES, Diana Fritz. **Aquinas on the emotions: A religious-ethical inquiry**. Georgetown University Press, 2009.

DAWSON, Christopher. **A divisão da cristandade**. São Paulo: É Realizações, 2014.

- BOMBASSARO, Luiz Carlos (Org.). **As interfaces do humanismo latino**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- GILSON, Étienne. **Dante et Béatrice: Études dantesques**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- GILSON, Étienne. **Dante y la filosofía**. Traducción de María Lilián Mujica Rivas, Pamplona: EUNSA, 2011.
- HOPPER, Vincent Foster. **Medieval number symbolism: its sources, meaning, and influence on thought and expression**. New York: Dover Publications, 2019.
- JANSON, Tore. **A Natural History of Latin**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JOSEPH, Miriam. **O Trivium: As artes liberais da lógica, da gramática e da retórica**. 2ª Ed. São Paulo: É Realizações, 2015.
- KRISTELLER, Paul. **Tradição clássica e pensamento do Renascimento**. Lisboa/São Paulo: Edições 70, 1995.
- LANSING, Richard (org.). **The Dante Encyclopedia**. Nova York: Garland Publishing, Inc., 2000.
- LEWIS, Clive Staples. **The allegory of love**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- LEWIS, Clive Staples. **The discarded image: An introduction to medieval and renaissance literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MARKOS, Louis. **From Plato to Christ: How Platonic Thought Shaped the Christian Faith**. Manitoba: IVP Academic, 2021.
- MARROU, Henri-Irenée. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: Editora Kirion, 2017.
- MAZZEO, Joseph Anthony. The Augustinian Conception of Beauty and Dante's Convivio. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, vol. 15, no. 4, 1957, p. 435–48.
- MONTANO, Rocco. Italian Humanism: Dante and Petrarch. **Italica** 50, no. 2, 1973, 205–21.
- MONROE, Paul. **A brief-course in the history of education**. New York: Macmillan, 1907.
- NARDI, Bruno. **Dante e la cultura medievale**. Bari: Editori Laterza, 1985.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação no Renascimento**. São Paulo: Editora Kirion, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Estudios sobre o amor**. Campinas: Editora Vide, 2019.

PLATÃO, Diálogos V: O Banquete, Mênon, Timeu e Crítias. São Paulo: Editora Edipro, 2018.

REYNOLDS, Barbara. **Dante**: o poeta, o pensador político e o homem. Tradução de Fátima Marques. São Paulo: Record, 2011.

ROTerdã, Erasmo de. **Diálogo ciceroniano**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2006.

SAYERS, Dorothy. Introduction to Paradiso, in Divine Comedy: Paradise. London: Penguin Classics, 2004.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. A Paixão pela Filosofia: Poesia e Filosofia no Convívio de Dante Alighieri. **Revista Scintilla**, Curitiba, v. 15, n. 1, jan./jun. 2018.

SEZNEC, Jean. **The survival of the pagan gods**: The mythological tradition and its place in Renaissance humanism and art. Princeton University Press, 1995.

SMITH, Wolfgang. **A Sabedoria da Antiga Cosmologia**. São Paulo: Vide, 2017.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência política**. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UnB, 1982.

WILLIAM, Charles. **The Figure of Beatrice: a study in Dante**. Martlesham: Boydell & Brewer Ltd, 1994.