



**LO HUMANO Y LO DIVINO EN LA  
TRADICIÓN ARISTOTÉLICA, DE LA  
ANTIGÜEDAD AL MEDIOEVO Y DE LA  
FILOSOFÍA A LA POESÍA: EL CASO DEL  
CONVIVIO DE DANTE ALIGHIERI**

**Mariano Pérez Carrasco**

Universidad de Buenos Aires (Argentina). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). *E-mail:* mperezcarrasco78@yahoo.com

---

## RESUMEN

Este trabajo estudia algunos de los fundamentos doctrinales de la concepción escatológica y soteriológica de la filosofía que se conformó entre Medioevo y Renacimiento a partir de la recepción de las obras de Aristóteles. En primer lugar expongo algunos significativos pasajes en los que Aristóteles vincula de un modo íntimo la filosofía con la esfera de lo divino. En un segundo lugar analizo la concepción aristotélica del hombre como un ser abierto a lo divino, así como los fundamentos del paradigma antropológico de la recepción, en un breve pasaje de s. Tomás de Aquino y en Dante. Por último, me detengo en la politización de esas concepciones aristotélicas llevada a cabo por Dante en el *Convivio*, obra en la que esa concepción soteriológica de la filosofía se pone al servicio de la interpretación de un grupo de poemas filosóficos que narran, en clave alegórica, el alejamiento de Dante de Beatriz, luego de la muerte de esta última, y su enamoramiento de una dama gentil (donna gentile) alegóricamente identificada con la Filosofía.

---

## PALABRAS CLAVE

Dante Alighieri. *Convivio*. Aristotelismo. Poesía. Filosofía.

---

## 1. INTRODUCCIÓN

Mientras que en las universidades la filosofía se encontraba subordinada a la teología tanto desde un punto de

vista conceptual (la noción de la *philosophia ancilla theologiae*) cuanto desde un punto de vista institucional (la Facultad de Artes era una propedéutica a la Facultad de Teología), el Medioevo conoció el surgimiento en ámbito extra-universitario de una concepción de la filosofía que se proponía ella misma como vía de salvación. Gracias en buena medida a la recepción del *corpus* aristotélico, el siglo XIII fue testigo del surgimiento de un ideal de la filosofía como modo de vida, es decir, de un modo de vida filosófico<sup>1</sup>. Esto significaba que una filosofía – inspirada en Aristóteles – se proponía a sí misma como fin último del hombre. Esta filosofía tendía a apropiarse del horizonte escatológico que había sido monopolio de la teología, y, de ese modo, entraba en competencia con ella. Esta noción de la filosofía había tenido su origen en la Universidad de París, en el ámbito de los Maestros de Artes, como Siger de Brabante o Boecio de Dacia, quienes habían desarrollado el ideal aristotélico de una felicidad intelectual, produciendo así un conflicto con la autoridad eclesiástica, que en 1270 y en 1277 condenó una serie de tesis filosóficas cuya enseñanza quedaba prohibida en la universidad. Pero fue fuera de la universidad, en lengua vernácula, y en la forma de exégesis de textos poéticos donde esa concepción de la filosofía como vía de salvación alcanzó su más acabada expresión y explicitó sus consecuencias políticas (LIBERA, 1991, p. 24).

Este trabajo estudia algunos de los fundamentos doctrinales de esa concepción escatológica de la filosofía. En primer lugar, expongo algunos significativos pasajes en los que Aristóteles vincula de un modo íntimo la filosofía con la esfera de lo divino. En un segundo lugar analizo la concepción aristotélica del hombre como un ser abierto a lo divino, así como los fundamentos del paradigma antropológico de la recepción, en un breve pasaje de s. Tomás de Aquino y en Dante. Por último, me detengo en la politización de esas concepciones aristotélicas llevada a cabo

---

<sup>1</sup> Sobre la filosofía como modo de vida en la Antigüedad, cf. las ya clásicas colecciones de artículos de HADOT, P. *Discours et mode de vie philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2014, e HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Préface d'A. I. Davidson, Albin Michel, 2002. En lo que hace al Medioevo, el tópico es desarrollado, entre otros, por L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Ed., Bergamo, 1990.

por Dante en el *Convivio*. Este artículo fue escrito para el II Simpósio Internacional do Grupo de Pesquisa Delphos. En esta redacción he conservado algunas marcas de oralidad.

## 2. LA FILOSOFÍA, LA POESÍA Y LA ESFERA DE LO DIVINO EN ARISTÓTELES

---

La idea de que la filosofía es algo divino y de que el hombre al filosofar tiende a divinizarse se encuentra ya de un modo explícito en Aristóteles. Podemos recordar aquí algunos pasajes en los que Aristóteles expone esa idea. Sobre el primero (*Metafísica* XII, 7 y 9) no me voy a detener, ya que constituye el tema de la contribución del profesor Jorge Luis Gutiérrez. Sólo quisiera señalar tres cosas: 1. la identificación de Dios con el universal objeto de amor o deseo; 2. la caracterización de Dios como un viviente eterno y perfecto cuya naturaleza es intelectual, y cuya actividad consiste en la permanente intelección de sí mismo (*he nóesis nóeseos nóesis*); 3. por último, y clave para nuestro tema, el hecho de que la principal actividad humana (el pensamiento) se identifica con la misma actividad divina, pero mientras que en el último caso la actividad es permanente, en el caso del hombre el pensar es una actividad intermitente, que sólo puede realizarse *mikròn chrónon*:

Y su actividad [de Dios] es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible) (ARISTÓTELES, 2007, 1072b14).

El segundo texto aristotélico que quisiera recordar es el celeberrimo segundo capítulo de Alfa Maior, donde Aristóteles habla acerca del origen de la filosofía, y nuevamente vincula la práctica filosófica con lo divino, llegando a identificar la filosofía misma como una ciencia divina. Aristóteles quiere mostrar que la filosofía no es una ciencia productiva, no es una *tékne poietiké*. Para ello, argumenta que los primeros que filosofaron lo hicieron movidos por la admiración o maravilla

(*tò thaûmatos*) que les producían ciertos fenómenos cuyas causas ignoraban. A través de la conciencia de la propia ignorancia producida por la admiración o maravilla, Aristóteles vincula el filósofo con el poeta:

El que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito (*philomythos*) sea, a su modo, amante de la sabiduría (*philosophos*): y es que el mito se compone de maravillas). Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna (*Metaf.* I, 2, 982b15).

La filosofía es, en consecuencia, una ciencia libre, sin utilidad, que se persigue por sí misma y no en vistas a otra cosa (“ella es su propio fin”) (*Metaf.* I, 2, 982b25). Esas características hacen de la filosofía una ciencia que se identifica más con lo divino que con lo humano: “Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre” (*Metaf.* I, 2, 982b25Ib). La filosofía es la ciencia “más divina”, la ciencia que la divinidad posee en grado sumo (*Metaf.* I, 2, 983a5), y sin embargo “sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde” (*Metaf.* I, 2, 982b31).

En la *Ética nicomáquea* Aristóteles desarrolla *in extenso* la identidad entre la actividad divina y la actividad humana (el pensar), identidad que va a producir la paradójica consecuencia de que lo más alto del hombre consista en realizar una actividad más que humana. Si pensar es la actividad propia de lo divino, en la medida en que piense – aun de un modo imperfecto, aun de un modo intermitente – el hombre se estará divinizando. Tender a esa superación de lo humano, o, utilizando un neologismo dantesco, ser capaz de realizar esa trans-humanación (*trasumanar*), es lo que caracteriza al ideal aristotélico del sabio. La plena felicidad humana –i.e., el cumplimiento de la última potencialidad del hombre (su *ultimum de potentia*, en palabras de Dante) (cf. DANTE, 2014) – consistirá en llevar a cabo, en la medida de sus posibilidades, una vida más que humana, es decir, una vida divina, lo cual se alcanza por medio del ejercicio de la filosofía:

Tal vida [contemplativa], sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que haya algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros (ARISTÓTELES, 1997, X, 7, 1277b25-1278a)

Esa tendencia del hombre hacia lo divino parece encontrarse en el origen y la naturaleza del intelecto humano. También en *De generatione animalium* Aristóteles había afirmado la proveniencia extrínseca del intelecto: “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal” (ARISTÓTELES, 1994, II, 3, 736b 26-29).

### 3. EL PRINCIPIO DIVINO Y LA NOBLEZA HUMANA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EN DANTE

La afirmación de que el alma intelectual proviene *de foris* invitaba a los aristotélicos medievales a interpretar que mientras que el alma vegetativa y el alma sensitiva eran productos de la generación natural, el intelecto, por su parte, era producto de una directa creación de Dios. Santo Tomás había sostenido que el intelecto posible es puesto por Dios en el alma de cada individuo una vez que su generación está completa. En la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás describe el modo en que los distintos tipos de alma se suceden en el hombre. La teoría de Santo Tomás expone una serie de generaciones y corrupciones naturales, que acaban en la generación “*ab extrinseco*” – es decir, por un proceso no natural – del alma racional:

Cuanto *más noble* es una forma y más distante de la forma elemental, tanto más es preciso que haya muchas formas intermedias, mediante las cuales se llegue gradualmente a la forma última, y consecuentemente muchas generaciones intermedias. Y por eso en la generación del animal y del hombre, en el cual se da la forma perfectísima, hay muchas formas y generaciones intermedias, y consecuentemente corrupciones, porque la generación de uno es la corrupción de otro. Luego, el alma vegetal, que existe primero, cuando el embrión vive la vida de una planta, se corrompe, y le sucede un alma más perfecta, que es al mismo tiempo nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive una vida animal; una vez corrompida ésta, le sucede *el alma racional, que es introducida desde fuera*, aunque las [almas] precedentes hayan provenido de la virtud del semen (subr. prop.) (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, 89)<sup>2</sup>.

En el *Convivio*, Dante expone una teoría de la generación del embrión humano muy similar a la de Santo Tomás, pero pone un mayor énfasis en extraer las consecuencias éticas y políticas que se desprenden de esa teoría fisiológica acerca del alma humana<sup>3</sup>. Dante muestra que según el modo en que se dispongan los distintos factores que intervienen en la generación humana, el hombre será más o menos bueno. Dado que el hombre recibe su perfección última *ab extrinseco*, la bondad humana se encuentra en relación a su capacidad receptiva: el hombre será mejor o peor según cuán apto sea a recibir la virtud divina. En la configuración de las posibilidades receptivas del hombre confluyen diversos factores:

---

<sup>2</sup> “*Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis*”. Cito el texto de la *editio leonina* reproducido en el *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>. La traducción me pertenece.

<sup>3</sup> Sobre la embriología dantesca, cf. Raffi (2012, p. 5-38). Clásico e insoslayable Nardi (1979, p. 9-68).

Y como la complexión de la simiente puede ser más o menos buena, y la disposición del generante puede ser más o menos buena, y la disposición del cielo a este efecto puede ser buena, mejor y óptima (la cual varía según las constelaciones, que cambian constantemente), sucede que de la simiente humana y de estas virtudes se produce un alma más o menos pura; y, según su pureza, desciende en ella la virtud intelectual posible [...]. Y si sucede que, por la pureza del alma que la recibe, la virtud intelectual está bien separada y liberada de toda sombra corpórea, la bondad divina se multiplica en ella, como en cosa apta para recibirla, y así se multiplica en el alma esta inteligencia, en la medida en que la puede recibir. Y esa es esta semilla de felicidad de la cual en el presente capítulo se habla (DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, IV, xxi.7-8)<sup>4</sup>.

En este paradigma que define al hombre como un ser receptivo, la calidad del alma humana varía según la disposición de los distintos factores intervinientes en su generación. El grado de pureza de un alma es, pues, una característica innata: no depende, en principio, de las acciones del hombre. Cuanto más pura es un alma, menos impregna de corporeidad a la virtud intelectual posible recibida, esto es, al intelecto posible. Al no estar impedida por la materia, la virtud intelectual se difunde y se multiplica en el hombre. En consecuencia, la *nobleza humana* consiste, en parte, en la capacidad receptiva del alma generada. Digo “en parte”, pues esta nobleza no es más que “semilla de felicidad”; el hombre verdaderamente noble es aquel que hace germinar esa semilla (Cf. ROBIGLIO, 2007, p. 83-102).

---

<sup>4</sup> “E però che la complessione del seme puote essere migliore e men buona, e la disposizione del seminante puote essere migliore e men buona, e la disposizione del cielo a questo effetto puote essere buona, migliore e ottima (la quale si varia per le constellazioni, che continuamente si transmutano), incontra che dell’umano seme e di queste vertudi più pura e men pura anima si produce; e secondo la sua puritate, discende in essa la vertude intellettuale possibile che detta è, e come detto è. E s’elli avviene che, per la puritate dell’anima ricevente, la intellettuale vertude sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea, la divina bontade in lei multiplica, sì come in cosa sufficiente a ricevere quella, e quindi sì multiplica nell’anima di questa intelligenza, [dotata la divina influenza] secondo che ricevere puote. E questo è quel seme di felicitade, del quale al presente si parla”. La frase entre paréntesis es una variante por la que opta F. Brambilla Ageno, cuyo texto reproduzco aquí a partir de <http://etcweb.princeton.edu/dante/pdp/convivio.html>. La traducción ha sido publicada en Dante Alighieri (2008).



## 4. DE LA ANTROPOLOGÍA A LA POLÍTICA EN EL CONVIVIO

---

El esquema antropológico que Dante acaba de esbozar establece una clara gradación entre los hombres ligada a la recepción de la bondad divina. El esquema presenta una jerarquía que abarca todo el arco de posibilidades humanas, desde aquellos hombres que debido a su cercanía con la materia son casi bestias hasta aquellos que en virtud de su pureza son casi dioses (Cf. BIANCHI, 1994, p. 105-125).

Y no le parezca a nadie que es hablar demasiado alto, cuando se dice: *Ya que son casi dioses*; pues, tal como se argumenta más arriba en el séptimo capítulo del tercer tratado, así como hay hombres muy viles y bestiales, así también los hay muy nobles y divinos, y eso lo prueba Aristóteles en el séptimo de la *Ética*, mediante el texto del poeta Homero<sup>5</sup>.

Y en esta alma se encuentra su propia virtud, tanto la intelectual, como la divina, esto es, aquella influencia que se ha dicho: por eso está escrito en el libro de las *Causas*: “Toda alma noble tiene tres operaciones, esto es, animal, intelectual y divina”. Y hay algunos cuya opinión sostiene que si todas las virtudes precedentes se acordasen en la mejor disposición para producir un alma, tanto de la deidad descendería en ella, que casi sería otro Dios encarnado<sup>6</sup>.

En el aristotelismo medieval – tanto en San Alberto Magno, cuanto en Santo Tomás de Aquino, o en el pseudo-aristotélico *Liber de causis*, obra que en el siglo XIII era considerada la culminación de la teología de Aristóteles –, la nobleza de un alma era considerada ante todo una característica ontológica. Noble, como hemos visto, es un alma que está

---

<sup>5</sup> *Conv.* IV.xx.4: “*E non paia troppo alto dire ad alcuno, quando si dice: ch’elli son quasi dèi; ché, sì come di sopra nel settimo capitolo del terzo trattato si ragiona, così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini; e ciò pruova Aristotile nel settimo dell’Ética per lo testo d’Omero poeta*”. La referencia a Aristóteles corresponde a *Ética Nicomáquea* VII, 1.

<sup>6</sup> *Conv.* IV.xxi.10: “*E sono alcuni di tale opinione che dicono che, se tutte le precedenti vertudi s’accordassero sovra la produzione d’un’anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della deidade, che quasi sarebbe un altro Dio incarnato*”.

bien dispuesta para recibir la infusión de la bondad divina. Esa buena disposición del alma le viene dada por los elementos que intervienen en su generación. La nobleza es, en consecuencia, algo constitucional del alma. La novedad que introduce Dante consiste en que trasladar la noción ontológica de nobleza al ámbito político, produciendo de ese modo una insospechada politización del aristotelismo.

La nobleza es definida como semilla de felicidad, y el fruto del árbol producido por esa semilla son las virtudes. En consecuencia, quien no es virtuoso – esto es, quien no posee esos frutos, por más que pertenezca a un linaje noble en el sentido político de nobleza feudal – no puede ser considerado un hombre noble. El linaje (“*schiatto*”) no puede otorgar nobleza: la nobleza es una gracia divina, y los hombres que poseen esta gracia pueden llegar a ser “casi como dioses” (“*sono quasi come dei*”). De este modo, la doctrina dantesca de la nobleza tiene un carácter en cierto sentido igualitario, pues la nobleza no puede ser dada por ningún hombre ni por ninguna institución humana, sino sólo por Dios, “que no tiene predilección por persona alguna” (“*e ciò dare non può se non Iddio solo, appo cui non è scelta di persone*”) <sup>7</sup>. En consecuencia, no es verdad que la estirpe haga noble al hombre, sino que, por el contrario, es el individuo el que ennoblece a la estirpe. Dante dice de un modo explícito que “la semilla divina no cae en un linaje, es decir, en una estirpe, sino en las personas singulares” <sup>8</sup>. Esa afirmación tiene una gran importancia política. En un ordenamiento feudal de la sociedad, según el cual el hombre es noble porque pertenece a una estirpe noble, Dante procura demostrar una noción individualista de la nobleza, según la cual noble es solamente el individuo en virtud de sus propios méritos, y no la clase social, la estirpe o

---

<sup>7</sup> Cf. *Conv.* IV.xx.3: “*Poi appresso argomenta per quello che detto è, che nessuno per poter dire: ‘Io sono di cotale schiatta’, non dee credere essere con essa, se questi frutti non sono in lui. E rende incontanente ragione dicendo che quelli che hanno questa ‘grazia’, cioè questa divina cosa, sono ‘quasi’ come ‘dèi’, senza macula di vizio; e ciò dare non può se non Iddio solo, appo cui non è scelta di persone, sì come le divine Scritture manifestano*”.

<sup>8</sup> Cf. *Conv.* IV.xx.5: “*Si che non dica quelli delli Uberti di Fiorenza, né quelli delli Visconti da Melano: ‘Perch’io sono di cotale schiatta, io sono nobile’; ché ‘l divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singolari persone; e, sì come di sotto si proverà, la stirpe non fa le singolari persone nobili, ma le singolari persone fanno nobile la stirpe*”.

la familia<sup>9</sup>. La nobleza desciende sobre todos los hombres del mismo modo, proveniente de “la suprema y espiritual Virtud”<sup>10</sup>, es decir, de Dios. Las diferencias entre los hombres vienen dadas por el hecho de que no todos estamos igualmente aptos a recibirla. Como hemos visto, los elementos que integran nuestra complejidad pueden no estar bien dispuestos a la recepción, en cuyo caso “el rayo divino” no resplandece<sup>11</sup>.

Si bien esta doctrina de la nobleza pareciera ser, en principio, “democratizante”, ya que cualquiera puede ser noble, independientemente de su posición social, luego Dante precisa que quienes tienen intelecto son, en verdad, pocos (“*quelli che hanno intelletto [...] sono pochi*”). Sólo estos pocos son capaces de comprender en qué consiste la verdadera nobleza humana<sup>12</sup>. Mi hipótesis es que esos pocos que ejercen de un modo pleno sus facultades intelectuales son aquellos a quienes va dirigida la nueva concepción de la filosofía – vulgar, burguesa y salvífica – que Dante desarrolla en el *Convivio*,<sup>13</sup> una filosofía que se presenta como exégesis de textos poéticos,

<sup>9</sup> En nuestro medio, J. L. Romero ha dedicado notables trabajos al surgimiento en la Baja Edad Media de esta mentalidad que él ha llamado “feudoburguesa” (cf. ROMERO, 1980, 1979, 2010). Específicamente sobre Dante, cf. Romero (1984, p. 139-151).

<sup>10</sup> Cf. *Conv.* IV.xx.10: “*E così è diffinita questa nostra bontade, la quale in noi similmente discende da somma e spirituale Virtude, come virtude in pietra da corpo nobilissimo celestiale*”.

<sup>11</sup> Cf. *Conv.* IV.xx.8: “*Puote adunque l’anima stare non bene nella persona per manco di complessione, o forse per manco di temporale: ed in questa cotale questo raggio divino mai non risplende. E possono dire questi cotali la cui anima è privata di questo lume, che essi siano sì come valli volte ad aquilone, o vero spelunche sotterranee, dove la luce del sole mai non discende se non repercussa da altra parte da quella illuminata*”.

<sup>12</sup> *Conv.* IV.xx.9: “*Ultimamente conchiude, e dice che, per quello che dinanzi detto è (cioè che le vertudi sono frutto di nobilitade, e che Dio questa metta nell’anima che ben siede), che ‘ad alquanti’, cioè a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitade umana non sia altro che ‘seme di felicitade’, messo da Dio nell’anima ben posta, cioè lo cui corpo è d’ogni parte disposto perfettamente. Ché se le vertudi sono frutto di nobilitade, e felicitade è dolcezza per quelle comparata, manifesto è essa nobilitade essere semente di felicitade, come detto è*”. La definición de nobleza propuesta contiene en sí las cuatro causas. La causa material de la nobleza es el alma, “*que es materia y sujeto de la nobleza*”; la causa formal es la semilla misma; la causa eficiente es Dios, que la coloca directamente en el alma; y la causa final es aquello que la nobleza produce a través de sus frutos, las virtudes, es decir: la felicidad. La felicidad es el fin de la vida humana; en consecuencia, la nobleza es la condición necesaria para alcanzar la felicidad. Cf. *Conv.* IV.xx.10.

<sup>13</sup> Así como Descartes dirigía su *Discours de la méthode* a los que hacen uso de su razón natural, y no tanto a los eruditos.

ya que el *Convivio* debía ser un comentario filosófico de quince canciones del mismo Dante (Cf. FIORAVANTI, 2014, p. 5-88; BARTUSCHAT; ROBIGLIO, 2015)

## 5. POESÍA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

---

Esta concepción dantesca de la filosofía vincula entre sí los tres tópicos expuestos en los pasajes de Aristóteles citados al comienzo de este trabajo: por un lado, Dante desarrolla de un modo orgánico la identidad parcial entre poesía, filosofía y teología. Por otro lado, el *Convivio* presenta una concepción de la filosofía como ciencia divina. En tercer lugar, también desarrolla una concepción del intelecto humano como facultad abierta a lo divino. Estos tres tópicos habrían sido ya señalados y desarrollados por Aristóteles. Novedoso es que Dante atribuya a la filosofía una función soteriológica. Dante sostiene, en efecto, que en la filosofía se encuentra la salvación, que quienes cultivan las demostraciones filosóficas alcanzan la felicidad y se salvan de la muerte de la ignorancia y de los vicios<sup>14</sup>.

Quienes no siguen una vida filosófica son “peores que muertos”<sup>15</sup>. Porque el fin del hombre es el saber, ese natural deseo de conocimiento mencionado al comienzo de la *Metafísica*. La filosofía, en su aspecto formal, es esa misma tendencia, ese deseo, en suma, ese amor al conocimiento, mientras que, en su aspecto material, es la sabiduría misma; de

---

<sup>14</sup> *Conv.* II.xv.4-5: “E là dove dice: *Chi veder vuol la salute, / faccia che li occhi d’esta donna miri*: li occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali, dritte negli occhi dello ‘ntelletto, innamorano l’anima liberata nelle sue condizioni. O dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, cioè negli occhi della Filosofia apparite, quando essa colli suoi drudi ragiona! Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e si salva dalla morte della ignoranza e dalli vizii. Ove si dice: *Sed e’ non teme angoscia di sospiri*, qui si vuole intendere: s’elli non teme labore di studio e lite di dubitazioni, le quali dal principio delli sguardi di questa donna multiplicatamente surgono, e poi, continuando la sua luce, caggiono quasi come nebullette matutine alla faccia del sole; e rimane libero e pieno di certezza lo familiare intelletto, sì come l’aere dalli raggi meridiani purgato e illustrato”.

<sup>15</sup> *Conv.* III.xv.17.

allí que “cualquiera en cierto modo se pueda llamar filósofo según el amor natural que en cada uno genera el deseo de saber”<sup>16</sup>. En su calidad de medio entre lo humano y lo divino, al filósofo le viene atribuida la función de guía de aquellos hombres que no pueden acceder directamente a la vida filosófica:

Y si no todos podéis llegar a su presencia [de la filosofía], honradla en sus amigos [los filósofos] y seguid las órdenes de ellos, tal como aquellos que anuncian la voluntad de esta eterna emperatriz [...]; y yendo detrás de ellos, mirando sus operaciones, que deben ser para vosotros luces en el camino de esta brevísima vida (subr. prop.)<sup>17</sup>.

De este modo termina la argumentación del libro tercero del *Convivio*. En el libro cuarto, y sobre la concepción antropológica delineada en este libro, Dante desarrolla por primera vez su teoría política de un imperio universal que gobierne sobre el entero cuerpo de la *humanitas*<sup>18</sup>. Tanto en el *Convivio* cuanto en la *Monarchia*, Dante sostendrá que el filósofo debe ante todo guiar y aconsejar a los gobernantes. Aquí he querido mostrar las líneas generales de una evolución del aristotelismo medieval que sobre la base de algunos pasajes de Aristóteles que se mostraban susceptibles de ser fácilmente cristianizados, dio lugar, sin embargo, a una concepción de la filosofía que tendía a absorber las prerrogativas de la teología, y entraba así en competencia con el dato revelado. Aristóteles había producido en diversas obras argumentos que tendían a vincular el ámbito humano con la esfera de lo divino a través de la práctica filosófica. Si la filosofía se convertía en el trámite privilegiado entre lo humano y lo divino – como habían sugerido los maestros de artes parisinos y como había

---

<sup>16</sup> *Conv.* III.xi.5-6.

<sup>17</sup> *Conv.* III.xv.18: “*E se tutti al suo conspetto venire non potete, onorate lei ne’ suoi amici e seguite li comandamenti loro, sì come [quelli] che nunziano la volontà di questa etternale imperadrice [...]; andando loro dietro, mirando le loro operazioni, che essere debbono a voi luce nel cammino di questa brevissima vita*”.

<sup>18</sup> Tuve ocasión de exponer la teoría política dantesca en la conferencia de cierre de la XVI Semana de Filosofía, “La construcción de una escatología laica entre *Convivio* y *Monarchia*”, organizada por la Universidad Presbiteriana Mackenzie en 2015.

condenado el obispo de París Étienne Tempier en 1270 y en 1277 –, entonces la economía de la Revelación parecía venir a menos, y la religión como regla de vida se veía amenazada por un modo de vida filosófico que tendía a satisfacer no sólo el fin temporal, sino incluso el fin último del hombre. Este es el paso decisivo que parece haber sido dado por Dante en el *Convívio* a comienzos del siglo XIV.

## O HUMANO E O DIVINO NA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA, DA ANTIGUIDADE À IDADE MÉDIA E DA FILOSOFIA À POESIA: O CASO DE CONVÍVIO DE DANTE ALIGHIERI

---

### RESUMO

Este trabalho estuda alguns dos fundamentos doutrinários da concepção escatológica e soteriológica da filosofia que foi conformada entre o período medieval e o renascimento a partir da recepção das obras de Aristóteles. Em primeiro lugar, apresento algumas passagens significativas nas quais Aristóteles relaciona intimamente a filosofia com a esfera do divino. Em segundo lugar, analiso a concepção aristotélica do homem como um ser aberto ao divino, bem como os fundamentos do paradigma antropológico da recepção, em uma breve passagem de Thomas de Aquino em Dante. Finalmente, considero a politização dessas concepções aristotélicas realizadas por Dante em *Convívio*, obra na qual esta concepção soteriológica da filosofia é colocada ao serviço da interpretação de um grupo de poemas filosóficos que narram, alegoricamente, o distanciamento de Dante de Beatrice, após a morte deste último, e sua paixão por uma dama gentil (dona gentile), alegoricamente identificada com a Filosofia.

---

### PALAVRAS-CHAVE

Dante Alighieri. *Convívio*. Aristotelismo. Poesia. Filosofia.

## REFERENCIAS

---

- ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Tradução E. Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Tradução J. Pallí Bonet. Planteta DeAgostini. Madrid: Gredos, 1997.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2007.
- BIANCHI, L. Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia "averroísta". In: As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média: homenagem a João Morais Barbosa. *Revista de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, v. 1, p. 105-125, 1994.
- DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Estudio preliminar de F. Bertelloni. Tradução M. Pérez Carrasco. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni. In: DANTE ALIGHIERI. *Opere*. Edizione diretta M. Santagata. Milano: Mondadori, 2014. v. 2
- FIORAVANTI, G. Introduzione. In: DANTE ALIGHIERI. *Convivio*, a cura di G. Fioravanti. In: DANTE ALIGHIERI. *Opere*. Edizione diretta M. Santagata. Milano: Mondadori, 2014. p. 5-88.
- NARDI, B. L'origine dell'anima umana secondo Dante. In: NARDI, B. *Studi di filosofia medievale*. Edizioni di Storia e Letteratura. Roma, 1979. p. 9-68.
- RAFFI, A. Dante e l'embriologia aristotelica: il problema dell'origine dell'anima dal *Convivio* alla *Commedia*. *Campi immaginabili*, v. 1/2, p. 5-38, 2012.
- ROBIGLIO, A. Nobiltà e riconoscimento in Dante. In margine ad una recente edizione di *Convivio IV*. *L'Alighieri*, XLVIII, p. 83-102, 2007.
- ROMERO, J. L. *La revolución burguesa en el mundo feudal*. México: Siglo XXI, 1979. v. 1.

ROMERO, J. L. *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*. México: Siglo XXI, 1980.

ROMERO, J. L. Dante Alighieri y el análisis de la crisis medieval. In: ROMERO, J. L. *¿Quién es el burgués? Y otros estudios de historia medieval*. Centro Editor de América Latina, 1984. p. 139-151.

ROMERO, J. L. *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza, 2010.

Recebido em abril de 2017.  
Aprovado em maio de 2017