

La metamorfosis de Dante como un nuevo Orfeo (‘Convivio’ II 13)

MARIANO PÉREZ CARRASCO

Universidad de Buenos Aires

Conicet

mperezcarrasco78@yahoo.com

RIASSUNTO:

In *Convivio* II 13 Dante espone il metodo mediante il quale le sue canzoni filosofiche debbono venire interpretate. Il brano presenta un’allegoria che caratterizza la figura di Orfeo come un «savio uomo» che, grazie al potere delle parole, sarebbe riuscito a fondare l’ordine politico facendo sì che gli uomini abbandonassero la vita selvaggia per condurre una «vita di scienza e d’arte». L’articolo propone un’interpretazione del progetto filosofico-poetico del *Convivio* che muove da l’identificazione allegorica tra Dante e Orfeo. Dante sarebbe appunto quel «savio uomo» che insegna qual è il vero fine dell’essere umano (la sua ‘nobiltade’), e che, grazie alla sua traduzione della filosofia in volgare rende possibile che tutti gli uomini, anche quelli che per contingenti motivi storici e sociali erano rimasti frustrati nel loro desiderio di sapere, possano ora compiere il proprio fine naturale. La proposta di lettura qui presentata si sviluppa in dialogo con André Pézard, Roger Dragonetti ed Enrico Fenzi.

PAROLE CHIAVE: *Convivio*, filosofia, poesia, allegoria, Orfeo, Pézard, autointerpretazione.

ABSTRACT: In *Convivio* II 1 3 Dante shows the method by which he will interpret his own philosophical songs. He presents an allegory that identifies Orpheus with «lo savio uomo» who by the strength of his voice would have founded the political order, making men abandon their previous wildlife and adopt a «vita di scienza e d'arte». The article proposes an interpretation of the philosophical-poetic project of the *Convivio* that defends an allegorical identification between Dante and Orpheus. Dante would be the wise man showing what is the true end of man (his *nobiltade*) and, thanks to *Convivio*'s translation of philosophy into vulgar, he makes possible that those men who due to contingent socio-historical reasons were frustrated in their desire to know, could now accomplish their own natural end. Our interpretation is deployed in dialogue with André Pézard, Roger Dragonetti and Enrico Fenzi.

KEY WORDS: *Convivio*, philosophy, poetry, allegory, Orpheus, Pézard, self-interpretation.

1. La interpretación del proyecto filosófico del *Convivio* defendida en este artículo —a saber, que la alegoría presentada en *Cv. II 1 3* es una *mise en abîme* según la cual Dante debe ser alegóricamente identificado como un nuevo Orfeo— tuvo su origen en un malentendido. El malentendido se encuentra en unas palabras marginales de Roger Dragonetti al presentar la teoría del lenguaje poético en el *De vulgari eloquentia*: «Dans le *Convivio* (II 1 3), Dante, en nouvel Orphée, se donne pour tâche d'offrir une demeure spirituelle aux Italiens en les initiant aux secrets de la parole civilisatrice» (Dragonetti 2006: 45-46). Dragonetti reenvía a una breve nota en la que André Pézard analiza detalladamente el pasaje citado (Pézard 1940a). Pero sucede que, en esa breve nota, Pézard, luego de aclarar algún problema filológico y de reconstruir una amplia panoplia de fuentes directas e indirectas, rechaza explícitamente la identificación alegórica entre Dante y Orfeo, que, sin embargo, había sido sugerida por él mismo en otro ensayo (Pézard 1940b).¹ Pézard considera que la función civilizatoria que Dante atribuye a Orfeo es llevada a cabo no por el poeta —*a fortiori* Dante, como sugería Dragonetti—, sino por el emperador; razón por la

cual, si la alegoría de Orfeo tuviese un referente concreto, ése sería más bien el emperador que el poeta.²

En apoyo de la tesis de Pézard podría señalarse que tanto el *Convivio* (IV IV-VI) cuanto, sobre todo, la *Monarchia* (III xv), parecen reservar a la autoridad imperial, junto con la filosófica, la exclusiva función de velar por el cumplimiento del fin último del hombre en esta vida.³ Emperador, filósofo y papa son las tres autoridades que Dante reconoce en estas obras, y no parece haber lugar para una nueva autoridad. Sin embargo, en el *Convivio* el fin de la vida humana no es determinado ni por el filósofo ni por el emperador, sino por el mismo Dante, el poeta-filósofo que escribe el *Convivio*.⁴ En efecto, Dante declara que al escribir *Le dolci rime d'amor* se propuso «gridare alla gente che per mal cammino andavano, acciò che per diritto calle si dirizzassero», es decir que el objetivo de esta obra consiste en «riducer la gente in diritta via sopra la propria conoscenza della verace nobilitade» (Cv. IV I 9). El error acerca del sentido de la nobleza constituye la «pessima confusione del mondo», pues al pervertir el juicio –i.e., considerar como bien lo que en verdad es un mal– acaba subvertiéndose todo el orden social. Dante, en el cuarto tratado del *Convivio*, se propone despejar «l'errore dell'umana bontade in quanto in noi è dalla natura seminata e che “nobilitade” chiamare si dee» (Cv. IV I 7), lo cual significa que es él quien, en definitiva, señala el verdadero fin de la vida humana (Cv. IV IX 17). Podemos legítimamente preguntar, entonces, cómo es que Dante se concibe a sí mismo para adjudicarse tan alta función.

Dante respondería a esta pregunta en el primer capítulo del libro segundo, donde expone cómo deben ser interpretadas sus canciones y presenta la teoría de los cuatro sentidos del texto. Al ilustrar el sentido alegórico, hace referencia a la fábula de Orfeo, a quien atribuye funciones político-civilizatorias: gracias a la belleza sensible de sus palabras, que esconden un sentido filosófico, Orfeo habría conducido a los hombres de la barbarie a la civilización, es decir, habría fundado el orden político. En este artículo procuro mostrar que la figura alegórica de Orfeo puede y debe tomarse como clave de lectura del *Convivio*. En esta obra, Dante se estaría presentando a sí mismo como un nuevo Orfeo, como un poeta-fi-

lósofo que, al igual que el primer Orfeo, en virtud de la belleza de sus palabras puede llevar a cabo, dentro de la civilización, un nuevo proceso civilizatorio, que esta vez consiste en acercar la filosofía, considerada como un instrumento de salvación, esto es, como la vía para alcanzar el fin terrenal de la vida humana, a aquellos hombres y mujeres que, por diversos motivos, no habrían podido acceder a ella. Si se toma como clave interpretativa la figura de Orfeo, se comprenden mejor no sólo las motivaciones que condujeron a Dante a concebir el novedoso proyecto de escribir un tratado de filosofía en lengua vulgar, sino también la naturaleza de ese proyecto.

Además de Pézard y Dragonetti, otros dos autores adelantaron una interpretación de Dante como nuevo Orfeo similar a la que aquí propongo. M. Dozon (1991: 71-76) habla de Dante como «nouvel Orphée et nouvel Enée», siguiendo la interpretación que Pietro Alighieri hace del descenso al infierno, quien identifica alegóricamente a Orfeo como el *sapiens musicus* o *sapientia* y a Eurídice como la *bona dijudicatio* o *ratio*:

[...] Orpheus, qui descendit pro Eurydice uxore sua, et ita dupliciter sonuit quod Daemones eam sibi reddiderunt. Cujus fabulam Ovidius in xº sic recitat: quod Orpheus filius Apollinis et Calliopes de Thracia summus citharista duxit in uxorem Eurydicem; quam cum Aristaeus pastor adamasset, fugiens per prata, calcato serpente interiit, et ad infernum fuit, pro qua, ut dixi, fuit Orpheus. Sed quia ipsam Orpheus respexit contra conventionem Daemonum antequam esset extra infernum, iterum rediit irrevocabiliter ad infernum; et Orpheus solus ascendit montem, et ibi postea feras omnes ad se sonando trahebat. Orpheus, idest *sapiens musicus*; Eurydice, idest *bona dijudicatio*. Sapientia enim adhaeret profundae dijudicationi. Et significatur Eurydice ipsa ratione, quae ratio transiens per prata, idest per voluptates hujus mundi, a serpente, idest a fallacia hujus mundi, decepta est, cum bona hujus saeculi transitoria iudicat esse durabilia, et sic moritur spiritualiter et descendit ad inferos: quam ut rationem inferiorem ab inferis conditionaliter non trahit. Itam Aeneas descendit ad hunc infernum, idest cognitionem terrenorum, ut videret genitorem suum, idest Deum.

Como Orfeo y como Eneas habría descendido también Dante: «Similiter et auctor noster ad hunc talem infernum, scilicet ad cognitionem terrenorum, fingit nunc se descendisse per modum istum, ut talia per modum demonstrationis alliciat» (Pietro Alighieri 1978: 14-16). El pasaje de Pietro Alighieri tiene una gran importancia pues legitima el vínculo alegórico entre Orfeo y Dante, aunque este vínculo se establece sólo en lo que hace al descenso de Dante al infierno.

Mi artículo señala que el modelo de Orfeo –siempre interpretado en términos alegóricos– se encuentra ya presente en un pasaje clave del *Convivio*, y que la interpretación alegórica de la función de Orfeo propuesta allí por Dante coincide con la función que Dante se atribuye a sí mismo en el *Convivio*. Este punto ha sido estudiado en una extraordinaria contribución de Enrico Fenzi (2002), a la que referiré al final del artículo.

2. Dante habría escrito el *Convivio* entre 1302 y 1308 (Corti 1983: 142-145), es decir, entre los primeros años del exilio y el comienzo de la redacción del *Inferno*. Son años itinerantes, en los que el poeta, ya maduro, económicamente arruinado, y golpeado por los fracasos políticos, todavía no ha perdido la ilusión de retornar a su ciudad. En esta obra Dante quiere mostrar a sus conciudadanos que él no es sólo un poeta de amor y un activo político, sino un hombre de doctrina. Escribe entonces este tratado de filosofía en el que se propone mostrar que el verdadero sentido de las canciones escritas a una misteriosa dama llamada “gentil” (*gentile*) es de naturaleza filosófica: contra lo que indican las apariencias, no se trata de canciones de amor sino de canciones doctrinales. Hacia el final del capítulo segundo del libro primero, Dante expresa que las razones que motivaron la escritura de esta obra han sido, por un lado, el temor de ser considerado como un hombre que se deja arrastrar por las pasiones («movemi timore d’infamia»), y, por otro lado, el deseo de transmitir conocimientos y experiencias que otro no podría haber enseñado («movemi desiderio di dottrina dare»). Este doble objetivo se cumpliría al mostrar cuál es el verdadero significado de las canciones («la vera sentenza»),

que «è nascosa sotto figura d'allegoria» (Cv. I II 15-17). Por eso el *Convivio* está estructurado como un comentario de Dante a sus propias canciones. Se trata de un banquete (*convivium*) alegórico, donde el autor sirve el alimento (las canciones) y el pan necesario para digerirlo (los comentarios en prosa) a quienes carecen del tiempo y los instrumentos necesarios para acceder al conocimiento, ya que se dedican a actividades civiles o comerciales, y no han tenido la oportunidad de aprender el latín, es decir, la lengua en la que se transmite el conocimiento (Cv. I I 6-15).

Escrito en una lengua vulgar, sin tradición filosófica, y dirigido a un público no versado en filosofía, el *Convivio* se presenta como una instancia de divulgación del saber.⁵ Una de las novedades de esta obra –sin duda no la menor– consiste en que en ella Dante traduce el saber escolástico producido originalmente en instituciones eclesiásticas y universitarias a un lenguaje y a una forma que no son los de la escolástica:⁶ el libro no sólo está escrito en lengua vulgar, sino que utiliza las técnicas del comentario para analizar textos poéticos en los cuales el autor comentado y el comentarador coinciden (Barolini 2004 y Barański 2005).

Esta breve descripción permite poner el foco sobre un punto central para la interpretación aquí sostenida: el *Convivio* se plantea como una obra en la que se lleva a cabo una transmisión del saber desde un sector social culturalmente dominante pero políticamente marginado (los *litterati*) hacia otro culturalmente marginal pero políticamente dominante (los *illitterati*). Esta transmisión del saber toma la forma de una *translatio auctoritatis* (Minnis 2009, Cornish 2000 y 2011) en un doble sentido: no sólo la transmisión de la autoridad desde una lengua culta (el latín) hacia otra lengua sin tradición filosófica y con escasa tradición literaria (el vulgar), sino también la constitución de un autor moderno⁷ –Dante, hasta aquí, no era más que un poeta lírico– en una nueva *auctoritas* (Russell Ascoli 2008). Ambos aspectos de la *translatio auctoritatis* son inescindibles: que este poeta vulgar llegue a convertirse en una *auctoritas* depende de que se demuestre exitosa su función como mediador entre quienes saben (los *litterati*) y quienes ignoran (los *illitterati*). Esta función de mediador, y, en cierto modo, de divulgador, es la que, como inmediatamente veremos,

Dante se atribuye explícitamente a sí mismo en el *Convivio*. Él es el que, sin sentarse a la mesa de la sabiduría, recoge las migajas que caen de ella, y, con esas migajas, prepara un banquete para los que viven en el hambre de la ignorancia.

Esta función de mediador entre los que han accedido al conocimiento y los que no, es fundamentada gracias a una panoplia de conceptos aristotélicos. Ya el *incipit* del *Convivio* afirma el universal deseo de conocer con una cita de Alpha Maior: «Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere» (Cv. I 1 1). Pero sucede que, por razones contingentes, ese deseo no es universalmente satisfecho; y, dado que en esa satisfacción se encuentra la felicidad, que es el fin de la vida humana, la consecuencia de esa insatisfacción es que muchos hombres no pueden alcanzar el fin propio. Según la concepción aristotélica la naturaleza posee una estructura teleológica; por eso, cuando esa finalidad no puede cumplirse, la naturaleza misma se ve frustrada. El *Convivio*, al acercar el saber a quienes viven en la ignorancia, aparece entonces como un instrumento político-cultural clave en el cumplimiento de ese fin natural. De este modo queda justificada la función mediadora de su autor, con lo cual Dante aparece autorizado, ya que no como filósofo en sentido pleno, al menos como aquel que lleva a cabo la función política de divulgar el saber filosófico. Este planteo es expresado en un pasaje clave del libro primero, en el cual Dante explica su posición enunciativa:

Manifestamente adunque può vedere chi bene considera, che *pochi* rimangono quelli che all'abito da tutti desiderato possano pervenire, e *innumerabili* quasi sono li 'mpediti che di questo cibo sempre vivono affamati. Oh beati quelli pochi che seggiono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca! e miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo! Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non sanza misericordia sono inver di quelli che in bestiale pastura veggiono erba e ghiande sen gire mangiando. E acciò che miseri-

cordia è madre di beneficio, sempre liberalmente coloro che sanno porgono della loro buona ricchezza alli veri poveri, e sono quasi fonte vivo, della cui acqua si refrigera la naturale sete che di sopra è nominata. *E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora volendo loro apparecchiare, intendendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata. Ed ha questo convivio di quello pane degno, con tale vivanda qual io intendo indarno non essere ministrata* (Cv. I 1 6-11).

Dante, un poeta que ha huido de la pastura del vulgo, que no se sienta a la mesa de la sabiduría, sino que recoge las migajas que caen de esa mesa, se dispone a preparar un banquete para pobres. No para pobres de inteligencia, sino para quienes viven en la pobreza del conocimiento, para aquellos hombres y mujeres a los que las necesidades de la vida han alejado de los estudios filosóficos (Cv. I 1 6-11). Este banquete suministrará a los hambrientos de conocimiento el pan con que saciarse; y este pan, que es metáfora de los comentarios en lengua vulgar, alumbrará con una nueva luz a los hombres: «Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritade, per lo usato sole che a loro non luce» (Cv. I XIII 11-12). El sol nuevo de la lengua vulgar reemplazará al viejo sol de la lengua latina. El crepúsculo de esta lengua ha dejado «in tenebre ed in oscuritade» a muchos hombres que, en consecuencia, no pueden cumplir el fin al que están naturalmente dispuestos. Es evidente, aquí, la importancia que tiene el aspecto cuantitativo en la empresa dantesca: miles serán saciados en su hambre gracias a este

nuevo pan que es la filosofía vulgar. Este aspecto cuantitativo muestra el alcance político de esta obra, que busca educar a aquellos ciudadanos que ven impedido su acceso al conocimiento.

La idea misma de la filosofía se ve modificada por esta tendencia popularizante propia de la lengua vulgar.⁸ La filosofía no es considerada por Dante una práctica exclusiva de algunos pocos hombres que se dedican profesionalmente a ella. La filosofía es ante todo «amistanza a sapienza o vero a sapere: onde *in alcuno modo si può dicere catuno filosofo, secondo lo naturale amore che in ciascuno genera lo disiderio di sapere*» (Cv. III XI 6, subr. prop.). Dante extiende así el concepto de filosofía hasta la comprensión de toda la *humanitas*. El amor natural hacia el conocimiento que –aristotélicamente– es propio de todos los hombres, hace que todos los hombres puedan ser considerados, «in alcuno modo», filósofos. El hombre que no puede desarrollar sus tendencias filosóficas, ve *eo ipso* impedido su desarrollo como hombre. Por eso en el *Convivio* la filosofía adquiere un carácter soteriológico: ella constituye una vía para que los hombres cumplan su esencia humana, y, de ese modo, se alejen de la vida bestial. Para que la filosofía pueda cumplir ese objetivo salvífico no debe presentarse bajo la forma de conceptos y argumentos puros, que en virtud de su dificultad y de su abstracción son incapaces de seducir a hombres no entrenados en los rigores de esta disciplina (Dante confiesa, en Cv. II XII 4, que él mismo experimentó esas dificultades al acercarse por primera vez a la filosofía), sino que los conceptos y los argumentos filosóficos deben presentarse vestidos con los ropajes –«le vestimenta», como veremos *infra*– seductores del metro, las figuras, la rima; en suma, la filosofía debe mostrarse con vestiduras poéticas. Los poemas del *Convivio* no tienen, pues, una función puramente decorativa: son, por el contrario, una parte inescindible del proyecto dantesco de una filosofía en lengua vulgar.

Un aspecto esencial de la configuración del *Convivio* puede ser fácilmente soslayado, y es el hecho de que el contenido de verdad del discurso se encuentra tanto en los poemas cuanto en los comentarios filosóficos. Pero la filosofía aparece –antes que en el comentario filosófico– oculta bajo su personificación en los poemas. Aparece allí bajo la figura de esa

dama gentil, ataviada con las bellezas sensibles propias del discurso poético. Y el caso es que el discurso filosófico propuesto en esta obra tiene el cometido de presentar a esta dama sin aquellas vestiduras poéticas, esto es, debe desnudar a la poesía de los afeites accidentales (metro, figuras, rimas), para, de ese modo, dejar expuesto el contenido racional oculto en el lenguaje poético. La filosofía dantesca, que toma la forma de un comentario a sus propios poemas, tiene la función de exponer «la gran bontade del volgare di sì», esto es, demostrar que la lengua itálica tiene la capacidad (*vertù*) de manifestar «altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e aconciamente»:

la quale [vertù] non si potea bene manifestare nelle cose rimate per le accidentali adornezze che quivi sono connesse, cioè la rima e lo tempo e lo numero regolato: sì come non si può bene manifestare la bellezza d'una donna, quando li adornamenti dell'azzimare e delle vestimenta la fanno più ammirare che essa medesima. Onde chi vuole bene giudicare d'una donna, guardi quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata: sì come sarà questo comento, nel quale si vedrà l'agevolezza delle sue sillabe, le propietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno; le quali chi bene aguarnerà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza (Cv. I x 12-13).

La poesía presenta la bondad de la lengua vernácula⁹ ataviada con «le accidentali adornezze», pues la rima, el ritmo, el metro no son esenciales a la belleza natural del discurso, y pueden incluso llegar a opacar su belleza natural, que se identifica con la bondad de la lengua. Es por eso que el poema precisa de un comentario crítico que explique su contenido. El comentario filosófico aparece entonces como aquella misma dama pero desnuda –sin los ropajes de las vestiduras poéticas–, de allí que en él sea posible percibir solamente su «naturale bellezza». Esa dama, vestida o desnuda, es el lenguaje italiano, la propia lengua vernácula.¹⁰ Si a través de la prosa del *Convivio* será posible apreciar «la gran bondad del vulgar del 'sì'», la lengua materna de Dante; y la bondad de la lengua –su vir-

tud— consiste en producir un discurso conceptual («altissimi e novissimi concetti [...] manifestare»); podemos concluir que a través de la escritura del *Convivio* Dante está queriendo elevar su lengua materna al status de una lengua filosófica como el latín, es decir, una lengua capaz de expresar la verdad «convenevolemente, sufficientemente e aconciamente», y de ese modo permitir a los hablantes de esa lengua vulgar el acceso a la filosofía, reconocida como el fin de la vida humana.

En tanto comentario filosófico de textos poéticos, el *Convivio* participa de ambos géneros —filosofía y poesía—, que, de hecho, en el pensamiento dantesco aparecen identificados. Ya en la *Vita nuova* Dante considera que la auténtica poesía no puede escindirse de la filosofía. Allí señala que los que riman de un modo necio («rimano stoltamente»), sin poder dar cuenta de lo que están diciendo, no deben ser llamados poetas:

Dico che né li poeti parlavano così sanza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono; però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse sotto vesta di figura o di colore retorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole da cotale vesta, in guisa che avessero verace intendimento (*Vita nuova* XXV, 10).

El trabajo de «denudare le parole» es ya en la *Vita nuova*, y sobre todo en el *Convivio*, un trabajo filosófico: se trata de dar razón, de explicar argumentativamente el verdadero sentido de las palabras poéticas. Por eso, los poetas que no pueden explicar filosóficamente sus propios poemas —esto es, explicarlos sin «figura» o «colore retorico», o como vimos en el *Convivio*, sin «le accidentalì adornezze» del metro y la rima— no deben ser llamados verdaderos poetas. Tanto la *Vita nuova* cuanto el *Convivio* muestran que la filosofía y la poesía son dos actividades unidas hasta el punto de llegar a confundirse. Si el verdadero poeta es quien tiene la capacidad de explicar filosóficamente, mediante un «ragionamento», sus propios versos, entonces la autoridad poética y la filosófica pueden identificarse, dando lugar a esa figura que hemos llamado el poeta-filósofo, cuya autoridad coincidiría con la autoridad de Dante.

El verdadero poeta es, pues, en el pensamiento de Dante, un auténtico filósofo. Este ideal filosófico-poético que hace su aparición en la *Vita nuova* es plenamente desarrollado en el *Convivio*, donde además encuentra una expresión alegórica en la figura de Orfeo (Padoan 1984). La función propia de esta autoridad filosófico-poética es tanto *a*) política: llevar a los hombres de la barbarie a la civilización (Orfeo) y, una vez dentro de la *civilitas*, cumplir el tránsito de la ignorancia al conocimiento (Dante), cuanto *b*) filosófica: indicar el verdadero sentido de la nobleza y el fin de la vida humana. Esta figura del poeta-filósofo –alegóricamente, Orfeo– remite evidentemente al autor del *Convivio*. Dante, que al momento de comenzar a escribir el *Convivio* carece de toda autoridad, al momento de finalizarlo habría adquirido una autoridad que le es propia: la autoridad del poeta que dice la verdad acerca de la nobleza –¡la verdad acerca del fin de la vida humana!– y expresa filosóficamente esa verdad que yacía oculta en sus poemas: «Per che omai con tutta licenza e con tutta franchezza d’animo è da fedire nel petto a le usate oppinioni, quelle per terra versando, acciò che la verace, *per questa mia vittoria*, tegna lo campo della mente di coloro per cui fa questa luce avere vigore» (*Cv.* IV IX 17, subr. prop.).¹¹

No ha sido Aristóteles (el Filósofo por antonomasia) ni Federico II (el Emperador, es decir, el poder político), quienes han encontrado y mostrado la verdad acerca de la nobleza humana, sino Dante Alighieri, el poeta-filósofo que escribe el *Convivio*. ¿Qué autoridad tiene ese «yo» que aparece en el posesivo («per questa mia vittoria»)?¹² Ese «yo» ha sostenido repetidas veces, como hemos visto, que él no es un filósofo: no se sienta a la beata mesa de la sabiduría (*Cv.* I I 10), y, además, sólo ha estudiado filosofía durante treinta meses (*Cv.* II XII 7). Acaba de decir, sin embargo, que la opinión verdadera acerca de la nobleza aparece gracias a él. Es un giro argumentativo sutil, pero que aparece con evidencia: la verdad sobre la nobleza no la ha expresado ni el filósofo ni el emperador, sino el poeta-filósofo, que actúa como un mediador entre los que saben (los *litterati*) y los que viven en el hambre del conocimiento (los *illitterati*). Esta nueva figura concuerda con la del filósofo en lo que hace a la

función que debe cumplir: ambos determinan el fin de la vida humana y, en ese sentido, son consejeros del poder político. Esa concordancia no es casual. Tanto el mítico Orfeo cuanto Dante Alighieri son poetas que filosofan (Boyde 1981: 47-51), es decir, poetas cuyos versos tienen un contenido racional que puede ser expresado en prosa filosófica. Pero mientras el filósofo (paradigma de una cultura universitaria y latina) aparece distanciado de la sociedad y de la vida política más inmediata, esta nueva figura intelectual (paradigma de una incipiente cultura burguesa que se expresa en lengua vernácula) aparece íntimamente vinculada a la vida política de su ciudad. Esta función propia del poeta-filósofo es explicitada en la figura alegórica de Orfeo.

Como acabamos de ver, en el proyecto filosófico diseñado por Dante en el *Convivio* las modulaciones del sentido pasan de los poemas (texto objeto de interpretación) a la filosofía (texto en el cual se muestra la verdad oculta en los poemas) a través de la aplicación de un procedimiento hermenéutico. Tal procedimiento, es decir, el método que se debe aplicar en la interpretación de las canciones, es expuesto en el primer capítulo del libro segundo. En los términos del banquete alegórico propuesto en el *Convivio*, este capítulo enseña «cómo se debe comer» («voglio mostrare come mangiare si dee»), esto es, de qué modo deben leerse las canciones para comprender su verdadero significado (*Cv.* II 1 1). Este método consiste en la teoría de los cuatro sentidos del texto (Maierú 1999, Pépin 1970, Hollander 1969, Singleton 1950, Nardi 1944). Aquí sólo nos interesa el modo en que Dante expone el sentido alegórico, donde aparece la alegoría oculta bajo la fábula poética de Orfeo:

L'altro [senso] si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna: si come quando dice Ovidio che Orfeo faceva colla cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere: che vuol dire che lo savio uomo collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere alla sua volontade coloro che <non> hanno vita di scienza e d'arte;

e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre (Cv. II I 3).

André Pézard (1940b: 12-13) ha señalado que la función atribuida a Orfeo en este pasaje se corresponde con el «programme annoncé» en Cv. I ix 7, donde Dante sostenía que «lo dono veramente di questo comento è la sentenza delle canzoni a le quali fatto è», y que esa doctrina tenía por objetivo «inducere li uomini a scienza e a virtù». La identidad entre Dante y Orfeo sería pues eminentemente funcional: ambos cumplirían una función civilizatoria (Fenzi 2002: 178). Dante, al enseñar –siguiendo el ejemplo de las *Confesiones* de san Agustín– cómo se va de una vida mala a una buena, dice que va a mostrar lo que se encuentra escondido «sotto figura d'allegoria», y que al hacer esto no sólo proporcionará un «diletto buono a udire, ma sottile amaestramento e a così parlare [es decir, alegóricamente] e a così intendere l'altrui scritture» (Cv. I II 17). El contenido de la enseñanza dantesca es claramente edificante, y consiste en señalar cuál es el fin de la vida humana. Este punto es central, pues tanto la autoridad del filósofo cuanto la del poeta consisten en definir el fin del hombre en esta vida (Cv. IV VI 6-9 y 20). A través de la interpretación verdadera –alegórica, ya que el sentido literal es una «bella menzogna»– de sus canciones, Dante enseña cuál es la bondad humana, es decir, la nobleza, y de ese modo acaba con la «pessima confusione del mondo», que justamente consiste en ignorar cuál es la nobleza o «umana bontade» (Cv. IV I 7). El proyecto filosófico de Dante en el *Convivio*, al transformar la palabra ficticia de lo que suena en aquello que quiere decir («volta <la> parola fittizia di quello ch'ella suona in quello ch'ella 'ntende» (Cv. II XII 10)), no sólo muestra el camino de la virtud, sino también el fin último al cual se debe dirigir el hombre. Es en este sentido que para Dante la filosofía, «figlia di Dio, regina di tutto»,¹³ tiene la capacidad de otorgar la salvación, ya que actualiza la potencia última del hombre: su racionalidad. La filosofía salva al hombre de la muerte animal en la que vive –donde vive como animal pero está muerto en tanto que hombre– y lo conduce a una vida humana:

[È] da sapere che le cose deono essere denominate dall'ultima nobilitade della loro forma: sì come l'uomo dalla ragione, e non dal senso né d'altro che sia meno nobile. Onde, quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speciale vita ed atto della sua più nobile parte. E però chi dalla ragione si parte e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo ma vive bestia: sì come dice quello eccellentissimo Boezio: "Asino vive". Dirittamente, dico, però che lo pensiero è proprio atto della ragione, per che le bestie non pensano, ché non l'hanno; e non dico pur delle minori bestie, ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecora o d'altra bestia abominevole (Cv. II VII 3-4).

El proyecto filosófico de Dante consiste en traducir la filosofía a su lengua vernácula, acercarla a aquellos que viven en el hambre del conocimiento, y, por eso, no llegan a cumplir el fin de la vida humana. Dante aparece, de este modo, como un nuevo Orfeo. El primer Orfeo había conducido a los hombres del salvajismo a la civilización: al volver mansos y humildes a los crueles corazones («mansuescere ed umiliare li crudeli cuori»), Orfeo funda el orden civil o político. El segundo Orfeo extiende ese proceso civilizatorio a aquellos hombres que, debido a los cuidados civiles y familiares, habían quedado excluidos. El *Convivio* «sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia»; y no sólo ha de alimentar a miles, es decir, no sólo ha de saciar el hambre de conocimiento y, de ese modo, actualizar la capacidad humana de felicidad, sino que será además «luce nuova, sole nuovo», que «darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritate, per lo usato sole [il latino] che a loro non luce» (Cv. I XIII 12). En el *Convivio*, pues, Dante cumple la función de acercar a los *illiterati* el medio de salvación, el instrumento necesario para llevar una vida humana, esto es, una vida civilizada, así como la figura alegórica de Orfeo «faccia muovere alla sua voluntade coloro che non hanno vita di scienza e d'arte», es decir, a aquellos hombres que no llevaban aún una vida humana («e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre»), pues no habían actualizado su «ultimum de potentia».¹⁴ Esta nueva función civilizatoria sólo puede ser cumplida por el mejor poeta vul-

gar, que Dante, en *De vulgari eloquentia*, identifica explícitamente consigo mismo (el pasaje refiere a la lengua vulgar):

Magistratu quidem sublimatum videtur, cum de tot rudibus Latino-
rum vocabulis, de tot perplexis constructionibus, de tot defectivis
prolationibus, de tot rusticanis accentibus, tam egregium, tam ex-
tricatam, tam perfectum et tam urbanum videamus electum ut
Cynus Pistoriensis et amicus eius ostendun in cantionibus suis.
Quod autem exaltatum sit postestate, videtur. Et quid maioris po-
testatis est quam quod humana corda versare potest, ita ut nolen-
tem volentem et volentem nolentem faciat, velut ipsum et fecit et
facit? (*Dve.* I XVII 3-4)

El poeta vulgar –«Cynus Pistoriensis et amicus eius», i.e., el mismo Dante– es quien afecta directamente la voluntad de los hombres («ut nolentem volentem et volentem nolentem faciat»). En consecuencia, es el poeta-filósofo, y no el puro filósofo razonador, el que es capaz de conducir a los hombres, pues él tiene la capacidad de «modificar los corazones humanos» («humana corda versare potest»), capacidad que en el *Convivio* Dante atribuye a «lo savio uomo» alegóricamente identificado con Orfeo, quien «collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori». El paralelismo es por cierto muy significativo.

En esa capacidad de conducción, fundada en la posibilidad de afectar de un modo directo no la razón, sino la afectividad, es decir, los “corazones”, reside la importancia política de la figura del poeta-filósofo, quien civiliza a los hombres, y al civilizarlos les otorga los medios de su salvación, los medios para actualizar plenamente su esencia humana.

En el *Convivio*, el medio para alcanzar la salvación es la filosofía –una filosofía que es exégesis de textos poéticos–, tal como Dante expone en la explicación alegórica de la canción *Voi che ’ntendendo*, al final del libro segundo (es decir, en la primera ocasión en que utiliza el método alegórico expuesto al comienzo del libro segundo):

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 nelli 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> nelli 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 moltiplicatamente 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 (Cv. II xv 4-5).

Los ojos de esta dama que ha enamorado a Dante luego de la muerte de Beatriz, la *donna gentile*-Filosofía, y que ahora Dante presenta a los miles de iletrados que, por desconocer el latín, viven en el hambre humana, son causa de salvación y de felicidad («in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda»). Así como Orfeo, mediante la dulzura de sus cantos, amansaba a las fieras y daba vida a las cosas inertes, lo cual quería decir que «lo savio uomo collo strumento della sua voce faccia mansuescere ed umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere alla sua voluntade coloro che <non> hanno vita di scienza e d'arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre», así ahora, al concluir este libro segundo, Dante afirma que gracias a la filosofía que *él mismo* expone en el *Convivio*, el hombre «si salva dalla morte della ignoranza e dalli vizii».

El libro segundo ha comenzado con la alegoría de Orfeo y concluye con la alegoría de la dama gentil-Filosofía. Ambos textos afirman que la poesía –la cítara de Orfeo y las canciones filosóficas de Dante– es portadora de una verdad tal que salva al hombre de la muerte, es decir, de la vida irracional, ya sea gracias al tránsito de la barbarie a la civilización, ya sea gracias a la enseñanza acerca del sentido de la verdadera nobleza, es decir, acerca del fin de la vida humana.

Esta *donna gentile* que Dante aquí presenta está caracterizada, por un lado, como la *sophia* aristotélica de la *Ethica Nicomachea*, y, por otro lado, como la Sabiduría salomónica: la «figlia di Dio, regina di tutto» (Cv. II XII 9), la «figlia dello Imperadore dell'universo» (Cv. II xv 12). En efecto, la filosofía que Dante quiere transmitir viene definida, al final del libro segundo, como Sabiduría (¿no es este otro indicio de que Dante puede ser identificado como «lo savio uomo», ya que es él quien transmite a los *illitterati* esta *sapienza*?). Esta simbiosis entre el modelo filosófico aristotélico y el salomónico es llevada a cabo en el libro tercero:¹⁵

Si ch'omai qui si può dire che, come la vera amistà delli uomini intra sé è che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte della sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo reduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. Onde essa Sapienza dice nelli Proverbi di Salomone: "Io amo coloro che amano me". E sì come la vera amistade, astratta dell'animo, solo in sé considerata, ha per subietto la conoscenza della operazione buona, e per forma l'appetito di quella; così la filosofia, fuori d'anima, in sé considerata, ha per subietto lo 'ntendere, e per forma uno quasi divino amore allo 'ntelletto. E sì come della vera amistade è cagione efficiente la vertude, così della filosofia è cagione efficiente la veritade. E sì come fine dell'amistade vera è la buona dilettaçione che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente, cioè secondo ragione, sì come pare sentire Aristotile nel nono dell'Etica; così fine della Filosofia è quella eccellentissima dilettaçione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitade che per contemplazione della veritade s'acquista (Cv. III xi 12-14).

Al escribir el *Convivio*, Dante, poseedor de esa sabiduría que es idéntica a la filosofía («il vero filosofo ciascuna parte della sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo»), aparece implícitamente como el sabio que mediante sus palabras lleva vida de ciencia y de arte a aquellos que vivían en el hambre, es decir, que vivían como bestias pero estaban muertos en tanto que hombres. Esa filosofía constituye –aristotélicamente– el fin mismo de la vida humana: la «vera felicitade che per con-

templazione della veritate s'acquista». Este fin de la filosofía –que coincide con el fin de la vida humana– es análogo («si come la fine dell'amistade vera [...] così fine della Filosofia...») al fin de la amistad, que es un fin político: lograr una convivencia racional («fine dell'amistade vera è la buona dilettazone che procede dal convivere secondo l'umanidade propiamente, cioè secondo ragione»). Este es, pues, el doble fin que se propone lograr el nuevo Orfeo/Dante: salvar a los hombres de su vida bestial y alcanzar, mediante el desarrollo pleno de la racionalidad, un buen orden político. De allí la importancia central del proyecto político presentado brevemente en *Cv.* IV IV-IX y que será desarrollado con más detalle en la *Monarchia*.

El primer Orfeo, mediante la elocuencia de sus palabras, había salvado a los hombres de la vida bestial; antes de este «savio uomo» identificado alegóricamente con Orfeo, los hombres estaban muertos en tanto que hombres, y vivos sólo como bestias, pues «vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere dell'uomo, e così da quello partire è partire da essere, e così è essere morto [...]». Potrebbe alcuno dicere: Come? è morto e va? Rispondo che è morto uomo e rimaso bestia» (*Cv.* IV VII 12 y 14). De acuerdo con la doctrina aristotélica, el hombre, al igual que todos los seres vivos, vive porque posee un alma vegetativa, siente porque posee un alma sensitiva, pero está muerto en tanto que hombre si no ejerce su actividad propia, la razón: «Così levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto» (*Cv.* IV VII 15).

El nuevo Orfeo (Dante), sintiendo misericordia hacia los que «in bestiale pastura veggiono erba e ghiande sen gire mangiando» (*Cv.* I I 8), mientras otros «se sientan a la mesa donde se come el pan de los ángeles» («Oh beati quelli pochi che seggiono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca! e miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo!» [*Cv.* I I 7]), procura saciar mediante el *Convivio* el hambre humana («umana fame» [*Cv.* I I 13]), que consiste en estar privado de la ciencia. De este modo, el poeta-filósofo del *Convivio* aparece como una autoridad que no sólo señala cuál es el verdadero sentido de la nobleza, sino que además

ayuda a los hombres a cumplir el fin propio de la vida humana: llevar una «vita di scienza e d'arte», que les permita salir de la inercia y alcanzar el pleno ejercicio de la racionalidad, pues «coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre» (Cv. II 13).

3. André Pézard (1940a: 15-16, n. 2) presenta algunos textos dantescos —entre los cuales se encuentra *Dve. I xvii 3-4*, aquí citado— que identifican al sabio con el poeta; pero no cree que este pasaje del *De vulgari eloquentia* pueda asociarse con el de Orfeo (Pézard 1940a: 20-21, en especial n. 14). El artículo de Pézard llama la atención sobre un problema filológico de Cv. II 13. En su edición de 1934, Busnelli-Vandelli (*ad loc.*) señalan que «*faria* è lezione congetturale sostituita a quelle dei mss. *faccia*, *facea*, *faceva*, *facia*, tutte insostenibili e che colla stessa loro varietà attestano che anche i copisti antichi non erano soddisfatti». La adopción de una de las variantes propuestas supone modificar la atribución del sujeto «lo savio uomo». En la lección adoptada por los editores, “*faria*”, «lo savio uomo» no se identifica literalmente con Orfeo, sino alegóricamente; en otras palabras, «lo savio uomo» no es Orfeo, sino el sentido oculto bajo la fábula de Orfeo. No habría, pues, una determinación histórica para el sujeto «lo savio uomo». No sucede lo mismo si se adopta la variante *facea*. La frase quedaría «lo savio uomo con lo strumento de la sua voce *facea* mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e *facea* [o “*faccia*”, como adopta Ageno] muovere a la sua voluntade coloro che non hanno vita di scienza e d'arte». (*Faceva*, *facea*, *facia* son formas del imperfecto; según Pézard, el subjuntivo *faccia* sería una mala lectura de *facia* [1940a: 15, n. 1]). En este caso, «lo savio uomo» referiría a un personaje históricamente determinado: Orfeo, quien, en consecuencia, no sería una mera *favola poetica*, sino que tendría una existencia real, histórica. Esta es la variante adoptada por Pézard, que propone dos interpretaciones posibles:

1) La que han seguido Parodi-Pellegrini, que atribuye un sentido indeterminado a la expresión «lo savio uomo»: «Les éditeurs donent évidemment aux mots *lo savio uomo* un sens indéterminé, hors de toute actualité:

la allégorie veule dire que *si* quelque sage était vraiment inspiré de Dieu, il aurait le pouvoir d'entraîner les foules. Peut-être a-t-on vu ici une allusion aux ambitions, poétiques et morales à la fois, de Dante lui-même, pour qui *savio* ou *saggio* se confondent couramment avec poète» (Pézarid 1940a: 15).

2) La que él mismo sigue, que atribuye un sentido determinado a la expresión «lo savio uomo»: «Mais il se pourrait que l'allusion fût au contraire parfaitement déterminée, et que, sous le voile de la légende, Dante visât un personnage passé, un personnage auquel il prête pour quelques instants un nom fabuleux, mais dont l'existence fut réelle, puisqu'une tradition raisonnable et ennemie du surnaturel l'atteste justement et l'oppose à la légende; un personnage don le rôle paraissait indispensable à Cicéron pour expliquer la naissance des civilisations» (Pézarid 1940a: 16), y que habría llegado a Dante a través de Brunetto Latini, *volgarizzatore* de Cicerón.

En resumen, Pézarid supone que Dante habría sostenido la existencia histórica del hombre sabio fundador de la civilización, y que el mismo Dante habría juzgado que la fábula de Orfeo era una buena expresión alegórica de ese hecho histórico. En definitiva, tanto su maestro Brunetto Latini cuanto Cicerón afirmaban la existencia histórica de un primer *vir sapiens* y elocuente. Si esto fuera así, Dante no debería aplicar la alegoría de los poetas, sino la de los teólogos, pues se trataría de hechos históricos y no de fábulas poéticas (Hollander 1969: 38-39).

Esta interpretación no contradice la que aquí propongo. Si Dante considera el texto de Ovidio como *favola* o como *scrittura*, esto no afecta mi interpretación. Lo importante en mi lectura es que, tenga una existencia real o ficticia, el personaje de Orfeo esconde una verdad, y que la verdad que esconde (esto es, su función: cumplir el tránsito de la barbarie a la civilización) coincide con la función que Dante se atribuye a sí mismo en el *Convivio*; aunque esa función sea llevada en otro plano, pues ya no se trata de cumplir el tránsito de la plena barbarie a la civilización, sino de hacer una *litteratura* para que los *illitterati* pasen a ser *litterati*, es decir,

pasen a llevar una vida plenamente humana. Si el texto de Ovidio fuera *scrittura* –esto es, tuviese un carácter histórico–, entonces esa función civilizadora habría sido históricamente cumplida por alguien a quien, en virtud de su anonimato, atribuimos el nombre mitológico de Orfeo. Si el texto de Ovidio fuera *favola* –esto es, tuviese sólo una realidad ficticia–, entonces Orfeo sería un símbolo que esconde un sentido moral y, en consecuencia, atemporal. Al ser una verdad atemporal, significa que «[a]ujourd’hui encore, un grand sage, un grand poète – Dante, j’imagine – pourrait par son art convertir ses lecteurs à une vie plus sainte. Seulement ce sens supplémentaire n’est pas même implicite dans notre paragraphe du *Convivio*» (Pézard 1940a: 20-21). Esto último apunta, claramente, contra la tesis sostenida en este artículo.

En efecto, Pézard está en lo correcto cuando dice que en el párrafo analizado no hay ningún indicio de la identidad entre Orfeo y Dante escritor del *Convivio*. Pero lo cierto es que en otros pasajes, así como en el proyecto filosófico de la obra, sí hay indicios de esa identidad, como él mismo había sugerido (Pézard 1940b: 12-13). Una identidad que, como he procurado mostrar en este artículo, es eminentemente funcional: Orfeo y Dante cumplen una función civilizatoria similar y complementaria.

En acuerdo con la interpretación aquí propuesta se encuentra la lectura llevada a cabo por Enrico Fenzi, quien sostiene que «con la nuova proposta [la adopción de *facea*] scopriamo una forte corrispondenza tra la figura di Dante e quella di Orfeo, la quale investe sia i modi del rapporto lettera/allegoria, sia i contenuti» (Fenzi 2002: 177-178). Ambas figuras históricas –Dante y Orfeo– cumplirían la misma función educativa: «Orfeo, insomma, è colui che già ha fatto esattamente quanto Dante, nel *Convivio*, vuole fare», es decir, educar a sus conciudadanos (Fenzi 2002: 178). En este artículo he distinguido entre la función civilizatoria llevada a cabo por Orfeo y la función educativa llevada a cabo por Dante, sin poner el foco en el problema del sentido de la alegoría, asunto del cual se ocupa *in extenso* el artículo de Fenzi, quien llega a convertir a Orfeo en *figura* de Dante: «E l’esempio di Orfeo, ‘figura’ dell’autore del *Convivio*, è dunque importante proprio per il modo in cui racchiude il nucleo deci-

sivo dell'invenzione dantesca di un soggetto storico che agisce allegoricamente, e di un'allegoria che attraverso di lui si storicizza...» (180). Esta conclusión va más allá que la identificación funcional entre Orfeo y Dante que he sugerido en este artículo, pero ambas lecturas apoyan la idea de una metamorfosis de Dante como un nuevo Orfeo.

NOTE

¹ En ese artículo Pézard sostiene que el pasaje analizado (Cv. I IX 7) refiere a Cv. II 1, es decir, a la exposición de los cuatro sentidos de la escritura en la que aparece la alegoría de Orfeo, y que, así como en I IX 7 Dante sostiene que el regalo del comentario filosófico consiste en mostrar el sentido de las canciones comentadas («lo dono veramente di questo commento è la sentenza de le canzoni a le quali fatto è»), y que esas canciones tienen por fin «inducere li uomini a scienza e virtù», así en II I 3 Orfeo, gracias a la fuerza persuasiva de su voz («collo strumento della sua voce»), aparece como aquel que hace que los hombres abandonen una vida inerte y pasen a llevar una vida de ciencia y arte: «Jusque dans certains détails d'expression, le préambule du livre II correspond au programme annoncé [en I IX 7]; ainsi Dante nous présente dans Orphée l'image du sage qui fait "mouvoir à sa volonté ceux qui n'ont point vie de science et d'art" (II I 3): c'est bien le rappel de: *inducere li uomini a scienza e a virtù* (I IX 7)» (Pézard 1940b: 12-13).

² Cf. A. Pézard (1940a: 20-21), donde sostiene que en el pasaje que analizaremos (Cv. II I 3) Dante no hace ninguna alusión al presente histórico –como sí la había hecho en *De vulgari eloquentia* I XVII 3-4, cf. *infra*, p. 22–, con lo cual la figura que cumpliría la función civilizatoria no sería ya el poeta, alegóricamente identificado con Orfeo, y *a fortiori* con Dante, sino el emperador: «On dirait qu'il [Dante] ne compte pas outre mesure sur la poésie, mais davantage sur la force impériale, pour améliorer l'humanité» (1940a: 21).

³ Cf. Cv. IV VI 17-20, donde Dante expone la complementariedad de ambas autoridades. Pero véase todo el arco argumentativo de Cv. IV III-IX, donde se analizan las respectivas jurisdicciones de la autoridad imperial (Cv. IV IV-V) y de la filosófica (Cv. IV VI).

⁴ Cf. Cv. IV I 5-10. É. Gilson (1938: 156) llevó a cabo un minucioso análisis del esquema de las autoridades en el *Convivio* y la *Monarchia*. Ese esquema aparecía a los ojos de Gilson como aporético, pues en el caso de que se produjese un conflicto de autoridades (como cuando el emperador quería definir la nobleza, algo propio de la jurisdicción del filósofo) todo el sistema se vendría abajo. Junto a su carácter aporético, este esquema dantesco de las autoridades presenta otro grave problema: ¿cuál es la autoridad de Dante al escribir el *Convivio*? A. Russell Ascoli (2008: 102) ha propuesto una respuesta a este interrogante, respuesta que

se encuentra vinculada a la aporía señalada por Gilson: «The *aporia dantesca*, the little gap between the emperor's and the Philosopher's domains is, presumably, the place where Dante's own nascent authority subsists». La autoridad de Dante, según esta línea argumentativa, se encuentra explicitada en la definición etimológica de la *autorità* a partir de *auieo* (Cv. IV VI 3-4).

⁵ Para lo que sigue, véase A. De Libera (1991), quien interpreta el *Convivio* dantesco no tanto como una obra de divulgación, como un *volgarizzamento*, sino como una “mediación” cultural que supone el contexto social de una vida a la vez urbana y universitaria, y que está caracterizada como un movimiento de “desprofesionalización de la filosofía”: «La *déprofessionnalisation de la philosophie* est donc, pour nous, ce qui signe le véritable moment de la naissance des intellectuels: un épisode qui suppose et réclame la ville [...]; un épisode qui, cependant, ne se conçoit pas sans l'université. [...] Les médiateurs de l'idéal philosophique ont *parlé vulgaire*, ils ont nom Dante pour l'Italie, Meister Eckart pour l'Allemagne» (1991: 12-13). En tanto que “mediador transcultural”, Dante «c'est un *intellectuel total*», porque ha sido él «qui a formulé en langue vulgaire le premier vrai et grand manifeste des intellectuels médiévaux: le *Convivio*» (1991: 24). En este artículo no he puesto el énfasis en la transmisión del conocimiento, esto es, en la *volgarizzazione* del saber, sobre la que llama la atención De Libera con el nombre de *translatio sapientiae*; aquí he subrayado otro aspecto de la transmisión del conocimiento que efectivamente lleva a cabo el *Convivio*, y es el aspecto de la *translatio auctoritatis*, es decir, la autoridad que tanto Dante cuanto su *parlar materno* alcanzan gracias a la prosa filosófica desplegada en el *Convivio*.

⁶ C. Segre (1963) sostiene que el *Convivio* es un «nuovo sperimento linguistico» (1963: 232) en el que Dante inventa una prosa filosófica en lengua vulgar («Nel *Convivio* Dante si propone di fondare, e di fatto fonda, la prosa filosofica in volgare» (1963: 237)), y que «l'armoniosa concezione scolastica dell'universo si riflette nella sintassi del *Convivio*, capace di racchiudere in un periodo complesso ma limpido la gerarchia degli esseri» (1963: 232).

⁷ Un autor “moderno” en el sentido en que Dante utiliza esta palabra, p. ej.: «Li dolci detti vostri, / che, quanto durerà l'uso moderno, / faranno cari ancora i loro inchiostri» (*Purg.* XXVI, 112-114), o «non con questa moderna favella» (*Par.* XVI, 33).

⁸ Acerca de la supuesta “popularización” de la filosofía en el *Convivio*, véase C. Vasoli (1994: 27), quien subraya la dimensión ciudadana del *Convivio*, cuyo

fin consiste en «fornire, cioè, a chi vive nella “città”, la serve e la governa le idee e gli strumenti che lo indirizzino verso il supremo scopo della pace e dell’armonia civile, condizione preliminare e indispensabile affinché l’uomo realizzi la sua stessa natura».

⁹ La bondad de una cosa –su bien– coincide aristotélicamente con su finalidad. El comentario dantesco mostrará que el vulgar puede expresar conceptos al igual que el latín. Como veremos, Dante sostiene que la esencia –i.e., la verdad– de toda lengua consiste en manifestar lo concebido por el hombre, de modo que, al mostrar la *bontade* de la lengua vulgar Dante está mostrando también su *veridade*, su verdad.

¹⁰ Sobre este punto, véase Dragonetti (1968: 7): «Dante est un poète de la pensée. Cela signifie que pour l’auteur du *Convivio* et de la *Divine Comédie* surtout, penser, c’est toujours méditer dans la langue en opérant sur elle selon la dictée de ses exigences profondes. Une telle opération consiste à révéler la langue à son être propre dans la splendeur du chant. Et c’est là le don de noblesse que Dante a offert à sa langue maternelle».

¹¹ Esta conclusión hay que ponerla en relación con los capítulos de apertura del libro cuarto (I-II), y, fundamentalmente, con *Cv.* IV III 9-10: «Queste due opinioni [sobre la nobleza: la del Emperador y la del vulgo] - avegna che l’una, come detto è, del tutto sia da non curare - due gravissime ragioni pare che abbiano in aiuto: la prima è che dice lo Filosofo che quello che pare alli più, impossibile è del tutto essere falso; la seconda ragione è l’autoridade della diffinitione dello imperadore. E perché meglio si veggia poi la vertude della veridade, che ogni autoridade convince, ragionare intendo quanto l’una e l’altra di queste ragioni aiutatrice e possente è». Notable, en este pasaje (que a su vez se debe poner en relación con *Cv.* IV VIII 4 ss.), la oposición entre verdad y autoridad. Si nos preguntamos quién y qué son los portadores de esa verdad, la respuesta aparece inmediatamente: la *canción* contiene una verdad que es Dante –ese *verdadero* poeta que, siguiendo las sugerencias de la *Vita Nuova* XXV, se interpreta a sí mismo–, su autor, el encargado de “hacerla aparecer” en sus comentarios («aprire per prosa»). Sobre el capítulo XXV, véase Picone (2005) y los comentarios de Pinto *ad locum* (Alighieri 2003).

¹² La respuesta a esta pregunta constituye el tema central de los ensayos reunidos en Russell Ascoli (2008), a quien sigo en lo que hace al tema de la autoridad en Dante. El pasaje de Orfeo es estudiado en las páginas 113-114 y 117..

¹³ La idea de que la filosofía es un don divino parece tener un origen cicero-niano. Cf. Cicerón, *De legibus* I, 58: «Est huius uero disputationis, Quinte, proprium, id quod expectas, atque utinam esset etiam facultatis meae! Sed profecto ita se res habet, ut quoniam uitiorum emendatricem legem esse oportet commendatricemque uirtutum, ab ea <dem> uiuendi doctrina ducatur. Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a quouis amore Graeco uerbo *philosophia* nomen inuenit, qua nihil a *dis immortalibus* uberius, nihil florentius, nihil praestabilius *hominum uitae datum est*. Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus, cuius praecepti tanta uis et tanta sententia est, ut ea non homini quoipiam, sed Delphico deo tribueretur». Cf. *Tusc. Disp.* I, 25: «Philosophia uero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut *Plato [Timeo 47a] donum, ut ego [Cicerón], inventum deorum?*». El motivo se encuentra también en Séneca, *Ad Luc.* 90, 1: «Quis dubitare, mi Lucili, potest qui deorum *immortalium munus* sit quod vivimus, *philosophiae quod bene vivimus?* Itaque tanto plus huic nos debere quam dis quanto maius beneficium est bona uita quam pro certo haberetur, nisi *ipsam philosophiam di tribuissent*, cuius scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus». Entre muchos otros lugares del *Convivio*, cf. *Cv.* II xv 12: «La donna di cu' io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima *figlia dello Imperadore dell'universo*, alla quale Pittagora puose nome *Filosofia*». Todos los subrayados son míos. Agradezco al profesor Antonio Tursi haberme llamado la atención sobre estos pasajes.

¹⁴ Tanto la función cumplida por Orfeo cuanto la llevada a cabo por Dante en el *Convivio* tienen un horizonte político que se pone de manifiesto si se confronta nuestra argumentación con la *Monarchia*. En *Mon.* I III Dante se propone determinar cuál es el fin propio de la *humana civilitas*, para lo cual se pregunta cuál es la potencialidad última (*ultimum de potentia*) de la humanidad entendida como un todo. En un argumento que es piedra liminar de la antropología que Dante construye en la *Monarchia*, señala que esta potencialidad (*vis ultima*) ha de ser exclusiva (*propria*) de la especie humana, es decir, no ha de ser compartida (*participata*) por ninguna otra especie: «Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet, si ultimum de potentia totius humanitatis appareat. Dico ergo, quod nulla vis a pluribus specie diversis participata, ultimum est de potentia alicuius

illorum. quia cum illud quod est ultimum tale sit constitutivum speciei, sequeretur quod una essentia pluribus speciebus esset specificata; quod est impossibile» (*Mon. I III 4-5*). La clave interpretativa de este pasaje es la expresión «*ultimum de potentia*». “Potencia” (*potentia*), por oposición a acto (*actus*), hace referencia a la capacidad propia de una cosa. Se trata de una disposición no realizada, pero realizable. Esto explica que Dante utilice indiferentemente “*vis*” y “*potentia*”, que se encuentran unidas en el griego *enérgeia*. “Último” (*ultimum*) refiere al carácter específico de esa potencialidad. En este sentido, establece un límite, que es el límite propio de la especie cuya esencia no puede trascender la potencialidad que le es específica. De allí que –siguiendo a Gustavo Vinay (Alighieri 1959: *ad loc.*)– la expresión pueda traducirse también como «potencia específica» o «lo específico en relación con la potencia». Dante establece una identidad o equivalencia entre *vis*, *ultimum de potentia* y *essentia*. En efecto, si una potencia (*vis*) es participada por muchas especies, entonces no es lo propio («*ultimum*») de ninguna de ellas; pues aquello en lo que todas convienen no puede ser lo distintivo («*constitutivum*») de ninguna de ellas. En caso contrario, habría dos especies –el hombre y el caballo– que tendrían la misma esencia, lo cual es absurdo, pues si dos especies comparten la misma esencia, entonces son la misma especie. En otras palabras, si el hombre posee la misma esencia («*essentia*») que el caballo, entonces, puesto que toda esencia ha sido creada con vistas a una operación, ambos poseen la misma operación propia («*propria operatio*»), lo cual es absurdo. Esto significa que la *universitas hominum* o *humanitas* ha de tener una *propria operatio* que no pueda ser participada por ninguna otra especie. Sobre este razonamiento se apoya la determinación de la potencialidad última –es decir, específica– del hombre: «Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum, quia etiam sic sumptum ab elementis participatur; nec esse complexionatum, quia hoc reperitur in mineralibus; nec esse animatum, quia sic etiam in plantis; nec esse apprehensivum, quia sic etiam participatur a brutis; sed esse apprehensivum per intellectum possibilem, quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra. Nam etsi aliae sunt essentiae intellectum participantibus, non tamen intellectus earum est possibilis, ut hominis, quia essentiae tales species quaedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nihil est aliud quam intelligere quid est quod sunt, quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. Patet igitur, quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva» (*Mon. I III 6-7*). Utilizo el texto de Alighieri 1965.

¹⁵ El carácter híbrido de la concepción dantesca de la filosofía ha sido señalado, entre otros, por Corti (1983: 84): «Fin qui [Cv. II XII 9 y II XV 12] potremmo benissimo essere nei territori di quella totalizzante Filosofia-Sapienza, tanto descritta e iconicamente resa in figura di regina incoronata e in trono [...]. Ma in Cv. III XI 12-14 Dante impunemente accosta la Sapienza dei *Proverbi* di Salomone alla specifica *sofia* aristotelica, sola atta a conferire sulla terra la felicità umana nella contemplazione del vero [...]. Ci si trova insomma nel *Convivio* di fronte non solo a due codici di comunicazione linguistica amorosa, quello delle canzoni e quello delle prose, ma in seguito allo sdoppiarsi di identità del simbolizzato a due filoni culturali, l'aristotelico e l'ecclesiastico-mistico che a questo punto fatalmente collaborano». Cf. también Nardi (1944b: 37-38) y Trovato (2003: 40-42), quien coincide con Corti: «[Dante] makes a sharp distinction between these two terms, between *philosophy* understood as a system of natural sciences, and *philosophy* described as divine Wisdom, represented as *donna gentile*» (40). Insoslayable es la lectura de Nardi (1960: 75-83). Por último, cf. Cheneval (1998: 88-93), que discute con Corti acerca del supuesto hiato respecto de la concepción dantesca de la filosofía entre el libro III, donde, según Corti, Dante asumiría una posición cercana al aristotelismo radical, y el IV, donde Dante negaría la posibilidad de una filosofía humana (Cheneval 1998: 92-93, n. 44).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIGHIERI, D. (1934 y 1937), *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, Le Monnier.
- ALIGHIERI, D. (1959): *Monarchia*, testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Vinay, Firenze, Sansoni.
- ALIGHIERI, D. (1965): *Monarchia*, a cura di P. G. Ricci, Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, D. (1995a): *De vulgari eloquentia*, a cura di V. Coletti, Milano, Garzanti.
- ALIGHIERI, D. (1995b): *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere. Disponibile online en Princeton Dante Project (dir. R. Hollander): <http://etcweb.princeton.edu/dante/index.html>
- ALIGHIERI, D. (2003), *Vida nueva*, ed. bilingüe al cuidado de R. Pinto, trad. L. Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra.
- ALIGHIERI, P., (1978): *Il "Commentarium" di Pietro Alighieri*, nelle redazioni Ashburnhamiana e Ottobiana, trascrizione a cura di R. della Vedova e M. T. Silviotti, Nota introduttiva di E. Guidubaldi, Istituto Dantesco Europeo, Firenze, Olschki.
- BARAŃSKI, Z. G. (2005): «Dante Alighieri: experimentation and (self-) exegesis», en A. MINNIS, I. JOHNSON, *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. 2: *The Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 561-582.
- BAROLINI, T. (2004): «Autocitation and Autobiography», en H. BLOOM (ed.), *Dante Alighieri*, Philadelphia, Chelsea House Publishers, pp. 57-118.
- BOYDE, P. (1981): *Dante Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.

- CHENEVAL, F. (1998) : «La philosophie et le bonheur de Dante Alighieri», *Studia Mediewistyczne* XXXIII, pp. 79-96.
- CORNISH, A. (2011): *Vernacular Translation in Dante's Italy. Illiterate Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CORNISH, A., (2000): «A Lady Asks: The Gender of Vulgarization in Late Medieval Italy», *PMLA* 115, 2, pp. 166-180.
- CORTI, M. (1983): *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi.
- DE LIBERA A. (1991): *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- DOZON, M. (1991) : *Mythe et symbole dans la Divine Comédie*, Firenze, Biblioteca dell'Archivium Romanicum, Olschki.
- DRAGONETTI, R. (2006) : «La conception du langage poétique dans le *De vulgari eloquentia*», en ID.: *Dante, la langue et le poème. Recueil d'études*, Genève, Belin, 2006, pp. 45-106.
- DRAGONETTI, R. (1968): *Dante pèlerin de la Sainte Face*, Romanica Gandesia, XI, Gent-Gand, Rijksuniversiteit te Gent, Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte.
- FENZI, E. (2002): «L'esperienza di sé come esperienza dell'allegoria (a proposito di Dante, *Convivio* II 1 2)», *Studi Danteschi* LXVII, pp. 161-200.
- GILSON, É. (1938): *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin.
- HOLLANDER, R. (1969): *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton, Princeton University Press.
- MAIERÙ, A., (1999): «'Littera' e 'allegoria'», en AA.VV., *Storia e poesia nella cultura medioevale*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, pp. 138-150.
- MINNIS, A. (1984): *Medieval Theory of Authorship*, London, Scolar Press.

- MINNIS, A. (2009): *Translations of Authority in Medieval English Literature. Valuing the Vernacular*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NARDI, B. (1944): «Note al *Convivio*: I sensi delle scritture (Cv. II, 1, 2 ss)», en ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 55-61.
- NARDI, B., (1944b): «Le figurazioni allegoriche e l'allegoria della 'donna gentile'», en ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 23-40.
- NARDI, B. (1960): «Dal *Convivio* alla *Commedia*», en ID., *Dal Convivio alla Commedia. Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, pp. 37-150.
- PADOAN, G. (1984): «Orfeo», en *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, Vol. IV, p. 192.
- PÉPIN, J. (1970): *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal / Paris, Institute d'Études Médiévales / Vrin.
- PÉZARD, A. (1940a): «L'allégorie d'Orphée (*Faria mansuescere e umiliare li crudeli cuori* – II 13)», en ID.: *Le "Convivio" de Dante. Sa lettre, son esprit*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 15-26.
- PÉZARD, A. (1940b): «La vérité cachée (I IX 7)», en ID., *Le "Convivio" de Dante. Sa lettre, son esprit*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 9-14.
- PICONE, M. (2005): «La teoria dell'*auctoritas* nella *Vita nova*», *Tenzone* 6, pp. 173-191.
- RUSSELL ASCOLI, A. (2008): *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEGRE, C. (1963): «Il *Convivio* di Dante Alighieri», en ID., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano, Feltrinelli, pp. 227-270.
- SINGLETON, CH. S. (1950): «Dante's Allegory», *Speculum* 25, 1, pp. 78-86.

TROVATO, M. (2003): «Against Aristotle: Cosmological Vision in Dante's *Convivio*», en *Essays in Medieval Studies* 20, Illinois Medieval Association, pp. 31-46.

VASOLI, C. (1994): «Le idee politiche di Dante dal *Convivio* alla *Monarchia*», en *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa*, Vol. I, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 7, pp. 25-41.

