

stricto
SENSU

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO AROSSI

**O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO* NO MONARCHIA
DE DANTE ALIGHIERI**

**Porto Alegre
2012**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

GUSTAVO AROSSI

O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO* NO MONARCHIA DE DANTE ALIGHIERI

Porto Alegre

2012

GUSTAVO AROSSI

O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO* NO *MONARCHIA* DE DANTE ALIGHIERI

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do grau de mestre em Filosofia à comissão julgadora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

Porto Alegre

2012

GUSTAVO AROSSI

O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO* NO *MONARCHIA* DE DANTE ALIGHIERI

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do grau de mestre em Filosofia à comissão julgadora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: _____ de _____ de 2012.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein
Orientador

Dr. Luis Alberto De Boni

Dr. Alfredo Santiago Culleton

Porto Alegre

2012

AGRADECIMENTOS

Ao Grande Arquiteto do Universo pela criação, vigilância e proteção.

Ao Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein pelo incentivo, disponibilidade, orientação e apoio.

À Prof. Dra. Suzana Guerra Albornoz pela perseverança, incentivo e “maternidade”.

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni pela paciência, crença e amizade!

Ao amigo sempre presente Dom Sinésio Bohn, Bispo Emérito da Diocese de Santa Cruz do Sul.

Ao SINPRO/RS (Sindicado Professores do Rio Grande do Sul) pela concessão de bolsa parcial para estudos de Pós-Graduação, pelo FAQ (Fundo Rotativo de Apoio à Qualificação Docente).

À A.: R.: L.: S.: Egrégora de Luz, Nº 190, Lajeado/RS.

A todos os meus familiares, irmão, sobrinhos, tios (Carlos Alberto Weber Patussi e Saionara Arossi Patussi e seus filhos João Lucas e Catharina Arossi Patussi).

Ao Ir.: Gentil Krahl e ao Ir.: Jean Krahl pelo apoio e confiança em mim depositados.

À professora Maria de Lourdes Weber Balestro, grande mestre da língua portuguesa.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em especial à secretária Andrea Simioni.

À Sra. Rosali Heis Mantelli e à Irmã Ilse Assmann por acreditar em meu primeiro trabalho como professor de Filosofia no Colégio Bom Jesus São Miguel, de Arroio do Meio, em 2008.

Ao amigo Steffen Wicker que enviou de bibliotecas alemãs bibliografia inédita no Brasil sobre Dante Alighieri.

À presença amiga do Sr. Akram Bakri Issa Qadan e sua família.

A Ari Antônio Arossi, Liselena Fellini Arossi
e Prof. Dr. Juliano Fellini (*in memoriam*).

“In quella parte del libro della mia memoria
dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si
trova una rubrica la quale dice *Incipit Vita
Nova*. Sotto la quale rubrica io trovo scripte le
parole le quali è mio intendimento d’asemplare
in questo libello, e se non tutte, almeno la loro
sententia.”¹

¹ Para as obras de Dante Alighieri, seguem-se, nas citações, as seguintes abreviaturas: VN (*Vita Nova*. A cura di
Guglielmo Gorni. Torino: Einaudi, 1996).

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo apresentar o pensamento político de Dante Alighieri. É muito comum pensarmos que o poeta florentino apenas tratou de questões relativas à poesia. Entretanto, é necessário esclarecermos que, antes mesmo de ser poeta, Dante Alighieri é um filósofo da política na Idade Média. Vivendo num ambiente de conturbadas relações de poder, sobretudo entre Igreja e Império, Dante procura de forma racional apresentar teses para solucionar o problema acerca de quem deveria governar a fim de evitar o embate entre poderes na Cristandade Ocidental. Nesta perspectiva o *sommo poeta* elabora um modelo de governo centrado na distinção entre poderes: poder espiritual e poder temporal. Ainda, centra no homem em sua participação política a plena realização do gênero humano, conferindo assim o conceito de *optimus homo*. Sem dúvida alguma será melhor o homem que participar da comunidade política, aquele que se envolver com as chamadas questões ético/políticas e que respeitar o Estado e o Direito.

Palavras-chave: Dante Alighieri. Filosofia Medieval. Estado. Direito.

ABSTRACT

This research aims to present the political thinking of Dante Alighieri. It is quite common of us to think that the Florentine poet has only addressed the subjects related to poetry. However, it is necessary to point out that, even prior to becoming a poet, Dante Alighieri is a political philosopher of the Middle Ages. Living within an environment of troubled relations of power, especially between the Church and the Empire, Dante attempts to rationally present theses to solve the problem about who should govern in order to avoid the clash between powers in the Western Christianity. Through this perspective, the *sommo poeta* formulates a model of government focused on the distinction between powers: spiritual power and temporal power. Furthermore, it focuses on the individuals and in their political engagement the complete fulfillment of mankind, thus devising the concept of *optimus homo*. Undoubtedly a better man will be the one who participates in the political community, the one who gets involved in the so-called ethical and political issues and who respects the State and the Law.

Keywords: Dante Alighieri. Middle Ages. State. Law.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

De Monarchia - *Monarchia*²

² Utilizamos nesta dissertação o título da obra cujo tema central de análise é a proposta política de Dante Alighieri, *Monarchia*, versão de título aceita e tida por correta segundo dantólogos. Ainda, é mister destacar que foi utilizada a versão latim e francesa de GALLY, Michele. *Monarchie*. Précédé de La Modernité de Dante par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.

SUMÁRIO

1 À GUIA DE INTRODUÇÃO	09
1.1 O CONTEXTO POLÍTICO	14
1.2 OS PRIMÓDIOS DO MULTISSECLAR CONFLITO (SÉCULO IV AO SÉCULO XI)	14
1.3 O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI	18
1.4 A VIDA E A OBRA DE DANTE	19
1.5 AS TRANSFORMAÇÕES DO QUADRO POLÍTICO NO FIM DA IDADE MÉDIA (SÉCULOS XIV E XV)	24
2 O <i>CONVÍVIO</i> OU A EDUCAÇÃO DA NOBREZA HUMANA	43
3 QUESTÕES ACERCA DA NECESSIDADE DE SER NECESSÁRIA A MONARQUIA AO BEM ESTAR DO MUNDO	61
3.1 O CONCEITO DE <i>OPTIMUS HOMO</i>	64
3.2 A MISSÃO PROVIDENCIAL DE ROMA NO LIVRO II DO <i>MONARCHIA</i>	67
3.3 DO HOMEM <i>OTIMAMENTE BOM</i> E DA DAQUELE QUE DISPÕE DO ATO DE GOVERNAR	70
4 A <i>COMMEDIA</i> OU A REFORMA SÓCIO-POLÍTICO-RELIGIOSA DA CRISTANDADE	74
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	98

1 À GUIZA DE INTRODUÇÃO

Assim *pensar* não é saber, nem apenas conhecer. *Pensar* vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, uma vagar, um ir e vir do ser ao ser-á, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação. É por isso que pensar não salta de conceito em conceito, ou os articula numa sentença verdadeira ou falsa. Desse modo, a verdade traz sempre a remissão a seu outro lado, a não verdade. Em lugar dos conceitos tempos apenas “indícios formais” – *Formale Anzeige* –, aproximações. Os indícios formais são o instrumento da fenomenologia. *Pensar*, como *errar (irren)*, é deixar aparecer os indícios, não os conceitos acabados, por isso indica o *vagar*, a *errância* (STEIN, 2010, p. 12).

Dante Alighieri poeta é universalmente conhecido e celebrado; seu nome sempre será associado aos nomes de Virgílio e de Homero. Qualquer pessoa logo dirá que de Dante a obra prima se chama *A Divina Comédia*, *Commedia* – nome original – e que por seu turno é a obra de todas as obras. Há que se dizer, não obstante que, mesmo em seus escritos literários, Dante não perdeu “l’esprit de la philosophie politique et juridique”³. Esta glória de certa forma apagou a figura do homem florentino filósofo político, pensador de sua cidade, de sua *pólis*. Propriamente por isso que poucos conhecem a obra *Monarchia*⁴, cujo teor central é estritamente filosófico e político.

³ Como observa Herczeg, «la presenza della disposizione simmetrica dei sintagmi, delle parti del discorso e delle proposizioni» permite que se afirme que «Dante prosatore fin da giovanissimo si inserisce in quella linea retorica che si fonda, per l’appunto, sulla collocazione simmetrica e sinonímica delle parti del discorso e delle proposizioni, e che è collegata, come crediamo, alla prassi notarile e cancelleresca, alla difusione dei documenti giuridici, procedenti da un riaccesso fervore vitale, dalle necessità pratiche di saper redigere, in termini chiari e precisi, atti e documenti, connessi ai più vivi interessi privati e pubblici. I notai e i cancellieri, nel medioevo, sinonimi di scrivano, di uomo dotto, di studioso, di cronista, di storico, salirono, spesso, in alte cariche: sapere il diritto, essere versati negli affari politici e amministrativi e saper rogare e redigere un atto privato, oppure saper scrivere una lettera: andavano di accordo. Gli atti, le lettere, i documenti rappresentano un’importanza enorme nella vita privata e pubblica e anche il fatto che erano pochi soltanto investiti della capacità di compilarli, facevano sì che si imponesse uno stile irrigidito nella forma e struttura, tendente a una comprensibilmente grande linearità pura, mentre occorreva fornire il maggior numero di dati per determinare con infallibile chiarezza la situazione giuridica. Da questo atteggiamento crediamo poter far derivare la tendenza a costruzioni iterative, simmetriche. La necessità a essere esatti e precisi nella più grande misura richiedeva l’ipertrofia di termini vocaboli sintagmi e frasi».

⁴ O pensador francês Claude Lefort, em sua obra *La Monarchie*, (1993, p. 39) afirma: “*La Monarchie*, em chacune des ses pages, porte l’empreinte de la pensée médiévale. Soit! Mais ce constant ne devrait pas faire négliger tout ce qu’elle annonce. C’est une grande source de la pensée moderne à laquelle ont puisé les humanistes florentins, en premier lieu, et à leur suite, nombre d’écrivains qui ont gagné du premier ébranlement de la théologie politique chrétienne et de la philosophie politique antique le pouvoir de chercher à leur tour un commencement. Hans Baron, à qui l’on doit pourtant de précieux renseignements sur l’influence qu’a exercée Dante, estime que c’est seulement à la fin du *Trecento* qu’on a vu se combiner une conception neuve tant de l’histoire que de la vie politique avec les *studia humanitatis*. L’essor de ce qu’il nomme “l’humanisme civique” lui paraît lié à la formation d’un nouveau groupe d’intellectuels enracinés dans leur cite, qui défendaient dans le même souffle la cause de la République et l’idéal d’une culture savant, qui condamnaient l’obscurantisme à la fois comme le produit d’un âge des ténèbres et comme celui de la tyrannie. Baron ne trouve qu’un précédent à ce mouvement, l’esprit de liberté qui régna un moment autour de 1300, à Padoue, Vicenze, Vérone et Milan, avant d’être étouffé quand ces communes furent asservies. Durant la plus grand partie du *Trecento*, les humanistes se seraient livrés à des recherches purement littéraires, allant de cour en cour sans conscience de leur citoyenneté. Dante serait donc l’un de ces intellectuels cosmopolites., contraint par l’exil à errer en Italie, à cette différence près qu’il se fit théoricien de l’Empire. Ses idées appartiendraient bientôt à un passé révolu; son déracinement l’aurait condamné à professer un humanisme abstrait. Mais pourquoi l’hommage qui lui est rendu ne s’adresse-t-il pas seulement au poète, à l’écrivain qui, premier, donna ses titres de gloire à la langue toscana”.

O pensamento político dantesco⁵ permite uma apreensão ordenada e sistemática de toda elaboração sobre questões como: o Estado e sua justificação ético-política e seus fins; sobre a forma monárquica do poder e sobre a universal abrangência do *Imperium* temporal, tal como defendida pelo *sommo poeta*. Importa destacar que, no propugnar pela autoridade do Imperador como produto direto da vontade de Deus e independente de qualquer vínculo com a Igreja ou de concessão do Papado⁶, Dante Alighieri, assim como muitos publicistas do

⁵ Dante Alighieri, um dos maiores poetas de todos os tempos, nascido em Florença, Itália, em 1265. Na sua formação desempenharam papel de relevo os grandes clássicos da Antiguidade: Virgílio, Horácio, Ovídio, Cícero, Sêneca, Tito Lívio. Momento importante foi a sua passagem por Bolonha, onde frequentou a então célebre escola de Retórica, de que guardou, para toda sua vida, o culto do estilo e da beleza da linguagem, entendida como arte. Noutra linha, atinente à Filosofia, conhecerá Platão, Aristóteles, Boécio e São Tomás, entre outros. Dentre todos, Virgílio perdurará sempre no seu espírito enquanto mestre e modelo. Não podendo considerar-se um filósofo, tecnicamente falando, pois nele predomina o ponto de vista do artista, a sua obra encontra-se, todavia, repleta de teses filosóficas e teológicas recolhidas e combinadas, tendo como pano de fundo e linha fundamental um ideal profundamente reformador da moral, da política e da religião. O pensamento político de Dante, surgido no século XIV – faz parte de um movimento intelectual de âmbito europeu – de contestação ao grupo radical de canonistas e escritores políticos denominados hierocratas. Podemos também associá-lo ao grupo então crescente de moderados, os chamados “dualistas”. Simultaneamente, como vimos, sua obra se prende a questões específicas da Itália da época: à interferência papal na política interna das cidades-Estados no plano geral, e, particularmente em Florença com o conseqüente golpe de Estado de 1301. Faz-se mister destacar que, nenhuma obra pode ser dissociada da vida pessoal do seu autor. Nenhuma produção intelectual pode ser entendida sem mergulharmos fundo na alma de seu criador; entendido sempre como um homem do mundo, sujeito a paixões e devaneios, tristezas e alegrias, apogeu e decadências. Por tudo isso é que resolvemos, antes de entrar no pensamento dantesco em si, traçar algumas linhas bibliográficas e biográficas, mostrando como os fatos de sua vida influenciaram decisivamente em sua obra e como foi a partir destes mesmos fatos que seu pensamento foi, em mudanças e permanências, se estruturando. A cidade de Florença nos séculos XIII e XIV era um Estado marcado por sangrentas disputas e discórdias políticas: as incessantes lutas entre os Grandes (nobres) sempre entrecortados por reconciliações, entre guelfos e guibelinos. O período também fora marcado por incertezas religiosas: as heresias (catarismo gnosticismo), o averroísmo, a oposição entre dominicanos e franciscanos de estrita observância e franciscanos “temporais”. Foi neste ambiente conturbado que nasceu e viveu a fase inicial de sua vida um dos intelectuais mais vivos e uma das sensibilidade mais sutis que a Idade Média conheceu: Dante Alighieri. Provavelmente ele nasceu em maio de 1265, numa casa próxima à igreja de San Martino del Vescovo, em San Pier Maggiore. Ele não fala jamais de seus pais; sabemos porém que sua mãe, chamada Bella, morreu ainda jovem (quando Dante tinha entre 12 e 13 anos de idade) e que seu pai, denominado Alighiero, não tardou em tomar uma nova mulher como consorte. Sua família pertencia à antiga nobreza de origem feudal, mas sua condição econômica era modesta.

⁶ Sobre a noção de Deus como máximo autor, mas de um ponto de vista distanciado da retórica religiosa (isto é, declaradamente laico, convém destacar que já em obras anteriores à *Monarquia*, Dante faz menção à necessidade de uma separação entre poder espiritual e temporal), cf. DRAGONETTI, 1980, p. 41-61; ali, se encontram observações relevantes para a leitura da *Vita Nova*: «On sait qu’au moyen âge la culture, gouvernée par la théologie, était le monopole de l’Église. Même les oeuvres profanes ont porté très longtemps les empreintes de cette culture cléricale dont l’instrument du pouvoir, conjoint au savoir et à l’orthodoxie enseignante, était le latin, langue sacrée des dogmes. Dans un tel horizon, tout texte, toute écriture de main d’homme, toute pensée ne pouvaient trouver leur fondement que dans le mystère de la transcendance divine, dont la Sainte Écriture était l’inscription historique. Le modèle du livre total, identifié à la Bible, domine toute la civilisation médiévale [...] De ce volume total, dont les signes revêtent de part et d’autre la même épaisseur charnelle et la force sacramentaire du symbole théophanique, Dieu seul est véritablement l’Auteur. Par conséquent, à ne considérer d’abord la lecture-écriture que dans la perspective doctrinale de l’eschatologie chrétienne du moyen âge, ce geste ne peut être que le mouvement second d’une copie, transcription ou commentaire, d’une écriture divine. Cette archi-écriture, qu’elle soit du Livre ou de la Nature, est ce qui fait du texte médiéval un double texte. Le modèle référentiel ne peut être qu’un don reçu de l’autorité divine ou de ses représentants. Ceux qu’on appelle, au moyen âge, les auteurs sont les écrivains qui, en tant que figures de cette paternité divine (les Pères de l’Église par exemple), écrivent par délégation des livres tuteurs et dignes d’imitation. De même qu’on appelle auteurs les écrivains païens dont les oeuvres apportaient le témoignage

século XIII, rompe com a tradição da unidade essencial dos poderes da *Christianitas*: o poder *in spiritualibus* sobre o poder *in temporalibus*.

Nesse plano (e nesse tempo), não vigora o *argumentum* ou *principium unitatis* que, de resto, subjaz à cosmovisão da Idade Média, seja quanto à representação do mundo físico, seja quanto ao conceito orgânico de sociedade humana enquanto *corpus* unitário⁷. Essa unidade da *Weltanschauung* medieval⁸ estaria rompida a partir do momento em que a publicística (e a de Dante inclusive) passa a admitir a concomitância de Estado e Igreja enquanto realidades jurídicas e políticas distintas e discerníveis entre si⁹. Justifica-se aqui a importância do pensamento dantesco e porque não dizer vanguarda quando, segundo GOLDMAN, (1995, p.63) “Kelsen localiza, no pensamento político dantesco os traços antecipadores do conceito de Estado de Direito, na medida em que ao *Imperium* caberia essencialmente a realização da paz, da justiça e da liberdade”.

d'un ordre de perfection, mais aussi de privation, d'où l'allégorisation chrétienne de l'héritage antique. Ce manque devait montrer, par son caractère exemplaire, que rien ne commence ni ne s'achève qu'au sein de la Révélation. Au moyen âge, le geste scriptural du poète ne sera donc jamais compris comme un acte de création, mais de fiction: fictio rhetorica musicaque poita, «une fiction produite par la rhétorique et la musique». C'est ainsi que Dante définit d'une façon générale toute oeuvre de poésie» (p. 41-43). Dragonetti diz querer insistir somente sobre um ponto: «il faut prendre garde à l'usage dangereusement rhétorique de ce modèle théologique » (p. 45). Isto é: «Déplacé dans la sphère de la littérature ou de l'art, l'impératif théologique, qui soumet l'artiste à l'autorité divine, trouvait son analogon dans la structure féodale d'une société laïque fortement hiérarchisée. N'oublions pas que l'écrivain pour exercer son métier devait accepter de vivre sous la dépendance de ceux qui, en vertu de leur «ordre», fixé par la divine providence, en étaient les représentants sur terre. Ce déplacement de l'ordre théologique dans la société profane s'accompagne d'une rhétorique protocolaire qui simule ou symbolise à son tour l'attitude d'obédience de l'écrivain à l'égard de l'autorité. Le travestissement théologique selon lequel le principe de fécondité du geste scriptural est attribué au donateur trouve son homologue dans la version féminine du même protocole. Ce renversement est d'une importance capitale. La substitution subversive de la figure de la Mère, donatrice du Livre, à la figure du Père est le signe sous lequel ont pris naissance et se sont déployées, de siècle en siècle, les littératures lyriques et narratives d'inspiration courtoise» (idem). Dragonetti conclui este capítulo examinando alguns exemplos de subversão da autoridade teológica pela autoria poética na *Commedia* de Dante, com especial atenção ao episódio do iluminador Oderisi, no Purg. XI (p. 59-61; à p. 60 é dito muito claramente: «la Divine Comédie est sous un certain angle l'oeuvre d'un enlumineur orgueilleux qui rivalise avec le visible parlare de la création divine»).

⁷ Consoante a obra de Nicola Zingarelli, *La vita di Dante*, (1964, p. 83), “Con la questione che si agitava in Italia dopo la morte de Enrico VII, e che aveva quase il suo fulcro nella politica di Cangrande della Scala, si collega strettamente il libro della *Monarchia*. Dante intende per *Monarchia* l'Impero, ossia il principato unico su tutte Le genti del mondo”.

⁸ Conforme texto de José Alexandre Guerreiro Tavares, p. 63, Dante por Kelsen.

⁹ Jacques Goudet, em seu livro *Dante et la politique* (1969, p. 5) destaca que: “La préoccupation de la cité terrestre a été l'un des pôles de la vie politique de Dante et de sa pensée. Il a fait partie de la classe politique de sa ville, comme il était normal pour un homme de sa condition – une noblesse honorable, rallié au régime bourgeois récemment institué. Il a participé à l'un des Ministères institutionnellement éphémères qui gouvernaient Florence. Il a été, dans les Conseils de la République, l'un des représentants d'un groupe modéré, anti-expansionniste et jaloux de l'indépendance nationale florentine. Il s'opposait par là à la minorité capitaliste que cherchait à libérer le grand commerce des entraves économiques proches (et à diminuer éventuellement la concurrence) en abattant les petits états toscans.

É indubitável que, enquanto o divino poeta recusa a vinculação do *Imperium* ao Papado, abre-se, em plena Idade Média espaço para a doutrina de um Estado laico, dotado de uma ética secular, não-eclesiástica. Nisso, convenha-se, não foi propriamente original. As concepções publicistas do século XIII – que bem conhecia o poeta florentino – e cujos argumentos muitas vezes se utilizou, já delineavam os confins demarcatórios da especificidade das potestades espiritual e temporal¹⁰, levantando a discussão em torno das distintas realidades da Igreja e do Estado e que seria uma das polêmicas mais vivas e constantes desse estágio do pensamento político medieval.

Destarte, dois fatores poderiam indicar essa aparente e relativa “modernidade” de Dante: como cientista político e como teórico do Estado; e de um lado, a atribuição à pessoa humana de uma concreta dignidade (*optimus homo*), independente do poder estatal (muito embora, na visão de Dante, fonte dessa dignidade estivesse na supra-estatal vontade divina, na esteira, aliás, dos influxos do Cristianismo e do pensamento de Santo Tomás de Aquino), e, de outro lado, a subordinação do Imperador ao bem comum (em face da explícita adesão à doutrina medieval da soberania popular, segundo a qual as relações entre o povo e o príncipe fundamentar-se-iam no caráter de *minister omnium* consignado a este último).

Não sem menos importância é a contribuição dada por Bertelloni (1999, p. 37),

Dentro del contexto histórico constituido por los hechos que a fines del S. XIII y a comienzos del XIV anuncian la decadencia del Imperio, Dante presenta su propuesta política de una Monarquía universal cuyos fundamentos teóricos nos remiten, por una parte, hacia elementos puramente filosóficos que permiten afrontar su estudio como un capítulo más de la filosofía política, y por la otra hacia elementos histórico-teológicos dentro de cuyo ámbito resulta difícil deslindar los límites de la filosofía de la historia de los de la teología de la historia que hacen imposible un análisis exclusivamente filosófico del tratado dantesco. Se trata, en el segundo caso, de elementos que determinan el pensamiento de Dante como una hermenéutica del sentido de la historia.

¹⁰ Conforme Bertelloni (1981, p. 39), “Papado y Imperio habían surgido como figuras institucionales y centros de poder y registraban su momento de apogeo en los siglos XII y XIII. En el siglo XIV sin embargo, el siglo del exilio y de la producción literaria de Dante, ambas figuras entran en crisis. El espectro político medieval había girado enteramente en torno al Papado y al Imperio y el mundo Cristiano se resolvía dentro del espectro del espacio constituido por ellos”.

A bem dizer, o que Dante antecipa e, ainda assim, apenas de certa forma, é um tipo de pensamento utópico, cujo florescer se dariam nos albores do Renascimento. O filósofo poeta florentino é um homem de seu tempo e de uma inquietude permanente¹¹.

O pensamento político dantesco, datado do início do século XIV, pode ser concebido em uma dupla dimensão: por um lado é integrante de um movimento que envolve o contexto geral do Ocidente Europeu, sobretudo de contestação à hierocracia; por outro, se prende a questões da Península Itálica. O autor Ernest Kantorowicz, em seu clássico *Os dois corpos do Rei*, vai enquadrá-lo no grupo dos moderados, os chamados “dualistas” que, assim, ao procurar distinguir os domínios temporal e espiritual, representa uma “via média”, entre a onipotência papal e a dos pensadores ligados diretamente aos Estados Monárquicos nascentes e seus reis.

O aspecto básico da construção dantesca reside num imenso plano de reforma: moral, política, social e religiosa. A grande questão é saber exatamente a quem Dante se refere. Normalmente nosso pensador estuda o gênero humano como um todo, mas, na realidade, o quadro por ele traçado só pode ser concebível em um universo cristão, mais especificamente dentro dos limites restritos da Cristandade Ocidental. Aqui nos parece residir uma grande, talvez a maior contradição do pensamento dantesco.

Nossa fonte fundamental foi o texto filosófico e político *Monarchia*. A razão da escolha foi o fato de ser esta a obra em que a teoria política dantesca se apresenta mais explícita e completamente. Entretanto, já no texto *Convívio* – anteriormente – ainda que de

¹¹ O «experimentalismo» dantesco, como se sabe, foi muito bem diagnosticado, analisado e, antes de tudo, designado por Gianfranco Contini; cf. CONTINI, 1970, pp. 297 («sperimentalismo») e 334 («inesausta sperimentalità» – aqui, Contini retoma, acrescentando-lhe, ou explicitando-lhe, a ideia de experimentalidade, o que já escrevera em sua «Introduzione alle Rime di Dante», hoje em CONTINI, 2001, p. 3); ver também «Dante oggi», em CONTINI, 2001, p. 68 («incontenibile sperimentalità»); «Un'interpretazione di Dante», idem, p. 110 («sperimentazione continua»); «Introduzione alle Rime di Dante» cit., p. 12-13 («processo d'inquietudine permanente»). – Ernst H. Kantorowicz, tratando da doutrina político-moral de Dante, já chamou a atenção para a contínua interferência das imagens do Dante-poeta sobre os argumentos do Dante-filósofo (enquanto o senso comum nos incita a ver o contrário: as imagens poéticas como, digamos, ilustrações dos argumentos filosóficos). Na formulação de Kantorowicz, podemos ver uma consonância, num plano mais abrangente, com a noção continiana de experimentalismo dantesco, a qual também insistia sobre a falta de linearidade na organização diacrônica da obra de Dante (aqui se trata, por assim dizer, de sua organização sincrônica): «A lógica implacável de Dante, embora perfeitamente clara e talvez até coerente no âmbito total de sua obra, era tudo menos linear, porque cada ponto na linha de seu pensamento estava interligado com inúmeros outros pontos em outras inúmeras linhas. Portanto, qualquer esforço de reproduzir os pensamentos de Dante filósofo de uma maneira linear dificilmente escapará do risco de fracassar e tornar-se banal, simplesmente porque a complexidade das visões do poeta foi negligenciada» (KANTOROWICZ, 1998, p. 274).

uma maneira apenas alusiva (não mais que elementos isolados) e na obra máxima *Commedia*, de maneira parabólica já que se trata de um grande poema sacro, vai complementá-la: é só nela que Dante apresenta a visão da reforma da Igreja e do Papado. Desta forma estas duas formas também foram – serão – analisadas, como fontes auxiliares.

É evidente que, nesta dissertação não pretendemos elucidar completamente seu complexo pensamento político ou esclarecer definitivamente as muitas questões controversas a ele inerentes. Humildemente, entretanto, desejamos dar uma visão pessoal sobre o conjunto do seu raciocínio e algumas destas questões. Em última análise, o objetivo fundamental desta dissertação é provar que Dante, apesar de ser descendente da longa tradição intelectual e de conjugar em sua obra diversas correntes, apresenta também um aspecto “inovador” ou seja, uma mais definida visão, humanista, de autonomia do homem e uma concepção, dualista, que chega ao ponto de conceber para o gênero humano a existência de **duas beatitudes** enquanto fins últimos.

1.1 O CONTEXTO POLÍTICO

Nosso objetivo é traçar um panorama dos processos históricos que desde o Baixo Império até o final da Idade Média caracterizam o conflito entre as duas potências: Império e Papado. Sendo o tema desta dissertação o pensamento político dantesco e como é justamente esta disputa o eixo principal de sua reflexão, parece-nos de primordial importância desenvolver um pequeno resumo deste conflito, desde seus primórdios até o definitivo declínio de ambos os poderes, na virada do século XIV para o XV. Aqui o partido de Dante é o Império Universal. Aliás, ele tem sido frequentemente criticado por defender um poder, que na aurora do século XIV, parecia já condenado à ruína; ao longo da dissertação, teremos a oportunidade de demonstrar o quanto equivocadas são estas constatações.

1.2 OS PRIMÓRDIOS DO MULTISSECLAR CONFLITO (SÉCULO IV AO SÉCULO XI)

O Édito de Milão de 313, tornou a Cristandade a religião oficial do Estado Romano. Neste momento podemos já falar de um primado do bispo de Roma: sua influência moral se acentuar à medida do crescimento de seu poder, que não tinha outro fundamento – no século IV – que a honra e o prestígio. Mas o traço fundamental destes tempos é a dominação, ainda que relativa, da ordem eclesiástica pelo poder imperial: a Igreja está de fato sob a proteção do

Império. O detentor do poder, o imperador, tem o poder de simultaneamente assegurar a proteção da Igreja e a pureza da sua doutrina. O caráter sacral do Império, que ele tinha herdado da Roma pagã, podia apenas favorecer a este estado de coisas. De fato a justificativa teológica da Monarquia Imperial é um dos grandes temas do cristianismo constantiniano: o Imperador reina pela graça de Deus e a unidade do Império está ligada à fé.

O próprio Eusébio de Cesaréia, em sua *História Eclesiástica* (314), diz que o Imperador é um bispo de “fora”: ele possui assim uma espécie de poder episcopal sobre o conjunto de seu império. Nítida concepção sacral do poder sacral, do lado do Império; franca justificação teológica da monarquia imperial, do lado dos cristãos. Também o tema central do *De Civitate Dei* (413 – 426), de Santo Agostinho, é a demonstração do caráter providencial de Roma, que por suas próprias virtudes, preparou as vias necessárias à cidade divina e nisto tornou possível sua realização. Aqui o tema histórico se enriquece de uma especulação teológica onde a obediência ao poder civil se dá por intermédio do amor de Deus, e mesmo se este poder é injusto. A partir destes princípios, distinguem-se duas ordens ou cidades, onde a doutrina agostiniana se inclina no sentido de uma colaboração mais e mais estreita da autoridade religiosa com a civil. E que a distinção é de caráter fundamentalmente místico: a cidade terrestre (a do diabo) e a celeste de (a de Deus) se interpenetram no “misto” que constituiu a sociedade civil; e esta sociedade, por sua vez, contribui, à sua maneira, à realização da perfeição cristã. O Cristão deve as mesmas obrigações que cabem ao cidadão: o respeito à ordem estabelecida é um dos componentes da política de Santo Agostinho, pois esta ordem é estabelecida pelo próprio Deus. Assim, o pensamento agostiniano se esforça sempre em justificar a interpenetração das instâncias civis e religiosas.

Mas, por uma contradição essencial, o Império, tornado cristão, não podia manter seu equilíbrio desconhecendo ou relegando ou relegando ao segundo plano o reconhecimento da superioridade moral e espiritual da Igreja. A Igreja, deste momento em diante sociedade visível e organizada, não podia, da mesma forma, deixar de fortificar sua própria autoridade. Neste sentido – que em 390 – Santo Ambrósio não hesita em excomungar o Imperador Teodósio por ocasião do massacre da Tessalônica; pois sendo o imperador cristão, como tal, um membro da Igreja, era em consequência igualmente submetido a ela.

Teodósio, em 395, divide seus domínios em dois Impérios. O Império Romano do Ocidente (capital de Roma) coube a seu filho Honório; o do Oriente (capital de

Constantinopla) coube a Arcádio, seu outro filho. O Império Romano do Ocidente só foi conquistado definitivamente pelos povos germânicos no fim do século V. Após sua queda, a fórmula gelasiana, proposta numa carta escrita ao Imperador bizantino Anastácio I em 494, colocava, de uma só vez, a tese do dualismo e a coexistência dos dois poderes que regem o mundo; contudo, ela privilegiava claramente a *autorictas* dos pontífices em relação à *potestas* do poder régio. Aqui a *autorictas* é entendida como um poder moral e a *potestas* como um poder de fato, de administração das coisas e pessoas, mas há um princípio de subordinação nítido da segunda em relação à primeira.

No fim do século VI, o Papa Gregório, o Grande, desenvolveu e enriqueceu a doutrina da distinção das potências. Ele continuava a manifestar a referência tradicional ao Império, então um poder distante, no Oriente; mas não age da mesma forma com relação aos reinos germânicos, onde, antes de tudo, que importava era uma missão cristianizadora.

Com respeito ao Império, ele vai retomar a atitude tradicional: o imperador permanece como protetor da Igreja. Mas isto não impede o pontífice de confirmar com energia a supremacia do espiritual e de acentuar o papel primordial de Pedro, príncipe dos apóstolos, possui no interior da Igreja e que seu sucessor, o Papa, recebeu por herança. Por ocasião de um conflito com o Imperador bizantino a propósito de assuntos internos da Igreja, o princípio do Primado Pontifício é, de fato, afirmado pela primeira vez. Ele é então intimamente ligado à concepção ministerial que o papa faz do Império: “o poder foi dado do Alto a meus senhores (o imperador e seu filho) sobre todos os homens para ajudar estes que querem fazer o bem, para abrir mais largamente a via que conduz ao céu, para que o reino terrestre esteja a serviço do reino dos céus”.

Mas a situação no Ocidente era bem diversa. A dispersão dos bárbaros serve de tela de fundo à sua concepção: a única autoridade que existia de fato no Ocidente era a da Igreja Universal, como bem Gregório dizia por referência, sem dúvida, ao Império, universal em direito, e por oposição ao desmembramento dos principados germânicos. Suas seguidas intervenções na Igreja franca são a expressão mesma do desejo de unidade que era preciso manter na ordem religiosa, encarnada na realização progressiva do primado pontifício, do qual, Gregório o Grande foi um dos principais articuladores.

Uma etapa decisiva foi transposta quando os bispos da Espanha visigótica instituíram a sagração dos soberanos germânicos. Representa, sem dúvida, a colocação do selo eclesiástico sobre o reino. A cerimônia de sagração jogou na consolidação do poder eclesiástico um papel fundamental. Em definitivo, é o concurso das ideias gelasianas e da autoridade moral de Gregório, de um lado, e a deficiência da autoridade política, de outro, que favoreceu a aparição da doutrina da supremacia pontifícia.

No século VIII, no reino franco, o mais bem estruturado dos ditos reinos bárbaros, os merovíngios são substituídos no poder pelos carolíngios, num golpe de Estado dado pelos mordomos do palácio e legitimado pela Igreja de Roma.

O papel exercido por Leão III na sagração de Carlos Magno favoreceu enormemente tais reivindicações. Se falou de uma espécie de paternalismo da Igreja sobre o Império, exercido em nome da fé. O Império é filho da Igreja; os reis são filhos dos papas e dos bispos. À noção tradicionalmente sacramental de Vigário de Cristo se acrescentava já uma nuance jurídica, a de uma sucessão dentro da autoridade.

Temos enfim, um momento político favorável aos papas, a via que conduziria à hierocracia podia começar a ser traçada; a crise que se inicia com a morte de Carlos Magno favoreceu o retorno à cena política do poder episcopal e pontifício.

No ano mil, o Império é, segundo Georges Duby, o mito em que a Cristandade Romana, em que os feudalismos dividem em partes, reencontra a unidade fundamental com que sonha e que julga conforme o plano de Deus. Sob o magistério imperial, a Cristandade sente-se reunida em fraternidade atrás de Cristo para marcar em uníssono até as maravilhas da cidade celeste.

Duby (1990, p. 98) nos informa que, na Idade Média, de fato, três noções se conjugam para formar a dignidade do *Imperium*.

A primeira é que ela é, na sua profundidade, concebida como uma eleição divina: o Todo-Poderoso escolhe um chefe, dá-lhe a vitória e no mesmo instante enche-o com sua graça, com o poder mágico, *felicitas*, que o coloca acima de todos os outros suseranos como guia único do povo de Deus.

Foi realmente em virtude de todo este estado de coisas que se deu a chamada Reforma Gregoriana. Ele assim, na realidade, conjuga a síntese de duas compreensões de reforma: uma religiosa, espiritual e a outra “política”. O primeiro grande passo foi a reforma do Clero, objetivando a formação de um novo clero, apto, desta forma, a renovar os fiéis. A chamada reforma espiritual foi constituída em duas linhas: a monástica e a do clero secular. Na primeira, destaca-se o papel de Cluny. Sua originalidade não reside tanto no seu ideal de espiritualidade e de rigoroso respeito às regras monásticas.

Mas a Reforma Gregoriana vai também se imiscuir nas questões propriamente políticas, atuar entre dois poderes que governa a Cristandade: Papado e Império. De fato são considerados dois poderes, retomando assim a Distinção Gelasiana. Entretanto, se introduz, também uma segunda distinção: se a Cristandade é uma, Igreja e Império devem se distinguir. A Igreja é santa, tem portanto o poder sagrado em toda a sua intensidade; o Império é sacro, ou seja, tem apenas a sacralidade relativa já que é domínio do profano. Ao longo do período carolíngio, a *autorictas* que detinha a Igreja foi gradualmente se transformando numa outra *potestas*, o que, sem dúvida, como visto, é um poder de fato, implicava numa aproximação entre a Igreja e o mundo. A Reforma, vai assim, com a nova distinção, provocar um novo afastamento.

Um dos principais temas do movimento gregoriano é, como podemos ver, a afirmação da independência do poder espiritual fortemente distinguido do temporal, ao mesmo tempo que a demonstração de sua superioridade. Mas esta liberação se exprimiu sobretudo dentro da recusa de deixar o imperador proceder a nomeação e investidura de bispos.

1.3 O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI

O pensamento político de Dante, surgido no início do século XIV, faz parte de um movimento intelectual de âmbito europeu, de contestação ao grupo radical de canonistas e escritores políticos denominadas hierocratas. Podemos também associá-lo ao grupo então crescente de moderados, os chamados dualistas. Simultaneamente, como vimos, sua obra se prende a questões específicas da Itália da época: à interferência papal na política interna das cidades-Estados no geral, e, particularmente em Florença com o conseqüente golpe de Estado de 1301 e a condenação de Dante no exílio; à tradição gibelina na península.

No estudo de suas principais obras, o *Convívio*, a *Commedia* e principalmente a *Monarchia*, procuramos mostrar, num sistema dialético de continuidades e descontinuidades, a evolução gradual de seu pensamento. Pretendemos estudar o eixo estrutural que compõe suas ideias principais, identificar suas filiações, procurar entender algo das interrelações entre os múltiplos pontos de sua rigorosa lógica, bem como exibir suas contradições. Entretanto, a via principal de nossa análise se constituirá, em buscar, ao longo das três obras, as passagens, ideias e elementos que, por um lado, nos exibem seu profundo humanismo, capaz mesmo de levá-lo a ter um princípio de autonomia do homem mais desenvolvido que o do conjunto dos pensadores de sua época, e, por outro, caracterizam detalhadamente a sua teoria das duas beatitudes como fins últimos. Em outras palavras, os dois aspectos que em nossa opinião podem dar a obra política dantesca um caráter inovador.

1.4 A VIDA E A OBRA DE DANTE

Nenhuma obra poder ser dissociada da vida pessoal de seu autor. Nenhuma produção intelectual pode ser entendida sem mergulharmos fundo na alma de seu criador; entendido este sempre como um homem do mundo, sujeito a paixões e devaneios, tristezas e alegrias, apogeu e decadências. Por tudo isso é que resolvemos, antes de entrar no pensamento dantesco em si, traçar algumas linhas bibliográficas, mostrando como os fatos de sua vida influenciaram decisivamente em sua obra como foi a partir destes mesmos fatos que seu pensamento foi, em mudanças e permanências, se estruturando. Entretanto, não partimos da ideia preestabelecida que a vida determina a obra do autor, apenas procurar detectar as influências, o que, no caso de Dante, nos parecem evidentes.

A cidade de Florença nos séculos XIII e XIV era um Estado marcado pelas sangrentas discórdias políticas: as incessantes lutas entre os Grandes (nobres) sempre entrecortadas por reconciliações, entre guelfos e gibelinos. Igualmente marcada pelas incertezas religiosas: as heresias (catarismo, gnosticismo), o averroísmo, a oposição entre dominicanos e franciscanos de estrita observância e franciscanos “temporais”, freqüentes acusações recaindo sobre clérigos (padres casados, concubinato, somodia, etc). E simultaneamente marcada pela riqueza e a glória: o desenvolvimento da banca, das manufaturas e do comércio, além das antigas rendas feudais, deram à Florença uma posição econômica de destaque, logo coroada por uma espécie de liderança política do mundo guelfo, mas que, em contrapartida, além de agravar muito as dissensões internas como veremos suscitava a cobiça de diversas forças

estrangeiras. Foi neste ambiente conturbado que nasceu e viveu a fase inicial de sua vida, um dos intelectos mais vivos e uma das sensibilidades mais sutis que a Idade Média conheceu: Dante Alighieri.

O tratado *Monarchia* – escrito em algum incerto período entre 1310 e 1313 – é um verdadeiro manifesto erguido sobre o tom do raciocínio e da demonstração acerca da necessidade de um Monarca soberano. Este deverá ser o justiciador e regulador, acima dos povos e dos príncipes, para que seja alcançada a paz a harmonia universais. Desenvolve igualmente a ideia da missão de Roma e estabelece uma distinção dos poderes temporal e espiritual, a independência e simultaneamente a relação deste “duplo sol”.

São o Papado e o Império, ou, de mesma maneira, são os ofícios do papa e do imperador, que Dante chamava de maneira algo abstrata *papatus* e *imperiatu*, que deviam conduzir o ser humano a seus fins predestinados.

Procuramos traçar um quadro do pensamento político da “alma da Idade Média” através de uma análise do livro de Dante Alighieri, *Monarchia*. Na obra *Convívio*¹² (inacabada e logo abandonada), sua teoria política aparece como elementos isolados de um conjunto ainda embrionário, ainda em produção intelectual.

Entretanto é no texto *Monarchia* que Dante trata de forma coesa e bem articulada a ideia da necessidade de um governo cujos fins são conduzir a humanidade ao bem, à vida feliz; aqui ele faz menção à ideia de *Ordinatio ad Unum*, ao Imperador. Aqui o Monarca aparece como o único meio de se alcançar a paz universal.

É igualmente no *Convívio* que Dante traça sua ética, delineando o ideal de uma existência perfeita e nobre. Este é o tema da obra e principal contribuição dela para o conjunto do pensamento dantesco. Aqui o elemento fundamental é o orgulho intelectual. Deixa entrever entretanto que a cultura do espírito se reserva a uma elite, que deveria conduzir as multidões humanas. Trata-se de uma civilização aristocrática, fundada e mantida pelos privilégios da inteligência. Para Dante, sem dúvida, o saber filosófico se confunde com o aristotelismo. Assim o filósofo, o peripateísta é bem certo, corresponde ao tipo superior de

¹² Apenas citamos esta obra a título de explicação, uma vez que a mesma não oferece subsídios suficientes para tratar do tema desta pesquisa.

humanidade. Pois, efetivamente como vimos, para o *gênero humano*, Dante, apesar de o considerar como um intelecto coletivo, não vai negar que sua evolução continua a ser um empreendimento pessoal (o intelecto mundial imanente jamais se encontra separado de seus componentes humanos individuais), mas apresenta a necessidade de um guia supremo, o Imperador. Mas estas considerações estão mais presentes no *Monarchia*.

A *Commedia* e a *Monarchia*, sem contradizer o *Convívio*, já apresentam nitidamente o grande plano da reforma, que no *Convívio* é apenas esboçado no seu aspecto sócio-político-intelectual. O *Monarchia*, como estudamos, é toda consagrada à reforma política que logicamente é centrada na figura do Imperador. A *Commedia*, complementando a *Monarchia*, desenvolve a ideia de reforma da Igreja e do Papado. Ela possui de fato um duplo tema: o moral, a luta do fiel contra o pecado; e o político, a necessidade de reformar toda a sociedade. Reforma de Florença, isto é, a o retorno a um tempo simples e puro onde a nobreza dominava, sem competidores. Reforma da Igreja que é simplesmente o reencontro de sua pureza evangélica (numa visão plenamente concorde com São Francisco e São Domingos). Os dois grandes temas do poema se conjugam na alegoria da salvação eterna do pecador que Dante propõe a reforma intelectual, moral, religiosa e política da sociedade.

É entretanto somente na *Monarchia* que o nosso pensador explicitamente desenvolve suas ideias políticas. O primeiro de um de seus três livros ou partes, ao procurar demonstrar porque a Monarquia é necessária ao bem estar do mundo, exalta a figura do Imperador, a quem todos devem estar diretamente ordenados (*Ordinatio ad Unum*). Essa é a base do sistema de governo que deve ser estabelecido no mundo político, a da relação entre o Império e os reinos, bem como com os diversos particularismos. O segundo livro é dedicado a exaltar, por seu turno, Roma, demonstrar quem foi ela, e porque, providencialmente, alcançou o *imperium* do mundo. É no terceiro livro, no entanto, que Dante, ao procurar provar que o poder imperial emana diretamente de Deus, que surge a ideia e o princípio das duas beatitudes enquanto fins últimos. Traça efetivamente um quadro de dois universalismos justapostos; um do Império e outro do Papado, onde seus respectivos chefes, o Imperador e o Papa, guiarão o homem a cada uma das duas beatitudes, a secular e a eterna.

Assim, observando *en passant* o conjunto das obras¹³ e em especial a *Monarchia*, podemos destacar: Dante preconiza para o mundo político uma união de diferentes, de povos relativamente independentes numa espécie de “Congregação Universal”, a chamada Monarquia ou Império. O elemento fundamental e mantenedor desta unidade estaria na teoria do *Ordinatio ad Unum*; é exato pelos homens estarem diretamente ordenados ao imperador e posteriormente, e por intermédio deste, ligados aos demais governantes temporais. Neste sistema, o papel do Imperador seria, entre outros aspectos, o de ser um “grande árbitro” que, julgando sabiamente as querelas e disputas entre reis, reinos, senhores, cidades e outros, afastaria a guerra do mundo, gerando a paz, a concórdia e a harmonia necessárias ao perfeito desenvolvimento humano. Ele seria também, e seria antes de tudo, aquele que em última instância guiaria o homem à felicidade temporal, a beatitude desta vida. Seria o guia, não o promotor – era o homem, por seus meios próprios, pela razão natural e a prática das virtudes ético políticas – que poderia alcançar o paraíso terrestre. Seria portanto um eleito entre os eleitos, o supremo chefe daquela nobreza de espírito que deve corresponder ao conjunto de todos os governantes temporais. Desta forma, em seus feudos, reinos, conselhos de cidades, todos serão conduzidos sob a orientação imperial. Pois Dante é claro: o Imperador proclama a Lei, um código geral; e os governantes temporais, por seu turno, devem daí subsumir leis particulares, aplicáveis a cada um de seus próprios domínios. Este imperador, supremo filósofo portanto, usaria o saber aristotélico como elemento de sua condução, ou seja, era a razão aristotélica que lhe inspiraria no governo do mundo.

Mas este plano político têm dimensões bem mais vastas. Dante de fato prevê, ao lado do Império, um outro universalismo, o do Papado; e uma outra ordenação ao Um, ao Papa. Este último seria aquele que, no âmbito espiritual, guiaria a humanidade. Ele, baseado na Revelação e com a ajuda de Deus, conduziria à salvação, à beatitude pós-vida, ao paraíso celeste. Imperador e Papa são soberanos portanto em suas vias próprias, não devendo um se imiscuir nos domínios do outro. É justamente através da unidade na via temporal e do equilíbrio dado pela distinção entre esta e a via espiritual, que se poderá alcançar a paz, reproduzir na terra a harmonia e perfeição do Céu. Mas para tanto é necessário que a hierocracia seja definitivamente abolida, que a Igreja e o Papado sejam reconduzidos à pureza evangélica. Isto é, Dante, como várias vezes comentamos, traça um imenso plano de reforma sócio-temporal-intelectual-político-religiosa; um quadro de uma humanidade recomposta na

¹³ Novamente destacamos que, não é objeto de nosso estudo aqui aprofundar a *Commedia* e o *Convívio*, entretanto, mesmo que de passagem é preciso fazer uma breve explanação do que as obras versam.

grandeza e dignidade do primeiro homem antes de conhecer o pecado, dirigida pelo “duplo sol”, da Igreja e do Império.

Entretanto não é porque o pensamento dantesco forme um todo coeso e coerente que ele não apresente contradições. Como visto, por exemplo, Dante não soube jamais conjugar perfeitamente a soberba aristocrática e a pureza evangélica; ele sempre compadeceu com a insuficiência do mais elevado conhecimento humano, deste amor que não conduz jamais à verdade completa.

Quiçá sua maior contradição está em jamais definir precisamente a quem este imenso plano político e de reforma se refere: ao gênero humano como um todo ou à Cristandade ocidental. A unidade de Dante preconizava envolver obrigatoriamente todos os povos da terra, cristãos ou não, uma vez que o critério para ser membro da *humana universitas* era ser homem, não ser cristão. Dante de fato procura claramente traçar teorias gerais, aplicáveis ao gênero humano como um todo; mas o plano político e de reforma por ele descrito só pode, efetivamente, ser aplicável à Cristandade Universal.

O pensamento de Dante teve à época pouquíssima aceitação devido a não corresponder aos anseios de liberdade e autogoverno das cidades italianas. Mas, ao menos nos meios intelectuais peninsulares, se observa alguma repercussão, o que pode ser atestado pelas veementes críticas de contemporâneos. Entre estes se destaca Guido Vernani de Rimini que, lançando um formidável ataque à obra de Dante – em especial à *Monarchia* – entre muitas outras controvérsias vai declarar que uma beatitude política nesta vida enquanto fim último, acessível apenas pelas virtudes intelectuais e morais, não existia e que entre os pagãos jamais tinha havido uma *res publica* e um verdadeiro imperador.

Nosso objetivo nessa dissertação foi demonstrar a originalidade dantesca. Ele, com efeito, desenvolveu uma distinção de duas vias, e conseqüentemente foi o primeiro pensador cristão a identificar a existência de duas beatitudes enquanto fins últimos. Vemos nisso uma postura dualista que se radicaliza no confronto com a, igualmente radical, teoria hierocrática de Bonifácio VIII (a de uma *potestas* direta sobre o mundo temporal). De fato, em Santo Agostinho temos uma sociedade cristã que se concebe por um corpo social místico que, desta forma, está no mundo mas não pertence a ele. Na Cristandade Gregoriana e entre os hierocratas havia o estabelecimento de uma distinção de funções ou ofícios (evidentemente

com as múltiplas diferenças existentes entre as duas correntes e entre os diversos pensadores de cada uma delas); entretanto, como a natureza está integrada e submetida à graça, o plano político está integrado e subordinado ao religioso. Em Jean de Paris, vemos um caminho antiherocrático que já identifica uma distinção de ordens, a do *regnum* e a da Igreja. Sendo ele um contemporâneo de Dante, tendo portanto que se opor a essa radicalização dos princípios hierocráticos que nosso pensador combateu, e compartilhando da mesma linha de pensamento, a dualista, por que não chegou igualmente a uma distinção de vias e a uma duplicidade de fins últimos? Em nossa pesquisa e estudo, isso se explica exatamente pela outra grande inovação do pensamento dantesco. E exatamente por existir em Dante um princípio humanista que implica numa visão mais definida de autonomia do homem é que ele pode ir ao ponto que nenhum outro teórico tinha até então chegado.

É preciso – entretanto – esclarecer de uma vez alguns pontos importantes: por um lado, as duas beatitudes, embora fins últimos, não estão situadas exatamente no mesmo plano de importância, pois a terrena é logicamente inferior à celeste. Apenas não se identifica em Dante um processo de hierarquização, subordinação de uma a outra – são os cumes de duas vias, a filosófica e a teológica. Dois caminhos que, entretanto, se associam – a perfeição terrena aparece como um estágio inicial necessário, a precondição à perfeição eterna; e esta última completa e consagra à primeira. Por outro, a beatitude filosófica ou perfeição racional ou felicidade temporal, para Dante, e já uma santidade, uma santidade da natureza que não se confronta com a Santidade, puro dom da graça, mas, ao inverso, como falamos acima, por um lado é sua pré-condição no desenvolvimento da alma e, por outro, prepara já esta alma para que a graça complemente e dignifique ainda mais a santidade natural e racional.

1.5 AS TRANSFORMAÇÕES DO QUADRO POLÍTICO NO FIM DA IDADE MÉDIA (SÉCULOS XIV E XV)

Os séculos XIV e XV são marcados por um quadro complexo de múltiplas formas de poder em conflito. Num extremo estão os particularismos de toda sorte que marcam ainda profundamente o Ocidente – aldeias, cidades, castelanas, dioceses, condados têm uma vida sempre animada e às vezes influente. Nesses quadros locais encontram-se organizados grupos de contornos por muito tempo mal definidos, de clérigos, nobres, patrícios, e até mesmo camponeses. No outro, os universalismos, embora decadentes, de Império e Papado. Entre os

dois, desenvolve-se a figura real, que, lutando contra essas forças, vai progressivamente se impondo num processo multissecular de avanços, e recuos.

No início do século XIV, o Império, embora ainda ocupasse um lugar de destaque nos espíritos, era não mais que um Estado reduzido a três regiões: Germânia, Península Itálica e Borgonha. Entretanto, mesmo dentro desses limites restritos, o poder soberano do imperador é extremamente questionável. A verdade é que eles estão praticamente ausentes na Borgonha, cujas diferentes partes são dominadas por príncipes franceses. Na Germânia, o Império, carente de recursos materiais (e conseqüentemente sem um exército e uma administração de relevo), se vê obrigado a renunciar às pretensões de controle que manteve até então contra as cidades dos ricos patriciados e contra os príncipes. Algumas regiões se mantêm fiéis ao Império Universal como é o caso da Confederação Helvética; enquanto outras, como os Países Baixos e a Boêmia, mostram-se a ele alheias. Entretanto, na maioria delas, segundo Bernar Guenee (1987, p. 75), a consciência acerca do Império persiste, ou ainda fortifica-se, porém deformando-se; ele é, desde a segunda metade do século XIII, gradualmente transformado por clérigos, patrícios, e príncipes germânicos, no berço de uma espécie de “sentimento nacional alemão” (evidentemente que, mesmo em Guenee (1987), trata-se de um processo inicial de gestação), e, por essa mesma razão dá novo alento ao velho reino. O caso de Itália era bem diferente. Veneza sempre se manteve independente. Como visto o reino da Sicília, após a derrota dos Hohenstaufen, havia se tornado, de certa forma, vassalo da Santa Sé. Também, todo o resto da península da Sabóia ao patrimônio de São Pedro, fazia parte do velho reino da Itália. No interior deste reino o papa era o grande suserano (ainda que seu poder fosse contestado por uma série infundável de particularismos) nos chamados Estados da Igreja. Mas em qualquer outra parte o imperador não renunciara a nenhuma de suas pretensões de efetivo domínio. Entretanto, também aqui, o poder imperial vive franco declínio. Sem dúvida alguma pelas derrotas militares (e já por algumas no campo das ideologias) que vinha sofrendo no conflito contra as cidades do centro-norte da península.

Igualmente a hierocracia vai ser duramente atingida quando colocada frente a frente com perspectivas opostas, que defendem a autonomia política dos Estados e, após as mortes de Bonifácio VIII e João XXII, vai ser gradualmente substituída por uma concepção conciliarista da Igreja.

Por outro lado, despontam o poder real e os Estados monárquicos, não como processo concluído, mas como uma tendência histórica. De um lado os reis lançam mão de uma enorme gama de expedientes na progressiva construção de seu domínio: explora o feudalismo e fundam ordens de cavalaria; desenvolvem uma administração local e nacional de grande eficácia; reassumem o controle dos impostos e da justiça; além de diversas outras medidas. Entretanto, o desenvolvimento do poder real estava intimamente ligado à idealização da figura do rei, e esta se prende estreitamente ao universo sacralizado e hierarquizado da Idade Média. O clássico de Marc Bloch, *Os Reis taumaturgos* (1993, p. 38), ao estudar o poder de cura das escrófulas por intermédio do toque, atribuído aos reis franceses e ingleses, apresenta-nos a concepção de uma realeza maravilhosa e sagrada que permanecerá durante a Idade Moderna.

De outro lado os Estados desenvolvem contornos mais nítidos. Joseph Strayer (1987, p. 98) salienta os sinais que identificam o surgimento do Estado, ou seja, a permanência no espaço e no tempo; a formação de instituições políticas impessoais relativamente permanentes; a substituição dos antigos laços de lealdade por novos, agora formados em relação ao Estado, com a aquisição por parte deste de uma autonomia moral que começam a se estruturar no fim da Idade Média, ao lado da idealização do Estado e de fortificação gradual de ideia de autonomia do poder temporal.

Entretanto Jacques Le Goff (1985, p. 25), ao traçar-nos um quadro de êxitos e fracassos das monarquias centralizadoras no fim da Idade Média, mostra-nos que França, Inglaterra e Península Ibérica são exceções, e mesmo estes, os Estados mais fortes, não estavam totalmente seguros e territorialmente definidos. Já em Itália e Germânia o fracasso da centralização é manifesto. Na Itália, segundo ele, é a extrema complexidade e a incrível instabilidade do quadro político que explica a não unificação da península. Na Germânia, a “miragem italiana” agasta os imperadores das realidades locais, o que, associada às constantes querelas dinásticas e guerras entre pretendentes à coroa, são as causas que na opinião de Le Goff (1985) levam ao fracasso a centralização monárquica. Também, a leste e a norte da Europa, guerras dinásticas, a fragmentação das fronteiras e a permanência das instituições feudais trabalham contra a autoridade central, ainda por cima minada pela colonização germânica (é o caso da Dinamarca, Suécia, Noruega, Polónia, Hungria, etc.). Ou seja, Jacques Le Goff (1985) dá-nos uma imagem do quão incipiente são os processos, no fim da Idade Média, de desenvolvimento do poder real e dos Estados, principalmente quando abandonamos alguns caos específicos e partimos para uma análise em conjunto do Ocidente.

Segundo Georges Duby (1990, p. 95), “o Império medieval não aboliu a realeza, anterior a ele e igualmente sagrada”. Significativo é o fato de o próprio sacro imperador germânico ser, antes de tudo, eleito rei dos romanos. Igualmente a renovação da ideia e do poder da instituição real no fim da Idade Média em essência não se opõe à imperial. Frances A. Yates (1993, p. 234) vai demonstrar com precisão como as monarquias francesa e inglesa, em plena Idade Moderna, “se revestem da dignidade imperial”. Na realidade, o processo de constituição da supremacia do Novo Príncipe e de fortalecimento dos reinos (iniciados no fim da Idade Média) se ergue, por um lado contra os particularismos feudais e, por outro, contra os universalismos, do Papado sem dúvida, mas não exatamente se opondo a ideia romana de Império, mas apenas ao seu detentor germânico.

Efetivamente, desde que se deu a restauração saxônica, aos poderes soberanos “romanos” e germânicos, certos reis do Ocidente disputam o título imperial. Entre este o da França Ocidental, o rei da França. No ano mil todos consideravam este rival do imperador teutônico. As maiores partes dos homens de reflexão viam então o Ocidente basicamente dividido em dois grandes reinos, um que César governava, o outro onde reinava o verdadeiro descendente de Clóvis, o rei sagrado em Reims, perto da pia batismal onde fora no passado selada a aliança entre Deus e o povo dos francos. Tal dignidade jamais deixou, de certa forma, os reis franceses e chegou até o século XIV, a Felipe Belo, quando seus teóricos, jamais se cansaram em proclamar a substituição da antiga autoridade imperial sobre a Europa pela nova hegemonia da monarquia francesa.

Mas apesar da monarquia capetíngia também ser construída às expensas da ideia imperial, o conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês Felipe Belo, no princípio do século XIV, representa um caráter novo nas disputas contra o sacro Império Romano Germânico, não tendo jamais bases legais efetivas para reivindicar o *imperium*, os pensadores franceses trataram de fortalecer, a fim de garantir a independência da França, o poder real. Realmente, a corrente dominante do movimento ideológico francês foi sempre a que procurou sustentar e elevar o poder do reino; sendo a outra, a que colocava o acento em perspectivas imperialistas, de um modo geral, minoritária (isto evidentemente pelo motivo acima apontado). Na virada do século XIII para o XIV, quando se delinearam dois grupos, os dos teóricos e os dos legistas, esta oposição apareceu de forma mais nítida; defendendo a prerrogativa imperial do rei francês, entre outras medidas, foi sempre considerada extremada; ao contrário são os legistas que, ao defenderem o poder real, deram uma ajuda fundamental, à

vitória capetíngia. De fato, o rei francês, com relação ao seu pretensão poder imperial, poderia ser apenas visto como um usurpador (como aliás era a opinião de Dante), e inclusive as incursões capetíngias na Itália no século XIII e princípio do XIV (respectivamente a conquista angevina do sul e o golpe de Estado de 1301 em Florença), sem dúvida nenhuma de fundo imperialista, se não fossem pela aliança nessas ocasiões com o Papado, seriam vistas como ilegítimas. Desta forma, na disputa com Bonifácio VIII, Felipe Belo, apelar do seu imenso prestígio e inegável poder político, e por ação dos seus próprios pensadores (notadamente dos legistas), não poderia representar nada diferente que o poder de um rei.

Verdadeiramente com Bonifácio VIII chegamos ao ponto máximo da hierocracia, a defesa de uma *potestas* direta sobre o mundo secular. Com seu pontificado se inicia um período de conflito entre o Papado e o poder civil que opõe particularmente o rei da França e o papa. Aberta pelo problema das imunidades eclesiásticas, o conflito iria, por sua rápida extensão, permitir de recolocar em seu conjunto o das relações dos poderes temporal e espiritual. As pessoas e os bens eclesiásticos devem ser subtraídos ao controle do poder civil; de mais, o papa, em virtude da plenitude do poder do qual ele detém o privilégio, tem direito de zelar sobre a política dos poderes soberanos e pode, em caso de necessidade, a sancionar. Tal é simplificada a tese de Bonifácio. Entretanto as bulas *Ausculda Filii*, *Unam Sanctam* nos dão uma exposição vigorosa e exaustiva de sua doutrina. Na *Ausculda Filii*, Bonifácio VIII reclama logo o primado de seu poder; vigário do Cristo, ele é a cabeça e o chefe único da Igreja. Sua potência é pleníssima, ninguém poderá lhe demarcar os limites. Esta plenitude é dupla: espiritual, sem dúvida, mas também temporal. Em direito o papa possui o poder temporal, mesmo se ele o confia à execução do príncipe. A bula *Unam Sanctam* (1302) é uma verdadeira declaração dos direitos do pontífice romano. Primeiramente ela exprime uma eclesiologia interna. A ideia de unidade e mesmo de um unicidade domina tudo. Mas, se há apenas um corpo, há apenas uma cabeça, um único princípio, Este princípio é Cristo, mas, pela mesma exigência, é o papa, seu vigário. Isto identificando à realidade jurídica, significa que o corpo formado pelos homens, deve se submeter, à jurisdição do papa. Em seguida trabalha a relação entre os dois poderes. Aqui, Bonifácio articula à sua afirmação de unidade e unicidade, uma outra de dualidade: *duo gladii* (“*duae sunt potestates*”). Mas esta dualidade deve ser reconduzida ao superior. O que significa, concretamente, que o poder espiritual institui o temporal e ele o julga se o mesmo se desvia: é o que se entende por “jurisdição” do primeiro sobre o segundo. Tal bula, em última análise, segundo Knoles,

(1974, p. 123) declarava que : “(...) o poder dos reis era apenas um poder de execução em relação ao poder do papa, a quem os reis deviam consultar e obedecer” .

Uma tal política não podia ser ratificada por Felipe Belo. Em realidade, os exageros doutrinários de Bonifácio coincidem com um declínio do poder político com papado, derrotado no conflito com o capetíngio. É que em face da afirmação da *plenitudo potestatis* pontifícia se elabora uma ideologia que reivindica a autonomia do poder político, tentando se liberar da tutela do Papado. Deste momento em diante, na luta contra o Sumo Pontífice, a balança vai pender em favor do poder do estado, de fato a autonomia do poder civil foi a grande ambição do século XIV: mas, lá ainda, ela pode se afirmar somente reivindicando em seu proveito a totalidade dos poderes. Para serem legítimos, eles devem ser garantidos por seu fundamento em Deus: nestas condições, o poder soberano de âmbito civil deve se encontrar investido das mesmas responsabilidades e prerrogativas das quais o papa se estimava o legítimo detentor. De mais, o soberano temporal tem, muito mais diretamente, os meios de fazê-lo respeitar, tanto pela Igreja quanto pelo mundo secular, A autoridade suprema e universal da Igreja, ou, mais exatamente, do Papado, vai se opor a supremacia única, absoluta e a competência universal do poder civil.

Efetivamente o choque se deu quando, no fim do século XIII, Bonifácio VIII põe fim às taxas cobradas dos eclesiásticos na França sem a permissão do papa, através da bula *Clericis Laicos*. O que segue é uma série de drásticos episódios de ambos os lados. Assim, poucos dias depois de Bonifácio emitir a bula *Super Petri Solio* (1303), desligando os súditos de Felipe da obediência a seu rei, Nogaret (conselheiro francês), com uma pequena tropa, entra na cidade de Anagni, onde estava o papa, e o aprisiona. Bonifácio foi logo posto em liberdade, mas morreu, em virtude do choque possivelmente um mês depois. É o episódio que ficou conhecido como o atentado de Anagni, que selou a vitória capetíngia, uma vez que, após Bonifácio, o Papado, refugiado em Avignon, passará a ser tutelado pelo poder real francês.

Em sua luta, Felipe Belo será poderosamente auxiliado pelos legistas, ideólogos originários das províncias meridionais, amantes do direito romano que ensinavam as doutrinas romanas da supremacia do Estado, O rei São Luís, bem antes, tinha já fortemente enraizado nos espíritos a ideia segundo a qual o poder legislativo emana da pessoa do rei, São Luís tinha igualmente unido fortemente a justiça e os procedimentos judiciários. Mas é só sob Felipe Belo que a ideia da inalienabilidade do poder público se imporá: a querela bonifaciana

permitiu aos legistas precisar sua filosofia de Estado, e em particular de colocar um acento, para o poder real, na plenitude da jurisdição. Uma tal reivindicação visava, bem entendido, ao primeiro plano as imunidades eclesiásticas ou a jurisdição religiosa.

Mas o conflito permitiu também ao Estado, além de reencontrar a plenitude dos seus direitos ao temporal, procurar recuperar, ao menos em parte, a autoridade espiritual. Logo se vai defender o aspecto religioso da função real. Felipe Belo deve ser o “defensor” da Igreja. Ele é o “ungido” do Senhor para a execução da Justiça. O príncipe laico deve ter ao menos uma espécie de poder indireto sobre o espiritual. O caráter sagrado da monarquia francesa foi um dos fatores mais fortes na constituição de sua independência. A sagração torna o rei o representando no temporal de deus sobre a terra da França, e conseqüentemente o verdadeiro chefe da Igreja francesa.

Assim, ao longo da querela, as reivindicações fundamentais do poder civil contra a Igreja se articulam ao redor de quatro grandes temas: poder soberano sobre os bens e as pessoas, exercício exclusivo da justiça, autonomia absoluta da legislação, e mesmo, numa certa medida, controle do espiritual. Os legistas insistem em particular sobre a identificação progressiva da ideia do rei a do Estado; eles concentram nas mãos do rei os principais componentes do poder público: controle da propriedade eclesiástica, fortalecimento da jurisdição real ao detrimento das oficialidades, pleno poder do rei sobre o estatuto da Igreja do reino, etc. Entretanto eles não chegam a desenvolver uma ideia de subordinação completa da Igreja ao Estado, isto só foi levado a consequências extremas bem posteriormente.

No bojo das disputas entre Felipe e Bonifácio, desenvolveu-se um brilhante conflito de teses, hierocráticas e antihierocráticas. Na defesa do Papado se erguem nomes de peso como Gilles de Rome e Jacques de Viterbo.

Gilles de Rome, em sua *De Ecclesiastica Potestate* (1301) estuda a noção de autoridade: por um lado, ela é necessariamente única para o bem da ordem do universo, pertencendo em princípio ao Sacerdote; por outro, constatando que os defensores do rei sublinham que este é o “proprietário” de seu reino, expõe que os bens do mundo pertencem a Deus e que ele os entrega à Igreja e aos príncipes para que estes realizem não sua obra material e humana, mas a obra divina (a procura da salvação e a defesa da religião). Em seguida desenvolve a ideia que estes bens estão a serviço das almas, mesmo quando são

utilizados pelos corpos. Assim estão em princípio a serviço da Igreja e o papa, que é quem está na direção da Igreja inteira, tem o verdadeiro *dominium*. Os príncipes e particulares em geral têm somente um *dominium* útil que, inclusive, pode lhes ser retirado se eles se mostram indignos. Seu aluno, Jacques de Viterbo, deu prosseguimento a sua obra. Em seu *De Regimine Christiano* (1301-02) a Igreja tem dupla jurisdição: por um lado sacerdotal (conferir os sacramentos, celebrar os ofícios, pregar); regia por outro lado (julgar, punir, administrar). Também sua análise do poder civil parte da ideia que, dentro de seu princípio essencial, o poder vem de Deus, autor das leis naturais, mas que, no seu exercício, ele tem necessidade, para satisfazer sua missão (conduzir os homens para salvação), da fé e da graça, sem as quais seria inadequado à sua finalidade. Como se tratam de coisas sobre naturais, resulta que o poder temporal não pode realmente agir em desacordo com a autoridade espiritual, sob a jurisdição da qual ele está sempre colocada.

Do lado da corrente antihierocráticas encontramos cabeças muito variadas, mas que têm em comum o fato de pretenderem limitar a todo custo à autoridade dos papas, é que ao longo. É que ao longo dos séculos XIII e XIV duas causas modificam gradualmente as possibilidades de se abordar as questões do poder gerando um modo distinto da versão hierocrática. Uma é o fortalecimento do Estado, não apenas no plano dos fatos, mas também no de uma consciência lúcida de autonomia do poder temporal em sua ordem e do caráter humano e ético da verdadeira função que ele exerce. Havia também, baseado nas ideias aristotélicas, ideia que o “povo” é todo por inteiro sujeito da vida e do poder. Nesta linha nasce um conceito de Igreja não clerical, uma Igreja feita pelos seus membros, pelos seus fiéis: *Congregatium Fidelium* ou *Ecclesia Universalis*. A outra é a substituição por uma epistemologia de tipo empírico-científica da intelectualidade de tipo sacral e simbólico que em grande parte nutria as afirmações hierocráticas. Ao lugar de se tirar grandes consequências políticas de textos interpretados simbolicamente e de alegorias arbitrárias, uma procura de um sentido mais literal, histórico. Rejeição total dos argumentos puramente abstratos tão frequentemente empregados desde Gregório VII.

Aqui, além dos teóricos e legistas de Felipe Belo (já estudados) que, por serem homens da corte capetíngia, estavam diretamente envolvidos no conflito e defendiam a política de seu rei, dois grandes nomes se destacam, sem dúvida os maiores expoentes do dualismo de então: Jean Quidort (Jean de Paris) e Dante Alighieri. Esta corrente dualista representou, como nos afirma Yves Congar (1970, p. 342), “uma espécie de via média entre a

onipotência papal e a do suserano temporal”. Sem dúvida que Jean de Paris estuda o poder real e o toma para modelo e, evidentemente, é a pessoa de Felipe Belo que está no primeiro plano de suas preocupações, mas não se trata aqui de uma “pena” a serviço do poder real francês como a dos teóricos e legistas, mas um pensamento relativamente independente. Dante, por sua vez, vai defender o Império, e se envolve num conflito com Bonifácio VIII é por questões outras, ligadas à Itália e a Florença (como estudaremos). O pensamento de Dante Alighieri, por ser o objeto desta dissertação, será estudado à parte. Quanto a Jean de Paris vemos que, em sua *De Potestate Regia e Papali* (1302-03), desenvolve a distinção não apenas de duas funções, mas de duas ordens: a natural ou temporal, a do *regnum*; e a sobrenatural ou espiritual, a da Igreja. Entretanto as duas jurisdições devem viver em paz, respeitando uma o domínio da outra. Para ele o *regnum* é uma instituição puramente natural e a função régia tem por fim assegurar o bem comum das pessoas, o que consiste, para cada uma e para o grupo, “viver segundo a virtude”. Tais virtudes são sim as cristãs, mas já admite também as virtudes cívicas, úteis apenas para a grandeza do Estado. O Papado, por sua vez, além de ter apenas um poder episcopal (o que exclui a tese monárquica), está imerso numa teologia de *Ecclesia* que Paris desenvolve. O papa é assim o membro supremo da Igreja, esta a sua testa parar guardar sua unidade; mas a fé, por exemplo, não pertence ao papa, mas à *Ecclesia*, é por isso que ele não pode definir questões de fé sem um Concílio Geral.

Passando agora a analisar especificamente a Itália vemos que, no começo do século XIV, a atmosfera política peninsular continuava bastante aflitada. O sul havia passado do controle imperial para as mãos do Papado como vimos. Entretanto, a relativa supremacia pontifícia obtida após a destruição da linha Hohenstaufen, fez arrefecer, mas absolutamente não eliminou, a luta de mil episódios entre guelfos e gibelinos que sucumbira a península nos séculos anteriores, opondo as cidades do centro-norte entre si, e mesmo, num incrível jogo de partidos, o interior de cada cidade. Somado a isto, e a isto inextricavelmente ligado, a violência endêmica das facções sociais em luta, processo variável de cidade para cidade (opondo nobres, mercadores a massa de artesões e extratos sociais inferiores), vai se agravar muito a partir de fins do século XIII, tornando a vida urbana algo próximo da guerra civil.

O século XIV assistirá igualmente a duas novas investidas imperiais contra a península: a de Henrique de Luxemburgo (o herói de Dante) no início do século e a de Luís de Baviera na década de vinte. Na primeira, a rápida e eficaz reação cidadina eliminou facilmente o invasor; a última redundou em terrível fracasso com as tropas imperiais se dissolvendo por

falta de papa. Ou seja, estas duas últimas incursões do Império em solo italiano em nada puderam lembrar a glória dos Hohenstaufen. Aliás, na longa luta que travaram contra o Império, as cidades-estados não obtiveram apenas vitórias militares, como comentamos constituíram também um arsenal de armas ideológicas no sentido de legitimar a resistência a aquele que era nominalmente seu suserano. Quentin Skinner (1996, p. 45) salienta que, entretanto, as afirmações de *libertas* contra o Império não tinha realmente força legal. A causa disto é que o estudo do direito romano renascerá nas escolas urbanas de Ravena e Bolonha, em fins do século XI e em consequência o código civil romano passou a servir como base em que se enquadravam a teoria e a prática da lei por todo Sacro Império Romano. E também desde que os juristas começaram a estudar e glosar os textos antigos, o princípio mestre para a interpretação da lei foi o de seguir fielmente todos os itens do Código de Justiniano. Pois bem, os textos antigos enunciavam que o *princeps* (identificado pelos juristas como o imperador romano) devia ser considerado o *dominus mundi* (senhor único do mundo). Mas, em começos do século XIV, deu-se uma alteração radical de perspectiva. O grande nome aqui é o de Bartolo (1314-57), o fundador da escola do pós-glosadores, que adotou como preceito único que, quando há colisão entre a lei e os fatos, é a lei que deve se conformar aos fatos. Segundo Skinner (1996), a ideia de Bartolo é que, ainda que o imperador possa pretender o direito de ser o único governante supremo do mundo e somente ele portar o *merum imperium* (um complexo conjunto de poderes legislativos, judiciários, executivos e militares), como há muitos povos que de fato não obedecem ao imperador e, por toda a Itália da época, já muitos governantes das cidades assumiam de fato o exercício destes mesmos poderes, a lei e o próprio imperador devem se preparar para aceitar a situação de fato.

A comparação das cidades italianas com o reino francês se impõe neste momento de forma inevitável. A grande diferença é que estas cidades, autônomas, era contudo reatadas ao Império por ligações jurídicas que, mesmo por serem formais, não estavam em segundo plano – daí a enorme importância de Bartolo e dos pós-glosadores (foi somente a partir do século XIV que estas cidades puderam romper definitivamente seus laços jurídicos com o Império); já o reino francês (que, como estudado, tinha inclusive uma proposta imperialista própria), rápido deixou de reconhecer uma tal dependência, mesmo de pura forma. De fato, a ideia da supremacia real apareceu e se confirmou com a ajuda, tanto do direito romano como do canônico. Tancredo, Gui de Baisieux, Vincente de Espanha prepararam em suas “Sumas” a via que conduziria a fórmula de Inocêncio III no *Per Venerabilem* (onde o papa declarava que o rei da França não possuía superior ou temporal). Foi Inocêncio quem efetivamente

reconheceu a primeira autoridade real, não somente ao nível dos fatos, mas também sob o plano do direito. Nós falamos dos legistas franceses: eles realizaram a etapa decisiva. Os ideólogos do poder real estabelecem claramente, face aos poderes pontifício e imperial, a autonomia e supremacia do poder real. Os conflitos da época favoreceram o processo de concentração e de unificação. Entretanto, um dos argumentos mais marcantes é o da dependência direta do poder real com relação a Deus. A melhor prova de independência real é que o poder do rei vem diretamente de Deus; não do papa. A independência do Estado é então, em certa perspectiva, legitimada por sua origem divina.

Durante a luta que travaram contra o Império, as cidades italianas tiveram como grande aliado o Papado como pudemos sublinhar; entretanto, essa aliança guardava um real perigo: o de que os papas procurassem eles mesmos governar o *Regnum Italicum*. Quentin Skinner (1996, p. 78), estudando esta questão, “salienta que um fato militar, a derrota de Frederico II e de seus filhos, deixou o Papado no papel de poder predominante numa área vastíssima do norte, do centro e do sul da Itália”. Também por essa época, como Skinner (1996, p. 95) observa,

Os papas tinham dado início a uma política de dar mais diretamente vazão a suas ambições temporais, procurando, aliás com sucesso, manipular as políticas internas das cidades do centro-norte da península, de forma que, já em fins do século XIII, conseguiram assumir o controle direto e temporal sobre vasta parte do centro da Itália, assim como considerável influência sobre a maioria das principais cidades do *Regnum Italicum*.

Os papas começavam inclusive ampliar sua influência sobre a Toscana. Bonifácio VIII, efetivamente, vai intervir nas facções internas de Florença, Esperando controlar a cidade a fim de aumentar seus rendimentos e garantir a fronteira setentrional dos territórios que possuía então. Quando os florentinos lhe enviaram uma embaixada (da qual se acredita que Dante tenha participado), para protestar contra estas ingerências, Bonifácio, que havia excomungado todo o governo, hostil a Bonifácio. Pouco depois, em março de 1302, Dante, acusado de *baratteria* (práticas corruptas) foi banido de Florença e condenado, se retornasse, a morte pelo fogo.

Mas, simultaneamente, muitas cidades começaram a reagir. Pádua, na Lombardia, em 1266 numa importante disputa com as igrejas locais, a propósito de recusa de estas a pagar impostos, e, em 1289, praticamente privando o clero local da proteção da lei. Ao lado dessa

reação, levantaram-se a Toscana e toda a Itália central. Em Florença surgiram denúncias contra os tribunais eclesiásticos e as imunidades clericais em 1285; enquanto os privilégios do clero local foram duramente contestados em Pisa, no ano de 1296. Por todo esse período a facção dos “brancos” (que representavam os interesses dos ricos comerciantes) bateu-se em Florença para eliminar a interferência do papa nos assuntos da cidade, e após o golpe de 1301, ela afirmou uma aliança com Pistóia na esperança de derrubar o governo aristocrático (favorável ao papa) dos “negros”.

Simultaneamente a toda essa reação, algumas cidades começaram desenvolver uma ideologia política que fosse capaz de legitimar sua contestação aos poderes e imunidades que a Igreja então pleiteava. Isso ocorreu principalmente em Florença, autoproclamada guardiã das “liberdades toscanas”, e também em Pádua, que desde a restauração do seu governo comunal, em 1256, aparecia como a maior defensora dos valores cívicos. Uma maneira evidente de se opor às pretensões da Igreja ao domínio temporal consistia em clamar ao imperador para que reequilibrasse a balança demasiado favorável aos papas. Era lógico portanto reconhecer a antiga alegação imperial de que o *Regnum Italicum* era parte integrante do Sacro Império Romano e, por causa disso, o Papado não podia ser o legítimo governante da Lombardia e Toscana, já que isso seria usurpar os direitos legais do imperador. Essa estratégia parecia particularmente tentadora em inícios do século XIV, quando Henrique de Luxemburgo invade a península, parecendo momentaneamente devolver à realidade o ideal do Império medieval. É nesse contexto portanto que nasce o pensamento político do “historiador” florentino Dino Compagni (1255-1324), em sua *Crônica*, desses anos e principalmente, o do, igualmente florentino de Dante e Compagni, não resta menor dúvida que do ponto de vista das cidades, orgulhosas desde sempre de sua liberdade, tais propostas dificilmente teriam parecido ser uma solução viável, pois, se as libertava do pretensível direito dos papas de intervir em seus negócios, era às custas de novamente impor-lhes a marca de vassalagem do Sacro Império Romano Germânico.

Na realidade a dimensão grandiosa dessas questões dão-nos uma imagem falsa a respeito do poder dos papas. Perry Anderson (1985, p. 58) sublinha que “no fim da Idade Média, tanto o Papado quanto o Império eram instituições decadentes, segundo ele, a própria posição do Papado como Estado italiano foi sempre frágil e ineficaz”. Enormes esforços foram dispendidos, por sucessivos papas, no sentido de consolidar e ampliar o “Patrimônio de São Pedro” na Itália central. Mas o Papado medieval não conseguiu sequer estabelecer um

controle sólido sobre a pequena região colocada sob sua suserania direta. As pequenas cidades da Umbria e da Marta opuseram-se também vigorosamente à intervenção papal em seu governo, e a própria cidade de Roma foi por diversas vezes desleal ou causava sérios problemas.

Em todo caso, com a derrota militar e ideológica do Império e o “aprisionamento” do Papado em Avignon, as cidades italianas puderam exercer sua autonomia de forma mais plena. Mas estas mesmas, governadas pelo sistema do *podestá*, por volta de fins do século XIII já se encontram a tal ponto divididas pelas suas lutas sociais que são forçadas, para evitar a guerra civil, a abandonar tal regime e “aceitar” o poder forte e único de um *signore*. Sem dúvida alguma o advento das *signorie* vai representar, na história comunal italiana, a substituição das liberdades cidadinas por uma autoritarismo aristocrático, uma vez que o pano de fundo de seu surgimento está nas regiões feudais que compõem as zonas rurais vizinhas: a maior parte dos primeiros *Signori* era formada de feudatários ou *condottiere*, que tomavam o poder por serem momentaneamente detentores da *podestá*, de meados do século XIV em diante, as principais *signorie* se entregam a seguidas campanhas militares no sentido de anexarem as menores e conseguem, momentaneamente, formar vastas unidades territoriais. Mas nenhuma delas tinha, verdadeiramente, potencial político e militar para unificar a península. Possivelmente não tinha sequer intenção disto, sendo o processo de conquistas explicado simplesmente pela concorrência, econômica e político-militar, entre elas. Na realidade, não foram sequer capazes de manter as possessões adquiridas – formavam apenas Estados transitórios. O retorno forçado de Gian Galeazzo Visconti aos seus limites na Lombardia, na virada para o século XV, sob a pressão combinada dos seus adversários, marcou o fim da mais bem sucedida aspiração de supremacia. Finalmente, esses Estados inconsistentes não estavam em posição de resistir às monarquias vizinhas e, em breve, a ação de conquistadores estrangeiros submeteria toda a península, que a partir dos últimos anos do século XV será disputada pelos Valois (França) e os Habsburgo (Espanha).

Entretanto, apesar de vertiginosa decadência do Império, e do Papado avinhonês, sob o comando político do reino da França, não ser nem sombra dos gloriosos tempos de Inocêncio III e Bonifácio VIII, um último conflito entre estas potências se desenvolverá, após a morte de Dante, a partir da década de vinte do século XIV.

A designação do imperador tornou-se havia bastante tempo função da eleição dos príncipes; o jogo destas eleições é comandado por forças frequentemente antagonistas, na qual o Papado é poder integrante de bastante peso. De fato é ele quem desde 1245 tinha largamente contribuído ao sucesso do princípio eletivo na Alemanha, pois a eleição devia, segundo a doutrina de Inocêncio III, ser submetida à aprovação da Sé apostólica: e confirmando e coroando o “rei eleito dos romanos” que o papa estabelece o imperado, mas segundo o direito germânico a eleição conferia ao “rei dos romanos” o pleno exercício dos direitos imperiais, na totalidade do Império, a sagração romana não intervém de maneira constitutiva no estabelecimento do poder imperial. Esta oposição está na origem da luta entre o imperador Luís de Baviera e o papa João XXII, conflito que se prolonga ao pontificado de Clemente VI. Quando Carlos V substituiu a testa do Império Luís de Baviera, que morreu excomungado, a questão parecia resolvida: o novo imperador se mostrou conciliante para com a Igreja e renunciou às “aventuras italianas”. Porém em 1336 a Bula de Ouro estabelecia definitivamente o processo de eleição do imperados dando autonomia completa aos sete eleitores; o papa não era expressamente excluído, mas também não era sequer mencionado – a bula fez silêncio a respeito da confirmação papal. Elimina-se assim, de uma vez por todas, a tutela que o Papado tinha tentado estabelecer sobre o Império desde Gregório VII. Esta foi a última grande luta do Império e Papado. O Império, apesar de aparentemente vitorioso, saiu enfraquecido e humilhado – não tinha mais nenhum poder real na Itália. A Bula de Ouro, ao consagrar a ruptura entre as duas grandes estruturas políticas do Ocidente cristão, “regionalizou” definitivamente o Império que, tornado de uma vez por todas alemão, renuncia de vez a sua empresa universalista.

Pode-se dizer que as grandes lutas entre Império e Papado não tinham, no século XIV, mais sentido em vista da decadência de ambos os poderes. Mas a querela entre o papa João XXII e o imperador Luís de Baviera (1316-34) constituiu-se neste século no segundo grande momento de embate entre teses hierocráticas e antihierocráticas. Luís de Baviera realmente conseguiu reunir em sua corte consideráveis talentos: Pedro Olivi, Ubertino de Casale, João de Janduno, Miguel de Cesena, e principalmente Guilherme de Ockam e Marsílio de Pádua. Com tal grupo de pensadores em plena atividade, não chega a constituir surpresa a enorme carga de brilhantes polêmicas que se abateu sobre o papa. Mas a corrente hierocráticas permanecia viva. Seus principais autores neste momento, que escrevem já em reação à reflexão sobre o Império, o Estado e a Igreja de Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockam, são Agostino Trionfo e Alvaro Pelayo.

O dominicano Agostino Trionfo não pode ser considerado exatamente um pensador original; sua principal obra, *Suma de Potestate Ecclesiastica* (1324-28), retoma seu conjunto as ideias de Gilles de Rome: o papa, vigário do Cristo e o *caput* da Igreja, detém total poder no domínio espiritual e suprema jurisdição no domínio temporal, o que se exerce diretamente e em permanência. Entretanto, ele já concebe a Igreja como um corpo social, o *Populus Christianus*, mas submetido à *potestas jurisdictionis vel administrationis* do papa. Ele não é o chefe da ordem temporal, mas é chefe quanto à subordinação do temporal ao fim sobrenatural. Alvaro Pelayo foi um franciscano de formação agostiniana; sua obra é mais extensa e sólida, pelo menos em aparência, que a de Agostino Trionfo. Autor de *De Statu e Planctu Ecclesiae* (redigida em três vezes – 1332, 35 e 40), sublinha que é porque o papa recebeu seu poder diretamente de deus que ele tem uma autoridade ilimitada. Com alguma originalidade, acrescenta que a Igreja não é apenas uma associação estabelecida sobre necessidades espirituais, mas que é logo uma sociedade visível, uma cidade no sentido mais preciso do termo, com seus chefes, uma hierarquia, suas gentes, seus bens e suas leis, que provam sua materialidade. A Igreja é a única cidade no interior da qual coexistem os diferentes ofícios políticos. O Estado está dentro da Igreja e disto deriva que o papa, vigário do Cristo e *caput* da Igreja, governante portanto das almas, não poder ser excluído da suserania dos corpos.

Na corrente oposta, dois nomes nitidamente se destacam: Guilherme de Ockam e Marsílio de Pádua – sem dúvida dois dos maiores pensadores políticos do século XIV.

Guilherme de Ockam foi um franciscano conventual, estudante e professor em Oxford, criador da reflexão nominalista. Sua principal obra teológica foi o *Dialogus* (1339-41). É baseado em sua teoria sobre os universais (nominalismo) que ele desenvolveu toda sua doutrina política. Segundo Ockam o papa é culpado desde vários séculos de abraçar um poder temporal que ele jamais recebeu e ao qual ele não tem nenhum direito. Pois, para ele, o papa exerce apenas a jurisdição de Pedro, não a de Cristo; e o poder transmitido por Jesus a Pedro é limitado, mesmo ao espiritual, cuja execução deve ser concebida como um serviço e como um ministério. O papel de pontífice, que é em princípio ajudar os fiéis a chegar à salvação, não o pode levar a se ocupar dos direitos e liberdades da ordem temporal que aliás já existiam antes do surgimento do Cristianismo, preexistiam no Império, e legitimamente chegaram às mãos dos cristãos. Igualmente o papa possui uma jurisdição limitada no plano religioso uma vez que a Igreja e a reunião de todos os batizados, ela é uma comunidade de fiéis não unicamente

de clérigos (*Congregatium Fidelium*). Assim a verdadeira autoridade dentro da Igreja pertence à assembleia de todos os fiéis (Concílio), o que reduz a hierarquia a um simples organismo administrativo; pois cada crente tem nela uma certa competência, uma vez que, na realidade mesmo, cada um obtêm sua salvação por sua própria fé e não graças aos prelados. Mas se Ockam procura limitar o poder pontifício ele exalta ao inverso a autoridade imperial. O Império deve ser independente da Igreja. O imperador é, dentro da ordem política, o mais eminente de todos os poderes soberanos. Sua autoridade é fundada sobre os “costumes, direitos e franquias” que ele tem tradicionalmente reconhecidas. Todo mundo, em suas ações e relações humanas, deve a ele ser submisso, inclusive o papa e todo o clero. A Igreja exerce seu ofício apenas no domínio espiritual. Neste domínio os imperadores e reis lhe são submissos a título pessoal, mas seus atos públicos não se enquadram nesta submissão desde que eles não se opunham aos bons costumes e a regra evangélica. Mas se os governantes temporais não respeitam essas regras, eles poder ser submetidos a sanções religiosas (retoma a argumentação *ratione peccati*). Porém, da mesma forma, como o papa poder ser herético e pode ser julgado por isto, Ockam trabalha com relações recíprocas: o imperador, que participa da designação do papa, é também seu juiz em caso de necessidade.

Marsílio de Pádua, reitor da Universidade de Paris, tem como grande obra a *Defensor Pacis* (publicada 1324). Trata-se de um pensador de grande acuidade que salienta que sua maior preocupação é determinar os melhores meios de fazer reinar na terra a ordem e a paz. Para ele todo o poder é de origem humana, toda autoridade é “constituída” (não aceita que o depositário do poder dispõe dele em virtude de princípios sobrenaturais). Ela depende do legislador e é legítima na medida em que ele age conforme as regras por ele mesmo determinadas. Perguntado sobre quem seria o legislador, Marsílio afirma que o mesmo é a comunidade (*populus*) que é a única que tem o poder necessário para impor a aplicação geral de uma lei. Disto resulta que o príncipe ocupa seu cargo somente em nome da comunidade. Entretanto o homem não aspira apenas às vantagens materiais que lhe garantem o Estado. Ele procura também realizar plenamente o seu ideal espiritual. Mediante isto, Marsílio sublinha que a vida espiritual e a material são distintas e se unem apenas no interior do indivíduo. A Igreja, entendida como a totalidade dos fiéis crendo e invocando o nome de Cristo (*Congregatium Fidelium*), é, como o Estado, vista como uma sociedade de origem humana. Ela não se encontra unificada na figura do papa, aliás este não possui nenhuma autoridade particular; tem somente, como todos os padres, o caráter sacerdotal, o que não confere nenhum poder próprio – o primado papal é uma pura criação da história e não tem qualquer

apoio bíblico. A Igreja, cujo único *caput* é Cristo, efetivamente está repartida entre os diversos Estados e toma corpo apenas no interior destes Estados e por causa deles. Não há nenhuma diferença entre o *populus* e a assembleia dos crentes: dentro de uma sociedade cristã, *l'universitas fidelium et l'universitas civium* coincidem, uma vez que todo fiel é também súdito e todos os súditos são cristãos. As duas *universitas* vivem apenas sob a autoridade do *legislator fidelis* e assim o Estado pode, por ele mesmo, tomar todas as decisões ao sujeito do exercício da função sacerdotal. Também a unanimidade, o julgamento das controvérsias saem do Concílio, representação da *Univesitas Fidelim*. A função específica do Império (já que garantir a paz o é de todo e qualquer Estado) é assegurar a unidade da sociedade humana por intermédio de sua suprema autoridade; da mesma forma que a unidade Igreja, longe de ser garantida por um pretense primado papal, o é simplesmente pela unidade da fé baseada nas Escrituras e mantida graças ao Concílio convocado pelo imperador. Trata-se de um pensamento novo, afirmando a noção de um Estado tendo uma origem própria, fins particulares e uma supremacia absoluta. Uma doutrina que nos anos 1320-40, todos estão longe de aceitar, mas que exercerá mais tarde, dentro da Igreja e dentro dos meios laicos, em relação com outras ideias, como as de Ockam, uma certa influência.

Os papas que sucederam Clemente VI no trono de Avignon, Inocêncio VI, Urbano V e o Gregório II, como os anteriores, seguem a política da monarquia capetíngia, mas não se envolvem em grandes questões com o Império. No período de setenta anos de estadia dos papas em Avignon a Europa Ocidental entrou em uma época de infortúnios que iria durar um século. Em 1338 teve início a desastrosa Guerra dos Cem Anos que enfraqueceu tanto pela França como a Inglaterra. Em 1348-49 a Peste Negra sacrificou quase um terço da população europeia e acelerou as mutações econômicas e sociais. Uma Europa, brutalizada e empobrecida pela guerra, despovoada pela peste, teve que ainda enfrentar um outro grande problema, que, por sua vez, afeta profundamente os espíritos, o Grande Cisma.

Quando o Papado retorna à Roma, se encontra envolvido em acontecimentos de uma gravidade tal que colocarão definitivamente em perigo a *Res publica Christiana* e abolirão para sempre as reivindicações hierocráticas cujo século XIII tinha assistido o apogeu. Com a precoce morte de Gregório XI, um acordo no conclave de cardeais permitiu eleger um italiano, o arcebispo de Bari, Bartolomeu Prignano, entronizado e coroado com o nome de Urbano VI. Mas este revelou-se um papa extremamente autoritário, exigindo a reforma dos cardeais, lançando sobre eles taxas, insultando e mandando torturar os recalcitrantes. Em

consequência, os cardeais franceses partiram um bloco, seguidos logo depois pelos italianos, para Avignon; elegeram por unanimidade o cardeal Roberto de Genebra que tomou o nome de Clemente VII e também seguiu para Avignon. Estava assim instaurado o Grande Cisma da Cristandade do final da Idade Média. Este se prolongou até o século XV, por trinta e nove anos, dividindo a Europa Ocidental em dois grandes partidos, e só foi resolvido pelo Concílio de Constança. Seu traço peculiar, que gerou grande sentimento de impotência e frustração nos espíritos, foi o fato de ele não ter sido provocado por dois papas eleitos por poderes adversários (como os efêmeros cismas anteriores), mas dois eleitores pelo menos pequeno grupo de cardeais – aqueles que deviam constituir a garantia da primeira eleição eram os mesmos que estava comprometidos com a segunda.

Mas com a coexistência por tantos anos de dois papas como fica a unidade da Igreja? Sua unidade não deriva do papa, respondem os ideólogos de então – desenvolve-se a tese que os homens tendem para a unidade se esta é colocada sobre a *Ecclēsia*, em detrimento do papa. É ela, e não ele, a quem é preciso se aderir para ser salvo. Ao se tomar consciência que, apesar da ausência de um papa totalmente reconhecido, a Igreja Universal permanece intacta, se exprime uma eclesiologia que valoriza a *Ecclēsia Univarsalis*, única infalível, sob a figura, não de um papa-bispo universal, mas do próprio Cristo. A ideia conciliarista triunfa entre 1407-15. Se passa então da Igreja Universal ao Concílio, entendido este somente como a reunião da Igreja (*Concilium universalem Ecclesiam repraesentans*). Em outras palavras, é o Concílio, entendido quem representa a Igreja Universal; ele é a própria *Ecclēsia*. Os teólogos do Concílio de Constança (1414-15) dão os retoques finais na nova concepção que substituía definitivamente a hierocracia. O pensamento de Conrad de Genhausen, Dietrich de Niem, Pierre d'Ailly e Jean Gerson, apesar das grandes diferenças individuais, procuram, em termos gerais, limitar o poder do papa, não em si (já que este permanece a parte mais alta da Igreja), mas no seu uso (pois a parte mais alta é ainda só uma parte, que não esgota nem contrabalança a todo), a fim de evitar os abusos. O papa, última análise, passa a ser submisso à correção ou às diretrizes dos Concílios, por determinação dos próprios meios eclesiásticos.

Esta longa luta das duas potências que marcou tão profundamente a Idade Média é tributária de maneira como se compreendia, sob o impulso conjunto da civilização romana e do cristianismo, o poder político. Este poder era ao mesmo tempo uma exigência espiritual e uma tarefa temporal: *auctoritas* e *potestas*: é o que desejava distinguir Gelásio I. O desenrolar dos processos históricos o contradizem fortemente. Mas, por outro lado, a ligação indissolúvel

destes dois aspectos do poder se manifestou sobretudo pela violenta oposição que a realidade histórica sempre cultivou contra sua separação efetiva. Ao menos a longa série de conflitos que balizou a Idade Média serviu para que o poder político propriamente dito se descobrisse e se precisasse. Também, como a ideia de poder, tanto no Papado quanto no Império, pretendia dirigir o conjunto dos povos cristão, ela não estava enraizada em limites territoriais definidos, a medida que se deu o desenvolvimento dos Estados monárquicos e a consequente dissolução da *Respublica Christiana*, os dois universalismos se encaminharam para seu declínio definitivo.

No início do século XIV, o pensamento dantesco representou, no conjunto de muitos outros autores, um momento de reflexão fundamental neste multissecular duelo. Entretanto, apesar de Dante ser filho de uma longa tradição intelectual, uma espécie de sùmula ao conjugar Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, São Bernardo, entre muitos outros grandes nomes: ele pode, simultaneamente, ser até certo ponto um inovador. O objetivo fundamental desta dissertação é exatamente compreender o pensamento de Dante dentro deste contexto maior que é a tradição intelectual da Idade Média; procurando nisto ressaltar sua originalidade, sua contribuição neste enorme edifício de saber. Nossos estudos, relativo a isto, puderam apontar pelo menos dois pontos onde caracterizamos um Dante inovador: a sua teoria das duas beatitudes como fins últimos e uma ideia mais marcada de autonomia do ser humano.

2 O *CONVÍVIO* OU A EDUCAÇÃO DA NOBREZA HUMANA

Segundo Augustin Renaudet (1954, p. 79), “o *Convívio* apresenta-se como um primeiro momento do pensamento moral e político de Dante”. Nele podemos precisar os termos gerais nos quais se colocam para Dante o problema essencialmente humanista do conhecimento e da ação humanas e, de imediato, a maneira como nosso poeta concebe a formação e educação do tipo superior de humanidade .

De fato para Renaudet (1954, p. 87) “*Convívio* aparece como a obra de um filósofo aristotélico e cristão. Ele atribui à razão humana um elevadíssimo valor, mas ressalta que seus ensinamentos se completam com a ajuda da Revelação”; ele atribui também uma enorme importância à vida ativa, à ação do indivíduo na sociedade, do político na cidade, mas seguindo a tradição cristã e aliás de pleno acordo com Aristóteles, ele conhece na contemplação o mais alto esforço do espírito humano; esforço criador da mais alta beatitude onde o home, desde esta vida, pode se elevar. Este filósofo, ao mesmo tempo racionalista e iluminado, reconhece na ética a mais essencial entre as disciplinas instituída pelo trabalho da inteligência. Ele procura, então, ao longo do *Convívio*, estabelecer uma moral. E o problema que sua ética tenta resolver é o problema humanista por excelência (a grande preocupação de Dante é sempre com o ser e o gênero humanos); como, por quais métodos reconquistar e fundar a verdadeira nobreza humana?

Segundo Pedro Calafate (1990, p. 1237) a obra apresenta três grandes linhas de força: “a perspectiva e o progresso simbólico que Dante usa para representar a Filosofia; a classificação das disciplinas do saber e a definição das relações entre a Filosofia e a autoridade imperial”. No nosso pensar estes são de fato três eixos básicos da obra, mas preferimos seguir os passos de Renaudet (1954) por considerarmos que sua análise abrange a totalidade das teses essenciais do *Convívio*.

O título *Convívio* refere-se ao *Banquete* de Platão. No diálogo platônico os interlocutores são verdadeiramente os convivas de um banquete. Ao contrário, no texto dantesco, é apenas o próprio autor que convida seus leitores a um banquete doutrinal, ele é o único que discursa perante a eles. Como dissemos a obra devia se desenvolver em uma introdução seguida de quatorze tratados. Seu objetivo era compor uma vasta enciclopédia essencialmente moral e política, mas como Dante era um poeta lírico, os quatorze tratados

deviam tomar a forma de comentários de *Canzoni* eruditas, da qual o amor e a virtude formaria a trama. A poesia cortesã e amorosa emprestaria seus símbolos à definição de uma ética e de uma política.

De acordo com Umberto Eco (1974, p. 65), o que “Dante evidentemente queria fazer no *Convívio* quando apresenta canções e depois oferece as regras para sua interpretação era, por um lado, seguir a tradição algorítmica da canção é exatamente o que o poeta quer dizer”. Realmente, segundo Umberto Eco (1974, p. 76), “São Tomás representa um marco na estética medieval, porque sua obra sanciona o fim do alegorismo cósmico e dá lugar a uma visão mais racional do fenômeno”. Com uma discussão tomista sobre o sentido da Escritura, a natureza deixa de ser uma floresta de símbolos (onde as coisas valiam não por aquilo que eram mas por aquilo que significavam), percebe-se, ao contrário das coisas; o que sobra do alegorismo universal degenera em vertiginosas séries de correspondências numéricas. Assim, sob o velame dos versos, de acordo como o modo parabólico, revela-se o sentido literal da canção, e este é a tal ponto verdadeiro que Dante escreve seu comentário justamente para que este sentido literal seja entendido.

Efetivamente, como vimos, Dante compôs apenas quatro tratados: a introdução onde definiu seu propósito e se justificou de escrever em língua toscana; o segundo onde ele fala de seu amor pela Filosofia, representada por uma dama plena em misericórdia; o terceiro que é igualmente um hino de louvor a Filosofia. Nestes dois capítulos, realmente, além de definir a Filosofia, ele estabelece seu papel, suas legítimas ambições, as forças e limites da razão humana, os contatos da Filosofia com a Teologia, da razão com a revelação. Finalmente o quarto tratado, onde Dante estabelece, após uma longa discussão, os caracteres da nobreza verdadeira. Ele desejou no *Convívio* ainda definir a temperança, a força d’alma, a generosidade, a graça amável e a justiça (ou seja, de certa forma, as virtudes filosóficas). Como comentamos, estes tratados foram provavelmente compostos entre 1304 e 1307. As *Canzoni* comentadas, possivelmente de 1293 à 1299.

Para podermos melhor compreender o *Convívio*, como de resto o conjunto do pensamento dantesco, é necessário antes traçar algumas linhas sobre o platonismo e o aristotelismo medievais. Segundo Alexandre Koyré (1991, p. 123), em geral a “filosofia da Baixa Idade Média nos é apresentada como dominada inteiramente pela autoridade de Aristóteles”. Isto não está correto. Mas a razão da hegemonia aristotélica é, entretanto,

bastante fácil de se compreender. Primeiramente, Aristóteles foi o único filósofo grego cuja obra completa (pelo menos toda a obra que era conhecida na Antiguidade) foi traduzida para o árabe, e mais tarde para o latim. A obra de Platão não mereceu esta honra, tendo sido bem menos conhecida. Isto também não se deu por acaso. A obra de Aristóteles forma uma verdadeira enciclopédia do saber humano. Além da “medicina” e das matemáticas, ali se encontra tudo: lógica, física, astronomia, ciências naturais, psicologia, ética, política, etc. não é assim surpreendente que, na segunda Idade Média, Aristóteles se tenha tornado o representante da verdade, a culminância e a perfeição da natureza humana. Em compensação, Platão se explica mal. A forma dialogal não constitui uma forma escolar. Seu pensamento é sinuoso, difícil de assimilar, e muitas vezes pressupõe um saber considerável e portanto pouco contraditório. Eis porque, talvez, desde o fim da Antiguidade Clássica, Platão não tenha mais sido estudado, fora da Academia onde, aliás, é menos estudado do que interpretado, ou melhor, transformado. Aliás, por toda parte é o manual que substitui o texto. Por isso, na tradição histórica, Platão aparece, de certa forma, neoplatonizado. E entretanto através dos escritos neoplatônicos, através de Cícero, Boécio, Ibn Gabirol, e sobretudo Santo Agostinho, subsistem temas, doutrinas e atitudes que, sem dúvida transportadas e transformadas pelo contexto religioso em que se inserem, persistem e nos permitem falar de um platonismo na Baixa Idade Média. Foi ele quem inspirou o pensamento latino nos séculos XI e XII e não desapareceu com a chegada triunfal de Aristóteles às Escolas. Tanto é assim que o maior dos aristotélicos cristãos, São Tomás de Aquino, e o maior dos platônicos, Santo Boaventura, são exatamente contemporâneos.

Toda filosofia platônica é sempre, finalmente, centrada na alma. Quando o platônico medieval procura conhecer a si mesmo, é o conhecimento de sua alma que é o objeto de sua procura, é neste conhecimento que ele encontra a felicidade. Aqui alma e corpo não forma uma unidade; certamente a alma se acha no corpo, mas como seu comandante e guia que, inversamente, em nada dele depende. Pois, para o platônico medieval, o homem nada mais é que uma alma estranhamente vestida por um corpo. Para ele a alma não se restringe a conhecer a si mesma, por pouco que seja, ela conhece também a Deus, uma vez que ela é sua imagem, por imperfeito e longínqua que seja e, na luz divina que a inunda, ela conhece tudo o mais (pelo menos, tudo o que possa ser por ela conhecido e que vale a pena conhecer).

O aristotelismo medieval, como o platonismo, não podia ser o original. Há diferenças profundas, logicamente, entre o mundo antigo e a Idade Média. É sim o de Avicena, Averróis

e Siger de Brabante por um lado; é o de Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino por outro (sem deixar de lado as grades diferenças que existem entre esses autores). Também o meio pelo qual se propaga o aristotelismo não é o mesmo que absorvia as doutrinas platônicas do agostinianismo medieval; e a atração exercida pelo aristotelismo tampouco é a mesma. O aristotelismo propaga-se nas universidades. É ciência antes de ser qualquer outra coisa, e é pelo seu valor de pensamento racional e não por seu parentesco com uma atitude religiosa, que ele se impõe. Aliás as doutrinas que ele ensina (a eternidade do mundo, entre outras) são nitidamente contrárias às verdades da religião revelada. Daí Aristóteles ter sido interpretado, repensado num sentido compatível com o dogma religioso. Esforço que foi brilhantemente bem sucedido com São Tomás de Aquino: Aristóteles, cristianizado por São Tomás, tornou-se o fundamento do ensino do Ocidente.

O espírito aristotélico não é, como o do platônico medieval, espontaneamente voltada para si mesmo: é naturalmente orientado pelas coisas. O aristotélico tem uma alma; certamente não é uma alma – é um homem. O homem, um animal racional e mortal, é uma natureza dentre outras naturezas; uma que, na hierarquia do mundo, ocupa um lugar próprio. Um lugar bastante elevado sem dúvida, mas que, contudo, se encontra no mundo. Tanto quanto a filosofia platônica é centrada na noção de alma, a do aristotélico é centrada na noção de natureza. O homem é, por sua natureza, um ser misto, um composto de corpo e alma. O ato próprio do homem, o pensamento, o conhecimento, não pode deixar de engajar toda a sua natureza, isto é, seu corpo e alma, concomitante. Também, enquanto a alma platônica se conhece a si mesma, imediata e diretamente; é somente pelo raciocínio que a alma aristotélica consegue conhecer-se. É por uma espécie de raciocínio casual que se pode atingir Deus, inclusive provar e demonstrar sua existência (como o faz São Tomás). Assim o aristotélico tem um profundo respeito pelo pensamento, ele é a própria essência de Deus. O próprio Deus é pensamento puro (pensamento que pensa ele próprio já que ele não encontra, em parte alguma, objeto digno de ser por ele pensado). Mas no homem o pensamento também tem algo de divino.

O pensamento aristotélico começa a chegar no Ocidente no século XII; mas o Aristóteles do século XIII é outro, em primeiro lugar ele é mais completo. Ao lógico do século anterior, acrescenta-se o físico, o moralista da *Ética a Nicômaco* e o metafísico. Em segundo lugar ele é interpretado. Chega cercado dos comentários dos grandes filósofos árabes, sobretudo de Avicena e Averróis, que lavando-o ao extremo, conseqüentemente

afastam-no do Cristianismo. Assim duas tendências aristotélicas, em termos gerias, delineiam-se neste momento: a dos grandes doutores dominicanos (Santo Alberto e São Tomás), desejando conciliar Aristóteles com a Escritura; e o averroísmo que fará, intencionalmente ou não, exatamente o contrário. Por outro lado, é intensa a oposição, tanto contra o aristotelismo albertino-tomista quanto contra o alverroísmo, liderada pelos agostinianos, dominantes nos meios propriamente eclesiásticos, que opõem Platão à Aristóteles. Entre vários grandes nomes, o maior defensor do platonismo agostiniano no século XIII, o grande continuador da linha de raciocínio mística de São Bernardo, é São Boaventura.

Consideramos Dante Alighieri como um aristotélico-tomista, sendo assim marcado por um pensamento profundamente racional. O que, entretanto, não nos impede de identificar em seu raciocínio uma feição platônica na linha de Cícero, Boécio, Santo Agostinho, e mesmo São Bernardo e São Boaventura. Feição esta capaz de produzir em sua alma um núcleo místico, bastante nítido desde o *Convívio*. É entretanto somente no *Paradiso*, pelo motivo que já estudamos – a morte de Henrique VII e a consequente desesperança que Dante então experimenta, que este núcleo transborda e inunda a quase totalidade de seu espírito.

Mas retornando à análise do *Convívio*, seu primeiro aspecto é ser a obra de um filósofo que atribui o mais alto preço à razão humana. Ela efetivamente possui o poder de compreender algumas das leis essenciais que regem o mundo, de definir o lugar do homem no universo e do individuo na cidade. É sobre a razão humana que Dante funda a ética que convêm ao individuo e ao cidadão. No *Convívio*, de fato, o filósofo Dante é antes de tudo um ético, e este ético é, sem duvida, um humanista. Ele reconhece a grandeza da sabedoria antiga; e a nobreza humana, desde que concorde com Aristóteles, ele submete sua conduta à razão. Este humanista se propõe de procurar, descobrir e cultivar as forças morais do homem. Ele se esforça de elevar o individuo ao mais alto tipo de humanidade, e de realizar na sociedade a mais elevada perfeição das relações humanas.

Como nos ensina *Renaudet* (1954, p. 234), “este ético-humanista, nutrido da ciência medieval e do pensamento greco-romano, escreveu em *volgare* e não em latim, porque pretendia se dirigir, não aos doutores das escolas, mas de imediato esclarecer os homens” que detém o primeiro rank da sociedade humana e o governo da cidade.

Na realidade, Dante evoca três razões para o uso da língua toscana em vez do latim: “uma deriva da cautela contra uma ordenação inconveniente; outra, da prontidão da liberalidade; a terceira, do natural amor à mesmas”. Estando a justificativa apontada por Renaudet (1954) inclusa na segunda destas três razões.

Em poucas palavras, o amor da Filosofia era para Dante o princípio da nobreza e da grandeza humana. Ele o relaciona com o amor da verdade revelada, da ciência divina e da contemplação. Sempre reservando a transcendência da Teologia, Dante não acredita fazer uma obra interdita a um pensador cristão se, pela via da razão, com a ajuda desta razão que é um dom de Deus, ele procura construir como filósofo, como moralista, como humanista, uma ética da nobreza humana; ética esta que em seguida irá se conciliar, segundo a antiga tradição do humanismo cristão, com o Evangelho.

De fato o *Convívio* proclama a grandeza de todo esforço filosófico. Segundo Pedro Calafaste (1970), Dante, com a elaboração do *Convívio*, propusera-se iniciar na Filosofia os concidadãos cujos cargos públicos ou responsabilidades de outra ordem impediam de se instruírem nestas matérias e, por elas, alcançarem aquele grau de perfeição a que, pela sua natureza e condição de seres racionais, tinham direito; ou, em outras palavras, esta obra é uma verdadeira iniciação filosófica para certas gentes do mundo. Entre as disciplinas que servem de base ao esforço filosófico, é à ética que Dante atribui o papel principal. Ela funda a ordem e a harmonia na alma humana e na cidade. Todas as ciências, na prática, lhe estão subordinadas. Se o homem procura se compreender e compreender o mundo é para deduzir deste conhecimento a regra mais apropriada para conduzir sua vida. Renaudet (1954, p. 245) situa a origem desta escolha não aristotélica (em Aristóteles a disciplina fundamental é a metafísica) na própria vida do exilado Dante: “A inquietação dolorosa da prática, da vida moral e social, conduziu o Florentino direto à ética (...) Homem político, partidário ferido na luta das facções, ele sofreu e sofre com a desordem da sociedade humana; ele procura com angústia fundar a regra e a lei.” Mas se recusa a seguir Aristóteles na classificação das ciências; é com a ajuda do Filósofo que Dante procura constituir para ele mesmo e para a cidade dos homens, uma ética que, como a aristotélica e de um humanismo puramente humano para satisfazer uma inteligência e um mundo cristão. Sabe muito bem que um humanismo puramente humano pode somente fundar uma ética fechada no universo de uma cidade humana. E ele deseja mais, quer ser “cidadão daquela Roma onde Cristo é Romano”, ou seja, da Roma santa, da Cidade Cristã. Assim Dante ordena sua procura (da ordem e da lei)

seguindo o mistério de um modelo sobre humano. Consequentemente ele, humanista cristão, ao compreender a necessidade de ultrapassar o debate filosófico, admite a importância do caráter transcendente da Teologia, e, a um humanismo puramente humano, helênico, aristotélico, racionalista; Dante vai coroá-lo com outro que se completa em uma mística. Entretanto, ao logo dos quatro tratados, Dante permanece essencialmente e cuidadosamente aristotélico. Em efeito, por mais suprema que seja a Teologia, Dante não quer que a Filosofia lhe seja subordinada. Ele pretende de fato um sistema de colaboração entre as duas já que há entre elas uma harmonia necessária e pré-estabelecida. Pois para ele a razão, como a revelação, é uma criação miraculosa de Deus, e consequentemente Filosofia e Teologia se reencontram necessariamente na infinitude divina. É como nos informa Renaudet (1954, p. 198), Dante jamais opõe os domínios da razão e da revelação, o dos conhecimentos intelectuais e o das verdades divinas, a natureza e a graça. Para ele, a natureza, e consequentemente o espírito humano, estão penetrados do sobrenatural, e a própria existência da razão no intelecto humano é de ordem sobrenatural. Assim não é necessário que a Teologia guie a Filosofia em seus passos.

Calafaste (1970) realça a importância da classificação das várias ciências elaborada em correspondência simbólica a cosmologia medieval da pluralidade dos céus e sua hierarquia qualitativa. Ela estabelece qual era para Dante a hierarquia das mesmas: o céu da Lua é correspondente à Gramática, o de Mercúrio à Dialética, o de Vênus à Retórica, o do Sol à Aritmética, o de Marte à Música, o de Jove à Geometria, o de Saturno à Astrologia, o céu estrelado à Física e a Metafísica, o céu cristalino se compara à Filosofia Moral. Como podemos ver, em sua ascendente progressão, a Filosofia Moral é elevada ao mais alto grau, ela corresponde ao mais digno dos céus naturais, o cristalino. Seguindo as perspectivas tomistas, onde a Filosofia Moral já era quem movia os homens e os dirigia para o restante das disciplinas, Dante ressaltará que o eclipse da Moral faria com que todas as demais ciências existissem em vão. Mas ainda, acima dos nove céus naturais, está o céu Empíreo que, pela sua paz, assemelha-se à Ciência Divina, ou seja, à Teologia, já que esta também está cheia, repleta de paz, uma vez que, segundo Dante, não sofre qualquer contenda de opiniões ou argumentos sofisticos, pela certeza excelentíssima do seu projeto, o qual é Deus.

É claro que, como vimos, ao lado de uma teologia transcendente, surge uma Filosofia que, ao contrário, tem seus limites. A razão humana, em seu esforço para construir uma teoria do mundo, opera unicamente sobre dados fornecidos pelos sentidos. É que, ao curso da vida

terrena, Deus não quis lhe conceder total iluminação. Mas, amais que a transcendência da Teologia não reduzir a grandeza da Filosofia em seu próprio domínio, que é o conhecimento do mundo e do homem uma vez que se encontra condicionada pela experiência, os limites que são impostos pela medida do saber humano na procura das causas primeiras não atacam a dignidade do esforço racional. O conhecimento destes limites, tanto quanto a transcendência da Teologia, nos fazem mais exatamente conhecer o que é e deve ser o objeto deste esforço: o homem, estudado na realidade da sua vida moral e material, individual e social: a ética e a política. Desta forma, a finalidade da Filosofia, assim compreendida e determinada, aparece como sendo essencialmente humanista: a cultura do homem e o progresso da sociedade. Mas, assimilada a um humanismo cristão, a procura filosófica não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma obra divina porque seu objetivo é divino: o homem, o milagre de sua razão, ainda que diminuído pelo fato da semelhança divina que facilmente apresenta estar por demais frequentemente obscurecida; ainda assim ele permanece uma criatura divina. Segundo Augustin Renaudet (1954), Dante aqui se aproxima muito de São Bernardo que considera o homem uma criatura divina que possui em potência uma majestade: *celsa creatura in capacitate majestatis*. E com tudo isso paralelamente, a sociedade humana também aparece como uma obra divina.

Dante que reconhece a dignidade, fundada em Deus, das coisas humanas, afirma necessariamente a grandezas das tarefas que se impõem, no atemporal, ao homem. Ele afirma, mais alto que qualquer outro pensador de então, o valor da vida ativa. Mas ao mesmo tempo ele reconhece a suprema dignidade da vida contemplativa; e, desde a existência terrestre, ele se esforça de realizar uma justa síntese de uma e de outra. Natural é que nosso pensador tome uma perspectiva em favor da vida ativa. Sendo, como é, um homem de ação, engajado numa luta política pela reforma da república florentina, das repúblicas e *signorie* italianas, dos Estados cristãos, da Cristandade inteira. Mas nisto ele não é em nada revolucionário, segue sim a tradição dos Padres da Igreja e dos teólogos que se esforçam de resguardar a dignidade necessária da vida prática. Também Dante, igualmente seguindo a tradição cristã, não poderia concluir algo indiferente que o primado da vida contemplativa. Primado aliás admitido no próprio raciocínio aristotélico. Renaudet (1954, p. 234) nos informa que o livro X da *Ética de Nicômano* afirma que a mais alta felicidade ao qual o homem pode pretender se encontra na vida contemplativa. A fórmula é, portanto, tanto para Dante como para o humanismo cristão em geral, a seguinte: à vida ativa corresponde um valor elevado; mas a vida contemplativa é excelente. A grande inovação dantesca é que, por ter um princípio mais vivo que os demais no

que se refere a autonomia humana, ele chega a estabelecer, respectivamente para as vidas ativa e contemplativa, a correspondência de duas beatitudes como fins últimos.

De fato é no *Convívio* que aparece pela primeira vez no conjunto do pensamento dantesco, embora ainda só em esboço, de forma imatura ou incompleta portanto, a inovadora ideia que na *Monarchia* inspirará em Dante linhas claras e precisas. Aqui, efetivamente, o Florentino não chega a falar em dois fins últimos, mais muito dos elementos básicos da sua teoria, como as beatitudes da vida ativa e da contemplativa, a importância das virtudes morais e das teológicas, etc, já aparecem nitidamente em diversas passagens:

De onde, como aquela que é aqui a humana natureza não tem uma só beatitude, mas duas, qual a da vida social e a da contemplativa, irracional seria que aceitássemos terem aqueles (falando dos anjos) a beatitude da vida ativa, isto é, social, no governo do mundo, e não terem a da contemplativa, mais excelente e mais divina. Em verdade o uso do nosso espírito é duplo, isto é, prático e especulativo (prático significa operativo). O do prático consiste em obrar por nós virtuosamente, isto é, honestamente, com prudência, com temperança, com fortaleza e com justiça (ou seja, as quatro virtudes morais); o do especulativo não é obrar por nós, mas considerar as obras de Deus e da natureza. E assim aparece que a nossa beatitude (esta felicidade de que se fala) primeiro a podemos encontrar, imperfeita, na vida ativa, isto é, nas operações das virtudes morais, e depois, perfeita, nas operações das intelectuais (SOVERAL, 1992, p. 34).

E então que surge o quarto trata e nele, sem demora, Dante parte para a construção de uma ética; ele esboça o ideal de uma existência perfeita e nobre. Restava estudar as virtudes essenciais. O tratado que ele pretendia dedicar a justiça tentaria, dentro do quadro de uma sociedade bem ordenada, definir a mais alta perfeição das relações humanas. Mas Dante não chegou a detalhar estes debates morais e sociais. De acordo com Renaudet (1954), ele se cansou da obra não porque ela fosse doutrinal, pois a *Monarchia* e a *Commedia* são também obras de doutrina; mas, de mais em mais atraído pela poesia virgiliana, que lhe aparecia simultaneamente como rica em doutrina e povoada de símbolos, como poeta e artista irresistivelmente inclinado para a Teologia, leitor de São Tomás sem dúvida, mas ao mesmo tempo profundamente atraído pela mística de São Bernardo e São Boaventura, um ideal de sabedoria simultaneamente helênica e cortesã, ainda que concorde com o Evangelho, não lhe parecia mais capaz de instituir algo além de um humanismo por demais humano. Daí abandoná-la e seguir um novo rumo, um recomeço sem dúvida: a *Commedia*.

Este humanismo, ao menos, permanecia voluntariamente uma doutrina esotérica e aristocrática. Desde o primeiro tratado, desde esta introdução onde Dante anuncia seu

designo, revela um cuidado onde se compra o orgulho intelectual do pensador; aparece a ideia de um ensino esotérico, reservado a alguns iniciados. Dante deixa entender que a elevada cultura do espírito se reserva cuidadosamente a uma elite, a única capaz e digna de conduzir as multidões humanas. Verdadeiramente é a ideia de uma civilização aristocrática, fundada e mantida pelos privilégios da inteligência. Ideia antiga, sem dúvida platônica, revivida vigorosamente em Petrarca; mas distante da humildade de Galileu do puro Evangelho. De fato, segundo Renaudet (1954), Dante não conseguiu jamais conciliar em sua obra a humildade cristã e a soberba humanista. Ele, como Petrarca e os humanistas do Renascimento, concorda fielmente com a tradição aristocrática do humanismo greco-romano. Inclusive, entre outras razões, Dante escreveu em *volgare* e não em latim escolástico para atingir, como ele mesmo diz, este público, ao mesmo tempo superior e restrito, que são os aristocratas. Efetivamente, Dante acredita que as pessoas onde existem os germens da verdadeira nobreza raramente se encontram, salvo exceções, no mundo das escolas; mas sim em outros grupos da sociedade, grupos que se expressão em língua vulgar: príncipes e barões, cavaleiros e senhores, damas da nobreza e da alta cultura. Não que a estirpe seja a causa da nobreza. Esta causa que, aliás nos parece não muito bem definida por Dante, ele de fato nos diz apenas que as virtudes são fruto da nobreza e Deus põe esta naquela alma que esteja bem assente, pode ser entendida, entretanto, pelo amor da Filosofia como comentamos. Na realidade são estas pessoas que por serem singulares fazem nobre a estirpe. Vejamos as palavras do próprio Dante:

O verdadeiro dom deste comento é o conteúdo das canções pelas quais se elaborou, o qual maximamente pretende induzir os homens à ciência e à virtude (...) Não podem deixar de exercitar este conteúdo aqueles em que foi a verdadeira nobreza semeada pelo modo que se dirá no quarto tratado; e estes são quase todos vulgares, tal como o são os nobres (...) E não há contradição no fato de que algum literato com eles alinhe, que, tal como diz o meu mestre Aristóteles, no primeiro livro da Ética, uma andorinha não faz a primavera. Assim que não diga um qualquer dos Uberti de Florença, nem um outro dos Visconti de Milão: 'Porque sou de tal linhagem, sou nobre'; pois que a semente divina não cai na linhagem, isto é, na estirpe, mas sim nas pessoas singulares, e, tal como abaixo se provará, a estirpe não faz nobre as pessoas singulares, mas estas a estirpe (SOVERAL, 1992, p. 45).

Natural é que a verdadeira nobreza humana possa apenas se manifestar onde as condições da vida social assegurem os lazeres necessários a mais alta cultura do espírito, à arte, à poesia, ao pensamento. É definitivamente preciso guiar esta elite, lhe ensinar um ideal de grandeza humana. Natural também que Dante, como membro da nobreza (além evidentemente das conclusões a que seu próprio raciocínio o conduziu), tenha desenvolvido principio favoráveis à aristocracia. Estranho é que, com tudo isso, ele tenha em sua própria

vida ativa, ou seja, nas disputas político-sociais internas de Florença, assumido geralmente posições contrárias as dos magnatas. Mas, como o vimos, isto se explica por Dante discordar terminantemente do envolvimento destes com o Papado.

Este humanismo aristocrático que pretendia realizar, como falamos, na cidade viva dos homens a mais alta forma de humanidade, que realmente o reconhece no filósofo cujo supremo esforço e cuja obra tinha como grande remate formular os princípios e regras de uma ética. Este tipo superior de humanidade aparece aos olhos de Dante, na pessoa de Aristóteles, o filósofo por excelência, o mestre de todos os filósofos e de todo o pensamento, cuja doutrina possui uma autoridade irrefutável, o filósofo, a exemplo de Aristóteles, e de imediato o homem que percorreu todo o ciclo das ciências humanas, toda a enciclopédia dos conhecimentos que o intelecto humano, com a ajuda da experiência interpretada pela razão, pode adquirir sobre o mundo e sobre o homem. O filósofo impõe a ele mesmo uma disciplina de exatidão crítica e de modéstia; ele está obrigado a se fazer o discípulo dos únicos e grandes mestres que constituíram as diversas ciências, a fim de recolher junto destes únicos os elementos de sua síntese. Assim nos diz Dante: “[...] em cada arte e cada mestre os artífices e os aprendizes são, e devem ser, sujeitos ao príncipe e ao mestre deles, naqueles mestres e naquelas artes” (SOVERAL, 1992, p. 76).

É então somente que este homem especial pode, com a ajuda da razão, tentar perceber e de certa forma aproveitar as leis eternas por onde se exprime a ação deste Deus que os homens conhecem apenas pelos efeitos materiais de seu potência, e que o *Convívio* às vezes parece identificar com a ordem cósmica a natural por ela mesma, já que a “natural universal” e Deus se confundem.

Evidente que este esforço filosófico guiado pela razão já é uma obra divina, pois a razão é um elemento da natureza que ultrapassa a natureza (da ultra natureza); pela razão, o homem participa da inteligência divina, ainda que, como vimos, Deus lhe tenha recusado, no curso de sua vida corporal, as realizações sobrenaturais. Dante quer então que o indivíduo superior e genial do qual ele tenta traçar o modelo, seja em princípio um filósofo: que ele, diante dos problemas infinitos que pairam sobre o mundo e o homem, se comporte como um filósofo, que ele conduza sua procura e formule suas conclusões segundo os métodos racionais dos filósofos. Apesar disto, Dante não ignora, ou melhor, ele afirma a existência de uma outra via de conhecimento, por onde o homem, respondendo o convite da Teologia, que

lhe inspira o amor e o desejo das realidades sobrenaturais, pode se engajar até o reencontro com Deus. De forma que, entre outros filósofos, os únicos capazes de personificar o mais alto estado do gênio humano, são aqueles onde a busca científica e a dialética racional se completam em uma mística.

Já no terceiro tratado, o poeta analisa a noção de intelecto que ele chama mente onde ele reconhece a faculdade que corresponde na alma à razão, e seguindo Aristóteles ele a decompõe em faculdade científica, faculdade de raciocínio e de conselho, faculdade de julgamento e de invenção. Dotada destas faculdades que Dante chama de virtudes, o intelecto forma a parte mais nobre da alma. Mas Dante não se limita, como Aristóteles, a exaltar esta grandeza intelectual. Ele prosseguiu sua análise, e a psicologia aristotélica se exprime daí em diante em mística; assim, além dos limites do intelecto, ele pensa discernir esta muito subtil e preciosa parte da alma, que ele diviniza (aquela por onde se pode estabelecer, em certos momentos privilegiados, o contato entre a criatura humana e o ser divino).

Segundo Renaudet (1954), Dante aqui parece se aproximar da mística especulativa do século XIV, Eckhart ou Tauler. Mas entre Dante e estes místicos há uma diferença fundamental: eles ensinam que a alma humana, pela via da meditação e da ascese, pode se elevar até o grau da simplicidade, da privação e do vazio onde, as faculdades discursivas entrando o silêncio, ela guarda o umbral misterioso no qual surge a presença divina. Mas, aos olhos de Dante, o mais subtil ponto da alma, por onde ela se eleva até Deus, é já divino. Dante assim se aproxima mais é do misticismo das escolas antigas e pagãs. É principalmente um misticismo platônico e ciceroniano o que vemos no *Convívio*. A ideia central, o que Renaudet (1954, p. 167) chamou de “teorema essencial do humanismo dantesco no *Convívio*”, é que a criatura humana pode se elevar pro suas próprias potências, apenas pelo esforço de sua razão, guiado do seu livre arbítrio, até um tal grau de perfeição que Deus reconhece nela o mais sublime dos seres que ele criou. Dante aqui nos fornece inclusive os aspectos da preferência divina: Deus ama a criatura humana quando ela se mostra perfeita, bela, virtuosa, pronta a seguir a condutas da razão, a procurar a verdade; Deus ama a filosofia, a contempla com predileção, pois ela realiza o tipo ideal do ser humano tal como ele preexistia na inteligência divina. Mas qual será a recompensa divina para estes seres guiados pela razão? Deus lhes concede então estas iluminações necessárias ao complemento de sua beleza mortal e espiritual. Vejamos as palavras dantescas:

[...] tal como cada mestre mais ama a melhor de suas obras, assim Deus mais ama a pessoa humana óptima que todas as outras; e por isso que a sua largueza se não restringe pela necessidade de quaisquer limites, não olha o seu amor ao que é devido àquele que recebe, mas antes o supera em dom e benefício de virtude e de graça. (SOVERAL, 1992, p. 98).

Mas é só quando o filósofo, ao fim de sua pesquisa racional e científica, escuta o apelo misterioso da Teologia, que Deus lhe concede voluntariamente a revelação das verdades sobrenaturais. É só então que a mais subtil parte, já divina da alma, se comunica com a divindade. Esta ascensão filosófica do espírito para o mundo das realidades inacessíveis obedece a conduta dialética amorosa do *Banquete* de Platão que Dante conhecia, pela tradição das escolas antigas e medievais, as teses fundamentais. É assim que o *Convívio*, banquete dantesco do pensamento puro e do amor, tomou a forma de uma glosa de *Canzone* no qual o amor e a virtude formam a trama. É por causa disso que no segundo tratado Dante comenta sobre as essências espirituais que conduzem o céu de Vênus, de onde as influências amorosas descem sobre os homens. É por isso que, no terceiro tratado, Dante expõe a significação simbólica da *Canzone: Amor che ne la mente mi ragina*. O símbolo amoroso persiste no primeiro verso de *Canzone* que é comentado no quarto tratado: *Le dolce rime d'amor ch'io solia*. Talvez, num tratado que Dante não escreveu, ele definisse o verdadeiro amor, que se liga as verdades divinas.

De acordo com Renaudet (1954), entretanto, não é no *Convívio* que este mística platônica se desenvolveu; e a mística que anima a comédia é essencialmente outra. Esta aspiração a uma forma de conhecimento que ultrapassa a razão, não obteve no *Convívio* a resposta aguardada. O quarto tratado vai ser todo destinado ao debate de um problema ético. Ao fim desta exaltação da Filosofia, que funda esta eterna Atenas onde se reconciliarão no conhecimento e no amor o pensamento e o ensino das diversas escolas, Dante se encontra preso por uma espécie de angustia intelectual. O mais elevado conhecimento, que é simultaneamente amor, deveria assegurar aos homens a felicidade mais plena. Mas se esta comprovando que esse conhecimento não conduz jamais a verdade completa, se o desejo essencial do homem, que é de saber, permanece necessariamente insatisfeito, de que vale a felicidade humana? A via aristotélico-tomista explica que a natureza (ou seja, a vontade de Deus) exige que na vida terrena o desejo do homem se limite a medida da luz que lhe é dispensada. Se ele tenta ultrapassar essas medidas, ele comete um erro, pois ele tenta um esforço que excede os limites fixados pela lei divina. É impossível à nossa natureza devido o que foi nos concedido da luz divina conhecer filosoficamente o que é Deus e o que são as

essências espirituais, assim não convém que o tentemos. Tal argumentação, entretanto, não convence jamais nosso pensador e sua angustia intelectual permanece sempre indissipada. Dante endereça sempre, sem saber se merece ser deferido, um apelo desesperado a mística. Ele sabe ao menos que o amor das coisas eternas, o amor intelectual das obras divinas e de Deus, é o único que não se enfraquece jamais na alma humana.

O filósofo representa então para Dante o tipo superior de humanidade. Mas como ele escreveu apenas um quarto da vasta enciclopédia moral que pretendia, se ignora em que ordem ele desejava classificar as outras formas de atividade humana. Nós sabemos como ele concebia as relações entre a Teologia e a Filosofia, mas nós não sabemos como ele definia o tipo humano e vivo do teólogo, como ele concebia e definia as relações humanas do teólogo e do filósofo. Mas, ao menos, em alguns trechos do quarto tratado, ele ensaiou suas teses imperiais e inclusive precisou o papel do imperador. Aparece já aqui alguns dos princípios fundamentais do gibelinismo dantesco: a ideia de ordenação a um fim único; a *ordenatio ad unum* (ordenação ao Um, ao imperador); o Império como o único meio de se eliminar as discórdias e guerras e se resguardar a paz; o papel de Aristóteles e a missão providencial de Roma. Vejamos então as palavras de Dante sobre tudo isso:

O fundamento radical da majestade imperial, conforme a verdade, é a necessidade da sociedade civil, que a um fim está ordenada, isto é, a vida feliz (...) Como o animal humano não se aquiete numa determinada possessão de terra, mas sempre deseje ganhar glória (...) não podem deixar de surgir discórdias e guerras em reino e reino, as quais são tribulações para a cidade, e para as cidades das vizinhanças, e para as vizinhanças das casas, e para as casas do homem; e assim se impede a felicidade. Pelo que, para evitar as guerras e suas causas, convém de necessidade que toda terra e quanto o foi dado o gênero humano para sua posse seja Monarquia, isto é, um só principado, e tenha um único príncipe (...) tal como cada oficial ordena a sua operação ao seu fim, assim existe um que todos esses fins considera e os ordena o último de todos; e esse é o timoneiro, a cuja a voz todos devem obedecer. Porque manifestamente se pode ver que para a perfeição da religião universal da espécie humana convém que seja um, como que timoneiro, que, considerando as diversas condições do mundo, tenha o ofício, de todo o universal e impugnável, de comandar, para ordenar os diversos e necessários ofícios. É este ofício por excelência se chama Império [...] (SOVERAL, 1992, p. 110).

E ainda prossegue:

[...] é manifesto o principal desígnio, isto é, que a autoridade do filósofo sumo de que se fala seja plena de todo o vigor e não repugna a autoridade imperial; mas ela sem esta é perigosa, e está sem aquela é quase débil não por si, mas pelo desacordo, assim que juntas uma como outra são utilíssimas e pleníssimas de todo o vigor (...) juntai a autoridade filosófica com a imperial, para o bem e perfeitamente reger .E por isso mais doce natureza nos senhorear, e mais forte em sustentar, e mais sutil em

conquistar não foi nem será do que aquela gente latina e maxicamente do povo santo no qual o alto sangue troiano se misturava, isto é, Roma, preferiu-o Deus para este ofício (...) De onde não dá força principalmente foi assumido pela gente romana, mas pela divina providência, que se situa acima de toda razão (...) A força então não foi a causa primeira (...), mas antes instrumental (...); e assim se conclui que não a força, mas a razão, e, para mais, divina, foi o princípio do império romano (SOVERAL, 1985, p. 98).

Mas, como veremos, é somente na *Monarchia* que a doutrina imperial dantesca irá se desenvolver completamente. Ele não tinha até então porque falar do Papa. É apenas na *Commedia*, a propósito de suas inventivas contra os maus pastores, que Dante afirma um ideal de Papado angélico (uma concepção franciscana sem dúvida).

O *Convívio*, obra incompleta e logo abandonada, não nos permite saber exatamente sequer como o Florentino concebia o tipo ético do filósofo. Ao menos, como vimos, a maior parte do quarto tratado foi consagrada ao longo debate sobre a verdadeira nobreza. Ele, como já comentamos, descarta resolutamente toda a nobreza de raça e origem; admite apenas a nobreza dos indivíduos por sua nobreza intelectual ou suas virtudes morais, souberam se elevar a um tipo superior de humanidade. Concorda portanto com a tradição aristotélica e estoíca. Mas certas almas se mostram mais aptas que outras a realizar a humanidade perfeita. É que elas possuem gérmen da nobreza. Tal presença é entendida apenas como um dom divino. É a esta elite que cabe cultivar em si por intermédio de uma pedagogia de virtude, e gérmen sagrado, e de se elevar ao ideal dessa humanidade quase divina que Aristóteles pressentiu. Mas em Aristóteles, logicamente, este ideal permanece com um caráter racional e filosófico. Atingindo esse ponto, Dante, pensador cristão, quer introduzir, na descrição puramente filosófica da ascensão de uma alma para a mais alta grandeza, algumas noções teológicas. A esta alma por seu esforço aguardava o cume da nobreza humana, o Espírito Santo concede seu dons. De uma forma, ela recebe a graça, compreendida em pleno sentido cristão e teológico. Mas esta graça não é um dom arbitrário, inexplicável, preexistente; ela recompensa um mérito. Assim se busca, se persegue a educação de uma alma privilegiada, cujo esforço tende a nela realizar a verdadeira nobreza humana. É a este propósito que nosso pensador abre o debate sobre a vida ativa e a vida contemplativa que estudamos, mantendo o elevado preço da primeira e a excelência da segunda. Mas ele sabe que, ligado a um corpo mortal, a alma não alcança jamais, nem a contemplação perfeita, nem a visão de Deus (suprema essência inteligível). Daí o cume da vida ativa ser naturalmente algo do mundo; mas a contemplação ainda que iniciada na vida terrena, só se poderá se completar no pós-vida.

Dante vai então mostrar, etapa por etapa, nas diversas idades da vida humana, o progresso de uma alma nobre para sua sublime perfeição. Na primeira, a adolescência (que vai até os vinte e cinco anos), época das incertezas e dos erros humanos, a docilidade é uma preciosa disciplina; o adolescente deve possuir a doçura, base indispensável da amizade, para a formação do caráter e do espírito; deve ser também sensível à honra e pronto à admiração e ao respeito; aqui outro aspecto fundamental para Dante é a beleza corporal:

(...) esta primeira idade é porta e via pela qual se entra na nossa boa vida. A boa natureza, dá, então, a esta idade quatro coisas necessárias para se entrar na cidade onde bem se vive. A primeira é obediência; a segunda, suavidade, a terceira, vergonha; a quarta, elegância corporal (...).(SOVERAL, 1992, p. 148).

Na segunda idade, a juventude, que dura mais ou menos até os quarenta e que corresponde ao “auge de nossa vida”, a alma chega conseqüentemente ao pleno desenvolvimento de suas potências. Ela torna-se ao mesmo tempo temperada e forte, cortês e leal. Ela une a temperança à força; ela sente vivamente o amor humano e divino; ela pratica na sociedade dos homens a cortesia e a lealdade – representa, como Enéias no poema de Virgílio (“o nosso maior poeta”), o tipo completo de homem em pleno gozo de seu gênio e de sua virtude. “(...) A nobre natureza (...). também na juventude se faz temperada, forte, amorosa, cortês e leal: as quais cinco coisas parecem, e são, necessárias à nossa perfeição, enquanto temos respeito por nós mesmos” (SOVERAL, 1992, p. 198).

Pelos vinte anos que seguem, com o início da velhice ou senectude aparecem outras virtudes. Estas são as virtudes altruístas. Realmente a alma que nas idades anteriores realizou sua própria perfeição, deve agora desenvolver nas outras almas tudo que a vida pode lhe ensinar. Seu papel é então de se aconselhar e guiar com prudência, com sabedoria e afabilidade.

E diz que a alma nobre na senectude é prudente, é justa, é larga, e contente de dizer bem em prol dos outros, e de o ouvir, isto é, é afável, (...) Após, então, a perfeição própria, que se adquire na juventude, convém chegar àquela que alumia não só a si mas também aos outros; e convém que o homem se abra como uma rosa que não pode mais estar fechada, e que tem de expandir o perfume que gerou dentro de si (...).(SOVERAL, 1992, p. 197).

Aos sessenta anos começa a velhice avançada ou a senilidade, o último estágio da vida. A alma então retorna mansamente a Deus. Retorna a Deus sem qualquer angústia ou temor. Dante aqui, efetivamente, desconhece os terríveis castigos eternos que logo evocará no Inferno, mas igualmente nada aparece dos pendores do *Paradiso*; a morte é vista segundo a

cultura clássica e a autoridade evocada é a de Túlio no *De Senectute* – a morte surge apenas como o ponto final e de retorno, o repouso da longa navegação da vida.

(...) aquilo que faz a nobre alma na última idade, isto é, na senil (...) ela faz duas coisas: uma, que ela volta para Deus, como para o porto de onde ela partiu quando veio para entrar no mas desta vida; a segunda, que ela bendiz o caminho que fez, para isso que foi direito e bom e sem amargura de tempestade, e aqui é de saber que, tal como nos diz Túlio no *De Senectute*, a morte natural é para nós como que porto de longa navegação e repouso (SOVERAL, 1995, p. 126).

Mas, ao fim destas meditações antigas, Dante, pensador cristão, vai introduzir algumas ideias familiares aos cristãos. Ele, discutindo então o caso de certas pessoas que, por volta do fim da vida, se impõem a regularidade monástica numa ideia de penitência, declara que para praticar a verdadeira religião de Cristo, o hábito monacal não é necessário. Ele afirma de acordo com São Paulo que a verdadeira religião não consiste de práticas exteriores, mas está viva no coração do fiel.

Como nos informa Renaudet (90), no *Convívio*, nosso poeta, sempre fiel à Beatriz, afirma o primado da Teologia; mas ela lhe permanece pouco familiar; seu culto e amor se endereçam à Filosofia. Aqui Dante parece se orientar por uma metafísica aristotélico-tomista. São Tomás contava a seus olhos como sábio e filósofo, “psicólogo”, físico e metafísico; ele lhe atribuía sobretudo o gênio da releitura da obra de Aristóteles, mestre de todo saber, e especialmente uma exegese ao mesmo tempo humana e cristã da *Ética e Nicômaco*. Mas Platão e os neoplatônicos por momentos o ajudarão a guiar o racionalismo para perspectivas ainda distantes, confusamente entrevistas, de uma mística intelectualista. Dante vai desenvolver uma ética aristotélica, plena de equilíbrio e harmonia, que se esforçava antes de tudo de descobrir no ser humano os princípios de uma nobreza, de definir um tipo completo, tão grande pela inteligência como pelas virtudes, de humanidade diligente; mas estando nosso pensador submetido e concorde com o dogma da Igreja, irá completar seu racionalismo em uma, ainda imperfeita, mística platônico. Efetivamente, o raciocínio dantesco admite o concurso do racionalismo aristotélico, que ele completa e anima em suas incertezas com a ajuda da Revelação. De outra forma, esta busca do divino acolhe igualmente a experiência mística.

Já falamos do grande paradoxo existente entre a serenidade do *Convívio* e os horrores do *Inferno*. O abandono brusco de uma obra dedicada á cultura e nobreza humana e o começo de uma nova, um poema onde logo surge, em mortais trevas, o pecado e o castigo, nos levam

a pensar que Dante, então descontente com seu trabalho, intenta o refazer sob um outro espírito e dentro de outro estilo. O poeta, que se maravilha no espetáculo das virtudes humanas, toma uma consciência mais nítida do ódio, do erro e do pecado em que vivem estes mesmos homens. É preciso então revirar as perspectivas e introduzir em sua obra o grande “drama da humanidade”. Sem dúvida, já o primeiro canto do *Inferno* marca o despertar do cristão que toma decisivamente consciência de seu pecado, de sua miséria, do pecado e da miséria moral de uma sociedade em ruína, sem lei e sem regra. Daí em diante, nada interessa mais para Dante além de sua própria salvação eterna e, simultaneamente, a reforma intelectual, moral, religiosa e política de toda a Cristandade.

3 QUESTÕES ACERCA DA NECESSIDADE DE SER NECESSÁRIA A MONARQUIA AO BEM ESTAR DO MUNDO

Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior impressit hoc maxime interesse videtur: ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quod ditetur. Longue nanque ab offitio se esse non dubitet qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat; non enim est lignum, quod secus decursus aquarum frutificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens. Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo frutificare desidero, et tum ille qui theorema quoddam Euclidis iterum demonstraret? Qui ab Aristotile felicitatem ostensam reostendere conaretur? Qui senectutem a Cicerone defensam resummeret defensandam? Nullum quippe, sed fastidium potius illa superfluitas tediosa prestaret. Cumque, inter alias veritates occultas et utiles, temporalis Monarchie notitia utilisima sit et máxime latens et, propter non se habere immediate al lucrum, ab omnibus intemptata, in proposito est hanc de suis enucleare latibulis, tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus in me gloria adipiscar. Arduum quidem opus et ultra vires aggredior, non tam de propria virtute confidens, quam de lumine Largitoris illius “qui dat omnibus affluenter et non improrat (GALLY, 1993, p. 78).

O texto filosófico dantesco *Monarchia* se divide num chamado tríptico cujas partes oferecem o seguinte entendimento: no Primeiro Livro discute-se a necessidade do princípio imperial de unidade para obter-se a paz; no Segundo Livro, Dante investiga as origens do Império partindo de uma questão primordial: a de se poder considerar os romanos como tendo *de jure* exercido o poder universal. Já no Terceiro Livro, o *sommo poeta* contesta as objeções dos hierocratas contra a primazia do Imperador extraídas da Sagrada Escritura e, posteriormente da história. Dante Alighieri nega à Igreja o direito de promover a autoridade do Império. Acima de um e de outro há apenas Deus, o único a escolher a confirmar o Imperador e também o único que pode julgá-lo.

O Primeiro Livro inicia com a seguinte definição a respeito do que é a monarquia temporal: “Est ergo temporalis Monarchia, quam dicum ‘Imperium’, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur” (GALLY, 1993, p. 80).

A questão básica de saber é “se a Monarquia é necessária ao bem-estar do mundo” e, de imediato, articula a definição própria da essência do ser humano, ou seja, o exercício do intelecto, tanto na vida especulativa quanto na vida prática. O político é então imediatamente

entendido como sustentáculo de uma posição metafísica de prévia inspiração aristotélica¹⁴. Trabalha a ideia que existem determinadas coisas que estão sujeitas à nossa vontade e por isso se constituem para nós objetos de especulação e não de ação; doutra parte, outras, ao contrário, submissas ao nosso poder, constituem para nós objetos de especulação e de ação, havendo para tais uma ordenação que vai da especulação à ação, ou seja, nela a ação é um fim. Dentre o primeiro grupo encontram-se as entidades matemáticas, físicas e divinas, pois, não pertencendo ao mundo sensível, só podem oferecer-se à especulação; no segundo está a política, ou seja, a matéria tratada ao longo de toda obra, como o próprio Dante precisa, é a política a obra de toda minha investigação.

Principia por demonstrar que existe um fim ou uma tarefa única para o homem enquanto gênero, e posteriormente explana qual seria esta potência. Considera mesmo irrisório se acreditar que existe um fim último para tal ou qual sociedade, e que todas não estão ordenadas a um fim único. Em verdade, em termos correspondentes, um é o fim a que se ordena o indivíduo, outro o da família, outro o do povoado, outro o da cidade, outro o do reino, mas, acima de tudo está o fim da universalidade do gênero humano, que o próprio Deus, por meio de sua arte e de sua natureza, lhe concedeu. Dante de fato crê que Deus se propõe como fim no ato de criar a uma ação e não a uma essência, e conseqüentemente, a ação própria de uma essência não existe para esta, mas, ao inverso, é a essência que existe em razão da ação; Deus não pode criar um ser ocioso.

Assim, como tudo que existe se destina sempre a uma ação, existe também a atividade do gênero humano, atividade que nem o indivíduo, nem a família, nem a aldeia, nem a cidade, nem o reino particular podem alcançar. E a potência específica do homem, a perfeição que não está em nenhum outro ser (nem abaixo nem acima dele) é, para Dante, a faculdade ou a virtude da inteligência. Dessarte, receber as formas inteligíveis dos seres num intelecto possível. Não poderia simplesmente existir, pois até os elementos existem; nem em ser um organismo, pois até os minerais o são; nem em ser um ser animado, uma vez que mesmo as

¹⁴ Conforme destaca Kelsen (1974), página XVI, (...) fino al tempo di Dante non si conosce un solo scritto, che sia stato specificamente dedicato a questo argomento. Altra osservazione certamente felice del Kelsen, è quella che egli fa a proposito della definizione di *Rechtsstaat*, attribuita alla *Monarchia* dantesca, definita anzi dal Wegele un *Rechtsstaat der Menschheit*, alla quale egli contrappone l'atra di *Kulturstaat*, o Stato di civiltà; giacché il fine dello Stato dantesco non è solamente quello della produzione e dell'attuazione del diritto, bensì, invece è un *Kulturzweck*, Dante si pone come uno dei primi, che abbiano avuto nel Medioevo l'idea del moderno Stato di Cultura”.

plantas são animadas; e nem mesmo em ser sensitivo, já que desta potência compartilha os animais; logo, a especificidade só poderia residir mesmo em seu intelecto.

Dante Alighieri então se preocupa em demonstrar como esta potência se atualiza. Inicialmente, segundo ele, ela só pode passar a ato graças à pluralidade existente no gênero humano e não mercê do indivíduo isolado ou de qualquer grupo isolado. O intelecto especulativo transforma-se em intelecto prático e a finalidade deste é demonstrar, segundo Dante, agir e fazer, ou melhor, agir por causa das ações que coordena a prudência política e fazer por causa das ações manuais que as artes dirigem. Ou, em outras palavras, a vida prática específica do homem, oriunda necessariamente de sua capacidade intelectual, corresponde exatamente à política e às artes. Mas todas essas ações são servas do bem supremo para o qual a “Bondade Suprema” criou o gênero humano, ou seja, são servas da especulação.

Enfim, Dante nos fornece a conclusão desta questão primeira:

O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum, bellua multorum capitum factum, in diversa canaris! Intellectu egrotas utroque, similiter et affectu: rationibus irrefragabilus intellectum superiorem non curas, nec experientie vultu inferiorem, sed nec affectum dulcedine divine suasionis, cum per tubam Sancti Spiritus tibi effetur: “Ecce quam bonum est et quam iocundum, habitare frateres in unum” (GALLY, 1993, p. 122).

Neste momento a paz se afirma como condição necessária e sinal distintivo desta vida desejada da qual as formas sociais são a maior expressão. Desta maneira é exigida a “*Ordinatio ad Unum*”, ordenação ao Um, o que, em outras palavras, representa a concepção dantesca da relação entre o Império e os reinos. Com relação à paz, Dante crê que o gênero humano pela sua potência intelectual, gozará do repouso e da paz. A paz universal é, segundo ele, o melhor meio para se alcançar a felicidade; o que será, mais imediatamente, e mesmo perfeitamente, conduzir o homem ao desempenho desta sua finalidade específica.

No prosseguimento deste Primeiro Livro, Dante Alighieri vai exatamente procurar, em diversas fontes, apoiar sua tese inicial, ou seja, que a Monarquia ou o Império é indispensável ao bem estar do mundo. O eixo de suas construções consiste exatamente em demonstrar que o melhor governo é o praticado por Um, ao qual lhe devem todos ser ordenados.

Vejamos o que Dante afirma:

Amplius, humana universitatis est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes, ut superiora ostendunt; et est quedam pars ad totum univesum. Et hoc est de se manifestum. Sicut ergo inferiora humane universitatis bene respondent ad ipsam, sic ipsa ‘bene’ dicitur respondere ad suum totum; partes enim bene respondent ad ipsam per unum principium tantum, ut ex superioribus colligi potest de facili: ergo et ipsa ad ipsum universum sive ad eius principem, qui Deus est et Monarcha, simpliciter bene respondet per unum principium tantum, scilicet unicum principem. Ex quo sequitur Monarchiam necessariam mundo ut bene sit (GALLY, 1993, p. 94).

É clara a percepção que Dante tem de que, é a universalidade do gênero humano que garante unificação. Há uma perfeita conformidade das partes do gênero humano com relação ao seu todo; igualmente o gênero humano conforma-se ao seu outro todo. Donde conclui que as partes do gênero humano adaptam-se ao seu todo pelo chefe único. Dessa forma, a humanidade conforma-se ao universo, ou seja, ao Príncipe do Universo, Deus e Monarca, por um único princípio, ou seja, por um Príncipe único.

3.1 O CONCEITO DE *OPTIMUS HOMO*

Também o gênero humano deve, na medida em que a natureza lhe permite, reproduzir a bondade divina, uma vez que é ótimo tudo quanto se adapta à intenção do agente primeiro, ou melhor dito, Deus. Mas, segundo Dante, o gênero humano mais imita Deus quanto mais se unifica.¹⁵ Daí a Monarquia ou o Império ser considerado por ele como a forma de governo terrestre que melhor pode reproduzir os caracteres do céu, uma vez que, logicamente, o

¹⁵ Consoante o pensamento de Claude Lefort, (1993, página 39), “ *La Monarchie*, en chacune de ses pages, porte l’empreinte de la pensée médiévale. Soit! Mais ce constant ne devrait pas faire négliger tout ce qu’elle annonce. C’est une grande source de la pensée moderne à laquelle ont puisé les humanistes florentins, en premier lieu, et à leur suite, nombre d’écrivains qui ont gagné du premier ébranlement de la théologie politique chrétienne et de la philosophie politique antique le pouvoir de chercher à leur tour un commencement. Hans Baron, à qui l’on doit pourtant de précieux renseignements sur l’influence qu’a exercée Dante, estime que c’est seulement à la fin du *Trecento* qu’on a vu se combiner une conception neuve tant de l’histoire que de la vie politique avec les *studia humanitatis*. L’essor de ce qu’il nomme ‘l’humanisme civique’ lui paraît lié à la formation d’un nouveau groupe d’intellectuels enracinés dans leur cite, qui défendaient dans le même souffle la cause de la République et l’idéal d’une culture savante, qui condamnaient l’obscurantisme à la fois comme le produit d’un âge des ténèbres et comme celui de la tyrannie. Baron ne trouve qu’un précédent à ce mouvement, l’esprit de liberté qui régna un moment, autour de 1300, à Padoue, Vicenze, Vérone et Milan, avant d’être étouffé quand ces communes furent asservies. Durant la plus grande partie du *Trecento*, les humanistes se seraient livrés à des recherches purement littéraires, allant de cour en cour sans conscience de leur citoyenneté. Dante serait donc l’un de ces intellectuels cosmopolites, contraint par l’exil à errer en Italie, à cette différence près qu’il se fit théoricien de l’Empire. Ses idées appartiendraient bientôt à un passé révolu; son déracinement l’aurait condamné à professer un humanisme abstrait”.

gênero humano alcança o máximo da unidade quando, por inteiro, se une num só homem (num único príncipe). Vejamos as palavras dantescas:

Ex hac itaque declaratione sic arguatur: iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest; huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistens iustitia in mundo potissima est. Iste prosillogismus currit per secundam figuram cum negatione intrinseca, et est similis huic: omne B est A; solum C est A: ergo solum C est B. Quod est: omne B est A; nullum preter tio declaratione precedente apparet; alia sic ostenditur, et primo quantum ad velle, deinde quantum ad posse. Ad evidentiam primi notandum quod iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristotiles in quinto ad Nicomacum. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum; unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquuntur. Et hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum detorquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse; destructis enim obiectis, passionibus esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictionis terminatur Oceano solum (GALLY, 1993, p. 102).

Então o Imperador de Dante, em novo argumento favorável à sua tese, vai ser assimilado à figura do grande árbitro. O florentino considera que entre dois príncipes sem qualquer nexo de submissão, não têm sequer possibilidade de se criar um mal estar ou problema de jurisdição; é preciso entre ele haver um juízo estranho, pois um não pode examinar a conduta do outro: um igual não tem poder sobre o seu igual. Assim deve existir um terceiro príncipe que, possuidor da mais ampla jurisdição, presida os litigantes, ou seja, logicamente o Monarca.

Dante Alighieri apela para a Justiça e parte das seguintes premissas: o mundo está perfeitamente ordenado quando nele a justiça reina em suas máximas plenitudes e a justiça plena só existe com o Imperador. Para Dante, a justiça, de si mesma e considerada em sua própria natureza, é uma retidão ou regra que exclui o falso (não havendo portanto aqui o mais ou menos). Certas formas, apesar de fazerem composições contingentes, possuem uma essência simples e invariável; é na medida das disposições favoráveis ou não dos indivíduos que as recebe que elas surgem num ou noutro grau. Quando a disposição oposta à justiça encontrar seu contrário no querer, pois quando a vontade não se libera de toda cupidez, a justiça, embora presente, perde muito de seu brilho e pureza. Considerada no exercício, seu antónimo está no poder, pois, como a justiça é uma virtude que tem por objeto o outrem, não se pode ser-lhe conforme sem o poder de atribuir a cada um aquilo que lhe pertence. Daí concluir que a justiça é neste mundo poderosíssima quando reside em alguém muito nobre e poderoso, o qual só pode ser o Monarca e que, de igual forma, é a justiça que reside num único Monarca aquela que chega à plenitude.

Dessarte, prosseguindo na mesma linha paradigmática, Dante aborda a importância da caridade, do reto amor, que tem como efeito aguçar e iluminar a justiça habitual. Pois a cupidez, ao desprezar a sociedade dos homens que o que não lhe pertence de direito. Em detrimento, a caridade, ao desprezar sim, mas todos os bens, demanda Deus e o homem, e assim o bem do homem. Neste ponto, Dante pode enfim conjugar as três grandes finalidades que até então foram apresentadas do seu projeto Imperial, ou seja, a paz, justiça e caridade.

Uma vez assim determinado, Dante procura demonstrar que o Monarca, mais que qualquer outro homem, é quem possui o reto amor. Nesta demonstração, entretanto, ele vai começar a estruturar melhor os termos do seu princípio *Ordinatio ad Unum*. Segundo nosso pensador, todo o ser amável é tanto mais amado, quanto mais perto se encontra do amante; como os homens estão mais chegados ao Monarca que aos outros Príncipes, logo é por ele que são amados. É exatamente para comprovar esta asserção que Dante explana melhor sua teoria de Ordenação ao Uno. Ele crê que os homens estão parcialmente ligados a vários Príncipes; mas ao Monarca estão, diferentemente, ligados de uma forma total. E mais, que os homens se ligam aos príncipes pelo Monarca, e não ao contrário. Isto é, o encargo de todos pertence primeiro e imediatamente ao Monarca; apenas por intermédio do Monarca!

Dentre os chamados dantólogos do final do século passado e começo deste já trabalhavam a concepção, presente na obra *Monarchia*, da relação entre o Imperador e os reinos particulares. Segundo Ozanam, em sua obra clássica *Dante et la philosophie catholique au Treizième Siècle* (1985), o florentino identifica que, de um lado, se o homem é necessariamente social, a mesma necessidade de aproximação possui as nações entre elas; entretanto, de outro lado, esta necessidade de grupamento, se deixada às ambições dos príncipes e aos caprichos da fortuna gera inevitável colisão: é a origem da contenda. Esta acusa ao mesmo tempo a ausência e a importância de uma ordem legal que reúne pacificamente as nações para nisto formar uma sociedade universal. A forma inevitável de uma sociedade assim concebida será a unidade, a condição da perfeição e da harmonia, da essência divina à imagem da qual a natureza humana foi feita.

Entretanto, isto não significa a supressão dos reinos. Segundo Albert Leclère (1906), Dante não vê nenhuma razão para sua Monarquia eliminar as fronteiras entre os diversos reinos. O que ele reclama é apenas um “árbitro” superior aos reis, que julgue suas diferenças entre eles e seus povos, da mesma forma que eles ou seus cônsules julgam ou devem julgar

entre seus súditos. Em última análise, Dante deseja a fusão dos diversos reinos numa espécie de “reino universal”, onde eles restarão distintos, submetidos a governos relativamente independentes, mas que dependeriam contudo de um chefe supremo, guardião da ordem universal. O que possui mais aptidão governativa é quem excelentemente pode dispor os outros ao *ótimo*.

3.2 A MISSÃO PROVIDENCIAL DE ROMA NO LIVRO II DO *MONARCHIA*

Como o tema deste segundo livro é demonstrar que Roma chegou ao Império do mundo, não pelo seu poderio militar ou por simples acaso, mas por ser este objetivo divino, o próprio povo romano é caracterizado como um povo eleito, efetivamente o único capaz de conduzir o gênero humano à dignidade imperial. Dante acreditava que, reconhecendo-se o direito como a vontade divina e os pensamentos invisíveis de Deus como traduzidos por aspectos visíveis em suas obras, bastava somente procurar por toda a história os sinais de uma vocação providencial que tinha conduzido uma raça privilegiada ao Império da terra. Estes sinais prodigiosos se encontram, sem a menor dúvida na história do povo romano.

Alguns autores vêem nisso a porção de *Regnum Italicum* que existe e persiste, no universalismo de Dante. Isto é, a evocação à Roma leva, em conseqüência, a uma outra: ao povo italiano. Este seria destinado a ser o construtor, não somente de uma unidade peninsular, mas também de uma universal, a Monarquia ou Império. Para Albert Leclère (1906, p. 45),

chega mesmo a considerar que o imperador preconizado por Dante não podia ser simplesmente um homem, nem apenas alguns homens, mas ele devia ser o todo de um povo (indubitavelmente o italiano) ao mesmo tempo que um ser individual; ele seria o chefe de um povo, com o qual ele dividiria, ou, se prefere, que dividiria com ele o soberano poder, a soberana majestade; ele seria a cabeça, e este povo seria o braço.

Já outros, como por exemplo Frances A. Yates, (1993), não considera que haja em Dante nenhuma tintura de nacionalidade. Segunda a pensadora supracitada, o contemporâneo imperador (Henrique VII) não era para Dante nem um germânico nem um italiano; ele era um romano, ele representa a Roma Eterna, o verdadeiro sucessor de César e Augusto, a testemunha vida da unidade do mundo antigo; o canal vivo através do qual será restaurada em a justiça da era dourada.

Neste aspecto, vamos nos associar nitidamente ao pensamento de Yates (1993). Seria no mínimo anacrônico se ver em Dante um intento racionalista em uma época (século XIV) onde as próprias nacionalidades não tinham ainda se estruturado. Caracterizamos Dante como um perfeito homem da Idade Média, e as nacionalidades são de fato um fenômeno moderno, ainda que suas raízes comecem a se delinear nos séculos XIV e XV com centralização monárquica e o “ressurgimento” dos reinos.

Primeiramente, Dante nos relata sobre seu engano inicial a respeito do triunfo de Roma e de como, após grande reflexão, alcançou a verdade a este respeito; com isso, evidentemente, encaminha toda a demonstração do Segundo Livro.

Após identificar o direito com a própria vontade divina, e que esta não é visível no próprio Deus, mas sim compreensível nas coisas, daí se dever procurá-la sempre através de seus ensinamentos. Dante afirma que foi por direito e não por usurpação que o povo romano alcançou o Império sobre os demais. Segundo o florentino, foi uma suprema nobreza deste povo que o levou ao comando da terra, uma que é aos nobres, pela sua qualidade que pertence o prêmio da prelatura e, como as recompensas devem ser proporcionadas aos méritos, foi naturalmente, à natureza suprema atribuído o comando supremo. Em seguida passa a observar os sinais da Providência que comprova sua premissa. Recorre ao testemunho dos antigos, ou melhor, de Virgílio e Eneida, para atestar sobre a nobreza de Enéias, pai do povo romano. Depois, recorre aos milagres. Segundo Dante, o Império Romano foi ajudado de milagres. Importa destacar que autores ilustres como Tito Lívio e Virgílio também narram estes mesmos milagres, afirmando que Deus foi tornado visível, autenticando a realidade visível ao Império.

Demonstrando que o fim do direito, como o de toda sociedade é o bem comum, e que as próprias leis têm por fim unir entre si os homens para comum utilidade. Nesta perspectiva, Dante procura então descrever os atos que provam que o santo povo romano, pio e glorioso, conduzido somente pelo amor à paz e liberdade, desprezou seus próprios interesses a fim de conduzir o gênero humano ao bem comum.

Partindo da ideia que a ordem natural não pode ser conservada sem o direito, já que seu fundamento está indissolúvelmente ligado a esta ordem e que, assim, é necessário que a ordem seja conservada legitimamente, Dante atesta que foi o povo romano destinado ao

comando da natureza, aqui entendida como inteligência divina. Nosso pensador determina que mesmo certos povos nasceram para o comando e outros para a obediência. Como o fim do gênero humano está subordinado e, subordinando como meio necessário ao universal fim da natureza humana, é logicamente necessário que a natureza a ele atenda. Assim não há como duvidar que a natureza dispôs um lugar e um povo para o comando universal; pois do contrário, teria agido defeituosamente o que, por ser proveniente da divina inteligência, é impossível. Para atestar que esse lugar e esse povo são, respectivamente Roma e o povo romano, Dante recorre à autoridade do próprio Deus.

Para fechar a grande questão da *Monarchia*, ou seja, que o povo romano adquiriu com legitimidade o exercício do Império, Dante utiliza definitivamente uma argumentação. Ele, após ter empregado diversos argumentos extraídos de princípios racionais, vai agora atestar a legitimidade do Império Romano através de argumentos retirados da própria fé cristã, usando para tanto os dois maiores momentos da Cristandade: o nascimento e a morte de Jesus. Segundo Dante, o próprio Cristo quis nascer de uma Virgem Mãe sob o édito da autoridade de Roma, a fim de que no censo do gênero humano, o Filho de Deus feito homem fosse arrolado como homem da justa jurisdição romana.

Igualmente se o Império fosse ilegítimo, prossegue Dante, o pecado de Adão não haveria sido punido em Cristo. Como o conseqüente é falso, logo o Império Romano foi, de fato, legítimo. Também Cristo, já que pelo seu sangue todo gênero humano foi punido e conseqüentemente obteve a redenção, tinha que, para tanto, ter padecido sob um juiz ordinário cuja jurisdição se estendesse sobre todo esse gênero.

Jacques Le Goff (1983, p. 78) atestava que “o que dominava – em termos de poder – era em primeiro lugar o apoio no passado.” A suprema autoridade é a da Escritura, a qual se associa aos Padres da Igreja. Mas é claro que os intelectuais medievos aceitavam como autoridades os sábios pagãos e árabes. Ora, é preocupado com essas autoridades que neste segundo livro Dante, por diversas vezes, conclama o texto bíblico e autores como Virgílio e Tito Lívio para provar a legitimidade do Império Romano.

Não é sem menos importância destacar que o espírito da Idade Média se deixa dominar não por aquilo que se pode observar e provar por uma lei natural, por um mecanismo regularmente repetido, mas pelo extraordinário, pelo sobrenatural.

É evidente que no meio e ao lado dessas mentalidades e sensibilidades mágicas, se desenvolve, no meio citadino e a partir do século XII, novas estruturas que correspondem à grande alavancada do chamado pensamento racional, da ciência. Mas é claro que, na sociedade urbana da segunda Idade Média e, possivelmente, muitas vezes nos mesmos homens, há coabitação de ambos sistemas mesmo no fim da Idade Média. Somente por um longo e gradual processo – que se estende à modernidade – necessariamente conflituoso, repleto de oposições, tensões e incoerências, que se verifica a substituição do antigo pelo novo.

É possível que tais conflitos fossem também os de Dante. Podemos mesmo afirmar que o eram, já que, como comentamos anteriormente, seu pensamento, apesar de fundamentalmente racional, era também marcado por um evidente lado místico. Mas mesmo que não o fossem, sua sensibilidade aguçada certamente permitiria que ele os percebesse nos contemporâneos. Sendo a *Monarchia*, como já enunciado, uma obra construída com o intento de esclarecer os espíritos, necessariamente devia comportar, na sua cuidadosa demonstração, argumentos que fossem, por habituais, plenamente aceitáveis.

Dante realiza assim, neste Segundo Livro, um grande retorno à mitologia fundadora de Roma e, posteriormente emprega, para fechar, os argumentos cristãos. Tudo a ponto de criar, ao redor do nome da cidade eterna, cujo poder é reativado, uma concepção segundo a qual ela parece se impor como o lugar santo do Político. Dante, protegido por razões metafísico-históricas, ao demonstrar como o encargo da Monarquia provém imediatamente de Deus, vais traçar em linhas claras sua concepção anti-hierocrática.

3.3 DO HOMEM *OTIMAMENTE BOM* E DA DAQUELE QUE DISPÕE DO ATO DE GOVERNAR

Tem de estar perfeitamente ordenado aquele que deseja ordenar os outros. Dante Alighieri concluiu que o Monarca é o único que pode estar perfeitamente disposto a governar. A prova disto é que cada ser está tanto mais fácil e perfeitamente adaptado ao hábito e à ação, quanto menos numerosas são as disposições hostis; assim, exatamente porque o Imperador não pode ter nenhuma ocasião, ou tem só um mínimo para a cupidez, e porque é a cupidez – nos dizeres dantescos – que provoca corrupção do discernimento e o único óbice da justiça, podemos novamente concluir que: igualmente porque o Imperador é quem possui, entre todos,

a sagacidade e a justiça no mais alto nível, qualidades indispensáveis ao legislador e ao ministro da lei, percebemos então que, quem está perfeitamente ordenado ao governo é o Monarca.

Retornando à questão da unidade, cumpre destacar, segundo o pensamento dantesco: como o ser precede o Uno, e o uno precede o bom, quanto mais uma coisa participa do ser tanto mais é uma, e quanto mais uma mais é boa (sendo o oposto logicamente verdadeiro). Daí a unidade ser a raiz do bom e a multiplicidade se a raiz do mal. Em vista disso, a concórdia, entendida como um movimento uniforme de várias unidades, ou seja, como uma coisa cuja raiz se encontra na harmonia das vontades, o bem estará seguramente no uno. No que diz respeito ao ser humano, diremos que alguns homens estão concordes quando todos se movem em conjunto por um fim. Assim o gênero humano perfeitamente ordenado constitui uma ordenada harmonia, isto é, quando ele está excelentemente ordenado, suas vontades estarão reguladas. Mas tal acordo só é possível se há uma única vontade, que será senhora e reguladora de todas as outras; daí estar provado, pela derradeira vez, a premissa inicial de que a *Monarchia* é indispensável ao bem estar do mundo.

E só então que Dante pode ser totalmente explícito nos termos em que deseja que seja estabelecida a sua teoria da *Ordinatio ad Unum*. Ele nos informa – e isto é deveras importante – que isto não significa que os mais ínfimos regimentos de uma cidade, por exemplo, devem vir diretamente do Imperador; como nações, cidades e outras têm propriedades diversas, exigem governos com leis correlativamente diversas. Na verdade, deve o homem ser governado por um único Monarca naqueles pontos comuns a todos os homens, e assim ser encaminhado à Paz por uma única Lei. Lei que os príncipes particulares devem receber do Monarca. Neste ponto o Imperador é identificado como o possuidor do intelecto especulativo e os Príncipes do intelecto prático. Aqui Dante toca num dos pontos mais controversos de toda filosofia medieval; é necessário assim esclarecer devidamente como nosso pensador concebe a ideia de intelecto coletivo para evitar de imediato as injustas e habituais acusações de averroísmo em Dante.

Em Aristóteles o pensamento, apesar de partir do sensível, em certa altura o ultrapassa completamente. O pensamento (o do filósofo e do metafísico, o que domina e formula as leis essenciais do Ser do Pensamento) é uma atividade, em última instância, pura e inteiramente espiritual. Então como pode ele ser produzido pelo composto humano? Aristóteles jamais deu

uma resposta nítida a esta questão capital. O Estagirita distingue dois intelectos: o intelecto agente e o paciente. O primeiro é o mestre; o segundo é o aluno. O primeiro é quem ensina; o segundo é quem aprende. Averróis considera que este mestre, que possui a verdade, não faz parte do composto humano. Ele age sobre o homem, sobre o intelecto humano (passivo) ‘de fora’, e é em função dessa ação que o homem pensa, isto é, aprende e compreende. O intelecto agente não é próprio de cada homem. É única e exclusivamente comum a todo gênero humano.

Em Santo Tomás de Aquino a solução do problema apontado pelo texto de Aristóteles toma um sentido diametralmente oposto ao das soluções árabes. Ele nos ensina que a atividade e a passividade, o intelecto agente e o intelecto paciente são inseparáveis e que, portanto, se o homem pensa, ele deve, necessariamente possuir os dois.

Segundo Ernest Kantorowicz¹⁶ (1998), Dante concebia o gênero humano como uma pessoa única, um corpo incorporado único que como a “universitas” dos juristas, era sempre e ao mesmo tempo realidade. Kantorowicz acredita que Dante, claramente toma emprestado de Averróis a noção de “intelecto universal” muito embora para o florentino tal noção não tivesse um significado diferente. O averroísmo crê na existência de um único intelecto agente que, não pertencendo ao homem, por isso mesmo agia sobre cada indivíduo de fora, sobre cada intelecto passivo; e era em virtude dessa ação externa que o homem pensava. Dante – em detrimento – pensa na coletividade. Imagina um intelecto mundial imanente, que não está separado de seus componentes humanos individuais; ainda que ele os transcendesse enquanto elementos separados, e ainda que este intelecto podia ser somente atualizado completamente por uma ‘universitas’ agindo como um ‘só homem’, como um indivíduo coletivo. E a figura do Monarca, que representa em si toda a ‘humana universitas’, aparece então como a natural detentora deste intelecto universal.

Mas o próprio Kantorowicz (1998) também associa a concepção dantesca a de juristas contemporâneos. Os juristas italianos da época de Dante possuíam uma bem marcada ideia de

¹⁶ O estudo clássico de Ernest Kantorowicz, ou seja, a obra *Os dois corpos do Rei*, se tornou um clássico de historiografia e ciência política e, resumidamente apresenta: o rei possui dois corpos, o Corpo Natural e o Corpo Político (este último contém o Ofício, o Governo e a Majestade do Rei). Os dois corpos formam uma unidade indivisível, estando cada um inteiramente contido no outro. Mas não somente o Corpo Político é mais amplo e superior que o Corpo Natural, com lá residem forças de fato misteriosas, que diminuem ou mesmo suprimem as imperfeições da frágil natureza humana. O problema principal é que o estudo centra-se na “ficção mística” dos juristas ingleses.

coletivismo conceitual. Estes, efetivamente, anunciavam que a *universitas* era um Todo indivisível, uma espécie de indivíduo onde, conseqüentemente, não se distingue as partes. E quando se substitui à *universitas* a noção de pátria, tornou-se ainda mais evidente que o Todo era uma entidade transcendendo o total de seus componentes. Jean Touchard (1979) considerava que dividir a pátria tanto em parte quanto em habitantes seria uma verdadeira mutilação (*concisio*) e não apenas uma divisão (*divisio*). Vallone (1965) sustentava mesmo que a *universitas* era uma pessoa diferente dos indivíduos que a compunha. *Este* vai definir a comunidade como uma pessoa universal que possui o intelecto de uma pessoa única, mas que consistia numa multiplicidade de corpos.

Assim, torna-se fundamental mostrar que o Império Romano não é uma obra da violência e do acaso, mas o produto da Providência. O direito deve ser, assim, identificado como a vontade de Deus a fim de que seja santificada a instância imperial geradora de direito.

4 A *COMMEDIA* OU A REFORMA SÓCIO-POLÍTICO-RELIGIOSA DA CRISTANDADE

Segundo Daivid Miller (1989, p. 34), “a *Commedia* reflete as preocupações políticas de Dante. Florença e seus problemas dominam o *Inferno*: uma comunidade fundamentalmente instável e corrompida”. Mas é no Purgatório que ele desenvolve plenamente suas ideias políticas: deveriam existir dois poderes ou “sois”, que guiariam respectivamente as aspirações espirituais e temporais do homem; mas um eliminou o outro, porque a Igreja usurpou os direitos do Império, tanto quanto os imperadores em título (os Habsbourgs desde 1272) se preocupam por demais em consolidar seu poder na Alemanha para responder as usurpações papais na Itália. Finalmente o *Paradiso* que reflete a ascensão e a queda das esperanças de Dante com relação a Henrique VII: a “invasão” da Itália concretizando o sonho dantesco, de um imperador que finalmente voltava a reivindicar sua coroa sobre a península. A resistência guelfa, conduzida por Florença e o rei Roberto de Nápoles, revelando sua vulnerabilidade (Henrique, como vimos, morrem em 1313 a testa dos restos desmantelados de seus exércitos); a tradição do papa Clemente V (o “fundador” do “cativeiro da Babilônia”) que, sob a pressão de Felipe Belo (o grande usurpador, segundo Dante, das funções imperiais no Ocidente), lhe tinha retirado seu sustentáculo ao recusar-lhe a coroação imperial. Na *Commedia* Dante vai realmente, em termos mais amplos, denunciar com vigor a antiga cumplicidade entre os capetíngios e a Santa Sé, ela é a principal causa da decadência do Império, ela destruiu a ordem cristã no mundo; o “exílio” da Santa Sé em Avignon vai, para ele, demonstrar aos povos cristãos do Ocidente esta mesma cumplicidade, agora transmutada em servidão.

Para Calafaste (1970, p. 1238), “a *Commedia* representa a projeção de uma sociedade ideal em que todas as majestades, agindo segundo o seu devido fim, seriam respeitadas na base de um papel e autoridade legítimos e todas as traições punidas de acordo com o seu merecimento”.

É entretanto Renaudet (1954) quem nos dá uma visão completa do sentido e da razão de ser da *Commedia*. Ela possui na realidade dois temas principais. De um lado o tema moral do poema, a luta do fiel contra o pecado, cuja tríplice raiz é incontinência, orgulho e avareza; de outro, o tema político: a necessidade de restabelecer em Florença o bom governo, a “guerra santa” contra os capetíngios e a Santa Sé, a reforma do mundo cristão pela restauração do Império, a reforma da Igreja pelo retorno do Papado ao Evangelho. Dois temas que estão

intimamente relacionados: a salvação eterna do pecador que se chama Dante Alighieri está necessariamente ligada a reforma intelectual, moral, política e religiosa do universo cristão.

Dante parece então distante do *Convívio*; longe do ideal aristotélico de uma alma nobre, equilibrada e pacífica; de uma cidade aristotélica onde o imperador foi imposto pela razão, pela sabedoria humanista da *Ética a Nicômaco*. Mas logo o humanismo e a sabedoria antigas vão triunfalmente reaparecer. Dante poderia ter vencido nele próprio a incontinência, se não tivesse, ao mesmo tempo, que combater seu orgulho. Ele poderia ter vencido a malvadeza de Florença, se não tivesse se chocado com a coalizão, do orgulho e da avareza, entre a monarquia capetíngia e a Santa sé. Agora ele recua, sente a força e a coragem lhe faltarem. Ele sobre desta fraqueza, desta impotência contra o mal. Ele desce até a profunda região das trevas. Mas eis que aparece Virgílio, enviado a seu socorro por Beatriz; ela interveio para a salvação do poeta, a pedido de Santa Luzia (símbolo da graça luminosa), e porque a Virgem (mão de toda misericórdia) desejou convocá-la para o socorrer. Assim o papel de Virgílio, através do *Inferno* e do *Purgatório*, se desenvolve dentro do quadro sobrenatural de uma intervenção divina em favor de um predestinado.

Virgílio não tomou, no *Convívio*, um papel ativo, ainda que Dante reconhece se nele o maior dos poetas latinos e, no quinto capítulo do primeiro tratado, na pessoa de Enéias, o tipo final da nobreza heróica. Mas Virgílio na *Commedia* estabelece o contato entre o poema sacro e *Convívio*. Ele efetivamente, ocupa nela o lugar que Aristóteles tinha no *Convívio*. Será que no raciocínio dantesco Aristóteles perdeu sua importância, sua sublimidade intelectual tão decantada no *Convívio*? Não é isso absolutamente. Aristóteles na *Commedia* continua a ser reverenciado como o mestre dos sábios. Assim o natural não seria que um “novo” Aristóteles, agora informado na revelação cristã e assegurado das certezas cristãs, fosse que iria tomar Dante sob sua condução? Mas, segundo Renaudet (1954), havia inicialmente dificuldades de ordem literária. Aristóteles, fora dos meios acadêmicos, era pouco conhecido e era apenas visto como um sábio, um filósofo, um chefe de escol; ao contrário, a lenda medieval tinha elevado Virgílio acima do nível comum dos homens, sob os traços de um mago e de um profeta. E na ordem da sensibilidade puramente humana dava-se o mesmo. Para a condução e a redenção de Dante, alma de poeta, alma trabalhadora e dolorosa, era preciso também uma alma de poeta, humana e meiga. Também para conduzir, ao mesmo tempo que Dante, o geral dos homens ao bem e a verdade, era preciso uma grande alma humana, sensível a dor destes homens, comovida por seus defeitos e sua miséria, ou seja, um poeta mais que um filósofo

que, desta maneira, seria igualmente mais sensível as grandes idéias que provocam o entusiasmo dos homens, às esperanças que consolam e que encantam sua eterna inquietude. Assim Virgílio vai representar de imediato, como Aristóteles no *Convívio*, a sabedoria humana; a sabedoria aristotélica, guiada pela razão, a ética racional, a moral racional que Dante identificava nos dez livros da *Ética a Nicômaco*. Como Aristóteles no *Convívio*, Virgílio simboliza toda a enciclopédia do saber humano. Mas, com mais entusiasmo que Aristóteles e com menos prudência e sobriedade que ele, a disciplina de Virgílio deverá orientar Dante para um pensamento religioso que, ultrapassando Aristóteles, se aproxima de Platão e Pitágoras; que, o ultrapassando, permite ao humanismo da *Commedia* ir além do dos quatro tratados escritos do *Convívio*. Mas Virgílio não é apenas o guia de um pensamento especulativo e religioso que procura seu caminho. Ele representa, na *Commedia*, a mais alta nobreza humana e, em virtude deste papel, ele ocupa o lugar heróico de Aristóteles no *Convívio*. Era natural e necessário que um romano fosse escolhido ao invés de um grego para realizar o tipo ideal da humanidade. Virgílio de fato é o poeta do império romano, e toda a grandeza do Império e majestade de Roma sua Eneida revela para a eternidade. Contemporâneo deste Império fabuloso que Aristóteles não podia sequer pressentir, anunciador do império sem limites e sem termo que o destino e a história (isto é, Deus) asseguravam à Roma, Virgílio é o promotor de um conhecimento que ultrapassa o de Aristóteles. Pois que, não esqueçamos, o fim supremo da obra de Dante não é apenas a redenção de um pecador que é ele mesmo, mas a reforma de toda a Cristandade. Virgílio representa ainda a ordem mais perfeita que a razão pode, na sociedade humana, conceber e realizar, a ordem criada por Roma, o direito, tal como Roma realizou na cidade-Estado republicana, tal como os jurisconsultes imperiais definiram e desenvolveram no quadro político de um Império estendido “a medida do mundo”. Ordem perfeita e ideal, fundado sobre o direito eterno, cuja criação foi, como a ética aristotélica que ela completa, a obra mais elevada do espírito humano até o dia aonde a Revelação introduziu, no duro e estrito sistema da lei romana, a caridade do Evangelho. Também, de acordo Ernest Kantorowicz (1998), por simbolizar as forças do intelecto e da razão suprema, o pagão Virgílio, por relação ao indivíduo Dante na *Commedia*, ocupava o lugar e as funções confiadas ao próprio imperador, por relação ao conjunto do gênero humano sobre a face do mundo. Virgílio e o imperador são os guias, respectivamente de Dante e da humanidade ao paraíso terrestre, ou seja, à beatitude desta vida.

Virgílio, por tudo o acima apontado, realiza na *Commedia* o tipo acabado de nobreza humana que um capítulo do *Convívio* (já anunciado) descobriu no herói da Eneida. Mas é que a *Commedia* coloca este problema em termos novos que vão além do espírito do *Convívio*. Dante se esforçava então de definir a nobreza humana segundo a natureza e a razão; ele agora que defini-la de acordo com a Revelação e a graça. Assim, Virgílio, que ultrapassou Aristóteles, deve ele mesmo ser ultrapassado. Será necessário que o ideal da humanidade perfeita segundo a natureza e o tipo de humanidade perfeita de acordo com a graça cheguem a se fundir em um tipo superior de humanidade divinizada. Mas Virgílio permaneceu fiel as divindades ilusórias de Roma. A sabedoria de Virgílio, ainda que tenha ultrapassado a de Aristóteles, é apenas a sabedoria de uma humanidade perfeita segundo a natureza (a de um humanismo que permanece humano). É preciso portanto que a disciplina de Virgílio chegue ao fim, que ele próprio se apague perante uma “*anima a cio di me più degna*” – uma alma mais digna que a dele da verdade mestra. Dante se salvará, o poeta romano lhe trouxe essa certeza. Mas ele terá para tanto que seguir um outro caminho, ou, como no texto da *Commedia*, empreender uma outra viagem (“*A te convien tenere altro viaggio*”). Nem a ética aristotélica ou o entusiasmo humanista do *Convívio*, nem a espiritualidade de Virgílio serão suficientes.

No conjunto da *Commedia*, o pecador Dante, de fato, deverá trabalhar metodicamente sua renovação espiritual, seguir pacientemente as três etapas tradicionais da via purgativa iluminativa e unitiva. Só assim, liberado do pecado, ele poderá reentrar em posse do seu livre arbítrio, e, desvencilhado de toda ligação do mundo terreno, iluminado pela verdade, unido pelo relâmpago da visão mística à essência divina, ele realizará nele próprio a mais elevada perfeição cristã e humana, está deificação do homem que era o sonho dos grandes espiritualistas. Mas também, por lá e por lá somente, ele poderá se tornar digno e capaz de cooperar sobre a terra ao triunfo da verdade e ordem cristã, de se unir a ação do enviado divino que um dia reformará a igreja e o mundo. Só então ele sentirá o seu livre arbítrio se fundir a vontade divina, e passará a obedecer somente a este amor que é a alma do mundo e que move o sol e as estrelas. Assim o humanismo cristão visível em Dante se completa somente e finalmente em uma mística e uma santidade.

Para percorrer estas três etapas Dante precisará de três guias. Para a primeira, a simultaneamente mais fácil e cruel Virgílio será um apropriado guia. Ele conduzirá sua marcha incerta, seu esforço, sua esperança através do Inferno e Purgatório. Ele lhe fará sentir

a baixeza e a maldade humana, que destrói no homem a mais bela nobreza de sua criatura; o benefício da penitencia que restabelece esta nobreza. Ao mesmo tempo Virgílio, agora instruído da Revelação, lhe ensinará os princípios da justiça divina; alguns perfeitamente de acordo com a norma definida pela filosofia aristotélica, outros misteriosos, conhecidos apenas pela Revelação, mas também conhecidos por Virgílio, uma vez que, excluído da beatitude pelo erro pagão, ele sofre os efeitos de uma sentença contrária à justiça humana. Uma vez Dante liberado do pecado, instruído da justiça divina, o papel de Virgílio termina. Ele não pode lhe ensinar mais nada porque não deriva nenhuma outra luz. Assim ele vai desaparecer. Beatriz então assume a condição da alma que aspira agora a verdade Suprema. É junto dela que, ao cume da montanha do Purgatório, no Paraíso Terrestre, Dante assiste as revelações que lhe ensinam os sentidos da história cristã, desde as origens da igreja “cativeiro” de Avignon; é ela, de que céu em céu, de beatitude em beatitude, o conduz ao Empíreo, ou seja, a mais alta das esferas, morada da essência divina e dos bem aventurados ou eleitos. Mas para que Dante possa atingir a visão mística do Ser e a união divina, Beatriz, cujo domínio se estende a tudo o que na Teologia é conhecimento, não é mais suficiente: é preciso a caridade ardente, o amor divino, o gênio místico de São Bernardo.

Assim, seguindo os passos de Augustin Renaudet (1954, p. 234), vimos que, pelo “papel de Virgílio, que substitui, completa, humaniza e entenece Aristóteles, a *Commedia* da continuidade ao *Convívio*”. Vimos também como pela retirada de Virgílio, pela entrada em cena de Beatriz que permaneceu silenciosa ao curso dos debates filosóficos desenvolvidos nos quatro tratados, o poema sacro difere do *Convívio*, e, para além do *Convívio*, restabeleceu o contato com a *Vita Nuova*: o poeta, enfim, retomou a promessa feita a Beatriz:

Apareceu-me depois deste soneto uma maravilhosa visão, na qual vi coisas que me decidiram a não falar dessas bem aventurada enquanto não pudesse fazê-lo dignamente. Para consegui-lo, estudo quanto posso, como ela o sabe verdadeiramente. Se é do agrado de Aquela a quem tudo deve a existência, que eu viva ainda alguns anos, espero dizer de Beatriz o que não foi dito de mulher nenhuma. Depois, apraza Aquele que é Senhor da cortesia, que a minha alma possa contemplar a glória da sua dama, a bem aventurada Beatriz, que gloriosamente olha no rosto Aquele *qui est per omnia secula benedictus* (SOVERAL, 1985, p. 98).

Com a *Commedia*, como vimos, se introduziu, no universo moral de Dante, tão notavelmente calmo quando ele escrevia o *Convívio*, todo o horror da maldade humana e da destruição pelo homem da obra divina. Mas em contraposição, ao fim de sua viagem de além-túmulo, ele se deixa entrever, na Rosa celeste, sob a luz eterna, amorosa, espiritual do

Empíreo, a figura ideal do santo, tal como Dante, humanista cristão, os Padres da Igreja e São Bernardo, a imaginaram e a viveram; ele a propõe como modelo a ele próprio e aos homens, para suprir seu próprio desejo e para a reforma do mundo cristão.

Daqui em diante, a ficção literária que situava na semana santa do ano de 1300 a viagem de além-túmulo, antes portanto do priorado de Dante, de suas lutas políticas e de seu banimento, antes dos esforços do exilado para restabelecer em Florença, na Cristandade, na Igreja, o bom governo, toma um sentido atual e profundo. É como Bruno Nardi nos informa em um dos mais importantes capítulos de sua obra clássica intitulada *Dante e la Cultura Medievale* (1942, p. 45): “a política de Dante aparece como a doutrina de um predestinado rico das graças divinas, iluminado pelo Espírito Santo, e portador de uma profecia”.

Desta forma, na *Commedia*, a ciência terrestre é apenas uma introdução, submissa mas necessária, à ciência celeste. Dante conhecia muito bem os limites do saber antigo. O canto IV do *Inferno* relega aos Limbos as grandes almas da Antiguidade. Nos Limbos, neste “Castelo da Nobreza Humana” como diz Renaudet (1954), onde a Teologia e o humanismo de Dante se juntam para reserva-lhes um exílio digno de vossa grandeza, os filósofos e sábios antigos, juntamente com os artistas e poetas, oradores e guerreiros, são exemplo de sofrimento, eternamente afligidos pela exclusão sem esperança do Deus que lhes virou a face; celebram melancolicamente a festa de um humanismo estranho às esperanças cristãs. Colocando-as nos Limbos, Dante desejou permitir às grandes almas infiéis reencontrar o Eliseu virgiliano, e a eterna Atenas. São almas amarguradas sem dúvida, mas nosso poeta mostra como a justiça divina lhes quer assegurar uma estrada privilegiada. Ela então as exilou sob uma luz que afasta a cortina das brumas infernais, pois Deus reconhece a nobreza humana, e, como se pode ver, a trata com favor, mesmo se ela ignorou a verdadeira fé e o verdadeiro culto. Assim a nobreza humana, tão longamente debatida a triunfante no *Convívio*, reencontra seus direitos na *Commedia*. E igualmente o saber antigo mantém sua importância. Aristóteles permanece sempre presente; sua filosofia, física, ética e política jamais deixaram ou deixarão de esclarecer o espírito humano. São os próprios livros de Aristóteles que em parte embasam Virgílio na instrução de um Dante ainda hesitante. Mas também é a humanidade, a direitura, a meiguice e logicamente a nobreza de Virgílio (com a ajuda da razão aristotélica sem dúvida), que o instruem a reconquistar seu livre arbítrio sobre as potências das trevas. Enfim, tudo o que Dante, excetuando-se a revelação cristã, pode aprender do mundo, do homem, da república, lhe vem da ciência e da sabedoria antiga, ou

seja, basicamente de Aristóteles e Virgílio. Todo um humanismo que a Revelação não contradiz, ao contrário, que ela somente exalta a coroa.

Também, na *Commedia*, como vimos no *Convívio* (e como veremos, firmemente, na *Monarchia*). Dante persegue o progresso e a grandeza romana. Ela sabe que foi uma intervenção constante da vontade divina que sustentou a virtude romana, preparou a unificação do mundo sob a autoridade de Roma, e misteriosamente fundou esse império, necessário a ordem temporal e espiritual da humanidade. Ele sabe que a obra de César e Augusto anunciava a plenitude dos tempos e a Redenção. O humanismo virgiliano do poeta cristão procura concluir entre Pedro e César, para a paz e a salvação das Cristandade, herdeira de Jerusalém e de Roma, uma aliança que dure tanto quanto o gênero humano.

Podemos então seguir os passos de Dante ao longo de todo seu poema sacro. Como já comentado, Virgílio, ao longo do *Inferno* e do *Purgatório*, permanece para ele o mestre e o guia. Ele o conduz através do mundo do pecado e do castigo; ele o instrui e o protege. É sem dúvida na lembrança dos ódios e que relas que dividem as cidades medievais, as repúblicas e Estados principescos, que, com a criminosa cumplicidade dos papas, espalha sobre a terá cristã uma sombra mortal, que o Florentino imagina os cruéis castigos do *Inferno* (não ligados somente as questões específicas de Florença). Mas, no texto do poema ele oferece à meditação ética e religiosa dos homens a ruína moral de uma humanidade afastada de Deus, e, salvo algumas almas dolentes ou que permanecem grandes (Francesca de Rimini, Rainata degli Uberti, Brunetto Latini, Pier della Vigna, além logicamente dos antigos habitantes dos Limbos), despida de toda nobreza humana. O ponto culminante está na figura do Lúcifer dantesco, objeto de horror e de assombro revelado às almas cristãs, que representa a negação de todo o humanismo pelo seu ódio a Deus e à Criação, seu ódio pelos homens, pelo espírito e pensamento humanos e também pela tristeza mortal de seu próprio semblante, irrisão da Trindade divina e de seu esplendor.

Já a peregrinação de Dante através do *Purgatório* significa, segundo Kantorowicz (1998, p. 345),

a purificação do homem em um sentido filosófico, e não teológico-sacramental, o que, de certa maneira, equivale aos efeitos do sacramento do batismo: tanto quanto se emerge das fontes batismais como renascidos, liberandos do pecado original, Dante emergirá do *Purgatório* como um ser novo, semelhante a Adão.

O poder purificador e regenerador da Filosofia Moral e da virtude cívica foi de fato o tema abordado por Dante no primeiro canto do *Purgatório*. O guardião que vigia a entrada do Antepurgatório era um velho homem solitário. Catão d'Utica, o filósofo-herói que sacrificou sua vida, de uma maneira suicida, pela liberdade política, que preferiu se matar a perder sua liberdade quando César assumiu o poder. Ou seja, na visão de Dante, ele foi perdoado por cometer um supremo sacrifício à liberdade (sacrifício alias análogo aos dos grandes cidadãos que tinham se entregado a morte para obter das potências divinas a vitória das armas romanas). Ele é assim quase idêntico a própria liberdade filosófica-intelectual. Ele personifica, para Dante, as quatro virtudes cardeais ou filosóficas: do traços de Catão irradia a luz das quatro estrelas sagradas, as quatro estrelas que não foram jamais observadas a não ser pelos primeiros habitantes da terra. Trata-se provavelmente do Cruzeiro do Sul que pertencia ao mundo julgado inabitado, atrás do Sol, do hemisfério sul. De um ponto do monte Éden, os quatro astros tinham sido vistos por Adão e Eva, mas, depois da queda do casal, eles desaparecem aos olhos humanos. Por conseguinte, Dante pretendia ser o primeiro homem vivo a ter revisto a cruz das quatro virtudes intelectuais, as estrelas polares do catecumenato intelectual para poder alcançar a perfeição e a beatitude seculares.

Kantorowicz (1998) aponta que os exames por que passa nosso poeta, que começam quando ele entra no Purgatório mesmo, e que correspondem a sua ascensão pelo monte do Purgatório, ao cume do qual está situado o Paraíso Terrestre, equivalem a um verdadeiro batismo intelectual. As sete P, tracejados por um anjo (com a ponta de sua espada) na face de nosso poeta, equivalem aos sete *peccata* (na realidade os sete vícios morais, não exatamente os pecados), dos quais Dante devia se liberar, um por um, ao curso de sua ascensão ou de seu percurso das encostas do monte do Purgatório. O último P foi apagado da frente de Dante por um anjo que se dirigia ao exterior do muro de chamas que, desde a queda do homem, cercava o jardim do Éden e que agora era apenas o que separava Dante da beatitude do paraíso terrestre, a beatitude intelectual, o primeiro dos dois fins últimos a que o homem deve alcançar. Conseqüentemente, o último “exame” precedeu imediatamente a travessia por Dante das chamas celestes, cujo calor significava queimadura e lustração, mas não a morte; e, como um homem purificado e batizado pelo fogo, o poeta entra finalmente nos jardins do Éden que tinha sido interdito a Adão pelo querubim de espada incandescente. Assim a natureza sincera e *buona* do homem havia sido reconquistada, reconquistada apenas pela sabedoria humana e as virtudes cardeais. As conseqüências do pecado original, na medida em que elas significavam a perda da dignidade humana de Adão, a perda de seu julgamento natural e de sua liberdade

interior e exterior, foram anuladas sem a intervenção da Igreja e dos sacramentos, sem a intervenção de qualquer princípio santo, quando Dante atravessa as chamas; e, como sua purificação, nosso poeta havia simultaneamente limpo todo o gênero humano.

Já Renaudet (1954) acredita que o *Purgatório* anuncia as revanches do humanismo. A própria presença de Catão d'Utica sobre a praia da ilha da purificação, como guardião das almas penitentes, significa a reconciliação da santidade estóica de Roma com a santidade do Evangelho, para a alforria do livre arbítrio humano e a reconquista desta liberdade cristão que Dante estava procurando. Renaudet (1954) atesta que esta libertação se cumpre segundo as normas de um sacramento cristão. Dante se apresenta ao anjo que guarda a entrada do Purgatório como o penitente perante o confessor. Ele se encontra, de círculo em círculo, associado pela caridade as provas de uma humanidade melancólica, afetuosa e fraterna. Ele se deixa “morder” pelas chamas onde se expurgam as almas voluptuosas. De círculo em círculo, um anjo tem, de uma batida de asa, apagado de sua fronte os estigmas do pecado; a missão de Virgílio se completa, o livre arbítrio de seu aluno retornou inteiro e santo.

Não que Renaudet (1954) discorde de Kantorowicz (1998) sobre o significado das quatro estrelas, sobre a recuperação da pureza moral que Dante experimenta, e sobre o fato de que é somente quando nosso poeta, além dos sete círculos do *Purgatório*, alcança o Paraíso Terrestre, que ele passa do mundo da natureza e da razão ao mundo da graça. Mas é que, a claridade destas estrelas já é uma luz santa. Estas virtudes puramente humanas, naturais e racionais, são já virtudes santas. A perfeição racional do ser humano é já uma santidade. Santidade humana, natural e racional, que não contradiz a santidade, puro dom da graça, mas, ao contrario, já prepara a alma humana, para que a graça complete e coroe a santidade da natureza.

Nos aqui nos filiamos inteiramente a concepção de Renaudet (1954), por simplesmente não nos esqueceremos que Dante era um medieval, e um perfeitamente conciliado com a ortodoxia cristã. Vivendo em um mundo sacralizado, seria a ele impossível conceber uma purificação que fosse capaz de restituir ao homem a pureza e a dignidade de Adão, fazê-lo assim alcançar o primeiro dos seus dois fins últimos, se esta já não fosse inteiramente sagrada. Veremos adiante, na análise da *Monarchia*, os motivos que levaram Kantorowicz (1998, p. 345), nesta e em várias outras passagens, a atribuir ao nosso poeta “coisas que Dante não disse e nem desejou dizer”.

Entretanto, no Paraíso Terrestre, uma mais dura confissão lhe será ainda imposta. Beatriz enfim reaparece a medida que se desfaz a sombra de Virgílio. Dante abatido, é levado a reconhecer que, pelos breves dias do mundo, se afastou das vias do espírito. Por este reconhecimento, pelo efeito salutar das águas do Letes que lhe fizeram esquecer tudo o que não era Beatriz, das águas do Eunoe, que reforçaram nele o impulso do pensamento humano para o céu, nosso poeta, arrependido e absolvido, reentra, sob a condução de Beatriz, ao próprio coração do humanismo cristão. Já a misteriosa figura de Matelda lhe oferece a imagem de uma humanidade pura com ela devia ter permanecido, ignorante do pecado, própria as mais belas atividades, e bem aventurada desde a vida terrestre. Após a visão que desdobra sob seus olhos a história da Igreja desde suas origens até Avignon, surge a profecia de Beatriz sobre a próxima restauração do império. Ela, nas primeiras palavras que endereça a Dante, afirma que no outro mundo ele não será por muito tempo um estrangeiro porque será eternamente com ela “cidadão daquela Roma onde Cristo é Romano”. O que equivale, para Kantorowicz (1998, p. 378), entre outros aspectos a substituição da Jerusalém transcendental por uma Roma transcendentalista. É efetivamente, como já comentamos na análise do *Convívio*, a reconstituição de Roma santa, da Cidade cristã. Tanto a visão quanto a profecia mostram a Dante que o humanismo cristão se encontra necessariamente engajado no combate terrestre para a defesa da verdade e da ordem cristã.

Maurice de Gandillac (1991, p. 34) ressalta a importância do duplo banho de Dante no *Purgatório*.

É no Paraíso Terrestre que Dante ultrapassa seu último teste. A necessidade do duplo banho, reforçada tanto por Beatriz como pela enigmática Matelda, corresponde a derradeira etapa de sua purificação: é água do Letes que lhe permite dançar com as ninfas que simbolizam as quatro virtudes cardeais e as do Eunoe tem por função associar o penitente ao coro das três virtudes teológicas.

Vemos aqui mais do que uma prova final, mas como que a passagem de um limiar: é exato neste momento que Dante, uma vez tendo alcançado a beatitude terrena (com a fundamental ajuda de sua Prudência, Temperança, Firmeza d'alma e Justiça); precisa agora se imbuir de Fé, Esperança e Caridade para, continuando em sua busca, alcançar à beatitude eterna.

Mas é no *Paradiso* que o pensamento dantesco chega a se definir inteiramente e se completa em uma mística do amor divino. Guiado por uma Beatriz que transcende a humanidade, Dante se eleva pelos diferentes céus até Deus. Este progresso de um mortal que

se chama Dante Alighieri para sua dedicação, se completa graças aos ensinamentos quase ininterruptos de Beatriz, isto é, de uma Teologia ao mesmo tempo prudente e genial, como a de São Tomás. As aparições das almas pelos diferentes céus permitem definir o quadro dos valores humanos segundo a concepção dantesca, e de seguir com ele os degraus de uma ascensão divina que, junto com o poeta, eleva a humanidade inteira.

No degrau mais baixo, na névoa da pérola que forma a substancia da Lua, Dante encontra as almas que depois de terem sido engajadas nas promessas eternas, tiveram que renuncias a esta posição, mas guardam um eterno arrependimento por isto; elas simbolizam todas aquelas que, depois de ter concebido alguma nobre empresa humana, se vêem pouco a pouco reduzidas a realizá-la somente em sonho. No céu de Mercúrio aparecem aquelas que completaram nobres obras na esperança da glória e para a honra humana (a glória e a honra são amadas por Dante como o são pelo humanismo antigo). Como a do imperador Justiniano. Mais alto, no céu de Vênus, se mostram as almas ardentes que, depois de ter experimentado o amor humano, souberam pouco a pouco dele se libertar, e consagrar a Deus e as suas obras toda a veemência de sua paixão; para Renaudet (1954) trata-se aqui da expressão nítida da dialética platônica, clássica e humanista do amor, transmitida a Dante por intermédio de Cícero e dos Padres da Igreja. Mais alto ainda, no céu do Sol, aparecem as almas que se propuseram fazer passar a ato todas as forças virtualmente contidas no intelecto permitido ao homem (fórmula que será, como veremos, repetida triunfalmente no livro primeiro da *Monarchia*, servindo de base a toda estrutura de sua argumentação). Pois elas serviram, com seu espírito humano, a verdade divina. Aqui estão Isidoro de Sevilha, Alberto Magno e São Tomás de Aquino, São Boaventura, Hugo e Ricardo de São Vitor, Graciano e até mesmo Siger de Brabante, entre muitos outros, ou seja, uma verdadeira síntese de toda a herança intelectual e espiritual da Idade Média.

De acordo com Augustin Renaudet (1954), analisando diversos cantos do *Paradiso*, este imenso trabalho da inteligência prosseguirá e se completará necessariamente sob a indispensável disciplina de uma Igreja que deverá ser reconduzida ao espírito de suas origens, regenerada, reformada. É porque São Tomás glorifica a obra de São Francisco, que ele restituiu aos cristãos, com o culto da pobreza, a ética verdadeira do Evangelho. E é porque o santo irmão menor de Boaventura glorifica por sua vez São Domingos, defensor exatamente da doutrina contra a heresia (ele foi de fato o iniciador e o principal ator da luta contra a heresia na França. Foi ele inclusive quem destruiu o catarismo no país d'Oc), e ao menos

reconhece solenemente em Joaquim de Fiore, que sobre a terra São Domingos contradisse, o profeta verídico das aflições e infortúnios que, em uma Cristandade traída por seus chefes, aguardam os justos, e a vitória final que os consolará, que ele, neste aspecto, dá continuidade a obra de São Tomás.

René A. Gutmann (1977, p. 46) aponta “que é exato o canto XII do *Paradiso* que vai traçar um verdadeiro panegírico de São Domingos, visto como o “Santo atleta de Cristo” e exaltado como uma das rodas (a outra é São Francisco de Assis) da carruagem sobre a qual a Santa Igreja se defendeu e foi vitoriosa”. Este panegírico dá sequência a um longo e excitante elogio de São Francisco, pleno de admiração e de ternura. Ele é escrito em um momento onde os Franciscanos estavam divididos pelas querelas entre “Espirituais” (partidários da estrita observância e da fidelidade à “Dama Pobreza”) e os “Temporais” (que aceitavam a posse pela ordem de riquezas e de bens de raiz). Nela, Dante toma uma posição nitidamente favorável aos primeiros, exato como João Parenti (o novo chefe da ordem) recentemente o tinha feito.

Segundo Jeaninne Quillet (1972), uma das consequências da doutrina hierocráticas é a afirmação por seus partidários do direito de vigilância que tem os papas sobre todos os bens temporais, sejam da Igreja ou não. Para ela, o ressurgimento da “Querela da Pobreza Meritória” (no início do século XIV) é sua consequência final. Fato marcante é que, durante a primeira fase aguda do conflito entre João XXII e Luís da Baviera, o imperador, ultrapassando o plano político do conflito, o situa no plano doutrinal acusando o papa de heresia por ter ensinado publicamente que Cristo e seus Apóstolos tinha possuído, de próprio e em comum, bens temporais. É preciso notar também que por esta época a oposição das teses pontifícias vinham, além da corte do imperador, do meio dos Franciscanos “Espirituais” que, afirmando que Cristo e os Apóstolos tinham vivido na mais estrita pobreza, condenavam expressamente as riquezas e a corrupção da Igreja, e singularmente a corte de Avignon. Os aspecto teológico da Querela, entretanto, não pode mascarar a significação política particular que ela tomou num momento de crise entre as duas potências. Os “Espirituais” defendem a abdicação de toda propriedade, mesmo coletiva, como uma condição da vida perfeita; e defendem que Cristo e seus Apóstolos tinham professado tal doutrina. João XXII os contesta bravamente. De um lado como de outro, as acusações de heresia se multiplicam. Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockan por sua vez também defendem os “Espirituais” e sua doutrina de pobreza.

Como já comentamos, “quando se dão tais conflitos Dante já havia morrido, mas é evidente que os mesmos são apenas a culminância de um processo que já vinha a muito tempo”, como Quillet (1972, p. 37) aliás nos afirmou. Dante, efetivamente, como vimos, é contemporâneo da fase imediatamente anterior, de conflito agudo entre “Espirituais” e “Temporais”, tomando a defesa dos primeiros. Na realidade, as teses pontifícias sobre o direito que tem os papas de vigilância sobre os bens temporais sempre foram duramente contestadas pelos antihierocratas, não sendo Dante, portanto, um caso específico. A antihierocracia em geral toma uma posição favorável às ordens mendicantes, pois todos desejam reformar a Igreja, retirar dela as preocupações com o mundo temporal (não só no que respeita a questão dos bens, mas também a do poder político em si, etc) e restituí-la ao caminho do puro evangelho.

Mas retornando a ascensão de Dante pelos diferentes céus, no de Marte ele encontra as almas guerreiras, aquelas que derramaram sangue pela fé. Surge aqui (além de Carlos Magno, Rolando entre outros) um antepassado de Dante, contemporâneo de uma Florença não dominada ainda pelos interesses do comércio e da manufatura, a nostalgia figura de Cacciaguida (trisavô de nosso poeta), que morreu em nome da fé servindo ao exército do imperador Conrado III nas Cruzadas. Seu propósito, segundo Renaudet (1954), deixa entrever, com uma prolixidade onde Dante, homem de classe e de partido, parece se comprazer do lugar que sua ética e política reservam, numa cidade-Estado bem ordenada, a uma nobreza terrena, antiga, solidamente enquadrada, e pronta ao serviço das armas. Efetivamente, Renaudet (117) aponta que Cacciaguida representa a imagem de uma Florença que, aos primeiros anos do século XII, era ainda só uma pequena cidade, dominada e ameaçada por todos os palácios senhoriais; lembra um tempo que, apesar de todas as incertezas, era uma época feliz onde a nobreza reinava sobre uma cidade tímida e de fraco comércio. Esta “aristocracia” recente do negócio, da manufatura e da banca, estas novas famílias enriquecidas não pertencem segundo Cacciaguida (quer dizer, Dante) ao verdadeiro povo florentino. Assim, segundo Renaudet (1954), nosso poeta, que serviu ao regime das Ordenações da Justiça e esteve ao lado dos *popolani*, se absorve no arrependimento de um passado que foi exatamente sua vida política. Na realidade, ao nosso ver, não é bem assim, Dante, apesar de ser sempre um verdadeiro defensor da nobreza e de possuir um flagrante desprezo pela *gente nuova*, jamais se arrependeu de sua militância entre os “brancos” porque estes, naquele momento, eram os que estavam do lado da Justiça; os “negros”, por sua vez,

representavam uma nobreza desonrada, que se aliou a cupidez da Santa Sé numa traição da qual Florença e ele próprio foram as grandes vítimas.

Reforma da igreja que é a recuperação da sua pureza evangélica; reforma de Florença que é igualmente uma recuperação, a de um tempo simples e puro, onde os Grandes dominavam, sem adversários, a cidade (como demonstram estas duas passagens do *Paradiso*. Reforma das demais repúblicas, *signorie* e Estados monárquicos, da Cristandade por inteira, como está na razão de ser de todo o poema (e que estudaremos melhor mais adiante), o que, mais uma vez, corresponde a uma renovação, agora um duplo *renovatio*: a) a da justiça e da paz do Império Romano, condição necessária à felicidade eterna. Para ser bem como Frances A. Yates (1993, p. 67) nos ensina. Está bem vivo em Dante a essência de todo o movimento gibelino que sonhava com a renovação da Igreja e do Império, com a vida do ideal ordenador do mundo, e com um reino de paz, harmonia e justiça em uma nova era dourada (tal como foi o antigo Império Romano).

Mas, mais alto, no céu de Júpiter, se manifestam aqueles espíritos que trabalharem pela instalação da paz universal, propícia e necessária às obras do espírito. Esta paz se funda sobre o Direito, o direito eterno, criação ininterrupta de todas as almas que desde a origem serviram à justiça e formularam a lei da equidade. Revelação que foi perseguida essencialmente pelo duplo esforço de Israel e de Roma, e só terminará com a consumação dos séculos, quando o Juiz divino terá pronunciado, sobre a sociedade humana, sua sentença irrevogável. Este Direito aparece sob o aspecto da águia romana, símbolo do Império que, desde sua reconciliação com Cristo, desde Constantino e o Édito de Milão, unia a santidade à justiça. O Império Romano aparece sempre para Dante, não apenas na *Commedia* e na *Monarchia* ele dedica todo o segundo livro a mostrar porque ele é fruto da Providência, como sendo, ao longo da história, o momento onde o gênero humano mais se aproximou da perfeição desejada por Deus; momento este que, assim, deve ser reconquistado.

Enfim, no céu de Saturno, triunfam as virtudes sobre-humanas das almas puramente contemplativas. Estes são os ascetas da vontade e da inteligência, que consagraram todas as suas forças a procura apenas do necessário pela via única da Escritura. São, como Pietro Damiano, os fundadores das ordens mais austeras, São Benedito, São Marcario, São Romualdo. Aqueles que por uma pedagogia da vontade e da inteligência chegaram, além da inteligência e da vontade, ao instante onde a alma, após ter assimilado todo o tesouro dos

conhecimentos do mundo, se estabeleceu, por um esforço de despojo supremo, na atitude do silêncio e do vazio onde lhe resta apenas escutar, através do texto bíblico, a voz divina.

Dante assim ultrapassou os sete céus planetares, ele se eleva agora ao céu das estrelas fixas. A ascensão triunfal de Cristo ao Empíreo, onde o acompanham todas as almas encontradas nos diferentes céus, oferece ao poeta a conclusão das lições que ele recebeu da caridade destas mesmas almas, e visivelmente manifestas, a seus olhos, o sentido religioso e cristão de uma alma voltada para o mais alto grau de existência e perfeição. Para Renaudet (120), esta aparição tem por princípio e método o ensinamento de se dever sempre seguir, sem desfalecimentos, os ensinamentos de Cristo; e assim o tema da Imitação tão caro ao século XV.

O humanismo de Dante, capaz agora de sustentar o esplendor divino do riso de Beatriz (121), se eleva ao nível da humanidade sobre humana dos Apóstolos. Três aparecem então para interrogá-lo sobre as virtudes teologais (as chamadas virtudes infusas): São Pedro o interroga sobre a fé, São Judas sobre a esperança e São João sobre a caridade. Mas o mestre do amor divino irradia de uma tal luz que Dante permanece alguns instantes cego. Assim, mais alto que o apóstolo da esperança e que do apóstolo da fé, o humanismo dantesco estabeleceu, ao cume da inteligência humana, o apóstolo da caridade, o metafísico divino que, no quarto Evangelho, revelou aos fiéis o mistério do Verbo, o profeta que no Apocalipse lhes revelou os desastres dos últimos dias, o triunfo supremo dos justos. E eis que, ao redor dos três apóstolos, aparece Adão, pai dos homens, de sua humanidade restaurada, na grandeza e na nobreza que ele teria naturalmente alcançado sem o pecado: igual, desde a Criação, aos apóstolos e santos. Passagem repleta de significações. Para ascender ao Cristalino e posteriormente ao próprio Empíreo (as duas últimas, mais elevadas e puramente espirituais etapas de sua viagem), Dante tinha que já estar completamente informado das virtudes infusas já que elas são a via necessária da construção da alma em sua busca da sublime perfeição; igualmente a visão de Adão (de um Adão que recuperou sua pureza e dignidade), representa a imagem da humanidade perfeita que o próprio Dante havia enfim conquistado e, com isso, simultaneamente elevado toda a Cristandade.

Mais alto ainda, no céu Cristalino, o poeta, ultrapassando a humanidade, encontra os seres puramente espirituais. A aparição deslumbrante dos nove coros angélicos que descrevem, em redor do misterioso ponto de onde irradia o espírito divino, suas evoluções em

uma eterna *hosana* lhe manifestam a origem do movimento que conduz o mundo, e que esta origem é inteiramente espiritual.

Dante agora transpôs os limites extremos da natureza. Além dos nove céus explorados pelos astrônomos gregos e árabes, o Empíreo, reserva de Deus e dos eleitos, revela seu duplo aspecto: rio de chama, Rosa imensa, imensurável, povoada das almas vivas. Este duplo esplendor se desdobra sob uma luz que não é mais luz, mas inteligência e amor, fora do espaço e do tempo medido pelos homens, nesse instante sem começo nem fim que é a eternidade.

Segundo Umberto Eco (1972), São Boaventura desenvolve em sua obra uma verdadeira metafísica da luz. Para ele de fato a luz, antes de ser uma realidade física, é sem dúvida e fundamentalmente realidade metafísica. É exato pelas implicações místicas e neoplatônicas de sua filosofia, que ele vai sublinhar os aspectos cósmicos e extáticos de uma estética da luz. Nele a luz é o princípio de toda beleza, não só porque ela é *máxime delactabilis* entre todos os tipos de realidade que se podem apreender, mas porque, através dela, cria-se a diferenciação das cores e das luminosidades, da terra e do céu. Também suas mais belas páginas sobre a beleza são justamente as que descrevem, num magnífico mas de luz, a visão beatificada e a glória celeste. E embasado em Boaventura de Dante tenta descrever a inigualável, beleza do Empíreo (bem como do todo o paraíso).

No Empíreo a criatura humana triunfou em sua santidade, em sua beleza, em sua justiça. As almas que Dante descrevem unem, à santidade que irradia de seus divinos traços, a beleza indecifrável dos semblantes e das atitudes. As mais insignes delas formam o patriciado de um Império justo e piedoso, do qual o Império, igualmente justo e piedoso, de Roma ofereceu sobre a terra uma imagem menor e entretanto já divina. Assim também triunfa na glória do Empíreo esta autoridade imperial que as demonstrações escolásticas e as controvérsias jurídicas da *Monarchia* deveriam conscientizar os homens da ciência da sua eleição sobrenatural.

Enfim o poeta, que no ponto mais alto do Empíreo prosseguiu em sua procura da mais elevada nobreza humana, a encontra plenamente realizada na pessoa da Virgem. Ela é efetivamente a mais sublime de todas as criaturas porque ela foi de todas a mais humilde. Neste ponto reaparece a questão franciscana. De fato se encontra neste momento do *Paradiso*,

uma última vez, na magnificência do céu, a virtude franciscana da humildade, sobre a qual Dante conta para a reforma da Igreja e do mundo. Assim, segundo Renaudet (1954), o raciocínio dantesco estabeleceu aos dois cumes, da natureza e da nobreza humana, o apóstolo João na ordem da inteligência, e, na ordem da vida ativa, a virgem mãe.

Nosso poeta vai agora alcançar a união mística. Beatriz retomou seu lugar na Rosa. São Bernardo conduzirá o poeta iluminado, predestinado, filho da graça, até ao contato da essência divina. Um favor supremo, obtido pela intercessão da Virgem, lhe permitirá receber a última e mais elevada Revelação.

São Bernardo, abade do mosteiro cisterciense de Clairvaux, foi um dos maiores pensadores do século XX e talvez o principal fundador da mística medieval. Não negava a utilidade ocasional dos conhecimentos dialéticos e filosóficos, mas sustentava que o conhecimento das ciências profanas é de valor ínfimo perante o das ciências sacras. Quanto a seus sentimentos para com os dialéticos, estes revelam-se claramente na luta sem tréguas que travou contra Abelardo e outros mestres, cujas tendências gerais e cuja indulgência excessiva para com o raciocínio em matéria de teologia inquietavam-no profundamente. Ele sempre manteve uma atitude suspeita em relação às tentativas contemporâneas que prepararam as grandes filosofias escolásticas do século XIII; vai, ao contrário, elaborar profundamente sua doutrina do amor místico, tornando-se o iniciador de um movimento que se desenvolverá, em múltiplos e diversos aspectos, nos séculos seguintes. Natural assim é sua escolha, neste momento culminante, por um Dante que, como vimos, havia abandonado, por sua desesperança, um plano racional de reforma e reestruturação suas perspectivas para um metafísico.

De acordo com Renaudet (1954), a experiência mística descrita no canto XXXIII do *Paradiso*, sem dúvida alguma o clímax da *Commedia*, parece se aproximar muito do texto de São Boaventura denominado de o *Itinerarium mentis in Deum*. Trata-se de uma visão em princípio completamente intelectual: o poeta, em um relâmpago, percebe que as leis que regem a natureza, a coesão das substâncias e acidentes; ele percebe a ordem essencialmente racional do mundo de Aristóteles. Entretanto ele já compreendeu que esta razão é ao mesmo tempo amor. Então aparece, aos olhos de sua alma, a imagem geométrica e entretanto inexplicável à geometria humana da Trindade divina; e logo, ao discernir a própria essência é preciso que um ímpeto supremo de caridade enfim o intelecto e a vontade do poeta a este amor eterno que é a alma do mundo e que se move o Sol e as estrelas.

Para podermos compreender exatamente em que termos Dante intenta realizar sua união com a divindade é preciso retornar ao pensamento do próprio São Bernardo, seu guia nesta sublime empresa. Para culminante do conhecimento humano é alcançado pela alma no êxtase em que esta se separa, de certa forma, do corpo, esvazia-se a perde-se, para fruir de uma espécie de convívio com Deus. Este convívio é de fato uma união, mas isto não quer dizer uma comunidade de essência entre o humano e o divino, apenas numa comunidade por modo de semelhança que baseia-se num acordo perfeito das vontades. Criado por um ato de amor divino, a vontade do homem é essencialmente também um amor divino, uma caridade. Assim como Deus se ama naturalmente, a vontade do homem se ama como Deus o ama, há um acordo perfeito da sua vontade com a vontade divina; há, pois, perfeita semelhança entre o homem e Deus.

Podemos acompanhar as mutações da alma dantesca ao longo da *Commedia*. Durante o *Inferno* sua sensibilidade achava-se virada para o trágico e o horror, para contemplar e descrever as dores físicas e os sofrimentos morais. Ele, simultaneamente, sentia apenas ódio e despreza pela maior parte destes pecadores, dos quais alguns, sob seus olhos, tinham semeado o mal entre os homens, pervertido a sociedade cristã e a Igreja, traído a palavra de Cristo. No *Purgatório*, o sofrimento tem ainda um largo espaço; as almas penitentes sofrem provas cruéis; a cólera e a inventiva não estão ausentes. Mas o ódio e o desprezo cedem à lugar compaixão, a um sentimento afetuoso de fraternidade cristã e caridade. Enfim, no *Paradiso*, a alma violenta e apaixonada do poeta se apazigua. Aqui a cólera e a inventiva exprimem apenas a santa indignação dos servidores de Deus: de Pietro Damiano contra os monges desonrados; do chefe dos Apóstolos contra os pontífices simoníacos. Agora agrada ao nosso poeta somente as visões de beatitude e esplendor. É na harmonia da alegria e da luz que a sensibilidade de Dante encontra o equilíbrio e a paz, enquanto todas as potências de seu espírito se alargam ao infinito. Ao longo do *Inferno* e do *Purgatório* prevalece o aspecto real das coisas. Dante reserva um olhar exato, atento, sobre tal aspecto; ele ama descrever, com um traço preciso. Duro e frequentemente cruel. Ao *Paradiso*, Dante torna-se o habitante de um mundo de sonho e visão, e que, do real, ressoa apenas uma abstração luminosa e espiritualizada. Tal espiritualização transforma inclusive o seu amor por Beatriz. No *Purgatório* este amor conserva ainda alguma coisa de humano. Mas no *Paradiso* todo traço de amor terreno se desvanece. Beatriz tornou-se definitivamente o símbolo vivo e luminoso da ciência divina, fundada ao mesmo tempo na razão e na Revelação, e que, de grau em grau mais sublime e mais brilhante, conduz sua alma pelas etapas da via iluminativa até ao umbral da união celeste. Enquanto o *Inferno* é todo

dominado por um ódio sem dúvida pessoal: pela ideia do pecado e do castigo, da desordem e da iniquidade; mas onde Dante (que é igualmente um pecador) sofreu pessoalmente de todo este mal e ao ponto de, ao longo dos castigos cruéis e trágicos que ele descreve, haver o prazer de uma atrocidade vingativa. No *Purgatório* seu espírito é atraído para problemas mais abstratos e gerais. Toda uma crítica da sociedade humana, do seu governo espiritual e temporal, todo um vasto projeto de reforma e restauramento morais, sociais e políticos. É porque ele só pode conceber uma ordem de mundo segundo o ideal cristão e sob o controle moral e religioso da Igreja, que seu pensamento e esperança se convertem vigorosamente para uma reforma da sociedade humana guiada por uma Igreja igualmente reformada. No *Paradiso*, este plano de reforma permanece de pé; mas, como já comentamos, cada vez mais, todas estas questões morais, sociais e políticas são vistas fundamentalmente pelo seu lado místico. Não há, no estado atual de nossos conhecimentos, como se duvidar que a causa dessa transformação seja outra que a derrota e morte do imperador Henrique de Luxemburgo e toda a desesperança que nosso poeta sobre em consequência - de agora em diante não há mais como confiar ao ser humano seu imenso projeto de reforma, somente o próprio Deus poderá levá-lo adiante. E se o poeta ainda afirma, com magnificência, a necessidade do poder imperial, única garantia do Direito eterno, se ele glorifica a ética franciscana da pobreza, e em duas que ele funda, com a magistratura romana e cristã de César, a ética de Assis. Mas, mais voluntariosamente que em qualquer momento antes, seu pensamento se volta totalmente para a metafísica e a teologia mística.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos traçar um quadro do pensamento político da “alma da Idade Média” através de uma análise do livro de Dante Alighieri, *Monarchia*. Na obra *Convívio*¹⁷ (inacabada e logo abandonada), sua teoria política aparece como elementos isolados de um conjunto ainda embrionário, ainda em produção intelectual.

Entretanto é no texto *Monarchia* que Dante trata de forma coesa e bem articulada a ideia da necessidade de um governo cujos fins são conduzir a humanidade ao bem, à vida feliz; aqui ele faz menção à ideia de *Ordinatio ad Unum*, ao Imperador. Aqui o Monarca aparece como o único meio de se alcançar a paz universal.

É igualmente no *Convívio* que Dante traça sua ética, delineando o ideal de uma existência perfeita e nobre. Este é o tema da obra e principal contribuição dela para o conjunto do pensamento dantesco. Aqui o elemento fundamental é o orgulho intelectual. Deixa entrever entretanto que a cultura do espírito se reserva a uma elite, que deveria conduzir as multidões humanas. Trata-se de uma civilização aristocrática, fundada e mantida pelos privilégios da inteligência. Para Dante, sem dúvida, o saber filosófico se confunde com o aristotelismo. Assim o filósofo, o peripateísta é bem certo, corresponde ao tipo superior de humanidade. Pois, efetivamente como vimos, para o *gênero humano*, Dante, apesar de o considerar como um intelecto coletivo, não vai negar que sua evolução continua a ser um empreendimento pessoal (o intelecto mundial imanente jamais se encontra separado de seus componentes humanos individuais), mas apresenta a necessidade de um guia supremo, o Imperador. Mas estas considerações estão mais presentes no *Monarchia*.

A *Commedia* e a *Monarchia*, sem contradizer o *Convívio*, já apresentam nitidamente o grande plano da reforma, que no *Convívio* é apenas esboçado no seu aspecto sócio-político-intelectual. O *Monarchia*, como estudamos, é toda consagrada à reforma política que logicamente é centrada na figura do Imperador. A *Commedia*, complementando a *Monarchia*, desenvolve a ideia de reforma da Igreja e do Papado. Ela possui de fato um duplo tema: o moral, a luta do fiel contra o pecado; e o político, a necessidade de reformar toda a sociedade. Reforma de Florença, isto é, a o retorno a um tempo simples e puro onde a nobreza dominava,

¹⁷ Apenas citamos esta obra a título de explicação, uma vez que a mesma não oferece subsídios suficientes para tratar do tema desta pesquisa.

sem competidores. Reforma da Igreja que é simplesmente o reencontro de sua pureza evangélica (numa visão plenamente concorde com São Francisco e São Domingos). Os dois grandes temas do poema se conjugam na alegoria da salvação eterna do pecador que Dante propõe a reforma intelectual, moral, religiosa e política da sociedade.

É entretanto somente na *Monarchia* que o nosso pensador explicitamente desenvolve suas ideias políticas. O primeiro de um de seus três livros ou partes, ao procurar demonstrar porque a Monarquia é necessária ao bem estar do mundo, exalta a figura do Imperador, a quem todos devem estar diretamente ordenados (*Ordinatio ad Unum*). Essa é a base do sistema de governo que deve ser estabelecido no mundo político, a da relação entre o Império e os reinos, bem como com os diversos particularismos. O segundo livro é dedicado a exaltar, por seu turno, Roma, demonstrar quem foi ela, e porque, providencialmente, alcançou o *imperium* do mundo. É no terceiro livro, no entanto, que Dante, ao procurar provar que o poder imperial emana diretamente de Deus, que surge a ideia e o princípio das duas beatitudes enquanto fins últimos. Traça efetivamente um quadro de dois universalismos justapostos; um do Império e outro do Papado, onde seus respectivos chefes, o Imperador e o Papa, guiarão o homem a cada uma das duas beatitudes, a secular e a eterna.

Assim, observando *en passant* o conjunto das obras¹⁸ e em especial a *Monarchia*, podemos destacar: Dante preconiza para o mundo político uma união de diferentes, de povos relativamente independentes numa espécie de “Congregação Universal”, a chamada Monarquia ou Império. O elemento fundamental e mantenedor desta unidade estaria na teoria do *Ordinatio ad Unum*; é exato pelos homens estarem diretamente ordenados ao imperador e posteriormente, e por intermédio deste, ligados aos demais governantes temporais. Neste sistema, o papel do Imperador seria, entre outros aspectos, o de ser um “grande árbitro” que, julgando sabiamente as querelas e disputas entre reis, reinos, senhores, cidades e outros, afastaria a guerra do mundo, gerando a paz, a concórdia e a harmonia necessárias ao perfeito desenvolvimento humano. Ele seria também, e seria antes de tudo, aquele que em última instância guiaria o homem à felicidade temporal, a beatitude desta vida. Seria o guia, não o promotor – era o homem, por seus meios próprios, pela razão natural e a prática das virtudes ético políticas – que poderia alcançar o paraíso terrestre. Seria portanto um eleito entre os eleitos, o supremo chefe daquela nobreza de espírito que deve corresponder ao conjunto de

¹⁸ Novamente destacamos que, não é objeto de nosso estudo aqui aprofundar a *Commedia* e o *Convívio*, entretanto, mesmo que de passagem é preciso fazer uma breve explicação do que as obras versam.

todos os governantes temporais. Desta forma, em seus feudos, reinos, conselhos de cidades, todos serão conduzidos sob a orientação imperial. Pois Dante é claro: o Imperador proclama a Lei, um código geral; e os governantes temporais, por seu turno, devem daí subsumir leis particulares, aplicáveis a cada um de seus próprios domínios. Este imperador, supremo filósofo portanto, usaria o saber aristotélico como elemento de sua condução, ou seja, era a razão aristotélica que lhe inspiraria no governo do mundo.

Mas este plano político têm dimensões bem mais vastas. Dante de fato prevê, ao lado do Império, um outro universalismo, o do Papado; e uma outra ordenação ao Um, ao Papa. Este último seria aquele que, no âmbito espiritual, guiaria a humanidade. Ele, baseado na Revelação e com a ajuda de Deus, conduziria à salvação, à beatitude pós-vida, ao paraíso celeste. Imperador e Papa são soberanos portanto em suas vias próprias, não devendo um se imiscuir nos domínios do outro. É justamente através da unidade na via temporal e do equilíbrio dado pela distinção entre esta e a via espiritual, que se poderá alcançar a paz, reproduzir na terra a harmonia e perfeição do Céu. Mas para tanto é necessário que a hierocracia seja definitivamente abolida, que a Igreja e o Papado sejam reconduzidos à pureza evangélica. Isto é, Dante, como várias vezes comentamos, traça um imenso plano de reforma sócio-temporal-intelectual-político-religiosa; um quadro de uma humanidade recomposta na grandeza e dignidade do primeiro homem antes de conhecer o pecado, dirigida pelo “duplo sol”, da Igreja e do Império.

Entretanto não é porque o pensamento dantesco forme um todo coeso e coerente que ele não apresente contradições. Como visto, por exemplo, Dante não soube jamais conjugar perfeitamente a soberba aristocrática e a pureza evangélica; ele sempre compadeceu com a insuficiência do mais elevado conhecimento humano, deste amor que não conduz jamais à verdade completa.

Quiçá sua maior contradição está em jamais definir precisamente a quem este imenso plano político e de reforma se refere: ao gênero humano como um todo ou à Cristandade ocidental. A unidade de Dante preconizava envolver obrigatoriamente todos os povos da terra, cristãos ou não, uma vez que o critério para ser membro da *humana universitas* era ser homem, não ser cristão. Dante de fato procura claramente traçar teorias gerais, aplicáveis ao gênero humano como um todo; mas o plano político e de reforma por ele descrito só pode, efetivamente, ser aplicável à Cristandade Universal.

O pensamento de Dante teve à época pouquíssima aceitação devido a não corresponder aos anseios de liberdade e autogoverno das cidades italianas. Mas, ao menos nos meios intelectuais peninsulares, se observa alguma repercussão, o que pode ser atestado pelas veementes críticas de contemporâneos. Entre estes se destaca Guido Vernani de Rimini que, lançando um formidável ataque à obra de Dante – em especial à *Monarchia* – entre muitas outras controvérsias vai declarar que uma beatitude política nesta vida enquanto fim último, acessível apenas pelas virtudes intelectuais e morais, não existia e que entre os pagãos jamais tinha havido uma *res publica* e um verdadeiro imperador.

Nosso objetivo nessa dissertação foi demonstrar a originalidade dantesca. Ele, com efeito, desenvolveu uma distinção de duas vias, e conseqüentemente foi o primeiro pensador cristão a identificar a existência de duas beatitudes enquanto fins últimos. Vemos nisso uma postura dualista que se radicaliza no confronto com a, igualmente radical, teoria hierocrática de Bonifácio VIII (a de uma *potestas* direta sobre o mundo temporal). De fato, em Santo Agostinho temos uma sociedade cristã que se concebe por um corpo social místico que, desta forma, está no mundo mas não pertence a ele. Na Cristandade Gregoriana e entre os hierocratas havia o estabelecimento de uma distinção de funções ou ofícios (evidentemente com as múltiplas diferenças existentes entre as duas correntes e entre os diversos pensadores de cada uma delas); entretanto, como a natureza está integrada e submetida à graça, o plano político está integrado e subordinado ao religioso. Em Jean de Paris, vemos um caminho antihierocrático que já identifica uma distinção de ordens, a do *regnum* e a da Igreja. Sendo ele um contemporâneo de Dante, tendo portanto que se opor a essa radicalização dos princípios hierocráticos que nosso pensador combateu, e compartilhando da mesma linha de pensamento, a dualista, por que não chegou igualmente a uma distinção de vias e a uma duplicidade de fins últimos? Em nossa pesquisa e estudo, isso se explica exatamente pela outra grande inovação do pensamento dantesco. E exatamente por existir em Dante um princípio humanista que implica numa visão mais definida de autonomia do homem é que ele pode ir ao ponto que nenhum outro teórico tinha até então chegado.

É preciso – entretanto – esclarecer de uma vez alguns pontos importantes: por um lado, as duas beatitudes, embora fins últimos, não estão situadas exatamente no mesmo plano de importância, pois a terrena é logicamente inferior à celeste. Apenas não se identifica em Dante um processo de hierarquização, subordinação de uma a outra – são os cumes de duas vias, a filosófica e a teológica. Dois caminhos que, entretanto, se associam – a perfeição

terrena aparece como um estágio inicial necessário, a pré-condição à perfeição eterna; e esta última completa e consagra à primeira. Por outro, a beatitude filosófica ou perfeição racional ou felicidade temporal, para Dante, e já uma santidade, uma santidade da natureza que não se confronta com a Santidade, puro dom da graça, mas, ao inverso, como falamos acima, por um lado é sua pré-condição no desenvolvimento da alma e, por outro, prepara já esta alma para que a graça complemente e dignifique ainda mais a santidade natural e racional.

REFERÊNCIAS

I – OBRAS DE DANTE ALIGHIERI

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução de Carlos Eduardo de Soveral. Belo Horizonte: Edições Itatiaia, 1985.

_____. *Convívio*. Tradução literal e notas de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

_____. *La monarchie*. Traduit du latin par Michèle Gally. Précédé de La modernité de Dante par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.

_____. *Vita Nova*: a cura di Guglielmo Gorni. Torino: Einaudi, 1996.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERTELLONI, Francisco. El locus homo = microcosmos en la literatura política: Egidio Romano y Dante Alighieri. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, setembro de 1999, p. 789 – 804.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: CIA das Letras, 1993.
- CALAFATE, Pedro. *Logos – enciclopédia luso-brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo, Volume I (A – D), páginas 1273, 1274, 1990.
- CONGAR, Yves. *L'Église: de Saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: CERF, 1970.
- DUBY, Georges. *Idade média, idade dos homens*. São Paulo: CIA das Letras, 1990.
- DRAGONETTI, Roger. Auteurs, scribes, enlumieurs. In: *La vie de la lettre au Moyen Âge: le Conte du Graal*. Paris: Seuil, 1980.
- ECO, Umberto. *As formas de conteúdo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- GALLY, Michele. *La Monarchie*. Précédé de La Modernité de Dante par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.
- GANDILLAC, Maurice. *Dante ou la passion de la Catholicité*. Paris: Téqui, 1991.
- GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*. Paris: Édition Vrin, 1953.
- GOUDET, Jacques. *Dante et la philosophie*. Paris: Édition Vrin, 1969.
- GUENEE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV – Os Estados*. São Paulo: Edusp, 1987.
- GUTMANN, René. *Dante et son temps*. Paris: A. G. Nizet, 1977.
- HERCZEG, Giulio. La struttura del periodo nella prosa della “Vita Nuova”. In: *Saggi linguistici e stilistici*. Firenze: Olschki, 1972.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipe'l Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELSEN, Hans. *La teoria dello stato in Dante*. Traduzione del tedesco de prof. Wilfrido Sangiorgio. Bologna: Massimiliano Boni Editore, 1974.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- KNOWLES, David. *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1974. (A Idade Média, v. II).

LECLÈRE, Albert. *Le mysticisme catholique et l'âme de Dante*. Paris: Librairie Bloude, 1906.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985

MILLER, Daivid. *Dictionnaire de la Pensée Politique*. Hommes et idées. Colléction J. Bremon. Paris: Éditions Hatier, 1989.

_____. *Enciclopédia del pensamiento político*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale: nuovi saggi di filosofia dantesca*. Roma: Bari, 1942.

OZANAM, Antoine Frédéric. *Dante et la philosophie catholique au Treizième Siècle*. Paris: Librairie Le Coffre, 1985.

QUILLET, Jeannine. *Les clefs du pouvoir au moyen âge*. Tours: Flammarion, 1972.

RENAUDET, Augustin. *Dante humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

STRAYER, Joseph. *As origens medievais do pensamento moderno*. Lisboa: Gradiva, 1987.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: CIA das Letras, 1996.

TOUCHARD, Jean. *História das ideias políticas*. Lisboa: Europa América Editora, 1979.

VALLONE, Aldo. *Studi su Dante medievale*. Firenze: L. S., 1965.

YATES, Frances A. *The imperial theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1993.

ZINGARELLI, Nicola. *La vita di Dante*. Firenze: Paoli, 1964.

II – OUTRAS OBRAS REFERENCIAIS

BANCEL, E. M. *Études sur Dante Alighieri: as vie, son genie*. Paris: Imprimerie D. Dumoulin, s. d.

BERTELLONI, Francisco. El locus homo = microcosmos en la literatura política: Egidio Romano y Dante Alighieri. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, p. 789-804, set. 1999.

_____. El lugar de la Política dentro de la tripartición de la philosophia practica antes de la recepción medieval de la política de Aristóteles. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 563-576, set. 1998.

_____. Reflexiones sobre el naturalismo político de Dante. In: STEIN, Ernildo. *A cidade dos homens e a cidade de deus*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 156-165.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. Dante Alighieri, um elogio marginal à filosofia? In: STEIN, Ernildo. *A cidade dos homens e a cidade de deus*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 145-155.

GILSON, Étienne. *Dante y la filosofía*. Traducción de Maria Lílían Mujica Rivas. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2004.

GOLDMAN, Cléa Pitt. A racionalização do conflito império X papado no final do século XIII. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, set. 1995. p. 639-642.

_____. Egídio Romano e a disputa entre o poder real e papal. *Veritas*, Porto Alegre, v. 39, n. 155, set. 1994, p. 499-508.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Dante Alighieri e a filosofia da linguagem. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues (Org). *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST, 2006. p. 297-307.

SOUZA, José Antônio de C. R. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média* (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. A eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII. *Veritas*, Porto Alegre, v. 39, n. 155, p. 481-498, set. 1994.

STEIN, Ernildo. *A cidade de dos homens e a cidade de Deus*. Porto Alegre: EST, 2007.

_____. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Edições Unijuí, 2004.

_____. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Edições Unijuí, 2008.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Felipe IV no final do século XIII. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525-536, dez. 2007.

ZILLES, Urbano. A Divina Comédia de Dante Alighieri. In: STEIN, Ernildo. *A cidade dos homens e a cidade de deus*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 133-144.