



Aristocracia e Nobreza em Dante Alighieri **Aristocracy and Nobility in Dante Alighieri**

Moisés Romanazzi TÔRRES¹

Resumo: Um dos elementos essenciais de toda a Filosofia Política de Dante Alighieri foram suas considerações sobre a aristocracia e a nobreza. Para ele, as duas noções são distintas ainda que de certa forma correspondam aos mesmos particulares. Tal aristocracia, no entanto, só alcançará o dom divino que é a verdadeira nobreza se for educada segundo os parâmetros da filosofia aristotélica. É este, de fato, o tema ético do *Convívio*. Na *Commedia*, Dante persiste nestas idéias. É exatamente por isto que ele reserva o Limbo as grandes sábios da Antiguidade. Na *De Monarchia*, ele trata das relações entre o nobre supremo, o imperador, e os príncipes, os nobres particulares que conduzem as multidões humanas.

Abstract: One of the essential elements of the whole Political Philosophy of Dante Alighieri was your considerations about the aristocracy and the nobility. For him, the two notions are different although in a certain way they correspond to the same matters. This aristocracy, however, it will only reach the divine talent that is the true nobility if it be educated according to the parameters of the Aristotelian philosophy. It is this, in fact, the ethical theme of the *Convívio*. In *Commedia*, Dante persists in these ideas. It is exactly for this reason that he reserves the Limbo the great wise persons of the Antiquity. In the one of *Monarchia*, he treats of the relationships between the supreme nobleman, the emperor, and the princes, the private noblemen that lead the human crowds.

Palavras-Chave: Dante Alighieri, aristocracia, nobreza.

Keywords: Dante Alighieri, aristocracy, nobility.

I. O Convívio – A Educação da Nobreza Humana

Foi no Convívio que Dante construiu sua ética. No quarto tratado desta obra, ele esboçou o ideal de uma existência perfeita e nobre. Tal ideal implica num princípio aristocrático relacionado a uma prática “pedagógica”. Dante deixa a entender que a elevada cultura do espírito se reserva cuidadosamente a uma

¹ Professor Adjunto III da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. E-mail: mrtorres@ufsj.edu.br.

elite, a única capaz e digna de conduzir as multidões humanas. Verdadeiramente é a idéia de uma sociedade aristocrática. Trata-se, no entanto, de uma fundada e mantida pelos privilégios da inteligência e do saber. Idéia antiga, sem dúvida platônica, revivida vigorosamente em Petrarca. Mas distante da humildade do Evangelho. De toda a humilidade que caberia a um bom cristão.

Augustin Renaudet salienta que, de fato, 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 (RENAUDET, 1952: 72).

Principia salientando, de uma forma um tanto confusa, a causa da nobreza. De fato não é a estirpe tal causa. Mas ela nos parece, de fato, não muito bem definida por Dante: ele nos diz apenas que as virtudes são o fruto da nobreza e Deus põe esta naquela alma que esteja bem assente. Pode, no entanto, ser a mesma entendida pelo amor da Filosofia. Em resumo, na verdade são as pessoas singulares que sendo nobres fazem nobre a estirpe. Vejamos nas suas palavras:

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 facto de que algum literato com eles alinhe; que, tal como diz o mestre Aristóteles, no primeiro livro da Ética, 'uma andorinha não faz a primavera' (DANTE ALIGHIERI, 1992: *Conv.*, I, IX, 48).

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 (DANTE ALIGHIERI, 1992: *Conv.*, IV, XX, 199).

Natural é que a verdadeira nobreza humana possa apenas se manifestar onde as condições da vida social assegurem os lares necessários a mais alta cultura do espírito, à arte, à poesia, ao pensamento. Daí ela ser necessariamente aristocrática. É assim definitivamente preciso educar esta elite, lhe ensinar um ideal de grandeza humana. Efetivamente para que a aristocracia se constitua enquanto nobreza, quero dizer verdadeira nobreza.

Natural também que Dante, além evidentemente das conclusões que seu raciocínio o conduziu, como membro da aristocracia tenha desenvolvido

princípios favoráveis a este grupo social. Estranho é que, com tudo isso, ele tenha em sua própria vida ativa, ou seja, nas disputas político-sociais internas de Florença, assumido posições contrárias aos *magnate*.

Mas isto se explica, simplesmente, por Dante discordar terminantemente do envolvimento destes com o Papado. Discordar das ingerências da Santa Sé na vida política florentina com o intuito de controlar a comuna e do consentimento dos *magnate* que, assim, permitiam, a fim de poderem se opor ao poder crescente dos mercadores, tais interferências.

Este humanismo aristocrático que pretendia realizar na *civitas* a mais alta forma de humanidade, quer igualmente reconhece-la 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 assim 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, é 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.

Este filósofo impõe a si 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 mester os artífices e os aprendizes são, e devem ser, sujeitos ao príncipe e ao mestre deles, naqueles mesteres e naquelas artes.
(DANTE ALIGHIERI, 1992: *Conv.* IV, X, 171).

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 sua potência, e que o *Convivio* às vezes parece identificar com a ordem cósmica e natural por ela mesma, já que a “natura universal” e Deus se confundem.

Porém este esforço filosófico guiado pela razão já é uma obra divina, pois a razão é um elemento da natureza que ultrapassa a natureza (da ultranatureza). Pela razão, o homem participa da própria inteligência divina. Apenas Deus

recusa ao homem, no curso da vida corporal, a plenitude das realidades da graça.

Dante quer então que o indivíduo superior, 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 outra via de conhecimento, por onde o homem, respondendo o convite da Teologia, que lhe inspira o amor e o desejo das realidades da graça, pode se engajar até o reencontro com Deus. De forma que, entre os filósofos, os únicos capazes de personificar ao 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 do Convivio, Dante analisou a noção de intelecto que ele chamou mente. Nela, Dante reconhece a faculdade que corresponde na alma à razão e, seguindo Aristóteles, ele a decompôs em faculdade científica, faculdade de raciocínio e de conselho, faculdade de julgamento e de invenção. Dotadas destas faculdades que Dante chamou de virtudes, o intelecto forma a parte mais nobre da alma. Mas Dante não se limita, como Aristóteles, a exaltar esta grandeza intelectual. Ele prossegue sua análise, e a psicologia aristotélica se exprime daí em diante em mística. Assim, além dos limites do intelecto, ele pensa discernir esta muito sutil e preciosa parte da alma, que ele diviniza. Aquela onde se pode estabelecer, em certos momentos privilegiados, o contato entre a criatura humana e o ser divino.

Dante parece então se aproximar da mística especulativa do século XIV, Eckhart ou Tauler. Mas, como observa Augustin Renaudet, 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, com as faculdades discursivas entrando no silêncio, ela aguarda o umbral misterioso no qual surge a presença divina. Mas, aos olhos de Dante, o mais sutil ponto da alma, por onde ela se eleva até Deus, é já divino.

Dante assim se aproxima mais do misticismo das escolas antigas e pagãs. É principalmente um misticismo platônico e ciceroniano o que vemos no Convivio. A idéia central, o que Renaudet chamou de “teorema essencial do humanismo dantesco no Convivio”, é que a criatura humana pode se elevar por suas próprias potências, apenas pelo esforço de sua razão, guiado do seu

livre arbítrio, até tal grau de perfeição que Deus reconhece nele 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 conduta 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 (RENAUDET, 1952: 76-77).

Mas qual será a recompensa divina para estes seres guiados pela razão? Dante não tarda em esclarecer. Deus lhes concede então as iluminações necessárias ao complemento de sua beleza moral e espiritual. Vejamos nas palavras dantescas:

(...) tal como cada mestre mais ama a melhor de suas obras, assim Deus mais ama a pessoa humana ótima 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 (DANTE ALIGHIERI, 1992: *Conv.*, III,VI, 115).

Mas é só quando o filósofo, ao fim de sua pesquisa racional, escuta o apelo misterioso da Teologia, que Deus lhe concede voluntariamente a revelação de algo das verdades da graça. É só então que a mais sutil parte, já divina da alma, se comunica com a Divindade. Esta ascensão filosófica do espírito para o mundo das realidades inacessíveis obedece à conduta dialética amorosa do Banquete de Platão, de 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 glosas de Canzoni do qual o amor e a virtude formam a trama.

É por causa disto que, no segundo tratado da obra, Dante comentava sobre as essências espirituais que conduzem o céu de Vênus, de onde as influências amorosas descem sobre os homens. É por isto que, no terceiro tratado da mesma, Dante expunha a significação simbólica da Canzone: *Amor che ne la mente mi ragiona*. O símbolo amoroso persiste no primeiro verso da Canzone que é comentada no quarto tratado: *Le dolce rime d'amor ch'io solia*. Talvez, num tratado que Dante não chegou a escrever, ele definisse o verdadeiro amor, que se liga às verdades divinas.

Entretanto, não é no *Convívio* que esta mística platônica se desenvolveu e, também, a mística que anima a *Commedia* 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, como vimos. Assim ao fim da exaltação da

Filosofia, que funda a 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 angústia intelectual. O mais elevado conhecimento, que é simultaneamente amor, deveria assegurar aos homens a felicidade mais plena.

Mas se está comprovado que este conhecimento não conduz jamais à verdade completa, se o desejo essencial do homem, que é de saber, permanece necessariamente insatisfeito, de que vale a felicidade humana? A via aristotélica-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 esta medida, 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 nos foi 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, no entanto, não convenceu jamais nosso pensador e sua angústia intelectual permaneceu sempre indissipada.

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 da atividade humana. Nós sabemos como ele concebia as relações entre a Filosofia e a Teologia, mas nós não sabemos como ele definia o tipo humano e vivo do teólogo, como ele concebia e definia as relações humanas do filósofo e do teólogo. O *Convivio*, obra incompleta e logo abandonada, não nos permite saber exatamente sequer como o Florentino concebia o tipo ético do filósofo.

Dante, como já comentamos, descarta resolutamente toda nobreza de raça e de origem; admite apenas a nobreza dos indivíduos que por sua excelência intelectual ou suas virtudes morais souberam se elevar a um tipo superior de humanidade. Concorda, portanto, com a tradição aristotélica e estóica. Mas certas almas se mostram mais aptas que outras a realizar a humanidade perfeita. É que elas possuem uma espécie de 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 da virtude, o gérmen sagrado, e de se elevar até ao ideal desta humanidade quase divina que Aristóteles pressentiu, ainda que em Aristóteles mesmo, logicamente, este ideal permanece com um caráter filosófico e racional.

Atingindo este ponto, Dante, pensador cristão, quer introduzir, na descrição puramente filosófica da ascensão de uma alma para a mais alta grandeza, algumas noções teológicas.

À esta alma, que pelo seu esforço aguarda no cume da nobreza humana, o Espírito Santo concede seus dons. De outra 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, 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 poder se completar na outra vida, essencialmente espiritual.

Em alguns trechos do quarto tratado, Dante ensaiou suas teses imperiais e inclusive desenvolveu o papel do imperador. Aparecem já aqui alguns princípios fundamentais do chamado gibelinismo dantesco: a idéia de ordenação a um fim terrestre único – à vida feliz, a *ordinatio ad Unum* (ordenação ao Uno, 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 isto:

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 entre reino e reino, as quais são tribulações para as cidades, 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 estas guerras e suas causas, convém da necessidade que toda a terra e quanto o foi dado ao género humano para sua posse seja Monarquia, isto é, um só principado, e tenha um único príncipe (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, IV, 154 e 155).

... tal como cada oficial ordena a sua operação ao seu fim, assim existe um que todos esses fins considera e os ordena no último de todos; e esse é o timoneiro, a cuja 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 universal e impugnável, de comandar, para ordenar os diversos e necessários ofícios. E este ofício por excelência se chama Império (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, IV, 155).

...é manifesto o principal designio, isto é, que a autoridade do filósofo sumo de que se fala seja plena de todo o vigor. E não repugna à autoridade imperial; mas ela sem esta é perigosa, e esta 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 filosofia com a imperial, para bem e perfeitamente reger (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, VI, 163).

“E por isso que mais doce natureza no senhorear, e mais forte em sustentar, e mais subtil em conquistar não foi nem será do que aquela gente latina e maximamente do povo santo no qual o alto sangue troiano se misturava, isto é, Roma, preferiu-o Deus para esse ofício (...) De onde não da força principalmente foi assumido pela gente romana, mas pela divina providência, que se situa acima de toda razão (...); e assim se conclui que não a força, mas a razão, e, para mais, divina, foi o princípio do império romano” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, IV, 156).

Mas, como estudaremos, é somente na *De Monarchia* que a doutrina imperial dantesca irá se desenvolver completamente. Esta irá representar o fecho de toda essa perspectiva “pedagógica”. Com efeito, como estudaremos melhor abaixo, determinadas gentes da aristocracia, aquelas que receberam como recompensa do seu mérito filosófico o dom divino da verdadeira nobreza, deverão guiar, em suas cidades, feudos, reinos, os seus súditos à felicidade e perfeição terrestres. Mas, acima de todos, está o imperador. É ele que guiará, como ordenador do *genus humanum*, esses governantes-filósofos e seus súditos, a Cristandade inteira, à beatitude filosófica ou temporal.

II. A *Commedia* – O Grandioso Exílio da Nobreza Pagã

Seguindo a lógica do *Convivio*, na *Commedia* a ciência terrestre aparece apenas como uma introdução, submissa, mas necessária, à ciência celeste. Dante sabia muito bem os limites do saber antigo. Destarte, o canto IV do *Inferno* relega ao Limbo as grandes almas da Antigüidade.

A tradição teológica seguida por Santo Tomás reserva o Limbo às crianças mortas sem batismo, e Dante, com efeito, reconhece isto. Com relação à destinação eterna dos pagãos virtuosos, temos, entretanto, um debate doutrinal. Santo Agostinho e os doutores mais severos a reprovavam. Mas uma visão mais indulgente, de Gregório Magno e de São Clemente de Alexandria, sem lhes conceder a beatitude e a visão intelectual de Deus, os

isentava de toda pena. Estava assim aberto o caminho para lhes assegurar a eternidade no Limbo ou em algum lugar análogo, para lhes equivaler às crianças mortas sem batismo. Assim se desenvolveu a idéia do *Limbus patrum*, onde Santo Tomás reuniu, e assimilou às crianças mortas antes de serem introduzidas pelo batismo na Igreja, os sábios e os heróis da Antiguidade. Dante novamente seguiu Santo Tomás.

No Limbo, neste “Castelo da Nobreza Humana” como diz Renaudet (RENAUDET, 1952: 538), onde a Teologia e a poesia de Dante se juntam para reservar-lhes um exílio digno de vossa grandeza, os filósofos e sábios antigos, juntamente com os artistas e poetas, oradores e guerreiros, são exemplo do sofrimento, eternamente afligidos pela exclusão sem esperança do Deus que lhe virou a face; celebram melancolicamente a festa de um humanismo estranho às esperanças cristãs.

Colocando-as no Limbo, 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 estada 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 e triunfante no *Convivio*, 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 embasaram Virgílio na instrução de um Dante ainda hesitante ao longo do Inferno e do Purgatório. Mas também é o humanismo, a direitura, a meiguice e logicamente a nobreza de Virgílio que o instruíram a reconquistar seu livre arbítrio sobre as potências das trevas. Enfim, tudo o que Dante, excetuando-se a revelação cristã, pode apreender do homem e do mundo, lhe vem da ciência e sabedoria antigas, ou seja, basicamente de Aristóteles e Virgílio. Todo um humanismo que a Revelação não contradiz, ao contrário, que ela somente exalta e coroa.

III. De Monarchia – A Nobre Relação entre a Aristocracia e o Império

É somente na *De Monarchia* que Dante, ao expressar minuciosamente sua tese imperial, complementa suas considerações a respeito da aristocracia e a da nobreza.

A paz universal é, segundo Dante, o melhor caminho para se alcançar a felicidade. Por relação a esta é, de imediato, exigida a *ordinatio ad Unum*, ordenação ao Uno.

Tal exigência, na prática, representa a concepção dantesca da relação entre o Império e os reinos, bem como com as partes menores, os particularismos de toda a espécie que, no início do século XIV, mostravam ainda muito vigor em todo o Ocidente. Ou, em outras palavras, trata-se da relação entre o nobre supremo e as nobrezas particulares, uma vez que estas governam ou devem governar todos esses reinos e particularismos.

Tal relação é, destarte, a maneira pela qual o imperador, ordenando as diversas partes do sistema político, as ordenando na interrelação das partes e no interior de cada uma delas, funda e mantém a paz universal.

A princípio, o imperador de Dante é assimilado a figura de um grande árbitro. O Florentino considera que entre dois príncipes sem qualquer nexo de submissão, não tem condições de se criar um diferendo. É preciso entre eles 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 de mais ampla jurisdição, preside os dois litigantes, ou seja, logicamente o Monarca.

Mas, desenvolvendo sua argumentação, sempre no sentido de mostrar a providencialidade do Império, Dante vai apelar para a Justiça e, nisto, constitui dois princípios: o mundo está perfeitamente ordenado quando nele a justiça reina em sua máxima plenitude e a justiça plena só existe com o imperador.

Segundo Dante, a justiça, de si mesma e considerada em sua própria natureza, é uma retidão ou regra que exclui o falso (não havendo, portanto, o mais ou menos). Certas formas, apesar de fazer composições contingentes, possuem uma essência simples e invariável; é na medida das disposições favoráveis ou não dos indivíduos que as recebem que elas surgem num ou noutro grau.

Quando a disposição oposta à justiça é mínima, ela, como existência e exercício, atinge a plenitude. Considerada na existência, pode a justiça encontrar seu contrário no querer, pois quando a vontade não se libera de toda a 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 Dante concluir que a justiça é neste mundo poderosíssima quando reside em alguém muito nobre e poderoso, qual só pode ser o Monarca; e que, de igual forma, é a justiça que reside num único Monarca aquela que chega à plenitude.

Prosseguindo neste mesmo argumento, aborda agora 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, quer o que não lhe pertence por direito; a caridade, em oposição, 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, até então apresentadas, de seu projeto imperial, ou seja, a paz, a justiça e a caridade:

Como a prenda mais preciosa é viver em paz, o que já dissemos, e como a justiça é a causa mais eficiente da paz, a caridade avigorarà a justiça, tanto mais quanto mais forte ela seja, caridade (DANTE ALIGHIERI. *De Mon.*, I, XI, 116).

Estabelecida tal relação constitutiva entre paz, justiça e caridade, Dante procura demonstrar que o Monarca, mais que qualquer outro homem, é quem possui o reto amor. Nesta demonstração, ele começa a estruturar de uma forma mais precisa os termos do seu princípio de *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 mais amados. É exatamente para comprovar esta asserção que Dante explana melhor sua teoria de ordenação ao Uno. Ele crê que os homens estão apenas parcialmente ligados aos 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 pertence também aos príncipes.

Os dantólogos do final do século XIX e começo do século XX já trabalhavam a concepção dantesca da relação entre o imperador e os reinos particulares. Segundo Antoine Frédéric Ozanam em sua obra clássica, *Dante et la Philosophie Catholique au Treizième Siècle*, 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, deixada às ambições dos príncipes e aos caprichos da fortuna, gera inevitável colisão: é a origem da guerra. Esta acusa ao mesmo tempo a

ausência e a importância de uma ordem legal que reunisse 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 (OZANAM, 1895: 232 e 233).

Entretanto, isto não significa a supressão dos reinos. Segundo Albert Leclère em outra obra clássica, *Le Mysticisme Catholique et l'Âme de Dante*, nosso pensador não vê nenhuma razão para sua Monarquia Universal eliminar as fronteiras entre os diversos reinos. O que ele reclama é apenas um "árbitro" superior aos reis, que julgue suas diferenças, que as julgue 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 ao seio de uma 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 (LECLÈRE, 1906: 108).

Muito apesar do plano político dantesco, como pudemos observar, abordar a questão das relações entre o Império e os reinos de forma mais complexa do que estes dois autores sugerem, é patente seu desejo de unificação sem indistinção destes reinos sob o comando supremo do Monarca e, também, uma das causas fundamentais desta aspiração é, sem a menor dúvida, se alcançar à paz universal. Igualmente que esta depende da arbitragem do Monarca. Mas qual seria o papel dos diversos particularismos, “inferiores aos reinos”, nesta nova ordem? Evidentemente que também aqui prevalece o princípio da unidade pela ordenação ao Uno. Para observarmos melhor essas questões vamos ao próprio Dante e a *De Monarchia*:

Tal como a parte está para o todo, está a ordem da parte para a ordem do todo. É no todo que a parte encontra o seu fim e perfeição. É na ordem do todo que reside o fim e a perfeição da ordem da parte (...) Ora, dual é a ordem contida nas coisas: a ordem das partes entre si, e a ordem das partes em relação a um ser que não é uma parte (...) A ordem das partes por relação a um único ser, é superior, porque ela é o fim da outra ordem: a ordem interna das partes existe para a outra ordem, e não inversamente. Por conseguinte, se a forma da ordem externa se encontra nas parcelas da multidão humana, com mais razão deverá encontrar-se na própria multidão, isto é na sua totalidade (...) Assim, todas as partes já enumeradas, inferiores aos reinos, e os reinos mesmos, devem ser ordenados a um Príncipe único, ou a um Poder único, quer dizer ao Monarca ou à Monarquia (DANTE ALIGHIERI, *De Mon.*, I, VI, 108 e 109).

Mas retornando ao tema da caridade e ainda procurando demonstrar que reside no Monarca a forma mais perfeita de amor reto, Dante trabalha duas idéias, extraídas do Livro das Causas: a) que quanto mais uma causa é universal, mais ela possui razão de causa, porque a causa inferior não age senão para a superior; b) também que mais uma causa é causa, quanto mais ela ama seu efeito já que esse amor é essencial à causa. Donde conclui que, sendo o Monarca a causa mais universal entre os mortais e sendo proveniente dele o impulso que os príncipes recebem, é ele quem mais ama o bem dos homens. Nosso pensador passa então a considerar a grande importância da liberdade. Como para os aspectos anteriores, a perfeição do gênero humano depende também de uma grande liberdade. Segundo Dante, o princípio básico de nossa liberdade é que só se é livre quando se existe por si mesmo e não por outro. Daí ele poder indicar neste momento outra função do Império no caminho de seu grande objetivo que é promover o bem estar do homem: pela sua atuação legislativa vai eliminar as situações oblíquas e, assim, afirmar o domínio da liberdade.

Além de funcionar como um grande tribunal resolvendo os litígios entre os príncipes, sendo assim fundador e mantenedor da paz universal; permitir a plenitude da justiça através do reto amor; só imperando o Monarca pode o gênero humano existir por si mesmo e não graças a um outro, pois só assim se eliminam as situações oblíquas, ou seja, democracias, oligarquias e tiranias, que reduzem os homens à servidão. Somente desta maneira governam os reis e demais aristocratas, isto é, os melhores, os zeladores das liberdades do povo. Observa-se aqui, mais uma vez, a nítida preferência de Dante pela aristocracia, por suas gentes e sua forma de governo. Somente estes, por sua nobreza de espírito, podem governar pela e para liberdade.

Com efeito, a grande diferença entre os regimes sãos e as situações oblíquas é que os primeiros visam à liberdade, ou seja, a que os homens existam por si mesmos. Pois não é o povo que existe para os cônsules ou os súditos para o rei, mas ao contrário, e também como não é o regime feito para as leis, mas ao oposto; da mesma forma não são os indivíduos que vivem conformes à lei que, por sua vez, se ordenam ao legislador, mas antes este quem se ordena a eles. Daí cônsules e reis, senhores dos outros enquanto se trata dos meios a empregar para atingir o fim, são servidores destes outros enquanto se trata do próprio fim. E, assim, o Monarca, que, sem dúvida, deve ser considerado o servidor de todos na eleição das leis a promulgar, também se determina pelo fim.

Finalmente Dante trabalha o argumento da concórdia ou união das vontades. Inicialmente retorna a questão da importância da unidade. Como o ser, por

natureza precede o uno, e o uno precede o bom, quanto mais uma coisa participa do ser tanto mais é una, e quanto mais una tanto mais é boa (sendo o oposto logicamente verdadeiro); daí a unidade ser a raiz do bom e a multiplicidade 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, ser tida como um bem uma vez que sua fonte está no uno.

No que respeita ao ser humano, diremos que alguns homens estão concordes quando todos estes se movem em conjunto para um fim. Assim o gênero humano perfeitamente ordenado constitui uma harmonia determinada, isto é, quando ele está excelentemente ordenado depende da unidade das vontades. Mas tal acordo só é possível se há uma única vontade, senhora e reguladora de todas as outras no uno. Daí, como nos diz Dante, estar provado, pela derradeira vez, a premissa inicial de que a Monarquia é indispensável ao bem estar do mundo.

É só então que Dante pode ser totalmente explícito nos termos em que deseja ver estabelecida na prática a sua teoria de ordenação ao Uno. Ele nos informa que isto não significa que os mais ínfimos regimentos duma cidade, por exemplo, devem vir diretamente do imperador; como nações, reinos, cidades, etc, têm propriedades diversas, exigem governos com leis correlativamente diversas (já que a lei é entendida como "uma pauta por onde deve regular-se a vida" (Dante Alighieri, De Mon., I, XIV, 124). Na realidade,

O gênero humano será governado por um único Monarca naqueles pontos comuns a todos os homens, e ser assim encaminhado a Paz por uma única lei. Lei que os príncipes particulares devem receber do monarca. (DANTE ALIGHIERI, De Mon., I, XIV, 124).

Neste ponto o imperador é identificado como o possuidor do intelecto especulativo; e os príncipes particulares, do intelecto prático. Então Dante nos explica como se dará o mecanismo de transmissão da Lei entre as duas instâncias:

Assim, o intelecto prático recebe do intelecto especulativo a proposição maior que comanda a conclusão prática para, subsumindo nela a proposição particular que constitui pròpriamente o seu objecto, concluir em tal acção. Ora isto não apenas é possível a um só como, mais, só por um pode ser efectuado, sob pena de se introduzir a confusão nos princípios universais (DANTE ALIGHIERI, De Mon., I, XIV, 124 e 125).

Este mecanismo, assim colocado, poderia parecer complexo ou mesmo um tanto confuso aos seus leitores. Mas Dante percebe isto e, então, se apressa em exemplificar, utilizando para tanto o episódio do Êxodo. Moisés deixava aos notáveis eleitos em cada tribo dos filhos de Israel os juízos menores e guardava para si os juízos maiores que importassem a toda a comunidade. Das decisões tomadas no âmbito destes últimos, os notáveis extraíam o que tivesse aplicação nas suas tribos.

Em outras palavras, para Dante cabia ao Monarca a formulação da Lei, uma regra geral, de onde seriam subsumidas pelos príncipes leis ou regras particulares, adaptadas e, portanto, aplicáveis a cada uma de suas unidades políticas.

É este, em resumo, para Dante, o relacionamento político e de poder que deve ser estabelecido entre seu Monarca e os diversos príncipes, a fim de que o gênero humano, vivendo otimamente, possa alcançar à perfeita ordenação do mundo.

Mas como este relacionamento tem sua base na distinção entre o intelecto especulativo (o do Monarca) e o prático (o dos príncipes particulares), da sujeição do segundo em relação ao primeiro, Dante meche num dos pontos mais controversos de toda a filosofia medieval. É necessário assim esclarecer devidamente como nosso pensador concebe a idéia de intelecto coletivo para evitar de imediato as injustas, e habituais (tanto por contemporâneos do Florentino como por dantólogos atuais), acusações de averroísmo.

Em Aristóteles, o pensamento, ainda que parta do sensível, em certa altura o ultrapassa completa e definitivamente. O Pensamento, quer dizer, o do metafísico e o do filósofo, daquele que domina e formula as leis primeiras do ser e do próprio pensamento, igualmente daquele que constitui, dando prosseguimento a estas leis e formulando novas, o próprio motor da Filosofia, é algo, em última instância, pura e totalmente espiritual. Então como pode ele ser produzido pelo composto humano? Aristóteles não chegou a dar uma resposta precisa a esta aparente contradição. Uma passagem célebre sua, no entanto, nos diz que o intelecto agente é puro e imortal, é separado e nos vem de fora. Partindo deste princípio duas foram as soluções historicamente constituídas: a de Alexandre de Afrodísia (que, modificada, seria a da filosofia árabe) e a de Themístios (que elaborada e acabada constitui-se na fórmula tomista).

Aristóteles distingue dois intelectos: o intelecto agente e o paciente. Alexandre, e depois os filósofos árabes (entre eles Averróis) consideram que o

primeiro não faz parte do composto humano. Ele age sobre o homem, sobre o intelecto humano (passivo), "de fora". É, porém, em função dessa ação que o homem pensa, isto é, aprende e compreende. Assim o intelecto agente não pertence a cada homem particular. É, no entanto, único e comum a todo o gênero humano. Mas também não se confunde com o gênero humano, antes lhe é exterior. Trata-se efetivamente de algo totalmente transcendente, o intelecto extra rem do *genus humanum*.

Fundamental é a relação dessa exterioridade com a questão da verdade. Analogicamente, o intelecto agente é o professor, o que ensina; o intelecto paciente, o discípulo, o que aprende. O sentido da analogia é bastante claro: apenas o primeiro possui a verdade, verdade esta que ele procura transmitir ao segundo. No entanto, esse professor, possuidor da verdade, não faz parte nem do composto humano visto em sua particularidade e nem da totalidade formada pelo conjunto de todos os homens, o gênero humano. Assim, o erro pode ser e é particular, é de cada homem, mas a verdade não pertence a nenhum homem. Pertence sim a universalidade do gênero humano. Mas não lhe pertence enquanto coisa própria, não lhe é inerente; foi-lhe transmitida por algo que lhe transcende por completo, o Intelecto Agente.

Segundo essa consideração, evidentemente, a alma não pode ser imortal, não pode continuar existindo após a morte de seu corpo. Pois, em última análise, se não sou eu que penso, mas é o intelecto agente quem pensa por mim, minha alma carece de espiritualidade, conseqüentemente ela more com meu corpo.

Em Santo Tomás de Aquino a solução do problema apontado pelo texto de Aristóteles assume uma perspectiva totalmente oposta a das soluções árabes. Ele nos ensina que há uma relação de permanência e inseparabilidade entre a atividade e a passividade, conseqüentemente o intelecto agente e o paciente são também inseparáveis e, portanto, se o homem pensa (o que é evidente), ele deve, obrigatoriamente, possuir os dois intelectos. Segundo Santo Tomás, se Aristóteles nos diz que o intelecto agente vem "de fora", ele tem razão, desde que se entenda bem o que ele quer dizer. Com efeito, desde que se entenda que Aristóteles de fato diz que ele nos vem diretamente de Deus. Que é Deus quem, a cada um de nós, concede no ato de nossa criação, um intelecto agente. É isto justamente que faz de nós criaturas espirituais e explica, por fim, a atividade puramente espiritual da nossa razão. E é a espiritualidade de nossa alma que explica, por sua vez, o fato de que ela seja separável do corpo e subsista, imortal, quando o corpo morre.

Com efeito, como salienta Etienne Gilson, para Santo Tomás, num certo sentido a alma humana é dotada de um intelecto agente; noutra, de um paciente. O problema é que a própria alma racional existe em potencial em relação às espécies das coisas sensíveis. Essas espécies são-lhe apresentadas nos órgãos dos sentidos a que elas chegam, órgãos materiais em que representam as coisas com suas propriedades particulares e individuais.

Portanto, as espécies sensíveis só são inteligíveis em potencial, não em ato. A solução deste problema reside, no entanto, no duplo caráter do intelecto da alma racional. Há, nela, de fato, esta aptidão passiva a receber as espécies sensíveis com todas as suas determinações particulares, o intelecto paciente. Mas há nela também uma faculdade ativa capaz de tornar as espécies sensíveis atualmente inteligíveis, o intelecto agente. Essa decomposição das faculdades da alma permite-lhe simultaneamente entrar em contato com o sensível como tal e fazer dele um inteligível (GILSON, 1995: 668).

Vejamos então a maneira particular como Dante interpreta a questão genérica da relação entre o intelecto agente e o intelecto paciente: o princípio do intelecto mundial imanente da humana universitas que, para sua perfeita atualização, age como “um só homem”, um indivíduo coletivo. Efetivamente uma terceira via. Com efeito, entre a transcendência absoluta das propostas árabes e a imanência absoluta da tomista, desenvolve-se a perspectiva dantesca: seu intelecto agente transcende os seres humanos particulares, mas é imanente ao conjunto total destes. Perfeitamente atualizado ele constitui, efetivamente, um indivíduo coletivo.

Nesta perspectiva, seguimos a análise de Ernst Kantorowicz em seu clássico *Os Dois Corpos do Rei*. Segundo Kantorowicz, Dante concebia o gênero humano como uma pessoa única, um corpo incorporado único que era “sempre” e “ao mesmo tempo” realidade. Comparada a esta eterna humana universitas, os poderes intelectuais de seus componentes individuais (mortais e cambiantes como eles eram), podiam ser somente fragmentários, efêmeros e imperfeitos como em qualquer outra comunidade corporativa. Assim, o estado de atualização perpétua (normalmente privilégio das inteligências celestes) podia somente ser alcançado pelo conjunto da “corporação”, a espécie humana, à qual Dante atribuiu um intelecto único, ainda que universal (KANTOROWICZ, 1989: 343).

O averroísmo, prossegue Kantorowicz, acreditava (conforme estudamos) 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, ao contrário,

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 pudesse ser somente atualizado completamente por uma *universitas* agindo como "um só homem", como um indivíduo coletivo (KANTOROWICZ, 1989: 344 e 345).

O que Kantorowicz não salienta é a relação da idéia de uma humana *universitas* agindo como um indivíduo coletivo e a figura do imperador. O Monarca, que representa em si toda a humana *universitas*, aparece então como o natural detentor desse intelecto universal. Em última análise, ele se materializa definitivamente no intelecto do imperador, o homem que possui em si, quer dizer no Uno que ele representa, a "corporação" de todos os homens.

Assim, longe de ser uma realidade transcendente, *extra rem*, como o intelecto agente das versões árabes; em Dante o intelecto agente é imanente, está *in re*. Não em cada homem, mas, primeiro no indivíduo coletivo que é a "corporação de todos os homens" e segundo, por via de consequência, muito especificamente na alma do imperador.

Kantorowicz acredita que Dante, claramente, toma emprestado de Averróis a noção de "intelecto universal", ainda que para Dante tal noção tivesse um significado diferente (conforme estudamos) (KANTOROWICZ, 1989: 343). O próprio Kantorowicz, no entanto, além da referência averroísta, também associa a concepção dantesca a de juristas a ele contemporâneos. Os juristas itálicos da época de Dante possuíam uma bem marcada idéia de 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 substituiu à *universitas* a noção de patria, tornou-se ainda mais evidente que o Todo era uma entidade transcendendo o total de seus componentes. Andreas de Isernia considerava que dividir a patria tanto em partes quanto em habitantes seria uma verdadeira mutilação (*concisio*) e não apenas uma divisão (*divisio*). Bartolo sustentava mesmo que a *universitas* era uma pessoa diferente dos indivíduos que a compunham. Balde vai definir a comunidade como uma pessoa universal que possui o intelecto de uma pessoa única, mas que consistia contudo numa multiplicidade de corpos (KANTOROWICZ, 1989: 344).

Também, ainda Kantorowicz, com relação a essa mesma questão, vai associar Dante ao tomismo. Em Santo Tomás de Aquino, na *Summa Theologica*, quando da discussão sobre as razões da queda de Adão e seus efeitos sobre a humanidade, aparece nitidamente uma explicação corporativa sobre a

culpabilidade do ser humano. Todos os homens nascidos de Adão podem ser considerados como um único homem na medida onde eles coincidem pela natureza que herdaram do primeiro homem, ou seja, são todos pecadores em virtude do pecado original. Trata-se efetivamente de considerar a humanidade como a "corporação" formada pela unidade do pecado original. A grande diferença entre esta concepção e a dantesca é que, na segunda, a unidade reside no intelecto e não no pecado, como vimos. O que Dante faz é, de fato, revirar o argumento tomista. Se, quanto ao pecado original, o conjunto da humanidade era como um único corpo e um único homem, ou seja, a totalidade da humanidade era potencialmente culpada na pessoa do primeiro homem; esta mesma totalidade, segundo Dante, poderia readquirir suas dignidades perdidas e o próprio Paraíso. Dante revira, de alguma maneira, as potencialidades: tanto quanto Adão portava potencialmente o gênero humano e o pecado em seus membros; a humanidade em sua totalidade portava Adão e sua perfeição: o Adão em estado de inocência, antes de sua expulsão, onde era ele próprio, sem restrição, a atualização da Humanitas (KANTOROWICZ, 1989. 345 e 346).

Assim, em nossa opinião, e seguindo as próprias explicações de Kantorowicz, se Dante pode ter se baseado em Averróis para tecer seu princípio de intelecto coletivo, tal fato não caracteriza uma filiação. Com efeito, como vimos, em Dante, tal princípio segue caminhos bem diversos. A sua concepção mesmo, marcada pelo "corporativismo conceitual", nos parece muito mais próxima da dos juristas itálicos (que não são em nada averroístas), podendo ter também algo de Santo Tomás (um dos maiores opositores de Averróis), ainda que numa forma invertida como vimos.

Fontes

DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Tradução Literal e Notas de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

DANTE ALIGHIERI. *Vida Nova/Monarquia*. Tradução dos Originais Italiano e Latino e Prefácio por Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editora, s/d.

Bibliografia

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux Corps du Roi*. Paris: Gallimard, 1989.

LECLERE, Albert. Le Mysticisme Catholique et l'Âme de Dante. Paris: Librairie Bloude et Cie, 1906.

OZANAM, Antoine Frédéric. Dante et la Philosophie Catholique au Treizième Siècle. Paris: L. Le Coffre, 1895.

RENAUDET, Augustin. Dante Humaniste. Paris: les Belles Lettres, 1952.