



A perspectiva “pedagógica” de Dante Alighieri no acesso à verdadeira nobreza e à beatitude terrestre

The “pedagogical perspective” of Dante Alighieri to access the true nobility and the earthly bliss

Moisés Romanazzi Tôrres¹

Resumo: É no *Convivio* que Dante traça sua ética, delineando o ideal de uma existência perfeita e nobre. Tal perspectiva é aristocrática, pois a cultura do espírito se reserva a uma elite: determinadas gentes da nobreza. Aqui o elemento central é o aristotelismo. São governantes-filósofos que, recebendo exatamente como uma recompensa pelo seu esforço filosófico o dom da nobreza verdadeira, se encontram incumbidos de guiar, em seus feudos, reinos, cidades, as multidões humanas à felicidade e perfeição terrestres. No livro terceiro da *De Monarchia*, Dante, fechando esta perspectiva “pedagógica”, caracteriza definitivamente o imperador como o Grande Filósofo da Cristandade e, assim, o Mestre, quer dizer, o guia em última instância do gênero humano ao esplendor místico da nobreza verdadeira e da beatitude filosófica ou terrestre.

Summary: Dante, in the pages of *Convivio*, develops his ethics, establishing the model of the ideal life, perfect and nobly. This point of view is aristocratic because the spirit culture is reserved for special peoples of nobility. Here, the central element is the aristoteleanism. Dante imagines a group of governor-philosophers that received, exactly as a reward by your philosophical effort, the gift of the true nobility. They are assigned of guiding, in your feuds, kingdoms, cities, the human crowds to the happiness and terrestrial perfection. In the third book of the *De Monarchia*, Dante, closing this “pedagogic” perspective, characterizes the emperor definitively as the Great Philosopher of the Christianity and, like this, the Master, the ultimately guide of the men to the mystic splendor of the true nobility and of the blessedness philosophical or terrestrial.

Palavras-chave: Nobreza verdadeira - Governante-filósofo - Imperador.

Keywords: True nobility - Governor-philosophers - Emperor.

¹ Universidade Federal de São João del-Rei.

Dante Alighieri desenvolve, fundamentalmente no *Convívio* e no terceiro livro da *De Monachia*, uma perspectiva, que poderíamos chamar de pedagógica, com relação ao acesso à verdadeira nobreza e à beatitude terrena ou filosófica. Nesta trajetória, o papel de “mestre dos mestres” se reserva ao imperador, visto como um filósofo peripateísta. Com efeito, o maior filósofo da Cristandade (*Christianitas*). Nossa intenção neste artigo é mapear a argumentação dantesca, passo a passo, com o intuito de caracterizar suas continuidades com a tradição greco-romana e medieval e de salientar sua grande originalidade, ou seja, a concepção de uma beatitude terrestre. Iniciaremos pelas páginas do *Convívio*. É nesta obra que os diversos aspectos da “pedagogia” dantesca são traçados.

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 os problemas essencialmente humanistas do conhecimento e da ação humana e, de imediato, a maneira como nosso pensador concebe a formação e educação do tipo superior de ser humano (RENAUDET, 1952: 57-58).

Para Renaudet, o *Convívio* aparece como a obra de um filósofo aristotélico e cristão. Ele atribui à razão humana um elevadíssimo valor, mas, simultaneamente, 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 *societas*, do político na *civitas*, mas seguindo a tradição cristã e, aliás, de pleno acordo com Aristóteles, reconhece na contemplação o mais alto esforço do espírito humano, esforço criador da mais alta beatitude onde o homem, desde esta vida, pode começar a se elevar.

Esse filósofo, ao mesmo tempo racionalista e iluminado, reconhece na Ética a mais essencial entre as disciplinas instituídas pelo trabalho da inteligência. Ele procura então, ao longo do *Convívio*, estabelecer uma moral. E o problema que sua ética tenta resolver é um problema humanista por excelência: como, por quais métodos, reconquistar e fundar a verdadeira nobreza humana? (RENAUDET, 1952: 71).

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 o poder imperial (CALAFATE, 1989: 1274). Com efeito, estes são os três alicerces sobre os quais Dante embasa a questão maior a qual o *Convívio* procura responder, isto é, a questão, humanista e ética por excelência, da educação da

nobreza humana. Ele assim se propõe de procurar, descobrir e cultivar as forças morais do homem. Ele se esforça no sentido de elevar o indivíduo ao mais alto tipo de humanidade e, em conseqüência, realizar na sociedade política a forma mais elevada das relações humanas, uma vez que a perfeição individual é o ponto de partida para a perfeição da cidade.

O título da obra refere-se ao *Banquete* de Platão. No diálogo platônico os interlocutores são verdadeiramente os convivas de um banquete (simpósio). Ao contrário, no texto dantesco, é apenas o próprio autor que convida seus leitores a um “banquete filosófico”, ele é o único que discursa perante eles. A obra deveria se desenvolver em uma introdução seguida de quatorze tratados. Seu objetivo era compor uma *summa*, essencialmente moral e política, da nobreza humana. Mas como Dante, além de filósofo escolástico, era também um poeta lírico, os quatorze tratados deveriam tomar a forma de comentários escritos de *Canzoni* eruditas, da qual o amor e a virtude formariam a trama. A poesia cortesã e amorosa emprestaria seus símbolos à definição de uma ética e de uma política.

O que Dante evidentemente queria fazer no *Convivio* quando apresentava canções e depois oferecia as regras para sua interpretação era, por um lado, seguir a tradição alegórica medieval e assim não podia mesmo conceber uma poesia que não tivesse um significado figural. Por outro lado, ele não se contrapunha absolutamente a teoria tomista porque entendia que o que deriva da interpretação alegórica da canção é exatamente o que o poeta quer dizer (ECO, 1989: 95-103).

Realmente, Santo 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 a 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, que a Criação não consiste numa organização de signos, mas em uma produção de formas. O século XIII em geral, através da aceitação do aristotelismo, vai definitivamente fixar sua atenção na forma concreta das coisas e o que sobra do alegorismo universal degenera em vertiginosas séries de correspondências numéricas. Assim, sob o velame dos versos, de acordo com 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 seja literalmente entendido (ECO, 1989: 157).

Mas Dante compôs apenas quatro tratados. A introdução onde definiu seu propósito e se justificou de escrever em *volgare* toscano; o segundo onde ele fala do seu amor pela Filosofia, representada por uma mulher plena de misericórdia; o terceiro que é igualmente um hino de louvor a Filosofia. Nestas duas últimas partes, 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 chegamos ao quarto tratado, onde Dante estabelece, após longa discussão, os caracteres da nobreza verdadeira. Ele desejou no *Convívio* definir ainda a temperança, a força d'alma, a generosidade, a graça amável e a justiça (ou seja, de certa forma, as virtudes filosóficas). Estes tratados foram provavelmente compostos entre 1304 e 1307. As *Canzoni* comentadas, possivelmente de 1293 a 1299.

Com efeito, o tema central da Introdução talvez seja o porquê do uso *volgare* florentino. Este ético-humanista, nutrido do pensamento greco-romano e dos saberes cristãos, escreveu em *volgare* e não em latim, porque pretendia se dirigir, não aos Doutores das escolas e universidades, mas de imediato esclarecer os homens que detêm o primeiro *rang* da sociedade humana e o governo da cidade (RENAUDET, 1952: 63).

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 mesma*” (DANTE ALIGHIERI, 1992: *Conv.*, I, V). Estando a justificativa apontada por Renaudet inclusa na segunda destas três razões. Ela, com efeito, foi a grande razão do uso do *volgare*. Dante queria instruir a nobreza.

Nosso pensador e poeta escreveu em *volgare* e não em latim escolástico para atingir a esse público, ao mesmo tempo superior e restrito, que são os aristocratas. Ele acreditava que as gentes 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 expressam em língua vulgar: príncipes e barões, cavaleiros e senhores, damas da nobreza e da alta cultura.

Conforme visto acima, o *Convívio* proclama, especialmente na segunda e terceira partes, a grandeza de todo esforço filosófico. 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 (CALAFATE, 1989: 1274). Ou, em outras palavras, esta obra é uma verdadeira iniciação filosófica para certas gentes do mundo, as gentes da nobreza.

Entre as disciplinas que servem de base ao esforço filosófico, é, conforme visto, à Ética que Dante atribui o papel principal. John B. Morrall caracteriza tal escolha não aristotélica (em Aristóteles, a disciplina fundamental é a Metafísica) pelo fato de existir em Dante a crença que a Filosofia tem uma finalidade prática por excelência. Para este autor, o fato de Dante caracterizar Aristóteles como sendo a principal autoridade filosófica, não corresponde a um título meramente abstrato; implica sim no critério que determina o correto comportamento prático do homem.

Dante sublinha com ênfase a praticabilidade da Filosofia, salienta Morrall, quando coloca em primeiro lugar, entre suas subáreas, a Ética (ainda que, neste ponto, contrarie o Filósofo, como vimos). No entanto, isto não significa que, no pensamento de Dante, a Metafísica e a vida em contemplação fossem intrinsecamente inferiores à Ética e à vida em ação social; mas ele pensava que, para a maioria dos homens, as primeiras não eram imediatamente relevantes, daí a sua escolha pelas segundas. Assim, complementa Morrall, não é apenas Aristóteles, mas um Aristóteles bastante utilitário que é para Dante a última palavra em autoridade filosófica (MORRALL, 1971: 97).

Renaudet, por sua vez, situa a origem desta escolha simplesmente 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” (RENAUDET, 1952: 63).

Com efeito, para Dante a Ética funda a ordem e a harmonia na alma humana e na *civitas*. Assim, todas as ciências (saberes) lhe estão subordinadas. Pois se o homem procura se compreender e compreender o mundo é para deduzir deste conhecimento a regra mais apropriada para conduzir sua vida.

Mas se se recusa a seguir Aristóteles na classificação das ciências (saberes); 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, é profundamente humanista.

Entretanto ele não ignora a insuficiência de uma ética puramente aristotélica e de um humanismo puramente humano para satisfazer uma inteligência e um mundo cristãos. 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” (DANTE ALIGHIERI, 1999: *Purg.*, XXXII, 101-102) 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. Conseqüentemente 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. Isto é o trabalho da *Commedia*. Com efeito, ao longo dos quatro tratados do *Convivio*, Dante permanece essencialmente e cuidadosamente aristotélico.

De fato, por mais suprema que seja a Teologia, Dante não quer que a Filosofia lhe seja subordinada. Ele pretende sim um sistema de colaboração entre as duas já que há entre elas uma harmonia necessária e preestabelecida. Pois para ele a Razão, como a Revelação, é uma criação miraculosa de Deus, e conseqüentemente Filosofia e Teologia se reencontram necessariamente na infinitude divina.

É, com efeito, como nos informa Renaudet: 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, todo o domínio da natureza, e conseqüentemente o próprio espírito humano, estão penetrados da graça, e a própria existência da razão no intelecto humano é da ordem da graça. Assim, definitivamente, não é necessário que a Teologia guie a Filosofia em seus passos (RENAUDET, 1952: 64).

Calafate realça a importância da classificação dantesca das várias ciências (saberes), 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 (a Ética).

Como podemos ver, em sua ascendente progressão, a Filosofia Moral (a Ética) é elevada ao mais alto grau, ela corresponde ao mais digno dos céus naturais, o cristalino. Seguindo as perspectivas tomistas, onde a Filosofia Moral (a Ética) já era quem movia os homens e os dirigia para o restante das disciplinas, Dante ressaltará que o eclipse da Moral (da Ética) faria com que todas as demais ciências existissem em vão (CALAFATE, 1989: 1275).

Hans Kelsen salienta exatamente a importância do nono céu na argumentação dantesca, corroborando a perspectiva vista acima. O nono céu corresponde ao *primum mobile*, de onde deriva o movimento de todos os outros. Como vimos, ele representa a Ética, que, assim, contém em si o princípio motor do intelecto (KELSEN, 1974: 50).

Mas, prossegue Calafate, 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 sofisticados, pela certeza excelentíssima do seu objeto, o qual é Deus (CALAFATE, 1989: 1275).

Desta forma, ao lado de uma Teologia transcendente, surge uma Filosofia que, no entanto, encontra seus limites. A razão humana, em seu esforço para construir uma teoria do mundo, opera unicamente sobre dados fornecidos pelos sentidos. A razão disto é que, ao curso da vida terrena, Deus não quis lhe conceder total iluminação. Mas, mais 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 diminuem a dignidade do esforço racional.

O conhecimento destes limites, tanto quanto a transcendência da Teologia, nos fazem mais exatamente saber 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, a santidade de sua majestade. Pois ainda que a santidade do homem se encontre reduzida, ainda que a semelhança divina (que, aliás,

facilmente apresenta) esteja nele por demais obscurecida, ainda assim ele permanece uma criatura divina.

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 maiestatis*. Assim, paralelamente, a sociedade humana e política (a *societas*, a *civitas*) também aparece como uma obra divina, uma santidade (RENAUDET, 1952: 66).

Dante assim reconhece a dignidade, fundada em Deus, da vida ativa. Mas ao mesmo tempo ele reconhece a suprema dignidade da vida contemplativa. Ademais, ele se esforça em realizar uma justa síntese das duas. 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* itálicas, 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 diferente que o primado da vida contemplativa. Primado, aliás, admitido no próprio raciocínio aristotélico. Renaudet nos informa que o livro décimo da *Ética a Nicômaco* afirma que a mais alta felicidade ao qual o homem pode pretender se encontra na vida contemplativa (RENAUDET, 1952: 67).

A fórmula é então, tanto para Dante quanto 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 intelectuais contemporâneos no que se refere à autonomia das coisas terrestres, das coisas humanas, ele chega a estabelecer, respectivamente para as vidas ativa e contemplativa, a correspondência de duas beatitudes.

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 idéia que na *De Monarchia* inspirará em Dante linhas claras e precisas. Aqui, efetivamente, o Florentino não chega a falar claramente em dois fins últimos entendidos enquanto duas beatitudes, mas muitos dos elementos básicos de sua teoria, como a beatitude da vida ativa e da vida contemplativa, a importância das virtudes morais e das virtudes 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 vida contemplativa, irracional seria que aceitássemos terem aqueles (falando dos anjos) a beatitude da vida activa, isto é, social, no governo do mundo, e não terem a da contemplativa, mais excelente e mais divina” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., II, IV).

“Em verdade o uso do nosso espírito é duplo, isto é, prático e especulativo (prático significa operativo). O dom 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” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXII).

“E assim aparece que a nossa beatitude (esta felicidade de quem se fala) primeiro a podemos encontrar, imperfeita, na vida activa, isto é, nas operações das virtudes morais, e depois, perfeita, nas operações das intelectuais” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXII).

Feitas todas estas considerações, Dante inicia o quarto tratado e nele, sem demora, parte para a construção de uma ética: ele esboça o ideal de uma existência perfeita e nobre. Institui aqui um princípio aristocrático e um ensino restrito a alguns iniciados. Dante deixa a 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 idéia de uma sociedade aristocrática, fundada e mantida pelos privilégios da inteligência. Idéia antiga, sem dúvida platônica, revivida vigorosamente em Petrarca; mas distante da humildade do Evangelho.

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).

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 o fruto da nobreza e Deus põe esta naquela alma que esteja bem assente), pode ser entendida, entretanto, pelo amor da Filosofia. Na verdade são estas pessoas que por serem singulares 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).

“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). 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 educar esta elite, lhe ensinar um ideal de grandeza humana. Natural também que Dante, como membro da nobreza (além evidentemente das conclusões que seu próprio raciocínio o conduziu), tenha desenvolvido princípios 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 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 destes poderem se opor ao poder crescente dos mercadores, tais interferências.

Este humanismo aristocrático que pretendia realizar, como falamos, na cidade dos homens a mais alta forma de humanidade, quer realmente a reconhecer 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, 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.

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 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).

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 *Convívio* às vezes parece identificar com a ordem cósmica e natural por ela mesma, já que a “*natura 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 ultranatureza). Pela razão, o homem participa da inteligência divina, ainda que, como vimos, Deus lhe tenha recusado, no curso da vida corporal, a plenitude das realidades da graça.

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 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, Dante analisava a noção de intelecto que ele chamou mente, onde ele reconhecia 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 aqui parece se aproximar da mística especulativa do século XIV, Eckhart ou Tauler. Mas, prossegue 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, 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 *Convívio*. A idéia central, o que Renaudet chamou de “*teorema essencial do humanismo dantesco no Convívio*”, é que a criatura humana pode se elevar por suas próprias potências, apenas pelo esforço de sua razão, guiado do seu livre arbítrio, até um 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 a 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, 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, 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. 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 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 convence jamais nosso pensador e sua angústia intelectual permanece sempre indissipada. Dante endereça sempre, sem saber se merece de ser deferido, um apelo desesperado à 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 (RENAUDET, 1952: 78).

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. Mas, ao menos, em alguns trechos do quarto tratado, ele 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).

“(...) 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 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).

“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).

Mas, como veremos, 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 nobreza, 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.

O *Convivio*, 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 a um longo debate sobre a verdadeira nobreza. Ele, 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. Concorde 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 uma espécie de germe 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 germe sagrado, e de se elevar até ao ideal desta humanidade quase divina que Aristóteles pressentiu. Mas em Aristóteles, 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 aguardava o cume da nobreza humana, o Espírito Santo concede seus dons. De outra forma, ele 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 poderá se completar na outra vida, essencialmente espiritual.

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. Finalmente, deve também possuir 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 (...)” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXIV).

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 das 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” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXVI).

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 o que a vida pode lhe ensinar. Seu papel é então de aconselhá-las e guiar com prudência, com sabedoria e afabilidade:

“E diz que alma nobre na senectude é prudente, é justa, é larga, e contente de dizer bem em prol dos outros, e de 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 (...)” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXVII).

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 esplendores do *Paradiso*; a morte é vista segundo a cultura clássica e a autoridade evocada é a de Túlio no *De Senectude* – a morte surge apenas como o porto 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 mar 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 diz Túlio no *De Senectude*, a morte natural é para nós como que porto de longa navegação e repouso” (DANTE ALIGHIERI, 1992: Conv., IV, XXVIII).

Mas, ao fim destas meditações antigas, Dante, pensador cristão, vai introduzir algumas idéias familiares aos cristãos. Ele, discutindo então o caso de certas pessoas que, por volta do fim da vida, se impõem a regularidade monástica numa idéia 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.

Restava ainda 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, como visto, não chegou a escrevê-lo. A razão de não tê-lo feito é explicada por Augustin Renaudet. Segundo este autor, Dante, desde então mais e mais atraído pela poesia virgiliana, que lhe aparecia simultaneamente como rica em doutrina e povoada de símbolos, como poeta e artista irresistivelmente cativado pelos aspectos vivos do mundo material e pelo drama da história humana, a

exposição aristotélica de noções claras e distintas, não mais satisfazia seu espírito e coração.

Desde este momento definitivamente inclinado para a Teologia e profundamente atraído pela mística de São Bernardo e São Boaventura, um ideal de sabedoria helênico, ainda que concorde com o Evangelho, não lhe parecia mais capaz de instituir algo além de um humanismo por demais humano. Daí abandoná-lo e seguir um novo rumo, um recomeço sem dúvida: a *Commedia* (RENAUDET, 1952: 72).

Grande é o paradoxo existente entre a serenidade do *Convivio* e os horrores do *Inferno*. O abandono brusco de uma obra dedicada à cultura e nobreza humanas 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. Ele, que se maravilhava 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 ruínas, sem lei e sem medida. 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.

Não é, no entanto, a *Commedia* que marca o fecho da perspectiva “pedagógica” que o artigo traça. Como já comentado, seu fecho, triunfal, corresponde ao fecho, igualmente triunfal, da *De Monarchia*. É somente no final do terceiro livro da *De Monarchia*, dedicado a demonstrar que o poder imperial deriva diretamente de Deus, que Dante desenvolve, em linhas de clareza indubitável, a sua tese da existência dois fins últimos entendidos como duas beatitudes, sem dúvida sua maior contribuição para o conjunto do pensamento medieval. Nessas linhas, Dante caracteriza definitivamente o papel do imperador como o Grande Filósofo da Cristandade e, assim, o guia em última instância do gênero humano ao esplendor místico da nobreza verdadeira e da beatitude filosófica ou terrestre. Por relação ao imperador, caracteriza também o papel do papa: aquele que tem por finalidade, também em última instância, guiar o gênero humano à beatitude espiritual, à fruição de Deus. Devemos então seguir sobre os passos de sua argumentação.

Inicialmente, o Florentino nos informa que, embora tenha demonstrado (ao longo da *De Monarchia*) que o poder do imperador não depende do papa, até então não havia provado, senão por via de consequência, que a autoridade do primeiro depende imediatamente de Deus. Ele então se propõe de iniciar imediatamente tal comprovação. É então que, com o intento de demonstrar a immediatibilidade do poder imperial, que Dante institui o inovador princípio dos dois fins últimos entendidos como duas beatitudes.

Principia por uma constatação: que o homem, entre todos os seres, é o único que possui o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis. Se considerarmos o homem segundo uma ou outra parte essencial, a alma ou o corpo, é que ele é, respectivamente, incorruptível ou corruptível. Aqui o princípio aristotélico é evidente: é exato por ser o homem um composto de alma e corpo, um ser portanto de dupla natureza, o único entre todos os entes, é que ele terá um duplo fim; ou, da mesma forma, está ordenado a dois fins respectivos, um enquanto ser incorruptível, outro enquanto ser corruptível. É o que Paul-Laurent Assoun chamou de a antropologia dantesca (ASSOUN, 1993: 295). Vejamos as palavras de Dante:

“Se então o homem é o meio entre os corruptíveis e os incorruptíveis, como todo o meio participa da natureza dos extremos, necessário é que o homem tenha uma e outra natureza. E como toda natureza está ordenada a um fim último resulta que o homem existe para um duplo fim” (DANTE ALIGHIERI, s/d: De Mon. III, XVI).

Mas quais seriam estes dois fins? Dante não tarda em nos explicar. Estes, dados ao homem pela “inefável Providência”, são: a beatitude desta vida, ou seja, “*o exercício da própria virtude*”, que se figura pelo paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, isto é, “*a fruição da presença divina*”, a qual não se pode chegar a virtude se não for ajudado pela luz divina, e que se estende pelo paraíso celeste.

Neste momento, Dante passa a estudar os meios necessários para que o homem alcance seu duplo fim: como são conclusões distintas, a elas chegamos por meios distintos: à beatitude terrena chegamos por doutrinas filosóficas, desde que, nosso pensador frisa bem, “*sigamos os ensinamentos destas e exercitemos as virtudes morais e intelectuais*”; a beatitude celeste é alcançada por meio de doutrinas espirituais, algo que está além da razão humana como Dante grifa, mas desde “*que a ponhamos em prática com auxílio das virtudes teológicas*”.

Em mesmos termos, temos dois caminhos distintos para atingirmos estes dois fins, igualmente distintos. O primeiro destes é a própria razão humana, se encontrando plenamente expressa na obra dos filósofos; o segundo está no Espírito Santo que nos revela a “*verdade sobrenatural*” (ou seja, está na Revelação), se encontrando explanado nos Profetas e Hagiógrafos, em Jesus Cristo e seus discípulos. Ou seja, ele aqui nos indica as fontes dos dois saberes necessários para conduzir o homem a cada uma das duas beatitudes.

Uma questão que pode parecer controversa é que Dante nos fala aqui em doutrinas filosóficas em geral, em obra dos filósofos como um todo, mas é evidente que há, em toda sua argumentação, seja no *Convívio* seja na *De Monarchia*, uma doutrina filosófica por excelência e um filósofo entendido como mestre de todos e, portanto, a fonte fundamental que o homem enquanto corruptível deve buscar para alçar à beatitude terrena, sem dúvida alguma o peripateísmo.

Para esclarecer melhor sobre estas virtudes, morais e intelectuais por um lado, teológicas por outro, recorreremos a Ernest Kantorowicz em sua obra clássica: *Os Dois Corpos do Rei*. Este autor nos informa que, baseando-se nos meandros do raciocínio agostiniano, os teólogos dos séculos XII e XIII reconhecem somente as virtudes infusas (teológicas) como autênticas (*verae virtutes*). Eles negavam, certamente, a existência de virtudes políticas ou morais (adquiridas), mas, além disso, negavam sua razão de ser sem suas irmãs teológicas-infusas, porque eles não atribuíam a estas virtudes puramente humanas nenhum mérito sobrenatural autônomo e, em conseqüência, aquelas ações virtuosas, que podiam ser executadas mesmo por um pagão ou um infiel, não tinham nenhuma conseqüência para a Salvação.

Foi apenas Santo Tomás de Aquino que, sob a inspiração de Aristóteles, rompeu com essa tradição e atribuiu às virtudes éticas-políticas um valor pleno. Segundo ele, uma virtude política é boa em si mesma (*actus de se bonus*) e se uma tal ação é suscitada pela graça, ela será ainda mais digna de mérito. Dante, “*discípulo fiel ainda que indisciplinado de São Tomás*” (como literalmente aponta Kantorowicz), aceita plenamente sua doutrina enquanto considera um ato de virtude política como *de se bonus*; mas vai muito além disso.

Santo Tomás se contenta de fazer a distinção entre virtudes intelectuais e teológicas, suas funções e fins, sem romper uma unidade fundamental das sete virtudes (que se opõem respectivamente aos sete vícios); Dante distingue os dois grupos de virtudes. Ele as combinava com sua concepção de dois paraísos, atribuindo as virtudes intelectuais ao paraíso terrestre e as virtudes

infusas ao paraíso celeste (aliás, como já vimos). Ou seja, as rotas para os paraísos são marcadas pelas sete virtudes: a do paraíso terrestre pelas intelectuais (ou éticas-políticas) - a Prudência, a Firmeza da alma, a Temperança e a Justiça; a do paraíso celeste pelas virtudes teológicas, conhecidas tecnicamente como *virtutes infusae* ou *divinitus infusae* - a Fé, a Caridade e a Esperança (KANTOROWICZ, 1989: 338-339).

Mas Dante, muito descrente da humana rigidez de princípios e, uma vez ainda, por demais temeroso da cupidez dos homens, deixa bem claro que, para que o gênero humano siga estes dois caminhos distintos e, conseqüentemente, alcance seus dois fins igualmente distintos, é necessário um duplo poder diretivo. Vejamos o que ele nos diz: “(...) estas conclusões, e estes meios, digo, seriam desprezados pela cupidez humana, se os homens, como cavalos selvagens, não fossem obrigados na sua bestialidade vagabundante a manter-se no caminho direito 'pelo chicote e pelo freio'” (DANTE ALIGHIERI, s/d: De Mon., III, XVI).

Assim Dante nos apresenta nesta passagem, de forma límpida, a razão que o leva a evocar a necessidade de guias: simplesmente sua preocupação com a iniquidade humana quando falta um efetivo controle. Os dois condutores serão, naturalmente, o imperador e o papa. O imperador que, de acordo com as lições da filosofia, dirige o gênero humano à felicidade temporal e o papa que, segundo a Revelação, guia o homem à vida eterna. Assim a idéia de ordenação ao Uno (*ordinatio ad Unum*), que no *Convivio* (igualmente no primeiro livro da *De Monarchia*) se aplicava ao imperador somente, passa agora a ser empregada também em relação ao papa.

São efetivamente duas ordenações distintas a dois chefes últimos. É como nos diz Etienne Gilson. Este grande estudioso da filosofia medieval observa que, da mesma forma que há em Dante duas finalidades e dois meios que são últimos, cada um em sua via, há também dois poderes, últimos e supremos cada um na sua. Acima de um e de outro há apenas Deus. A Monarquia de Dante anunciava assim um universo regido no temporal por um imperador único e no espiritual por um papa único, isto é, ela anunciava o acordo, sob a autoridade suprema de Deus, de dois universalismos justapostos (GILSON, 1995: 720).

Hans Kelsen observa que em Dante, o poder imperial aparece como uma determinada concessão que provém do povo romano. Esta, correspondente à tradição germânica, considera a posição do soberano como ofício, que comporta não apenas direitos mas também deveres. Trata-se do que Dante

chama de “*officium Monarchiae*” ou “*officium deputatum imperatoris*”. Tal ofício visa o serviço e o interesse de toda a coletividade que, naturalmente, corresponde a Cristandade inteira (KELSEN, 1974: 106-109).

Como vimos acima, para Dante, o imperador é, no que respeita às coisas terrestres, o educador da Cristandade, devendo assim dirigi-la, a partir dos ensinamentos da filosofia aristotélica, à felicidade e perfeição temporais, à beatitude desta vida. Este papel, isto é, o de Mestre, é também compreendido enquanto um ofício, não a totalidade do ofício imperial, mas o seu ofício por excelência.

Dante Alighieri passa então, imediatamente, a identificar o ambiente necessário, algo como uma pré-condição essencial, para que esta felicidade temporal possa de fato ser conquistada e que, conseqüentemente, é o principal objetivo do “*curador do orbe*”. Observemos nas palavras do Florentino:

“E como a este porto nenhuns ou poucos, e mesmo assim com extrema dificuldade, podem chegar, se o gênero humano não desfruta da tranqüilidade da paz, que é o apaziguamento de todas as paixões enganosas, o fim que mais deve procurar servir o curador do orbe, chamado príncipe dos Romanos, é que nesta habitação mortal se viva livremente em paz” (DANTE ALIGHIERI, s/d: De Mon., III, XVI).

Finalizando sua demonstração, Dante fornece o derradeiro argumento que prova a imediatilidade divina da autoridade imperial. Este argumento encontra-se baseado no fato de que, para Dante, o imperador é a ligação entre o macrocosmos e o microcosmos, entre o Céu e a terra.

De fato, para Alain de Libera, o imperador dantesco é o *nexus mundi*. A filosofia política de Dante corresponde a uma visão muito particular não apenas da alma humana (a do composto aristotélico, como vimos), mas também do cosmos. O monarca perfeito é aquele que assegura a comunicação do mundo de cima, dos astros e das configurações astrais, com o mundo de baixo, das ações e das paixões humanas. Tudo se ordena em torno desse vínculo privilegiado que é uma continuação ou emanção da ordem cósmica no mundo dos homens (DE LIBERA, 1998: 451).

O imperador é então o elo de ligação entre os dois mundos. Tal elo realiza-se na prática através da função a qual só ele está investido, a de ser o representante, não só de Cristo (*vicarius Christi*), mas do próprio Deus (*vicarius Dei*), sobre a terra. Para Dante, o mundo terreno deve ser organizado segundo os padrões celestes para que a liberdade e a paz triunfem. Deus, o organizador

dos céus, deve assim dispensar diretamente as doutrinas que embasarão a ação política do seu vigário na organização do mundo. Vejamos nas palavras de Dante:

“Como a disposição do mundo é consequência da posição dos astros no firmamento, segue-se que para que as doutrinas de liberdade e paz sejam aplicadas adequadamente pelo curador do mundo aos diversos lugares e tempos, devem as mesmas ser dispensadas por Aquele que presencialmente intui a total disposição dos céus” (DANTE ALIGHIERI, s/d: De Mon., III, XVI).

A frase seguinte é decisiva: “(...) só Deus elege, só Deus investe, porque só Deus não tem superior”(DANTE ALIGHIERI, s/d: *De Mon.*, III, XVI).

Assim, Dante, em um mesmo golpe, além de afastar de vez as pretensões papais com relação à tutela do poder imperial, rechaça também alguma que poderia ter os príncipes germânicos. Diz claramente que estes últimos, em vez de eleitores, deveriam se chamar “*reveladores da providência divina*”, lhes retirando assim qualquer iniciativa no processo. E se há desacordo entre os “*reveladores*”, isto mais uma vez se explica pela cupidez, obscurecedora dos espíritos, que os faz não discernir bem para onde se dirigem as irradiações divinas.

Assim não se admite mais dúvidas: “(...) a autoridade temporal do Monarca desce sobre ele, sem qualquer intermediário, desde a fonte da autoridade universal: fonte que, no cume da sua simplicidade, por múltiplos veios se derrama em abundância de bondade” (DANTE ALIGHIERI, s/d: De Mon., III, XVI).

Mas como conciliar esta perspectiva, ou seja, a da imediatilidade divina do poder imperial com a idéia de concessão popular vista mais acima? Na realidade, dizer, segundo a percepção dantesca, que o poder imperial provém diretamente de Deus, não significa dizer que não haja nisto a mediação dos romanos, mas antes que o poder imperial não é uma concessão dos papas ou dos príncipes germânicos. A origem do poder imperial é diretamente divina porque é Deus quem inspira os romanos e, assim, estes são o instrumento de Deus quando escolhem o imperador. O papa não tem nenhum papel aqui e o papel dos príncipes é desprovido de qualquer iniciativa. Com efeito, tal escolha não se faz diretamente, mas através do colégio representativo dos príncipes eleitores, ou melhor, dos príncipes reveladores que, desta forma, como falei acima, apenas tornam visível ao povo romano e a cada um de seus cidadãos a vontade divina, quer dizer, a velada vontade consensual dos próprios romanos.

Antes de encerrar o ensaio político, Dante fez, porém, uma ressalva: há um campo em que o imperador deve ser submisso ao papa. É exato pelo fato da felicidade mortal estar de certo modo ordenada à felicidade imortal, que a natureza precisa da iluminação da graça, que César deve ter por Pedro “o respeito dum filho primogênito por seu pai” (DANTE ALIGHIERI, s/d: *De Mon.*, III, XVI).

Em nossa leitura, Dante pretende dizer que, simplesmente, tal submissão se dá tão e só ao nível de todas as coisas espirituais, domínio em que o papa é o único guia e senhor. Embora não esteja claramente expresso no texto dantesco, nos parece estar subentendido a veracidade da recíproca: que em todas as coisas terrenas, o papa, como súdito do imperador, está a ele diretamente ordenado e, portanto, lhe deve igual submissão. É, de fato, como nos revelou Gilson: dois universalismos justapostos.

A premissa fundamental da *De Monarchia* é que Dante, baseado em Aristóteles, atribui a comunidade humana um fim moral e ético que é um “*fim em si*”, paraeclesiástico e então independente de uma Igreja que tem, por sua vez, fins próprios. Em outras palavras, Dante cria todo um setor do mundo independente, não somente do papa, mas também da Igreja e, virtualmente, mesmo da religião cristã - um setor do mundo atualizado no símbolo do paraíso terrestre. Em verdade, a felicidade terrena servia ao mesmo tempo de propileu da felicidade eterna, uma vez que a perfeição do homem em Deus três em um e no paraíso eterno era precedida por sua perfeição no paraíso terrestre, sua perfeição em Adão.

Mas o homem enquanto homem não tem necessidade do apoio da Igreja para chegar a uma beatitude filosófica, à paz temporal, à justiça, à liberdade, à harmonia. Para Kantorowicz isso só foi possível porque a “*cirurgia metafísica de Dante*” foi mais longe que a dos outros que, antes dele, tinham destacado o Império do conjunto da Igreja, distinguindo a razão filosófica da teológica e colocado em questão a unicidade da “*alma intelectual*”, religando, de alguma forma, o intelecto ao Estado e deixando o cuidado da alma à Igreja. Dante efetivamente não opunha a *Humanitas* à *Christianitas*, mas ele as separava completamente uma da outra; ele extraía o “*humano*” do complexo cristão e o isolava completamente (KANTOROWICZ, 1989: 334-336).

Ao nosso ver, muito apesar da grande densidade e meticulosa argumentação da análise desenvolvida sobre Dante nos *Dois Corpos do Rei*, Kantorowicz aqui claramente exagera muito. Um dos princípios básicos de Dante (como do pensamento medieval como um todo) é o da unidade, em se preservar a

unidade. Conseqüentemente não podemos ver nele nenhuma idéia de separação radical como Kantorowicz salienta; mas apenas, a partir do reconhecimento de uma determinada dualidade, um desejo de distinção.

Com efeito, para Alain de Libera a idéia-força de Dante é que a sociedade cristã é dual, que isso não compromete sua unidade, mas ao invés a reforça. O homem é uno e duplo, a sociedade na qual ele vive deve sê-lo também (DE LIBERA, 1998: 453).

De fato, em toda a Idade Média o Estado está para a Igreja assim como a filosofia está para a teologia e como a natureza está para a graça, ou seja, “toda a doutrina medieval tende a absorver o Estado na Igreja, a distingui-lo dela da mesma maneira e com as mesmas nuances com que tende a absorver a filosofia na teologia e a natureza na sobrenatureza, e a distingui-las” (GILSON, 1995: 308 e 309).

Dante efetivamente distingue primeiro para unir depois, ou, da mesma forma, ao distinguir o Império da Igreja, ele tem a finalidade criar um ambiente favorável, pela paz e harmonia que se entenderia pelo mundo quando não mais houvesse a confusão dos dois, para, a partir daí, se poder construir uma efetiva unidade do gênero humano, já que paz e harmonia são, com vimos, condições básicas para o perfeito desenvolvimento do homem.

O que nos parece, em última análise, é que na ânsia de utilizar Dante como fecho de sua obra e estudo clássicos, Kantorowicz acaba vendo em seu pensamento princípios no mínimo inapropriados para um medievo.

Finalmente, devo esclarecer dois pontos. Por um lado, para Dante as duas beatitudes não estão situadas no mesmo plano de importância: a terrena é logicamente inferior à celeste. Apenas não existe em Dante um princípio de hierarquização, a subordinação de uma a outra: as duas beatitudes são vistas como os cumes de duas vias, a filosófica e a teológica. Dois caminham que, entretanto, se associam. A perfeição terrena, como Kantorowicz observa acima, aparece como um estágio inicial necessário, a pré-condição para a perfeição eterna. Também esta última completa e consagra a primeira. Em outras palavras, o dom da verdadeira nobreza, concedido por Deus como recompensa do esforço filosófico é fundamentalmente necessário para, como o auxílio da Teologia, levar a alma à fruição divina, e esta última é a consagração final de uma vida filosoficamente perfeita.

Por outra, o fim último terrestre, racional, filosófico, é já plenamente sagrado. Ele é 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 para o desenvolvimento da alma e, por outro, prepara já esta alma, para que a graça complete e dignifique ainda mais a santidade da natureza. São portanto duas santidades, cumes de duas bem-aventuranças, efetivamente duas beatitudes.

Referências Documentais

- DANTE ALIGHIERI. *Vida Nova. Monarquia*. Tradução dos Originais Latino e Italiano por Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editora, s/d.
- DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Tradução Literal e Notas de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia (Inferno – Purgatório – Paraíso)*. Edição Bilíngüe. Tradução e Notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1999.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martin Fontes, 1998.
- ASSOUN, Paul-Laurent: “Dante Alighieri, 1265-1321 – *De Monarchia*, 1310 (?)” In: CHATELET, F. (org.) *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- CALAFATE, Pedro: “Dante”. In: CABRAL, Roque *et al.* *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Vol. I (A-D)*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. São Paulo: Editora Globo, 1989.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux Corps du Roi*. Paris: Gallimard, 1989.
- KELSEN, Hans. *La Teoria dello Stato in Dante*. Bologna: Massimiliano Boni Editore, 1974.
- MORRALL, John B. *Political Thought in Medieval Times*. London: Hutchinson University Library, 1971.
- RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952.