

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI À LUZ DA
FILOSOFIA ESCOLÁSTICA**

MARCIA GUIMARÃES

MARINGÁ

2012

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI À LUZ DA FILOSOFIA
ESCOLÁSTICA**

Tese apresentada por MARCIA GUIMARÃES, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientadora: Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira

Maringá

2012

GUIMARÃES, Marcia, 1961 -
G976p O pensamento político de Dante Alighieri à luz da filosofia escolástica /
Marcia Guimarães. – Londrina. - 2012.
165f. : 30cm.

Orientador: Dr^a Terezinha Oliveira
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes, 2012.
Inclui bibliografia

1. Dante. 2. Educação. 3. Política. 4. Filosofia Escolástica. 5. História
Medieval. I. Oliveira, Terezinha. II. Universidade Estadual de Maringá.
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário:
Cleberlei Assumpção CRB: 9/1696

MARCIA GUIMARÃES

**O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI À LUZ DA FILOSOFIA
ESCOLÁSTICA**

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Profª Drª Maria Elizabeth Blank Miguel – PUC - Curitiba

Profª Drª Ana Paula Tavares de Magalhães Tocconi – USP-São Paulo

Prof. Dr. Mario Luiz Neves de Azevedo – UEM

Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes - UEM

Data de Aprovação: 16 de abril de 2012.

Aos meus pais.

L'amor che move il sole e l'altre stelle.

(Paraíso, c. XXXIII, v. 145)

AGRADECIMENTOS

Ao meu marido Roberto e aos nossos filhos, Nathália e Fernando, pelo amor, pela paciência e pelo incansável incentivo.

À Cláudia, minha irmã que, movida unicamente pelo nosso grande amor fraternal, enfrentou muitas horas de garimpagem em bibliotecas e livrarias ao meu lado.

À Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira, orientadora e amiga, cuja atenção foi imprescindível para que este trabalho chegasse a cabo.

Aos meus amigos do Sistema Maxi de Ensino, pela franca cooperação.

À Universidade Estadual de Maringá, que mais uma vez me recebeu.

Ao Hugo Alex da Silva e à Marcia Galvão da Motta Lima que, muito além de secretários da Pós Graduação em Educação, foram para mim verdadeiros “anjos da guarda”.

Ao Prof. Dr. Mario Luiz Neves de Azevedo, pelas palavras de incentivo à época do meu Mestrado e que me motivaram a continuar trilhando os caminhos da pesquisa acadêmica.

Ao Prof. Dr. João Luiz Gasparin, por ter-me acolhido em sua sala de aula durante um dos momentos mais difíceis de toda minha história acadêmica.

GUIMARÃES, M. **O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI À LUZ DA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA**. 165 f. Tese (Doutorado em Educação) –Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Profª Drª Terezinha Oliveira. Maringá, 2012.

RESUMO

Neste trabalho propomo-nos a analisar o pensamento político de Dante Alighieri (1265-1321) em relação aos poderes atribuídos ao Papado e ao Império e a sua importância no processo de construção do Estado moderno, independente da ingerência eclesiástica. Para tanto, partiremos das transformações que marcaram a Europa entre os séculos XI e XIII – mais especificamente o território hoje ocupado, em sua maior parte, pela França, Itália, Países Baixos, Espanha, Portugal, Grã-Bretanha, Alemanha e Áustria – como a urbanização, a intensificação das relações comerciais, a ampliação das escolas e o surgimento das universidades e das ordens mendicantes, além da luta da Igreja em exercer tanto o poder religioso quanto o temporal. A Filosofia Escolástica será analisada por nós em seu caráter educacional e político, conquanto constituiu o sistema de ensino do saber medieval, que, por sua vez, influenciou significativamente a estrutura da sociedade nos séculos seguintes. Procuraremos demonstrar a influência da Filosofia Escolástica no pensamento político do florentino Dante Alighieri e como a obra literária e filosófica desse pensador refletiu e, em certa medida, influenciou a identidade política que estava sendo construída, posicionando-se contra a doutrina hierocrática uma vez que, ao se envolver nas discussões acerca do exercício do poder temporal, contribuiu para os fundamentos dos Estados modernos. Exporemos como, sob o aspecto educacional, a obra dantesca permitiu que os homens do seu tempo refletissem sobre a prática da Justiça, do Poder, da Ética; sobre a Razão e a Fé fazendo de Beatriz a alegoria da Filosofia Escolástica. Ao compor seus escritos, Dante propôs-se a educar os cidadãos e, para tanto, recorreu do erudito latim ao popular toscano; da alegoria ao simbolismo; da prosa ao verso. Buscaremos mostrar como a cultura medieval presente em Dante permitiu a ele promover o exercício do pensar e do agir em sociedade, colocando sua verve criativa a serviço da educação.

Palavras-chave: Dante; Educação; Política; Filosofia Escolástica; História Medieval.

GUIMARÃES, Marcia. **THE POLITICAL THOUGHT OF DANTE ALIGHIERI AT THE LIGHT OF SCHOLASTIC PHILOSOPHY**. 165 f. Thesis (PhD in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira. Maringá, 2012.

ABSTRACT

In this paper we propose to analyse the political thought of Dante Alighieri (1265-1321) in relation to the power of the Papacy and the Empire and its importance in the process of building up the construction of the modern state, independent of ecclesiastical interference. In this way, we start from the transformations that marked Europe between the eleventh and thirteenth centuries –more specifically the territory now occupied mostly by France, Italy, Netherlands, Spain, Portugal, Britain, Germany and Austria – such as the urbanization, intensification of trade relations, the expansion of schools and universities and the rise of the mendicant orders, besides the struggle of the Church to exercise both the temporal and religious power. The scholastic philosophy will be analyzed by us in its education and political characters as it constituted an educational system that organized the medieval knowledge, which in its turn, significantly influenced the structure of society in the forthcoming centuries. We try to demonstrate the influence of the scholastic philosophy in the political thought of the Florentine Dante Alighieri and as his literary and philosophical thoughts and to some extent, influenced the political identity that was being built, positioning itself against the hierocratic doctrine, once engage in the discussions about the exercise of temporal power, he contributed to the fundamental of modern states. As heretofore, under the educational aspect, Dante's work allowed the men of his time to reflect on the practice of Justice, Power, Ethics, Faith and Reason about making Beatrice the allegory of the Scholastic Philosophy. When composing his writings, Dante set out to educate citizens and, therefore, appealed as to the erudite popular Latin as to scholar Tuscany, as to the symbolism as to the allegory; as to the prose as to the vers. We will try to show how the medieval culture present in Dante allowed him to promote the exercise of thinking and acting in society, putting their creative verve in the service of education.

Key-words: Dante; Education; Politics; Scholastic Philosophy; Medieval History.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	10
2.	A EUROPA ENTRE OS SÉCULOS XI E XIII	21
2.1.	O reflorescimento do espaço urbano	21
2.2.	Burguesia, Realeza e Igreja	30
2.3.	O Saber	40
2.4.	As ordens mendicantes	46
3.	A FILOSOFIA ESCOLÁSTICA	50
3.1.	Considerações históricas	50
3.2.	Dante e o ensino Escolástico	67
3.3.	As Summas, as sentenças, as <i>quaestionesdisputatae</i>	73
4.	DANTE: UM INTELLECTUAL MEDIADOR	84
4.1.	Dante e a sociedade do século XIII	84
4.2.	A Península Itálica no século XIII	95
4.3.	A produção intelectual de Dante	102
5.	O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI	119
5.1.	Premissas filosóficas	119
5.2.	A doutrina hierocrática	139
5.3.	A política em <i>A Divina Comédia</i>	142
5.4.	A Política em <i>Monarquia</i>	148
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
	REFERÊNCIAS	160

1. INTRODUÇÃO

Em nossa dissertação de Mestrado – O ocaso do mundo medieval e a construção do homem moderno da obra de Dante Alighieri –, apresentada ao Departamento de Pós Graduação em Educação da Universidade de Maringá, em 2004, sob a orientação da Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira, objetivamos relacionar o caráter educacional da obra de Dante Alighieri com as premissas da nova sociedade em construção na Europa no período entre os séculos XI e XIII e que contribuiriam para as mudanças verificadas nos séculos seguintes. Também argumentamos no sentido de mostrar que, em *A Divina Comédia*, a figura de Beatriz é a alegoria dantesca da Filosofia Escolástica.

Para tanto, dedicamo-nos a leituras e pesquisas que nos permitissem compreender como a sociedade do final do medievo italiano produziu tais mudanças, considerando a importância da Filosofia Escolástica e suas relações com a Educação, a laicização do Estado e a Igreja a partir da obra de Dante Alighieri (1265-1321). Os estudos empenhados para a realização daquela dissertação despertaram nosso interesse para com o pensamento político dantesco, particularmente quanto ao seu ineditismo em propor a separação dos poderes papal e temporal, devendo este ser exercido por um monarca que estivesse acima de todos os reis e príncipes, imbuído do único propósito de governar com justiça em prol do bem comum. A concepção de uma Monarquia Universal, cujo líder mantivesse sob seu comando todas as repúblicas sem estar subordinado ao poder papal, vinha de encontro aos interesses da então poderosa Igreja assim como aos de vários líderes comunais que defendiam a autonomia plena de suas cidades. Dante não defendeu este ou aquele grupo político e, sim, buscou propor uma forma de governo que, respeitando as particularidades de cada região, fosse capaz de administrá-las de maneira a garantir a paz e a justiça.

A presente tese visa, assim, mostrar a construção da identidade política das repúblicas do norte da península Itálica, em particular da cidade de Florença, no processo histórico que contribuiu para a formação do homem moderno, estabelecendo sua relação com o conceito de Estado laico, independente da ingerência eclesiástica, defendido pelo florentino Dante Alighieri.

A escolha da obra de Dante como linha condutora deste trabalho deu-se por conta de sua preocupação com uma prática social assentada sobre as bases da Ética e da Fé, agindo como um mediador entre o conhecimento escolástico e a sociedade à qual pertencia. Quando usamos o termo “agindo” estamos afirmando que o Poeta realmente assumiu uma postura de agente social pois, além de desempenhar funções de destaque na política florentina, cunhou em sua produção literária um caráter efetivamente educacional, não só pela forma, mas também pela linguagem. Escreveu em latim, como faziam os intelectuais daquela época, e também em toscano, não apenas para valorizar as línguas vulgares – uma de suas preocupações, expressada em *De Vulgare Eloquentia* e em *Convívio* –, mas principalmente para que mais pessoas pudessem conhecer e, assim, atuar criticamente na sociedade. Expressou-se em prosa e verso, de forma literal e alegórica porque, como ele mesmo explica, em *Convívio*, o literal é mais difícil de ser compreendido e, por isso, propunha-se a explicá-lo por meio de alegorias.

Se os sentidos diversos do literal são menos acessíveis – que o são, tal como manifestamente se vê – irracional seria tratar de os explicar sem que, primeiro, o literal não fosse explicado. Eu, então, por essas razões, sempre sobre cada canção, falarei, em primeiro lugar, da sentença literal, e só depois discorrerei sobre sua alegoria, Isto é a verdade escondida¹. (DANTE, 1992, p. 63).

Os valores morais, os conflitos políticos, a autonomia das repúblicas; a justiça e a prudência como premissas para a paz, para “a boa ordenação do mundo”, foram temas de suas reflexões, compartilhadas de várias maneiras com seus contemporâneos, todas embasadas em profunda erudição filosófica e teológica.

É objetivo desta tese estabelecer, sob a perspectiva da Filosofia Escolástica, a relação entre o pensamento político de Dante Alighieri e a formação de um cidadão crítico acerca do mundo que ao qual pertencia, fazendo

¹*E però se li altri sensi dal litteral e sono meno intesi - che sono, si come manifestamente pare -, irrazionabile sarebbe procedere ad essi dimostrare, se prima lo litterale non fosse dimostrato. Io adunque, per queste ragioni, tuttavia sopra ciasc una canzone ragionerò prima la litterale sentenza, e appresso di quella ragione ròla sua allegoria, cioè la na scosa veritate.*

do conhecimento formal instrumento valioso para o entendimento, a crítica e a ação política. Acreditamos que os valores morais e éticos, enquanto visam à plena realização humana e aplicados na dimensão da prática social sejam temas relevantes na sociedade atual e, nesse sentido, a obra dantesca apresenta-se como rica referência teórica para o entendimento da importância destas questões.

Preocupamo-nos em reproduzir, como notas de rodapé, os originais das obras de Dante aqui citadas, muito embora tenha sido nossa preocupação a qualidade das traduções utilizadas. No caso específico de *A Divina Comédia*, usamos as traduções para a língua portuguesa de Eugênio Mauro e de Cristiano Martins, pela clareza das rimas e pela qualidade das notas explicativas. Sobre estas traduções, Sterzi (2007) registra que,

Somente em 1976 [da tradução de Xavier Pinheiro] foi publicada outra tradução integral relevante em verso, aviada por Cristiano Martins, publicada originalmente em co-edição da Itatiaia e da Edusp. Em 1998, outra *Comédia*, agora sob a responsabilidade de Ítalo Eugenio Mauro, veio a público pela Editora 34. Tanto a tradução de Martins quanto a de Mauro são úteis para a compreensão dos significados do texto de Dante, mas a de Martins é um pouco mais clara, com menos torções sintáticas para recuperar as rimas, além de ser, no geral, poeticamente melhor resolvida.

Outras duas edições brasileiras foram fontes para este trabalho: a da Editora Tietê, de 1946, com tradução de José Pedro Xavier Pinheiro, notas explicativas de R. Fornaciari, introdução e biografia de Dante Alighieri de Piccarolo e ilustrações de Gustavo Dorè; e a da Editora Cultrix, com tradução e notas de Hernâni Donato.

Com o objetivo, ainda, de ampliar as possibilidades de interpretação e de detalhamento das alegorias, fizemos uso também da edição da editora milanese Fratelli Fabbri Editori, inclusive pela riqueza de imagens relacionadas a passagens da *Divina Comédia*, que datam desde o século XIV e estão distribuídas pelos seis volumes que a compõem, como registra Panaitescu, na Introdução da obra.

La scelta delle illustrazioni offer un itinerario el mondo delle immagini attraverso I documenti di una antichissima tradizione

manoscrita, i grandi cicli pittorici medievali e l'opera di tutti gli artisti che, in ogni tempo, per potenza di sintesi e profondità di ispirazione furono vicini Allá grande anima di Dante. Nel commento abbiamo voluto affrire una guida che, lontana dal tono della eccessiva erudizione, riesca valido aiuto alla comprensione del texto. Da ciò anche la ricerca di una interpretazione che, senza intenti innovatori, dia un compendio panoramico delle più autorevoli voci critiche sul capolavoro dantesco. (PANAITESCU, 1963, v. 1, p. 6).

Para fundamentarmos nossa pesquisa sem nos atermos estritamente ao aspecto histórico político, mas enfatizarmos a educação, optamos por considerar três perspectivas, que passamos a explicitar a seguir.

A primeira é a histórica, partindo das transformações que marcaram a Europa medieval entre os séculos XI e XIII, como a urbanização, a intensificação das relações comerciais, a ampliação das escolas e o surgimento das universidades e das ordens mendicantes. A delimitação cronológica estabelecida para a elaboração do presente trabalho, entre os séculos XI e XIII, foi adotada considerando a hipótese de “longa Idade Média”, proposta pelo historiador Le Goff, segundo a qual a Idade Média é um conjunto de significativas mudanças sociais, políticas e econômicas ocorridas entre os séculos IV e XVIII. Le Goff opõe-se, portanto, à ideia de terem sido, tanto o Renascimento quanto o Iluminismo, movimentos de ruptura em relação à idade Média, uma vez que estruturas sociais, como a realeza sagrada, as relações feudais, a preponderância da Igreja, permaneceram até o século XVIII.

Se puder ver, no trabalho dos historiadores que me precederam, a Idade Média emergir da Antiguidade nos séculos IV e V, não senti a Idade Média acabar no fim do século XV, mas avançar para o século XVI. A mesma dependência de uma economia rural à mercê das fomes, a mesma fragilidade das máquinas, a mesma vida urbana em que a burguesia não chegava a conquistar o poder, a mesma forte presença da Igreja, as mesmas mentalidades “feudais”, e o impacto sempre forte da crença no milagre, os métodos sempre escolásticos de ensino universitário, os mesmos ritos monárquicos prolongam a Idade Média. Acredito portanto numa longa Idade Média, porque não vejo a ruptura do Renascimento. [...] Sem dúvida, o nascimento da ciência moderna no século XVII (porém, o caso Galileu, em 1633, é Idade Média) e os esforços dos filósofos das Luzes no século XVIII anunciam uma nova era. Mas é preciso esperar o fim do século XVIII para que a ruptura se produza: a Revolução Industrial na Inglaterra, depois a Revolução Francesa nos domínios político, social e mental

trancam com chave o fim do período medieval. (LE GOFF, 2008, p.14).

A concepção de Le Goff (2008) sobre uma longa Idade Média vem ao encontro do pressuposto que defendemos quanto à importância da medievalidade para as realizações dos homens ao longo do processo de continuidade histórica, por considerarmos que a Idade Média tenha sido palco de vários momentos de vigor intelectual, chamados por Le Goff (2008) de “renascimentos”, como o carolíngio do século IX, o do século XII e o dos séculos XV e XVI.

A segunda perspectiva, como a atividade intelectual que caracterizou a Idade Média, será analisada por nós em seu caráter educacional e filosófico: a Filosofia Escolástica² em seu apogeu, entre os séculos XIII e XIV, em virtude da influência que exerceu na florescência científica daquele período histórico e, em particular, pela sua forte presença em toda a obra dântica.

A terceira referência, aquela pela qual pretendemos compreender o envolvimento dos homens dos séculos XI ao XIII no processo de construção e estruturação da sociedade, é a literária, por meio da obra do florentino Dante Alighieri.

Quando nos propomos a estudar o processo de construção e consolidação da sociedade moderna – urbana, comerciante, extramuros, policultural, escolarizada– , deparamo-nos com posicionamentos diametralmente opostos. Estudiosos desse assunto nos últimos quinhentos anos têm-se digladiado ora execrando, ora enaltecendo os medievais, fazendo o mesmo coma Filosofia Escolástica.

No debate instalado, faz-se mister buscar a compreensão da produção intelectual medieval, tanto a estritamente filosófica quanto a literária, para que seja possível saber em que medida ela foi capaz de perceber e de responder às questões postas naquele momento histórico.

² A filosofia escolástica permeará todo este trabalho. Outrossim, neste momento nos ateremos a defini-la brevemente. Segundo Le Goff: “Produção intelectual de métodos e obras ligada à escola, especialmente às universidades. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética, uma das disciplinas do *trivium*, que é ‘a arte de argumentar por perguntas e respostas numa situação de diálogo’. O pai da escolástica é Anselmo da Cantuária (cerca de 1033-1109), para quem a dialética é o método de base da reflexão ideológica. A meta da dialética é a inteligência da fé [...] cujo procedimento implica o recurso à razão, e Anselmo completou sua doutrina pela ideia da compatibilidade entre o livre-arbítrio e a graça. A escolástica pode ser considerada como o estabelecimento e a justificação de uma concórdia entre Deus e o homem”. (LE GOFF, 2007, p. 75).

Essa necessidade se torna imperativa tanto ao historiador quanto ao educador, dada a importância da função social que ambos têm e a responsabilidade de não cederem à tentação de, ao estudar a História e ao ensinar aos seus alunos, fazerem-no a partir de ideias preconcebidas ou deslocadas do momento histórico ao qual os fatos pertencem.

A Idade Média foi, por séculos, desprezada e até vilipendiada por eminentes estudiosos. Classificada como 'Idade das Trevas', teria sido um atraso no processo civilizatório ocidental, período no qual nada de útil ou intelectualmente significativo teria sido produzido. Sobre essa corrente de pensamento, De Boni (2000) escreve,

A história dos estudos de Filosofia Medieval não é tão longa, e pode ser relativamente bem datada. O Renascimento, a Reforma e o Iluminismo voltaram-se conscientemente contra a Idade Média. Este, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antigüidade e os tempos modernos. É célebre o dito de que entre o fechamento da Academia Platônica por Justiniano, em 529, e o *Discurso sobre o Método*, de Descartes, em 1637, existe um vazio de 1.108 anos. A afirmação pode parecer estranha para o leitor moderno, mas foi no espírito dela que se fundou Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, na década de 30: no esquema do célebre *Sprungüber das Mittelalter* (o salto por sobre a Idade Média), passava-se de Proclo a Descartes com a maior naturalidade. Transcorreu meio século antes que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval na mais renomada instituição de ensino superior do Brasil. Como se explica este fenômeno? A meu modo de ver, trata-se de um caso multifacetado, cuja análise pormenorizada ultrapassaria os limites da presente introdução. Resumidamente, pode-se dizer que o pensamento escolástico, após 1350, perdeu muito de seu vigor. Homens como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Rogério Bacon, Boaventura, Pedro Olivi, João Duns Scotus, Mestre Eckhart, Dante Alighieri, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham encheram o século que medeia entre 1250 e 1350. Aqueles que os seguiram não tiveram o mesmo fôlego, sendo que muitos, apegados à escola de algum destes mestres, tornaram-se meros repetidores. Era de esperar que o Renascimento pedisse ares novos também à Filosofia, embora se deva admitir que, com relação a essa, ele foi muito contundente nas críticas, mas paupérrimo em novas ideias. Já a Reforma, defrontando-se com a *via moderna*, pregava um retorno à Palavra divina, relegado como querelas de um pensamento decadente que provinha dos debates acadêmicos da época. O Iluminismo, por sua vez, principalmente o francês, marcadamente antieclesiástico, buscava uma Filosofia das luzes, que ignorasse o mundo de trevas que a precedera. (DE BONI, 2000, p.23-24).

De Boni, ao afirmar que “O Renascimento³, a Reforma⁴ e o Iluminismo⁵ voltaram-se conscientemente contra a Idade Média”, argumenta que tal demérito se deu para que, no caso do Renascimento, o brilho pretendido pelos seus estudiosos não fosse ofuscado. No tocante à Reforma e ao Iluminismo, soma-se a necessidade de enfraquecer ou isolar a força da Igreja Católica, associando-a a um “mundo de trevas”.

Durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado na história da humanidade. Ela interessava apenas à Igreja Católica que, parecia, mantinha-se tão retrógrada quanto o passado que defendia. (DE BONI, 2000, p. 25).

Esse pensar leva-nos a crer que a produção cultural medieval foi deliberadamente desprezada para que as fontes nas quais muitos dos mais eminentes pensadores modernos beberam, não fossem reveladas. Afinal, tornar-se-ia muito difícil justificar a desconstrução de uma ordem social que se mostrava, sob muitos aspectos, criativa, culta e inovadora, como no caso da Filosofia Cristã, das universidades, dos progressos agrícolas, em razão dos quais, segundo Marc Bloch (apud BASCHET, 2009, p.102), a Europa conheceu, na medievalidade, “o mais intenso aumento das superfícies cultivadas desde os tempos pré-históricos”.

Para embasar nosso postulado, reproduzimos dois exemplos apontados por De Boni (2000) relativos às fontes medievais de Descartes e Hobbes.

Pela pena de alguns de seus autores mais representativos, a Filosofia Moderna dizia desconhecer ou desprezar o que anteriormente fora escrito, por parecer-lhe inócuo. Dois deles mereceram estudos especiais, com resultados surpreendentes. Como se sabe, E. Gilson voltou-se para a Filosofia Medieval ao

³“Há habido muchos debates acerca de las características propias del Renacimiento y acerca también de sus límites temporales, aun admitiendo que tales límites no pueden ser determinados nunca con precisión, y cambian según los países. Así, ciertos autores consideran que El Renacimiento abarca desde fines del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVII. Otros lo restringen al siglo XV. Otros lo confinan al siglo que va de mediados del siglo XV a mediados del siglo XVI. Algunos autores dudan de que haya ninguna unidad histórica ni cultural que pueda llamarse “Renacimiento” y proponen suprimir este término” (MORA, 1986, v. IV, p. 28-38).

⁴“Dícese principalmente de la revolución verificada por Lutero em el Cristianismo á mediados del siglo XVI, y que separó de la Iglesia romana á una gran parte de Europa.” (ESPASA, 1923, v. L, p. 22).

⁵“Movimiento filosófico cultural de fines del siglo XVII y todo el XVIII em Europa. Difícil es caracterizar este movimiento por la complejidad de sus factores y las distintas modalidades que adoptó según los países, hombres y problemas.” (ESPASA, 1923, v. XXVIII, p. 1021).

escrever sua tese de doutorado sobre Descartes, quando então constatou como este ex-aluno dos jesuítas devia aos medievais muito mais do que admitia e do que afirmavam até seus críticos (Cf. E. Gilson. *La Liberté chez Descartes et La Théologie*. Paris, 1913. Id. *Étude sur La Rôle de La Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris, 1930. Id. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris, 2. ed. 1970). O segundo pensador é Hobbes. Ele também refere que perdeu tempo com a leitura dos medievais, com os quais quase nada apreendeu (*Vitae Hobbianaes Auctarium*. Opera Latina. London, 1839 – reimpressão Aalen, 1966 – vol. I, p. LXXXI s.). Entretanto, há anos, os especialistas afirmam que ele conhecia muito bem a obra de Scotus e Ockham, aos quais deve algumas das idéias mestras em que se fundamenta sua obra política (Cf. J. H. J. Schneider. *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*. Tese. Bonn, 1986). (DE BONI, 2000, p. 27).

De Boni (2000) nos mostra, por meio de estudos de especialistas como Boehner e Gilson (2009), a maneira como Descartes e Hobbes, dois expoentes da Filosofia Moderna, omitiram a importância do saber escolástico na fundamentação teórica de seus trabalhos.

Baschet (2009) segue na mesma linha ao analisar o porquê dos sistemáticos ataques dos humanistas do século XV e dos iluministas do século XVIII a tudo o que se relacionava à Idade Média, associando-a às trevas, ao obscurantismo. Destaca que os iluministas “forjaram a temática do obscurantismo medieval, a fim de melhor valorizar as virtudes da liberdade de consciência” (BASCHET, 2009, p. 25).

Durante vários séculos foi como se o mundo ocidental tivesse evoluído apesar da Idade Média; como se ela fosse um hiato na história, sem nenhuma contribuição relevante a registrar, estando associada ao caos social, à violência, à fome, à doença, às guerras, ao autoritarismo eclesiástico, enfim, à estagnação.

Mas nada é “natural” quando se trata de sociedade. Não se chega a algum lugar sem antes percorrer o caminho. Ao contrário, seja qual for o objeto de estudo ele não pode ser visto isoladamente, retirado do processo de construção cultural que o gerou.

Preocupado em evitar o que chama de “julgamentos sumários”, classificando a Idade Média ora sob a óptica romântica do século XIX, ora como a “Idade das Trevas”, como a avaliam os iluministas, Baschet (2009, p. 26) escreve:

Interrogar-se sobre as noções de barbárie e de civilização e pôr em dúvida a possibilidade de julgar as sociedades humanas em função de tal oposição: é também a isso que nos convida a história da Idade Média.

Não devemos, portanto, olhar para a medievalidade apenas sob uma óptica romântica, idealizada, que reporta aos heroicos cavaleiros, às canções de gesta, ao lirismo e ao subjetivismo pois, seus homens, assim como os de qualquer sociedade, enfrentaram sortes e revezes cujas consequências definiram suas características sociais. Mas é preciso que estejamos dispostos a identificar, nos oito séculos que os açambarcaram, o agir e o pensar daqueles homens, atribuindo a eles a autoria dos erros e acertos que outorgaram à posteridade.

Acreditamos que o saber medieval, cultivado inicialmente nos mosteiros e ampliado nas universidades - espaços que testemunharam o nascimento e garantiram o florescimento da Filosofia Escolástica - ofereceu as bases para o estabelecimento dos embates encontrados nas origens dos Estados nacionais.

Oliveira (2007) nos oferece um exemplo basilar acerca da presença do pensamento escolástico na formação da identidade social de dois importantes Estados europeus: a França e a Inglaterra.

Este debate (entre os intelectuais do século XIII que se colocavam em três diferentes correntes: uma que defendia a conservação da concepção agostiniana, outra que propunha um alinhamento radical com o pensamento aristotélico e a terceira, que buscava unir o pensamento de Aristóteles aos escritos sagrados) influenciou não apenas esta época, mas traçou o caminho teórico da modernidade, pois foi o empirismo aristotélico que dominou os saberes da modernidade. A conservação radical da concepção agostiniana trouxe como resultado as lutas religiosas da Reforma: o próprio Lutero era um seguidor desta doutrina. A concepção tomasiana (sic) de equilíbrio entre os escritos sagrados e aristotélicos se perdeu e, junto com ela, a ideia de um equilíbrio entre as duas correntes do pensamento. Prevaleceu a radicalidade dos princípios, ora religiosos, ora empiristas. A ideia de uma totalidade do conhecimento diluiu-se nas diferentes verdades dos saberes. Essa radicalidade no pensamento teórico definiu, inquestionavelmente, os caminhos sociais, políticos e econômicos das nações que se formaram no final do feudalismo, bem como as colônias do novo mundo. Há que se destacar, também, outro aspecto que resultou desse debate teórico e que deixou marcas na modernidade, colaborando para a construção de nossas identidades sociais. Esse aspecto relaciona-se às duas

grandes universidades medievais: a de Paris e a de Oxford. Em Paris, prevaleceu o debate entre as tendências aristotélicas e agostinianas, portanto, o debate entre teologia e filosofia: o embate teórico. Em Oxford, onde as ideias franciscanas (agostinianas) prevaleceram, tivemos predomínio do estudo da natureza, da investigação das coisas lógicas e matemáticas, em suma, do pensamento empírico. Essas características marcaram o futuro dessas duas nações e da sociedade ocidental como um todo. Enquanto na Inglaterra assistimos a difusão de um pensamento pragmático e objetivo (e isso aparece explícito na história desta nação, nos nomes que se destacaram nas ciências da natureza e na objetividade da língua), na França, a permanência do pensamento filosófico propiciou o surgimento do Iluminismo. Nessa nação aconteceu a revolução, expressão de um dos maiores embates históricos, inclusive no campo das ideias, com a luta das ideias iluministas contra as feudais. (OLIVEIRA, 2007, p. 121-122).

Nesse texto, Oliveira mostra que os argumentos que sustentam o debate escolástico foram encontrados na produção filosófica clássica grega e latina e que o espaço para essas discussões foi o interior das universidades. Também registra a significância histórica do pensamento escolástico à medida que Santo Agostinho (354-430), Aristóteles (384-322 a.C.) e São Tomás de Aquino (1225-1274) inspiraram correntes teóricas fortes o bastante para influenciar significativamente os rumos que seriam tomados pelos homens medievais nos séculos que os procederam.

Julgamos relevante, ainda, fazer uma breve incursão pela sociedade europeia entre os séculos XII e XIII. E, para tanto, partiremos das considerações do historiador francês, Jacques Le Goff (1924 -), quando afirma que o século XIII, com seus sucessos e seus problemas, foi o século em que a personalidade e a força da cristandade, realizadas nos séculos anteriores, se impuseram, assim como o momento em que uma Europa urbana se constituiu. Segundo Le Goff (2007), o processo de longa duração que ele nomeia de “longa Idade Média” no qual o modelo europeu se impôs, apesar dos problemas enfrentados, apresentou, entre os séculos XI e XIII, quatro aspectos em que os êxitos foram significativos: o do crescimento urbano, o da renovação do comércio, o do saber e o do das ordens mendicantes, aspectos estes que nos deteremos a analisar no primeiro capítulo do presente trabalho.

No segundo capítulo, mostraremos pensadores escolásticos como Abelardo, São Tomás de Aquino e Hugo de São Vitor, cujos trabalhos

estabeleceram os princípios teórico-metodológicos da Filosofia Escolástica entre os séculos XII e XIII. Mostraremos que o conhecimento escolástico levado a cabo nas escolas e universidades das jovens cidades medievais manteve-se estreitamente ligado às práticas sociais que marcaram os séculos XIII e XIV. Os debates como os exercícios da argumentação tinham como premissa o conhecimento e, a busca desse conhecimento fez que aqueles homens se dispusessem a discutir seus futuros políticos.

O terceiro capítulo dedicamos a Dante Alighieri (1265-1321) e à influência de sua obra na elaboração da ideia de identidade laica por parte da população da Península Itálica, particularmente pelos florentinos, seus conterrâneos, estabelecendo a relação entre aquela sociedade e os ideais de Estado independente da ingerência papal. Objetivamos ainda demonstrar a erudição desse intelectual demonstrada nos escritos *Monarquia*, *Convívio* e *A Divina Comédia* e como essas obras refletem as questões presentes na sociedade do século XIII.

No quarto capítulo, trataremos das discussões em torno da disputa entre os poderes real e papal que marcaram os séculos XII a XIII enfatizando o ineditismo de Dante Alighieri em *Monarquia*. Ao analisarmos as premissas que alimentaram as disputas teóricas sobre o controle do poder temporal – se do papa ou do imperador – e como elas contribuíram para os fundamentos políticos dos Estados modernos, mostraremos como Dante, influenciado pela Escolástica, ofereceu àquela sociedade argumentos que a habilitassem a se posicionar historicamente ao adentrar a Modernidade.

2. A EUROPA ENTRE OS SÉCULOS XI E XIII

2.1. O reflorescimento do espaço urbano

Nos duzentos anos que precederam o século XI, a História registra o início da acomodação populacional no processo de conquista e reconquista de territórios, estabelecido durante a decadência do Império Romano e a consequente invasão dos povos vizinhos. Em algumas regiões esses povos se estabelecem em definitivo e, em outras, são rechaçados. Sobre isso, Russell (2001, p. 203) escreve:

Durante o século XI, a Europa começa a entrar, afinal, num período de recuperação. As ameaças externas do Norte e do Sul foram contidas pelos normandos. Sua conquista da Inglaterra pôs fim às invasões escandinavas e suas campanhas na Sicília libertaram essa ilha, definitivamente, do domínio sarraceno.

Enquanto os normandos⁶ fixavam-se na França, na Inglaterra e na Itália, e os magiares⁷ na região do Danúbio, os sarracenos⁸ eram barrados por Carlos Martel (688-741), na batalha de Poitiers⁹, mantendo-se restritos ao sul da Península Ibérica. Essa acomodação e consequente definição dos espaços ocupados pelos povos invasores no território antes dominado pelo império romano não se restringiu ao aspecto geográfico, pois, cada um desses povos trouxe consigo sua tradição e sua história que acabariam por influenciar significativamente as características culturais europeias.

⁶“O grande povo conquistador do século XI que, no transcurso de 50 anos (1050-1100), submeteu ao seu domínio a Inglaterra, a parte meridional da península Itálica e a Sicília. [...] As origens dessas realizações devem ser localizadas na história do ducado da Normandia, que se organizara a partir de um território em torno de Rouen, concedido ao chefe viking Rollon em 911” (LOYN, 1990, p. 274).

⁷“O magiar era um povo de origem asiática que, no século IX, cruzou os Cárpatos e fez da Hungria sua base permanente. [...] Durante duas gerações, eles aterrorizaram grande parte do Ocidente mas, após sua derrota decisiva, infligida por Oto I na batalha de Lech (955), foram se sedentarizando lentamente e se dedicando à agricultura; no final do século aceitaram o cristianismo” (LOYN, 1990, p. 197).

⁸“Termo criado por autores clássicos dos séculos I-III para descrever uma tribo árabe localizada na região do Sinai. O nome passou gradualmente entre os cristãos a designar os árabes em geral, e, após a ascensão do Islã, os muçulmanos. Durante o século XI, os sarracenos assolaram a Sicília e o sul da Itália. [...] Também invadiram e colonizaram partes da Espanha” (LOYN, 1990, p. 335).

⁹ Batalha travada em 732 entre os francos, liderados por Carlos Martel, e os árabes muçulmanos que então ocupavam o sul da península Ibérica. A vitória dos francos barrou o expansionismo dos árabes em direção ao território europeu. (N.A.)

Até o século XI, portanto, o sistema feudal na Europa ocidental, sob o aspecto social, caracterizava-se pela descentralização, e as populações - majoritariamente rurais -, mantinham seus vínculos de sobrevivência em torno dos senhores feudais, fossem eles nobres ou religiosos. A partir de então, lentamente, dá-se início ao processo de formação dos núcleos urbanos. Esses laços de dependência se evidenciaram, inclusive, no surgimento dos burgos ao redor dos castelos, como afirma Renoux (1997, p. 313), “as fortificações da Idade Média eram as residências seguras dos poderosos, bem como de suas cortes e a eles cabia a função de proteger o grupo rural e urbano sob seus domínios”.

No norte da Península Itálica eram as *casalie ou vici*. Trata-se, segundo Brice (2003, p. 217), de “domínios fortificados espalhados pela região, sustentados pelo proprietário e em torno do qual as populações rurais buscam proteção”. Tal organização política e social não é uma exceção que se aplica à Itália. Ao contrário, é uma tendência em quase toda a Europa.

Presente em quase todas as regiões da Europa, a edificação das residências fortificadas é um momento importante da construção do poder senhorial. Quer seja uma simples torre (a *rocca* das regiões mediterrâneas) ou uma significativa porção de terras, o castelo abriga a linhagem senhorial bem como os cavaleiros que constituem sua força armada. A mudança não se restringe à forma ou à consistência do poder. Os senhores constituem os novos tipos de organização dos espaços de funções produtivas. O burgo que se estabelece aos pés do castelo concentra atividades artesanais e lugares de troca, enquanto uma nova hierarquização dos habitantes ensaia uma reorganização e uma expansão dos territórios cultivados. (ARNOUX, 1997, p. 314).

Essas fortificações foram o centro de comando político, social, econômico, militar e religioso europeu na medida em que o Império Romano entrou em declínio. A partir do século XI passaram a ser as sedes da administração civil ou dos domínios clericais e, ao seu redor, começaram a se concentrar pessoas das mais diferentes condições.

O processo de fortalecimento e de independência das cidades medievais está dialeticamente associado à autoridade senhorial, pois, como veremos adiante, foi, também, dentro dos conflitos da relação servil que se originou a burguesia. Até esse período, as intempéries do clima impostas pelo ambiente natural, somadas os poucos recursos técnicos, deixavam a população do campo

refém da fome e da dependência servil. A historiadora Brice (2003), ao se referir à vida do camponês da Península Itálica durante o período feudal, escreve:

A vida nos campos era extremamente precária e primitiva. A Itália era em sua maioria coberta de florestas e de pântanos e, apesar da intensificação no processo de drenagem entre os séculos VIII e IX, não houve mudança técnica maior. A única novidade foi a introdução do moinho d'água, presente em várias vilas por volta do ano 1100. Somente na Sicília, por influência árabe, conheceram-se inovações agrícolas e novos métodos, acompanhados de técnicas de irrigação sofisticadas. (BRICE, 2003, p.115).

Somente a partir do século XI as condições de vida na Europa foram melhorando, com o aumento das áreas agricultáveis e a conseqüente elevação da produção agrícola. Na esteira desse processo, verifica-se grande crescimento populacional.

No vale do Pó, as regiões inundáveis e insalubres passaram a ser cultiváveis graças a um eficiente sistema de irrigação e canalização. As regiões mais montanhosas foram desmatadas para darem lugar aos terraços. [...] Plenas de gente, as vilas adquiriram uma importância política crescente e, de pequenos burgos, transformaram-se em cidades. (BRICE, 2003, p. 123).

Por volta do ano 1.000, houve aumento significativo da população, em decorrência de um melhor aproveitamento das terras – como drenagem de pântanos. Conseqüentemente, havia mais comida e menos mortalidade. O crescimento das populações rurais acarretou um processo de deslocamento em direção aos pequenos núcleos urbanos. Além disso, as cidades passaram a ser vistas como locais seguros e prósperos para todos aqueles que, de alguma forma, podiam se dedicar a uma atividade que não estivesse diretamente ligada aos senhores feudais.

Guizot (1868), no século XIX, apresentava outro motivo para o crescimento dos núcleos urbanos que se tornariam, mais tarde, as comunas¹⁰:

¹⁰“Cidades da Europa ocidental medieval que adquiriram instituições municipais autônomas por rebelião ou pela força; o termo também é frequentemente usado para descrever cidades que obtiveram direitos análogos por meio de carta régia. Os privilégios característicos assim obtidos incluíam liberdade pessoal para o cidadão, liberdade de propriedade, autoridade para regular o

Antes que as comunas se constituíssem, antes que por sua força, suas muralhas, elas pudessem oferecer um asilo à população assolada dos campos, quando não havia segurança senão na igreja, isto bastava para atrair para as cidades muitos infelizes, muitos fugitivos. Eles vinham refugiar-se na própria igreja, seja em torno da igreja; e eram não somente homens da classe inferior, servos, colonos, que buscavam um pouco de segurança, mas, freqüentemente, homens consideráveis, proscritos ricos. (GUIZOT, 1868, p.199-200).

Guizot (1868) observa que, quando “esses homens, até então poderosos, abandonam seus domínios e refugiam-se em uma cidade sob a proteção da igreja, tornam-se burgueses” (GUIZOT, 1868, p.200). Uma vez inseridos nesse espaço, não ficam alheios a ele: contribuem com sua riqueza e suas capacidades. Devemos, contudo, observar que entre o início das grandes migrações – séculos II e III da era cristã - e a constituição dos núcleos urbanos a partir do século XI, um longo tempo se passou, marcado por significativas conquistas e transformações, como a Filosofia Cristã; novas configurações políticas e econômicas como o feudalismo e as centenas de reinos no espaço territorial outrora romano; o poder eclesiástico permeando todas as relações sociais.

O historiador Marc Bloch (2001), em sua obra, *A sociedade feudal*, chama nossa atenção para as mudanças advindas com o tempo e a ação humana ao afirmar que,

O erro, aliás, seria pesado, se tratássemos a “civilização feudal” como se constituísse, no tempo, um bloco de uma só peça. Encontramos uma série de transformações muito profundas e muito gerias, pelos meados do século XI, provocadas, sem dúvida, ou tornadas possíveis pelo cessar das últimas invasões, mas, na própria medida em que eram o resultado deste importante fato, dele atrasadas algumas gerações. Não era um ponto de quebra, evidentemente, mas uma alteração de orientação, a qual, apesar dos inevitáveis defasamentos no tempo, segundo os países ou os fenômenos considerados, atingiu sucessivamente quase todas as curvas da atividade social. Numa palavra, houve duas idades “feudais” sucessivas, de características muito diferentes. (BLOCH, 2001, p.77).

comercio local, para lançar impostos e controlar os procedimentos judiciais das cidades” (LOYN, 1990, p. 101).

O que Bloch (2001) propõe para o estudo do feudalismo seria, *grosso modo*, considerar um primeiro momento, que ele classifica como “a primeira idade feudal”, no qual ocorre o povoamento pelos bárbaros e, a partir dele, novas relações econômicas e culturais são estabelecidas. A partir do ano 1.000, em decorrência da intensificação comercial, da exploração de novas zonas de cultivo, define-se a “segunda idade feudal”. Para Bloch (2001), vale salientar a necessidade de olharmos para essas duas “idades” não como momentos estanques, mas, como interpostos, interrelacionados. Caso contrário, deixaremos de perceber “a sociedade tal como um espírito, tecida de perpétuas interações” (BLOCH, 2001, p. 76).

E, portanto, entre os componentes destas interações sociais os quais cumprem também o papel de delinear as relações políticas de todo o medievo, que estão, na análise de Le Goff, a fidelidade, a hierarquia e a honra.

São valores que, passando de um nível social a outro em cada categoria, podem ser encontrados, mais vigorosos ou menos vigorosos, explícitos, de alto a baixo na hierarquia social. A fidelidade se desenvolve no quadro feudal das relações senhor-vassalo. Quanto à hierarquia, ela superpõe, em torno da hierarquia eclesiástica muito estrita (padres, cônegos, bispos, arcebispos, cardeais, papa), o suserano (senhor do senhor) ao simples senhor (a ideia de soberania ligada à construção do Estado só se desfazendo muito lentamente). A honra, por fim, inspira, por exemplo, um João II, o Bom, prisioneiro sob palavra dos ingleses em Londres, libertado numa troca de reféns e que volta voluntariamente a sua prisão quando o duque d’Anjou, um desses reféns, foge. (LE GOFF, 2008, p.38).

Como exemplo de hierarquia na sociedade medieval, Le Goff nos apresenta a eclesiástica, a qual se manteve quase inalterada ao longo da medievalidade. Neste texto, também, percebe-se a relação entre hierarquia, fidelidade e honra por meio do exemplo de João II. O líder deve assumir a responsabilidade dos atos praticados por seus subordinados; a falha deste é a falha daquele. Para corrigir o erro deve valer a palavra empenhada que é, afinal, a própria honra. No século XIII, no espaço urbano, hierarquia, fidelidade e honra ganham novos contornos permanecendo, contudo, na base da nova ordem. Sobre a importância da hierarquia naquele momento histórico, remontamos a Tomas de Aquino (apud BOEHNER; GILSON, 2009, p. 464): “Visto não existirem senão em

virtude do ser divino, as coisas não podem agir senão em virtude da causalidade divina”. Tomas de Aquino expõe, nesta passagem, o fundamento e o caráter hierárquico proposto pela Escolástica na organização do mundo.

Ainda quanto à noção de honra, na Idade Média, “é uma forma de agir que conserva a estima e a consideração que o indivíduo nutre por si e pelos outros” (VAUCHEZ, 1999, p. 743). A sociedade medieval do século XIII, apesar de suas características urbanas, não pode ser entendida sem a influência e a manutenção dos valores morais herdados das relações vassálicas¹¹ e sobre os quais, afinal, ela foi estabelecida.

Para Dante, as virtudes como a fidelidade e a honra sustentam a vida em sociedade. Como exemplo para essa afirmação, apresentamos a condenação que Dante impõe aos traidores, na planície do nono e último Círculo do Inferno de *A Divina Comédia*. Essa planície é banhada pelas águas geladas do rio Cocito e está dividida por quatro círculos concêntricos – Caína, Antenora, Toloméia e Judeca – nos quais estão, respectivamente, os traidores do próprio sangue, da pátria, dos amigos e dos seus benfeitores. Ali, mergulhadas nas águas geladas do Cocito, as almas, tesas de frio e mal conseguindo se mexer, evitam ser reconhecidas. Mas Dante reconhece, em Antenora, traidores, tanto leigos quanto religiosos, tanto de cidades quanto de reis e, contra eles desfere golpes ferozes através de sua poesia.

Então peguei-o pela coma espessa:
“Dize quem és”, gritei, “rapidamente,
ou não te restará fio à cabeça!”

“Mesmo que me despeles totalmente”,
seguiu, “nada direi nesta tortura,
nem alçarei a face à tua frente!”

Tendo-lhe a cabeleira bem segura,
mechas eu lhe arranquei, certo, à matroca,
enquanto uivava, em sua vil postura.

¹¹ “Vínculo vassálico é um sistema de relações sociais estabelecido sobre um vínculo pessoal e privado que ocorre quando um homem livre põe sua pessoa a serviço de um mestre. O engajamento vassálico se tornou um ritual que perdurou até o século XI e permitiu aos reis do medievo pacificar e reunir os príncipes mais independentes, de ampliar seus domínios e seus exércitos. A cerimônia que selava o vínculo entre o vassalo e seu senhor era chamada de homenagem, na qual se estabelecia um compromisso de fidelidade do vassalo em relação ao seu senhor. Em contrapartida, o senhor deveria garantir a subsistência do vassalo e de sua família. Em períodos de escassez monetária, o senhor concedia, como benefício ao seu vassalo, uma área de terra à qual dava-se o nome de feudo” (VAUCHEZ, 1997, p. 1571-1572).

Perto, uma voz se ergueu: “Que tens, ó Bocca?
Não te basta bater os maxilares?
Necessita ganir? Que mal te toca?

“Vê que é inútil”, bradei, “te disfarçares,
traidor maldito! E para tua afronta
o teu castigo hei de espalhar pelos ares”.¹²
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XXXII, v. 97-111).

A traição – negação da fidelidade - significa a rejeição, a negação da própria sociedade. Daí decorre castigo tão intenso: o frio, ao contrário do fogo e das outras penitências infernais, impede ou dificulta deveras o movimento, quer seja para a fuga (Dante pega Bocca¹³ pelos cabelos antes que este possa escapar), quer seja para que o traidor não tenha a agilidade que um dia lhe permitiu obter a confiança e a qual, sem demora, traiu.

Observemos, aqui, que quando Dante brada: ‘O teu castigo espalharei pelos ares’, ele afirma que as pessoas vão saber qual é o destino dos (malditos) traidores.

“Pois volta”, disse, “e o que te apraza conta;
deixando atrás o pélagos dorido
lembra o que a língua aqui mostrou tão pronta,

e o ouro lamenta do francês havido.
E poderás dizer: - Eu vi Duera¹⁴
Em meio ao gelo eterno introduzido!

Para dos mais narrar a pena austera,
Sabe que tens ao lado Beccheria¹⁵,
Que em Florença perdeu a fronte fera.

Vês Gianni Soldanier¹⁶, que ali expia,
E Ganelone¹⁷ e Tebaldelo¹⁸, à frente,

¹² *Allor lo presi per la cuticagna, / e dissi: “El converrà che tu ti nomi, / o che capel qui sù non ti rimagna”. / Ond'elli a me: “Perché tu mi dischiomi, / né ti dirò ch'io sia, né mosterrolti, / se mille fiате in sul capo mi tomi”. // lo avea già i capelli in mano avvolti, / e tratto glien'avea più d'una ciocca, / latrando lui con li occhi in gijù raccolti, / quando un altro gridò: “Che hai tu, Bocca? / non ti basta sonar con le mascelle, / se tu non latri? qual diavol ti tocca?”. / “Omai”, diss'io, “non vo' che più favelle, / malvagio traditor; ch'a la tua onta / io porterò di te vere novelle”.*

¹³ Boccadegli Abati, florentino que teria decepado a mão do porta bandeira daquela cidade, durante a batalha de Florença, em Montaperti. A falta do estandarte teria gerado pânico e confusão entre os soldados e, daí, a derrota.

¹⁴ Buoso de Duera, acusado de receber dinheiro para deixar livre, em Cremona, a passagem ao exército de Carlos D'Anjou.

¹⁵ Tesouro de Beccheria, legado do papa em Florença, e foi ali decapitado sob a acusação de favorecer a resistência dos gibelinos banidos.

¹⁶ Gianni Soldanier: gibelino que atraçou seu correligionários políticos, unindo-se aos guelfos.

¹⁷ Ganelone: seria o responsável pela traição que resultou na derrota de Carlos Magno em Roncesvalles.

O que Faenza abriu quando dormia!¹⁹
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XXXII, v. 112-123).

O brado dantesco não se restringe a Bocca, mas registra para a posteridade o nome de cada um dos homens que, embora tivessem o compromisso da defesa da cidade e do rei, traíram-nos. É importante frisar que o peso de tal ignomínia, registrada de maneira tão direta, recairia inevitavelmente sobre os descendentes de todos eles.

Quando mencionamos *A Divina Comédia* devemos nos lembrar de que ela foi composta nos primeiros anos do século XIV e, por conseguinte, em um espaço urbano em processo de consolidação, fato que ressalta a importância dos valores medievais naquela sociedade já em processo de urbanização.

“Se durante a Alta Idade Média vimos realizar-se uma Europa rural, no século XIII, se impõe uma Europa urbana” (LE GOFF, 2007, p. 144). O crescimento urbano teria sido, pois, segundo Le Goff (2007), o primeiro dentre os quatro êxitos que marcaram o apogeu do período medieval.

A consolidação dessa Europa urbana, no século XIII, foi o resultado de um processo de reconstrução, originado desde o abandono e da pilhagem impostas pelas incursões nômades, que enfraqueceram as populações remanescentes das cidades do Império Romano por muito tempo, até que, no início do século XII, como afirma Bloch (2001),

[...] a cunhagem de grandes peças de prata e de ouro, o regime de trocas (comerciais), o salário como a mais importante forma de remuneração, o fortalecimento do poder real amparado por formas jurídicas e o papel desempenhado pelas classes dos artesãos e dos mercadores deram as cidades um caráter inédito. (BLOCH, 2001, p.87).

¹⁸ Tebaldelo: “foi quem abriu, à noite, às escondidas, as portas de Faenza, para que por elas penetrassem os soldados bolonheses.” (MARTINS, 1991, v. 1, p. 386-387).

¹⁹“*Va via*”, *rispuose*, “*e ciò che tu vuoi conta; / ma non tacer, se tu di qua entro eschi, / di quel ch'ebbe or così la lingua pronta. / El piange qui l'argento de' Franceschi: / “lo vidi”, potrai dir, quel da Duera / là dove i peccatori stanno freschi”*”. / *Se fossi domandato “Altri chi v'era?”, / tu hai dallato quel di Beccheria / di cui segò Fiorenza la gorgiera. / Gianni de' Soldanier credo che sai / più là con Ganellone e Tebaldello, / ch'aprì Faenza quando si dormia*”.

As transformações verificadas a partir do ano 1.000 garantiram que as cidades se tornassem locais de aglutinação de diferentes gentes, de diversas práticas, de novas e de velhas ideias.

A feudalidade, que é, por definição, o contrário da unidade, está, paradoxalmente, na gênese das cidades europeias. De acordo com Febvre (2004) foi no interior da Europa que as massas humanas, aumentadas pelo crescimento demográfico verificado a partir do século X, se dedicaram à colonização de terras até então insuficientemente povoadas e, a partir de então, tornaram-se habitantes tanto dos espaços rurais quanto dos urbanos, decidindo seus destinos.

Essa grande epopeia do arroteamento e da colonização [...] leva ao grande trabalho interno de preenchimento dos espaços vazios, de utilização das terras virgens que é propriamente a criação da Europa, da Europa viva, da Europa humana, da Europa povoada, da Europa frenética de homens ao trabalho, de homens que não são somente desmatadores, de machado ao ombro, lavradores, empurrando à frente o arado ou a charrua de rodas, mas também, os veremos cidadãos, habitantes das cidades, isto é, por definição, inovadores, homens que o peso da tradição não sufoca, libertos e independentes, homens que fazem levantar a pasta pesada e estável dos campos, homens que dão à Europa, à cultura europeia, sua engenhosidade, seu poder de invenção, sua fecundidade intelectual.(FEBVRE, 2004, p.139-140).

As cidades, no entanto, por mais pujantes e independentes que fossem, não prescindiam do espaço rural, uma vez que era dele que provinham os víveres necessários para a vida urbana e também os homens que a povoariam. Homens que trouxeram consigo certa especialização artesanal – oleiros, ferreiros, construtores de carroças - a qual, nas cidades, adequaram às contingências, às necessidades específicas daquele novo espaço. Religiosos que, provenientes dos mosteiros, tornam-se governantes de almas urbanas. Senhores feudais que, como sinal de prestígio, erguem torres e casas de pedras nos prósperos centros urbanos.

2.2. Burguesia, Realeza e Igreja

A organização comunal surgiu como alternativa para que seus habitantes pudessem, unindo-se, criar organismos próprios e independentes, como as corporações de ofícios, que “regulamentavam a qualidade, a produção e o recrutamento para os diversos ofícios, visando aos interesses do empregador e do artesão qualificado e estabelecido” (LOYN, 1990, p. 180). Mesmo ainda pertencendo a um sistema no qual o poder e a força do senhor eram preponderantes, os burgueses começaram a expressar com mais vigor sua força econômica.

Ao mesmo tempo em que a burguesia nascia e se desenvolvia, os senhores feudais viviam a sua mais grave crise. O auxílio vinha mediante a anulação de privilégios feudais e a concessão de direitos para as cidades. Cada vez mais cidadãos conseguiam se casar e se estabelecer em outra cidade, sem que precisassem da permissão do senhor feudal; tinham seus casos judiciais julgados por tribunais especiais e os impostos e obrigações feudais como a talha, a corveia e as banalidades²⁰, foram abolidos ou substituídos por pagamento em dinheiro. Dessa forma, a burguesia foi negociando sua condição de liberdade.

Guizot (1868) observa que a burguesia nasceu de um significativo grupo formado por mercadores e pequenos proprietários que viviam na cidade e que, até o século XII, não tinham como classe uma existência pública e comum.

Mas o país estava coberto de homens comprometidos com a mesma situação, tendo os mesmos interesses, os mesmos costumes, entre os quais não podia deixar de nascer pouco a pouco um certo vínculo, uma certa unidade que devia gerar a burguesia. A formação de uma grande classe social, da burguesia, era o resultado necessário da emancipação local dos burgueses. (GUIZOT, 1868, p. 208).

Era preciso, pois, estreitar esse vínculo para que houvesse condição estrutural que viabilizasse o estabelecimento de uma classe social devidamente

²⁰“Os senhores feudais cobravam pedágios sobre a circulação de mercadorias, taxas sobre as transações, corvéias diversas (de transporte e de trabalho), talhas (taxas arbitrárias sobre a produção camponesa), ajudas excepcionais e as famosas banalidades, ou seja, taxas para o uso do forno, do moinho e do lagar, cujo monopólio o senhor conservava” (BATISTA NETO, 1989, p. 40).

organizada. Dentre as dificuldades encontradas nos enfrentamentos com a nobreza feudal, havia o assédio nos caminhos percorridos pelos comerciantes, pois, ao “voltar em paz para sua cidade; as rotas, os caminhos estavam sempre assediados pelo senhor e seus homens” (GUIZOT, 1868, p. 202).

Vários desafios estavam sendo postos a essa nova classe social, principalmente se considerarmos a oposição daqueles que se encontravam no poder: o clero e a nobreza. Portanto, o vínculo mencionado por Guizot (1868) foi o caminho encontrado por aqueles mercadores, artesãos, pequenos proprietários para se organizarem e, assim, defenderem seus interesses. Toda a estrutura da organização comunal, como as Corporações de Ofícios²¹ e os órgãos administrativos, reflete essa necessidade.

Também a sociedade do século XII começava a se ressentir de uma justificativa para o controle exercido pela Igreja. Afinal, já estavam distantes os séculos subseqüentes ao fim da hegemonia exercida pelo Império Romano, marcados pela desorganização social e aos quais a Igreja impôs regras e ordem. Coube a ela definir, por meio de sua autoridade conquistada por deter a tradição e o saber, as diretrizes a serem seguidas pelo mundo feudal.

À medida que a sociedade do medievo passava por alterações, ampliavam-se as relações políticas e econômicas, a realeza se fortalecia e a burguesia começava a se organizar. Surgia certo questionamento sobre o papel da Igreja, mesmo porque, a sociedade estava apresentando novas nuances, como a urbanização, o ensino não mais apenas sob a égide da Igreja, o fortalecimento da burguesia. Novas questões estavam sendo postas pela sociedade e precisavam ser respondidas pela Igreja, já que ela pretendia manter seu *status quo*, que lhe garantia forte influência social. Devemos observar que na sociedade feudal até o século XI os poderes real e papal não se diferenciavam muito, já que tanto os reis quanto o Papa possuíam terras, exércitos, vassalos. Como observa Paula (1966, p. 5),

²¹“As corporações de ofício eram agrupamentos (*rassemblant*) que reuniam todos os membros de um mesmo ofício (*métier*): mestres, aprendizes funcionários remunerados (*salariés*). Na Itália do Norte e Central as uniões de mercadores e fabricantes (*marchands-fabricants*) formaram-se por volta do século XIII e visavam ao monopólio do poder comunal, como em Florença depois de 1293.”(VAUCHEZ, 1997, v. I, p. 399).

Na realidade, não temos o Estado contra o Papado, mas sim uma luta interna dentro da própria Igreja. Senão, vejamos: o que desejavam os Imperadores? Queriam o reconhecimento do direito de organizar a Igreja dentro do seu Estado, direito que diziam ser oriundo dos Carolíngios, dos Otônidas, dos Henriques, do Império Romano e dos Hohenstaufen. A prevalecer essa teoria, a Igreja perderia completamente a sua independência, ficando dependente do poder temporal. O Papado, por sua vez, afirmava que defendia a causa de todas as nações, que não poderiam ficar dependendo da vontade do Império. O interesse da indicação girava em torno do fato de que muitos bispados, mosteiros, abadias, etc., eram além de postos de destaque dentro da Igreja, grandes proprietários territoriais e senhores de um poderio bélico respeitável.

Nesse texto, percebe-se que Igreja e Realeza, em certa medida, reivindicavam as mesmas origens e, por conseguinte, os mesmos direitos. Se por um lado os reis buscavam o direito de organizar a Igreja dentro de seus respectivos domínios baseando-se em suas tradições e histórias, a Igreja, por sua vez, chamava para si a responsabilidade de proteger todas as nações e que, para tanto, precisava de total autonomia. Paula (1966) alerta, contudo, para uma questão muito mais significativa, que era a presença da Igreja em todos os estamentos sociais por meio da exploração da terra, do exercício de importantes postos eclesiásticos e da força bélica. Tal presença significava respeitável força política e econômica.

Duffy (1998) nos mostra alguns recursos por meio dos quais a Igreja pode amealhar patrimônio, ampliar rendas e consolidar o poder político.

Nos séculos XII e XIII, o papado começou a reservar-se o direito de nomeação para um número crescente de benefícios, como os deixados vagos pelos clérigos promovidos ao bispado ou qualquer outro vacante devido à morte de um padre em visita a cúria papal. Tais medidas não só aumentaram sua renda como também – e vastamente – sua influência e controle sobre a rede de patronagem. Em 1192, Cêncio, o camarista de Celestino III, compilou o *Liber Censuum*, uma exaustiva relação de todas as fontes de fundos destinada a maximizar as rendas. Muito mais que uma ferramenta financeira, ela se tornou um poderoso instrumento de centralização, um mapa dos reinos, igrejas e instituições sobre os quais o papado exercia jurisdição e também um meio de consolidar e ampliar esta última. (DUFFY, 1998, p.103).

Ao se referir à consolidação da jurisdição da Igreja, Duffy chama a atenção do leitor para o caráter político assumido por ela a partir da associação entre aumento de recursos financeiros e ampliação de igrejas e instituições controladas pela cúria papal. Os embates entre realeza e clero, intensificados nos séculos XII e XIII, não só influenciaram em todas as instâncias sociais aquele momento histórico como repercutiram, politicamente, nos séculos seguintes, assunto que aprofundaremos no quarto capítulo deste trabalho.

Ao longo do processo de emancipação das comunas, também teve destaque o papel exercido pelo rei, pois, ao atuar para atender aos apelos dos senhores ou dos burgueses, ele propiciou o fortalecimento da relação entre realeza e burguesia. Segundo Guizot (1868, p. 207),

Um vínculo então começa a se estabelecer entre os burgueses e o rei. Algumas vezes os burgueses tinham invocado o apoio do rei contra seu senhor ou a garantia do rei, quando a carta já estava prometida ou jurada. Outras vezes eram os senhores que invocavam a intermediação do rei entre eles e os burgueses. A pedido de uma ou de outra das partes, por uma infinidade de causas diferentes, a realeza interveio na querela, do que resultou uma relação freqüentemente estreita dos burgueses com o rei. É por meio desta relação que a burguesia aproximou-se do centro do Estado, que começou a ter relações com o governo geral.

Observemos que um dos fatores que provocou essa aproximação foi justamente o fato de o rei, naquele momento, representar a ordem, a definição de direitos, de deveres e de obrigações e, principalmente, uma alternativa ao controle eclesiástico. As mudanças na organização política e social da Europa ocidental, advindas dessa nova relação de forças, foram profundas. Na França, “[...] os reis foram aumentando os seus poderes, aproximando-se dos burgueses. Na Itália, as cidades foram capazes de conquistar e defender sua independência” (GUIZOT, 1868, p. 312).

A independência política e econômica conquistada nos séculos seguintes reflete a determinação desses núcleos urbanos, a ponto de, no século XIV, a concessão de uma “carta de liberdade”, emitida pelo senhor feudal ou pelo rei, não ser nada mais do que a ratificação de uma autonomia já conquistada, de fato, pela comuna. O historiador Campos (1951) observa como a liberdade das cidades foi conquistada, dependendo da região:

Pouco a pouco, entretanto, seguindo as circunstâncias, as cidades foram adquirindo autonomia. Na França, os reis protegiam-nas para terem nelas apoio contra os senhores feudais; na Alemanha, as lutas internas, principalmente a das investiduras, davam-lhes tempo para administrarem-se e, até mesmo, para tomarem parte nos conflitos, como se vê em Worms²², colocando-se ao lado do imperador Henrique IV; na Itália, a ausência de um monarca italiano que simbolizasse o poder central dava margem ao desenvolvimento de autonomias locais, as pretensões alemãs – principalmente dos Hohenstaufen – apenas exacerbavam o sentimento de autonomia e davam à burguesia novas forças para a luta, o que nos é demonstrado pelas Ligas Lombardas²³ que se formaram contra Frederico I e Frederico II e que conseguiram obter grandes triunfos, como em Legnano, por exemplo. (CAMPOS, 1951, p. 271).

Campos (1951), ao mostrar o processo de liberdade vivido pelas cidades nos territórios onde hoje estão a França, a Alemanha e a Itália, também sinaliza os enfrentamentos entre reis e a Igreja, entre os poderes laico e eclesiástico, cujas consequências influenciariam significativamente a política nos séculos seguintes.

Seria inevitável que o confronto entre as instituições dominantes se estabelecesse pois, se durante o período feudal nobreza e clero já disputavam o poder, a partir do século XII a burguesia comercial, nova e poderosa classe social que surgia, iria disputar também o controle da sociedade urbanizada.

Os habitantes das comunas construíram, assim, uma forma inédita de organização política, social e econômica, impossível de se concretizar se não houvesse a participação de cada um de seus habitantes, imbuídos das mesmas

²²“Em terra cristã, os anos 1000 ficaram marcados pela ‘guerra das investiduras’ episcopais opondo o Papa e o Imperador da Alemanha, confronto que só terminou com a Concordata de Worms, em 1122, distinguindo a investidura espiritual, dada pelo Papa, e a investidura temporal – os feudos episcopais – outorgada pelo Imperador.” (LIBERA, 1998, p. 281-282).

²³ A primeira Liga Lombarda foi formada em 1167 e se tratava de uma aliança entre várias cidades do norte da península Itálica com o objetivo de combater o Sacro Império Romano que, sob o comando de Frederico I, tentava estender seus domínios sobre aquela região. A Liga tinha o apoio do papa Alexandre III, que nutria o desejo de ver o papado reinar sobre a futura Itália e, para isso, precisava impedir que o Imperador estabelecesse seu poder naquela região. Na Batalha de Legnano, em 29 de Maio 1176, Frederico I foi derrotado. Sobre Frederico I, Dante escreveu: De São Zeno, em Verona, fui abade, / sob o bom Barbarossa, de que a impura / Milão inda lamenta a autoridade. (Purgatório, Canto XVIII, v. 118-120). Contrário ao controle político nas mãos do papado, Dante condena, na voz de um abade desconhecido, a recusa milanesa em aceitar o apoio político do Império (N.A.).

ideias e ambições, voltados para o mesmo objetivo, uma vez que para conquistarem sua autonomia tiveram que enfrentar estamentos sociais muito poderosos.

O poder de transformação social desses mercadores não se restringiu, simplesmente, à ampliação dos mercados. Toda a estrutura da sociedade ocidental do final da Alta Idade Média foi atingida, como afirma Le Goff (2007, p. 103):

A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios. Nesse nascimento e desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel capital. Para seus negócios, tem necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade, visa ao útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar suas aspirações.

Descortina-se, “a partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano” (Le Goff, 2007, p. 104) verificados no século XIII, diferentes interesses entre os novos grupos sociais que se formavam nas cidades levaram esses indivíduos a iniciarem um processo de ruptura com o sistema feudal então vigente; a cidade precisava de liberdade para poder existir. No entanto, suas amarras com o hierarquizado sistema feudal – lembremo-nos de que os homens daquela época, na sua maioria oriundos dos domínios dos senhores feudais, deviam tributos a esses senhores, fossem eles leigos ou religiosos - sempre ocasionavam conflitos.

O processo de independência dos burgos foi marcado por diversas iniciativas, tanto da parte dos burgueses quanto dos reis e dos senhores. A aplicação da força serviu para que a burguesia impusesse sua liberdade, além de, com frequência, comprar garantias e liberdades. Em outros casos, a iniciativa partia dos próprios senhores ou reis, que vislumbravam a possibilidade de se manterem, de alguma forma, ligados ao poder. Essa independência só pôde ser construída após longas lutas entre os burgueses e os senhores feudais, lembrando que muitos destes integravam os quadros da Igreja.

Na mesma medida em que as comunas iam-se tornando referência de organizações urbanas para os homens das mais variadas origens, passavam a ser problemas para os senhores das terras ao seu redor. Ao tratar do fortalecimento das comunas a partir do século XI, Guizot (1868, p. 203) escreve:

A libertação das comunas no século XI foi fruto de uma verdadeira insurreição, de uma verdadeira guerra, guerra declarada pela população das vilas aos senhores. O primeiro fato que se verifica em tais momentos é o levante da burguesia que se arma com qualquer objeto que esteja ao alcance das mãos; é a expulsão dos homens do senhor que vieram extorquir; é uma empresa contra o *chateau*.

Diante do desafio que passou a ser o de organizar sob todos os âmbitos - político, econômico, militar, administrativo - os cidadãos tornam-se partícipes do processo a fim de garantir a condição de independência da comuna.

Essa articulação política promovida pela burguesia, verificava-se em três instâncias distintas: a primeira, quando os interesses giravam em torno da própria comuna; a segunda pressupunha interesses comuns a várias comunas e, nestes casos, registravam-se alianças ou travavam-se combates. A terceira instância é percebida quando a burguesia reage à ingerência, ora da realeza, ora da Igreja, na autonomia da comuna. Na descrição da organização política de uma comuna feita por Guizot (1868) observamos o alto nível de engajamento de seus cidadãos.

Dentro da Comuna, veremos o que se passa: estamos dentro de uma espécie de fortaleza, defendida pelos burgueses armados: esses burgueses estabelecem seus próprios impostos, elegem seus magistrados, julgam, punem, reúnem-se em assembleias para deliberarem sobre seus negócios; todos estão presentes à assembleia; eles fazem a guerra por sua própria conta, contra seus senhores; eles são uma milícia. Em uma palavra, eles se governam, eles são soberanos. (GUIZOT, 1868, p. 193).

As comunas, diante da necessidade de se organizarem e de protegerem, estabelecem procedimentos e regras que as aproximam do modelo de autonomia. À medida que Guizot (1868) descreve o novo modelo político estabelecido pelas comunas, expõe a ruptura com o caráter descentralizado do sistema feudal.

Na fase de organização da comuna, observa-se que os burgueses coordenam os procedimentos fiscais, judiciários, militares e, uma vez fortalecidos, começam a promover sua expansão. Passam a agir como um Estado que agrega todos os elementos sociais e impõe-lhes sua própria lei: faz a guerra, faz a paz, elabora tratados, define e garante territórios. À medida que os interesses mercantis se fazem sentir, mais evidentes tornam-se as mudanças operadas no bojo da sociedade feudal.

Dentre essas mudanças, vale destacar o caso das cidades da península Itálica onde, segundo Jones (1965 apud SKINNER, 2009, p.45) teria sido justamente o crescimento da burguesia o fator preponderante para as divisões dentro da própria burguesia, com base nas origens de seus integrantes. Os comerciantes enriquecidos no recente processo de urbanização iniciado no século XI, chamados de *popolani*²⁴, a despeito de sua riqueza, eram alijados do processo político pelos comerciantes mais antigos, que se faziam valer dos privilégios oligárquicos conquistados no passado. Skinner (2009) afirma que a liberdade dos cidadãos, por todas as cidades da península Itálica, no século XIII, envolveram-se em embates armados com o objetivo de garantir seus direitos políticos.

À medida que essas divisões se agravavam, vieram a gerar um inquietante aumento da violência cívica, com os *popolani* se batendo por reconhecimento, enquanto os magnatas lutavam para conservar seus privilégios oligárquicos. (SKINNER, 2009, p.45).

Chamamos a atenção para os conflitos armados dentro das comunas italianas porque eles estão na base da produção intelectual de Dante Alighieri, uma vez que ela refletiu o seu intenso envolvimento com as questões políticas de sua cidade natal, Florença. No terceiro capítulo deste trabalho aprofundaremos o estudo acerca da vida pública do florentino e, no quarto capítulo, nos dedicaremos a estudar o conceito de Monarquia postulado por ele. Em suas palavras, uma empreitada inédita, porém, à qual não poderia se furtar, dada sua importância para a sociedade e por ele, Dante, ter o “talento” para realizá-la.

²⁴ “Novas classes de gente, *gente nuova*, como se dizia, que logo enriqueceram comerciando nas cidades e na *contada*, ou campo, dos arredores” (JONES 1965 apud SKINNER, 2009, p. 45).

Meditando, amiúde, estas ideias²⁵, no receio de que um dia me pudesse ser imputada a ocultação do talento, disponho-me, então, a servir o bem comum, mais do que com brotos, com verdadeiros frutos, e a desvendar verdades ainda ignoradas.²⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p.7).

Ao analisarmos a origem da burguesia europeia, a partir do século XI, remontamos à intensificação das relações comerciais cada vez mais amplas sob o aspecto geográfico, e, mais complexas, se considerarmos o aparato desenvolvido para que os mercadores pudessem levar a cabo seu propósito, como o surgimento dos banqueiros, a melhoria das estradas e das hospedarias, o estabelecimento de regras e acordos tributários e jurídicos.

A força dos mercadores - segundo aspecto apontado por Le Goff (2007) como êxito da Europa do século XIII – encontrou espaço onde houvera, no período feudal, aldeias pouco populosas, nascidas em torno das paróquias. A partir do ano 1.000 elas cresceram como importantes centros de troca por causa dos mercados e das feiras e também, em casos como o de Florença, pela pujança industrial. As corporações de ofício adquirem as características de lojas dos artesãos, conferindo à cidade medieval um importante papel de produção. O advento das Cruzadas abriu as portas do mercado do Oriente aos produtos europeus. No século XIII, segundo Le Goff (1995a, v. I, p. 111),

Genoveses fizeram de seus estabelecimentos na costa da Ásia Menor (a Focea, grande produtora de alúmen, essencial como corrosivo para a indústria têxtil), e no norte do Mar Negro – Caffa-, pontos sólidos do escoamento de mercadorias e de homens (escravos domésticos de ambos os sexos). Os venezianos, que tinham obtido dos imperadores de Constantinopla (em 992 e em 1082) uma série de privilégios cada vez mais exorbitantes, fundaram um verdadeiro império colonial nas margens do Adriático, em Creta, nas ilhas jônicas e do Mar Egeu (especialmente no Negroponto, ou seja, na Eubéia), depois da IV Cruzada, em 1204.

Mas a expansão comercial europeia, nascida nas Cruzadas e consolidada no século XIII não se estabeleceu apenas entre algumas cidades-estado

²⁵ Doutrinas políticas (N.A.).

²⁶ *Hec igitur sepe mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitati non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ab aliis ostendere veritates.*

comerciais como as italianas Veneza, Genova, Ferrara, Pádua, Siena, Amalfi. O grande comércio daquele período, responsável pela sedimentação da cristandade medieval, deu-se por meio das feiras – especialmente as da região de Champagne – e da Hansa²⁷. Le Goff (1995a), ao escrever sobre o crescimento do comércio europeu e sua relação com o renascimento urbano na Europa do século XIII, confere à Hansa a importância de ter sido uma das responsáveis pela expansão comercial da Europa.

Nesta época, as relações entre os dois grupos que dominavam o grande comércio – os Hanseatas a norte e os italianos a sul – conheceram uma viragem. Em vez de contatar ao longo das vias terrestres, extensas e dispendiosas e incessantemente ameaçadas, que terminavam, por exemplo, nas feiras de Champagne, criaram uma ligação direta e regular por via marítima. As frotas comerciais ligaram Genova e Veneza a Londres e Bruges e daí ao espaço báltico e às regiões a que ele dava acesso. O modesto comércio medieval, limitado na Alta Idade Média às vias fluviais, ao desenvolver-se lentamente ao longo das rotas terrestres entre os séculos X e XIV e ao aventurar-se aos mares, de Alexandria a Riga, pelas rotas do Mediterrâneo, do Atlântico, do canal da Mancha, do Mar do Norte e do Báltico, preparava a expansão comercial da Europa moderna. (LE GOFF, 1995a, v. I, p. 111).

Foi no espaço urbano do século XIII que a rede comercial que havia sido tecida ao longo da Idade Média encontrou as condições necessárias para se consolidar como um dos laços que aproximariam as mais diversas regiões da Europa e de outras regiões com as quais aqueles comerciantes negociavam. Esta aproximação, por sua vez, viabilizaria a ampliação dos saberes e o crescimento da influência da burguesia nos desígnios da sociedade.

²⁷ A Hansa, termo germânico muito antigo, designava, por volta de 1250, o grupo de mercadores da Alemanha do norte residentes em Londres. Em uma acepção mais ampla, este termo se aplica a uma realidade histórica, comercial e política na qual, a comunidade de mercadores da Alemanha do Norte controlava, a partir do século XIII, o tráfico comercial do Báltico e do mar do Norte, no eixo Novgorod-Londres, além de defender seus interesses junto a cerca de 200 cidades marítimas e continentais entre os Países Baixos e o golfo da Finlândia (VAUCHEZ, 1997).

2.3. O Saber

O terceiro êxito elencado por Le Goff (1995a) ao explicar o apogeu do Ocidente medieval no século XIII, foi o do saber.

Atinge (o saber) um número crescente de cristãos pela criação de escolas urbanas, o que corresponde ao que chamaríamos de ensino primário e secundário. A importância dessa atividade escolar varia segundo as regiões e as cidades, mas atinge, frequentemente, 60% das crianças das cidades, ou até mais. E em certas cidades, como em Reims, por exemplo, atinge também as meninas. Mas se notará, sobretudo, para a nossa finalidade, a criação e o sucesso rápido de centros que diríamos de ensino superior, as universidades. Elas atraem numerosos estudantes; apelam para mestres muitas vezes renomados e até ilustres; é lá que se elabora um novo saber, o resultado das pesquisas do século XII, a escolástica. (LE GOFF, 1995a, v. I, p. 144).

Le Goff faz-nos notar que no século XIII o ensino chega ao espaço urbano, expandindo-se junto aos seus habitantes. Esse processo de ampliação e urbanização do ensino teve início no reinado de Carlos Magno (742 – 814), pois, até então, o ensino era restrito às escolas monásticas ou abaciais²⁸ e episcopais²⁹ sob a égide da Igreja. Alcuíno (735-804), monge beneditino de York, foi também conselheiro de Carlos Magno e, nessa função, fundou novas escolas, incluindo as palatinas³⁰, e implantou um sistema de ensino cuja ênfase era o ensino das artes liberais, divididas em *trivium* e *quadrivium*. De acordo com o filósofo alemão Grabmann (1949), na obra *Filosofia Medieval*, o professor das artes liberais era um eclesiástico – *scholasticus*– indicado pelo bispo.

Scholasticus é o mestre das artes liberais, das sete disciplinas livres do *Trivium* (Gramática, Lógica ou Dialética e Retórica) e o

²⁸ Longe do burburinho das cidades, havia as Escolas Monásticas que visavam, inicialmente, apenas a formação de futuros monges. Funcionando de início apenas em regime de internato, estas escolas abrem mais tarde escolas externas com o propósito da formação de leigos cultos (filhos dos Reis e os servidores também). O programa de ensino, de início, muito elementar - aprender a ler, escrever, conhecer a bíblia (se possível de cor), canto e um pouco de aritmética - vai-se enriquecendo de forma a incluir o ensino do latim, gramática, retórica e dialética. (MODELOS..., 2011).

²⁹ As Escolas Episcopais funcionam numa dependência da habitação do bispo. Estas escolas visavam, em especial, à formação do clero secular (parte do clero que tinha contato direto com a comunidade) e também de leigos instruídos que assim eram preparados para defender a doutrina da Igreja na vida civil. (MODELOS..., 2011).

³⁰ Carlos Magno funda ainda, junto da sua corte e no seu próprio palácio, a assim chamada Escola Palatina que servirá de modelo a outras escolas que vão surgir, especialmente em França. (MODELOS..., 2011).

Quadrivium (Geometria, Aritmética, Astronomia e Música). (GRABMANN, 1949, p.32).

As artes liberais eram assim chamadas porque, segundo Libera (1998), “supunha-se que liberavam o homem das servidões da matéria e das preocupações do cotidiano ou porque supostamente tinham sido praticadas na origem por homens livres (*liberi*)” (LIBERA, 1998, p. 319).

Foi nas cidades, portanto, transpondo os muros das abadias e dos mosteiros, que surgiram as escolas catedrais³¹, multiplicando seus alunos tanto em quantidade quanto em variedade de estamentos sociais, pois, não apenas os nobres tinham acesso à escola, mas também os indivíduos oriundos da burguesia comercial, mercantil e financeira ou aqueles financiados por ela.

Dentro das escolas medievais, nascidas sob a égide da Igreja foi construída uma nova forma de estudo e de investigação, a qual lançou as bases da Filosofia que nortearia toda a cristandade: a Escolástica. Oliveira (2005a), ao explicar o nascimento da Escolástica, remonta a Boécio (470-524)³² como o pensador que busca conjugar fé e razão para refletir acerca das questões humanas e divinas.

De acordo com Lauand, a Escolástica nasce com Boécio ao estabelecer como máxima a necessidade da união entre fé e razão. E, curiosamente, isto é feito em um livro de teologia – *De Trinite* - onde a Bíblia não é citada. Isso tem sua razão de ser na medida em que Boécio funda uma filosofia na qual a razão desempenha um papel central na conjugação da razão com a fé. Baseando-nos em Lauand e Piper, consideramos a Escolástica como a filosofiacristã que busca entender as questões humanas e

³¹ O ensino literalmente deixa o campo e instala-se definitivamente nas cidades. As Escolas Catedrais (escolas urbanas), saídas das antigas escolas episcopais (que alargaram o âmbito dos seus estudos), tomaram a dianteira em relação às escolas dos mosteiros. Instituídas no século XI por determinação do Concílio de Roma (1079), passam, a partir do século XII (Concílio de Latrão, 1179), a ser mantidas através da criação de benefícios para a remuneração dos mestres, prosperando nesse mesmo século. A actividade intelectual abre-se ao exterior, ainda que de forma lenta, absorvendo elementos das culturas judaica, árabe e persa, redescobrimdo os autores clássicos, como Aristóteles e, em menor escala, Platão. (MODELOS..., 2011).

³² Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius nasceu em Roma entre 470 e 488 e morreu em Pavia, cerca de 524. Atuou como Mestre de Ofícios do rei dos ostrogodos, Teodorico, (475-526). É considerado um dos maiores filósofos do medievo, pelos seus opúsculos sacros, comentários, traduções e sua grande obra, *Consolação da Filosofia*, escrita em prosa e verso, a qual indica que a felicidade está na filosofia e no amor a Deus. Em todos os seus trabalhos, aplica o raciocínio filosófico à doutrina sagrada, o que lhe valeu o título de “primeiro escolástico”, atribuído a ele pelo filósofo Grabmann (N.A.).

divinas a partir da 'junção entre fé e razão'. Trata-se, pois, de compreender, pela razão humana/filosófica, as coisas divinas. Assim, Escolástica reside no fato de que os homens compreendem todas as coisas da natureza e de Deus pela sua razão intelectual. Essa razão precisa, no entanto, estar imbuída da fé. (OLIVEIRA, 2005a, p.15).

Merece destaque a relação que Oliveira (2005a) estabelece entre a Escolástica e a razão intelectual por meio da qual os homens da medievalidade, essencialmente cristãos, compreendiam o mundo. A Escolástica, sob a óptica filosófica, estuda as verdades eternas; propõe uma reflexão sobre a existência e tudo o que a ela se relaciona.

Boehner e Gilson (2009, p. 209) também destacam a importância de Boécio na gênese da escolástica uma vez que “sua obra serviu de intermediária entre a filosofia grega e a Escolástica. [...] Juntamente com Agostinho, foi ele quem mais influenciou a filosofia medieval”.

Boécio, na obra de Dante, - “aquela alma que a ilusão falaz do mundo vão deixou a descoberto³³” - também ocupa significativa relevância, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho.

O renascimento intelectual ao qual Oliveira (2005b) se refere não se limitou às escolas voltadas à formação inicial ou àquelas que Le Goff (2007, p. 173) chama de “primárias e secundárias”. Além do aprimoramento das técnicas de impressão e de elaboração do livro, a grande contribuição da medievalidade cristã para a Educação dos séculos subsequentes: a universidade.

Todas as relações se modificam no momento em que a vida, aos poucos, vai se tornando mais urbana, principalmente no que diz respeito ao dinamismo do mundo. Em função de uma escala sempre crescente, em função de um comércio cada vez mais longínquo, o horizonte dos homens se alarga. A vida não se restringe mais apenas ao castelo e à propriedade do senhor feudal. As pessoas começam a perceber que os limites de suas relações não são mais tão estreitos. [...] Desse modo, com o renascimento das cidades e todas as implicações dele decorrentes, o intelectual precisa aliar o conhecimento a prática. (OLIVEIRA, 2005b, p. 12-13).

³³ Referência de Dante Alighieri (*Inferno*, Canto X, v. 124-126), em *A Divina Comédia*, a Boécio, cuja alma se encontra no Paraíso, no Céu do Sol. (N.A.).

O século XIII que, ao lado das relações feudais e das corporações de ofício³⁴ viu prosperarem cidades e burguesias, exigiu que seus homens envolvidos nesse processo adquirissem novos conhecimentos, além de aprimorarem antigos saberes que os habilitassem a consolidar suas conquistas. Assim, para atender a tais necessidades, as escolas foram ampliadas e nasceram as universidades; estas últimas que, para Le Goff (2007, p. 66), são “a obra do século XIII”.

O Século XIII europeu das cidades e do comércio foi também, e sempre no contexto urbano, o século da Europa escolar e universitária. Viu-se que, favorecidas pelos burgueses, as escolas urbanas se tinham multiplicado a partir do século XII. Se essa Europa das escolas “primárias e secundárias” trouxe uma base essencial para o ensino na Europa, a criação mais espetacular e que inaugurou uma tradição ainda viva hoje em dia foi a das escolas “superiores”, ditas universidades. Essas escolas receberam, no final do século XII, o nome de *studium generale*, escola geral, que indicava ao mesmo tempo um status superior e um ensino de tipo enciclopédico. Essas escolas, que se situavam no ambiente do grande movimento de organização dos ofícios nas cidades, constituíram-se em corporação como os outros ofícios e tomaram o termo universidade, que significava corporação, e que apareceu pela primeira vez em 1221 em Paris, para designar a comunidade de mestres e de estudantes parisienses (*universitas magistrorum et scholarium*). (LE GOFF, 2007, p.173).

É importante destacarmos que, embora haja uma relação direta entre as corporações de ofício e as universidades, uma vez que estas também eram organizadas como sendo uma corporação de ofício, não se limitavam a atender às necessidades daquele momento histórico. Na realidade, as universidades medievais transpuseram tais limites e se tornaram, como enfatiza Oliveira (2005b, p. 24), “um local especial, voltado para a busca do conhecimento teórico e prático, que se caracteriza, fundamentalmente, pelo desenvolvimento intelectual, pelo amor à ciência”.

Ainda abordando as transformações relacionadas à educação e ao saber durante os séculos XII e XIII na Europa, destacamos as variações vinculadas ao livro. Até 1450, o livro é manuscrito pelos copistas, mas, já a partir do século XII, em função da proliferação das escolas e do advento das universidades, o uso e a

³⁴ Ver nota 21. (N.A.)

variedade de títulos foram ampliados. Como afirma Ivan Ilich, “em torno de 1140, na civilização do livro, a página monástica se fecha e abre-se a página escolástica” (ILITCH apud LE GOFF, 2007, p. 180).

Não são mais apenas os textos sagrados, mas também obras dos gregos Aristóteles (384-322 a.C.) e Platão (427-347 a. C.) ; dos árabes como Averrois (1126-1198); dos persas como Avicena (980-1037), dos judeus, como Maimônides (1137-1204) , entre tantos outros lidos e discutidos pelos intelectuais das universidades. Também letrados, além dos monges, são os mercadores, os juristas, a nobreza. Portanto, é preciso variar os títulos e produzir os livros mais rapidamente.

Embora a impressão por tipos móveis só tenha sido inventada por Gutenberg (1398-1468) em 1439, algumas alternativas já estavam em uso com o objetivo de ampliar a oferta de livros, como a técnica da *pecia*.

Alugava-se ao copista um exemplar escrito em cadernos numerados e formados de duas folhas duplas chamadas *pecie*. O escriba copiava as ‘peças’ uma após a outra, deixava os outros cadernos disponíveis para outros escribas; assim vários copistas podiam trabalhar ao mesmo tempo no mesmo texto, o que permitia por rapidamente em serviço um número muito grande de copistas de uma mesma obra. (LE GOFF, 2007, p. 182).

Tornar a produção de livros mais rápida foi uma das necessidades impostas pelo aumento do número de leitores. Aumentar e acelerar a produção de livros não foram as únicas inovações da “bela Idade Média³⁵” pois, muito antes do enciclopedismo iluminista³⁶, os medievais já organizavam o saber em enciclopédias. Um exemplo está na monumental *Etimologias*³⁷, de São Isidoro de

³⁵ Segundo Le Goff (2008, p. 54), a expressão “bela Idade Média” encontra suas raízes na expressão “belo século XVI”, criada por Lucien Febvre. Teria sido um modo que Febvre encontrou de opor dois períodos cronológicos: um primeiro século XVI, mais risonho, o do Renascimento, dos castelos do rio Loire, até o fim do reinado de Francisco I, e um negro fim de século, o de Catarina de Médicis, das fomes e das Guerras de Religião. A “bela Idade Média” tratar-se-ia, grosso modo, do século XIII. Ou, mais exatamente, da centena de anos que começa no meado do século XII e termina no fim do reinado de São Luis, por volta de 1260.

³⁶ Enciclopedismo foi um movimento filosófico-cultural desmembrado do ligado ao Iluminismo do século XVIII e desenvolvido na França que buscava catalogar todo o conhecimento humano (N.A.)

³⁷ “Em esta vasta enciclopédia se encuentran reunidos, bajo los temas de vocablos usuales o infrecuentes , todos los campos del saber antiguo explicados mediante la justificación de los términos que los designan. Es un compendio de conocimientos classificados según temas generales, com interpretación lãs designaciones que reciben los seres y lãs instituciones, mediante mecanismos etimológicos, esto es, buscando em la forma y em la historia de lãs

Sevilha (560-636), produzida no século VI. Mas, a partir do século XII, com o crescente interesse do público em ampliar seus conhecimentos, surgiram obras objetivando tratar de vários assuntos que suscitavam a curiosidade de leitores cujos interesses não estavam ligados, necessariamente, aos temas acadêmicos.

Essas enciclopédias ofereciam todos os conhecimentos relativos à natureza e à sociedade. Ao lado da teologia, as enciclopédias recolheram, cda vez mais, os conhecimentos laicizados que constituíam a filosofia. Ao lado do sobrenatural e da metafísica, as enciclopédias forneceram um conjunto de conhecimentos sobre a natureza e a física em sentido amplo. (LE GOFF, 2007, p.183).

A realidade da nascente sociedade urbana da Europa do século XIII, cujo *modus vivendi* se mostrava inédito em relação ao vivido até então, passou a exigir também soluções inovadoras. Agora, as cidades estão cheias de gentes das mais distantes e diversas regiões, trocando experiências e buscando conhecimento. Cristiano Martins (1991), no Prefácio de *A Divina Comédia*, descreve o cenário com o qual Dante se deparou em Bolonha³⁸, quando este lá esteve por alguns meses, entre 1292 e 1293 da seguinte forma.

Em Bolonha sabe-se que [Dante] ficou durante vários meses, dedicando-se especialmente aos cursos de ciências naturais, escolástica e filosofia clássica. As ruas da velha urbe pululavam de estudantes, que, às centenas, provindos de todas as regiões da Península, ali tomavam as lições de jurisprudência, medicina e teologia. No bom estilo medieval, eram os períodos de aula entremeados por passeatas ruidosas, duelos incessantes, choques, às vezes sangrentos, com os guardas da ronda, e ceias homéricas, regadas copiosamente a vinho, em meio de canções alegres, entoadas em coro. (MARTINS, 1991, p.48).

Pelo descrito, a agitação dos habitantes de Bolonha no século XIII reflete o interesse despertado entre pessoas oriundas dos mais variados lugares da península Itálica pelo espaço urbano mercantil e universitário, não só de Bolonha, mas das muitas cidades universitárias europeias.

palabras una doble llave: la de la denominación en si misma y, a través de ella, la del objeto o ser que la recibe" (RETA, 2004, p. 163).

³⁸ Em Bolonha foi criada a primeira universidade europeia, embora, segundo Le Goff (2007), tenha recebido seus estatutos do papa somente em 1252; mas, desde 1154, o Imperador Frederico Barba Ruiva concedera privilégios aos mestres e estudantes de Bolonha (LE GOFF, 2007).

Policêntricas, as cidades do século XIII atraem em profusão os homens do campo e de outras regiões e, abrigando mercadores e industriais, testemunham a criação das escolas urbanas, o surgimento das universidades e da Filosofia Escolástica, além de assistirem à criação e à difusão das ordens mendicantes, apontadas por Le Goff (2007, p. 144) como o quarto acontecimento daquele século, “o que sustenta e alimenta os três outros”.

2.4. As ordens mendicantes

Esta ‘Europa do trabalho intelectual’ vê prosperar, ao lado das universidades, naquele espaço urbano, o papel dos religiosos mendicantes na construção da mentalidade daquele cidadão. Quatro ordens surgem no século XIII: os franciscanos, os dominicanos, os carmelitas e os agostinianos. As duas primeiras foram as que mais se destacaram. Os franciscanos, por exemplo, defendiam a ideia de que a pobreza permitia a aproximação entre homem e Deus e praticavam uma forma de pobreza que não era restrita apenas ao indivíduo, mas a toda a comunidade. Contrariamente a uma tradição monástica, os mendicantes renunciavam à posse de bens, vivendo da caridade. Essas ordens, portanto, surgiram como reação ao luxo e ao afastamento da Igreja em relação aos fieis e aos ensinamentos cristãos.

O espaço dentro do qual as ordens mendicantes se formaram e floresceram foi o espaço urbano. Os mendicantes, como nos afirma Le Goff (2008) “não são monges, mas frades (quer dizer irmãos, do lat. *Frate*) que vivem entre os homens e não na solidão.” (LE GOFF, 2008, p.275) E entre esses irmãos urbanos, oriundos de outras experiências sociais, torna-se urgente cristianizar a sociedade. Le Goff (2008) nos mostra como os mendicantes viam as cidades e o seu papel dentro delas.

Aos pecados tradicionais do mundo rural e senhorial, do qual [os cidadãos] procedem, orgulho e inveja, acrescentem-se os pecados próprios das cidades, a cobiça e as formas novas da gula e da luxúria, nesse universo da comilança e da prostituição. A cidade é pagã, é preciso convertê-la. Pior ainda, a cidade muitas vezes é herética, e a vaga das contestações heterodoxas, das quais a dos valdenses e a dos cátaros são as mais visíveis e as que mais conquistaram adeptos, ameaça o cristianismo oficial. O clero

secular, insuficiente em número e instrução, e insatisfatório quanto aos bons costumes, o monarquismo dominado pelo desprezo do mundo, a ideologia da solidão, não chegam a impregnar o contexto feudal. Para a nova sociedade urbana, há a necessidade de um apostolado novo. (LE GOFF, 2008, p, 178).

Embora as ordens mendicantes tenham surgido com esse objetivo, o de converter os hereges e ocupar o espaço deixado vazio pelo clero secular, vale destacar que, enquanto os franciscanos seguiram o caminho da pregação da Palavra, os dominicanos mantiveram-se ligados ao ensino, à universidade, como afirma Oliveira (2007, p. 2).

Contudo, há diferenças entre as duas ordens. Enquanto os dominicanos se voltam para a evangelização e para a busca da verdade por meio da religião e da investigação científica da natureza, os franciscanos se dedicam com afinco à tarefa de evangelização. Segundo Pieper (1973, p. 235), embora os mestres de renome da Universidade medieval tenham sido franciscanos, como São Boaventura, a ciência não é uma vocação dessa Ordem. Os dominicanos, por seu turno, estiveram à frente nas Universidades. Exatamente por esse envolvimento Alberto Magno e, especialmente, Tomás de Aquino, estão presentes e influentes nas Universidades até os nossos dias. Ambos estiveram envolvidos e criaram um novo modo de filosofar, ao fundirem o pensamento aristotélico à fé cristã. Essa é uma das razões pelas quais Santo Tomás é considerado o grande mestre da Escolástica.

Estão, portanto, na gênese de uma dessas ordens, suas características mais marcantes e, conseqüentemente, as diferentes contribuições à sociedade.

Dante relaciona o nascimento das ordens mendicantes à crise que a Igreja vivia no século XIII quando enaltece São Francisco de Assis (1182-1226) e São Domingos de Gusmão (1170-1221), em *A Divina Comédia*.

A milícia de Cristo, que arduamente
se armara, ia da insígnia empós, escassa
e tarda, em meio a dúvidas, temente,

quando o Poder, que ao mundo inteiro abraça,
quis socorrer a grei triste e ameaçada,
não por ser digna dele, mas por graça;

e tal como se disse, à esposa amada
enviou dois guias, co' a missão de unir

de novo a gente esquiva e dispersada.³⁹
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XII, v. 37-45).

O surgimento das ordens mendicantes, particularmente os franciscanos e os dominicanos, estão, para Dante, na necessidade de pôr fim às heresias que ameaçavam a unidade cristã. Voltados ao ensino nas universidades ou agindo no combate às heresias, as ordens mendicantes foram responsáveis pela consolidação da cristandade no momento em que a Europa atravessava as transformações sociais mais intensas desde o fim do Império Romano.

São Francisco e São Domingos são lembrados por Dante, em *A Divina Comédia*, no quarto Céu do Paraíso, o Céu do Sol, nos Cantos XI e XII, respectivamente por São Tomás de Aquino (1225-1274) e pelo franciscano São Boaventura de Bagnoregio (1221-1274). A São Francisco, assim se refere Tomás de Aquino, lembrando os votos de pobreza e de caridade que embasaram os preceitos franciscanos.

Do meu discurso as névoas dissipando,
sabe que de Francisco e da Pobreza
é a doce história que te estou narrando.

Sua profunda união, a singeleza
dos modos seus, nas almas, como um dardo,
impulsos despertavam de pureza.⁴⁰
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XI, v. 73-78).

São Boaventura refere-se a São Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Dominicanos, como quem não deu trégua aos hereges.

Nela⁴¹ nasceu o ardente enamorado
da fé cristã, o sacrossanto atleta,
bom para os seus e contra os maus irado.⁴²
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XII, v. 55-57)

³⁹ *L'essercito di Cristo, che sì caro / costò a riarmar, dietro a la 'nsegna / si movea tardo, sospeccioso e raro, / quando lo 'mperador che sempre regna / provide a la milizia, ch'era in forse, / per sola grazia, non per esser degna; / e, come è detto, a sua sposa soccorse / con due campioni, al cui fare, al cui dire / lo popol disviato si raccorse.*

⁴⁰ *Ma perch'io non proceda troppo chiuso, / Francesco e Povertà per questi amanti / prendi oramai nel mio parlar diffuso. / La lor concordia e i lor lieti sembianti, / amore e meraviglia e dolce sguardo / facieno esser cagion di pensier santi;*

⁴¹ Casa de Castela, na Espanha (N.A.).

⁴² *dentro vi nacque l'amoroso drudo / de la fede cristiana, il santo atleta / benigno a' suoi e a' nemici crudo;*

Domingos foi chamado: e dele falo
como do lavrador que o próprio Cristo
em seu horto elegeu para ajudá-lo.⁴³
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XII, v. 70-72).

Além do significado escolástico da fé cristã, recorreremos a Febvre (2004) para estabelecer o conceito da cristandade no que concerne à configuração da Europa além de um espaço geográfico, mas, ao estabelecimento de uma ordem política, econômica e social ocorrido dentro de um processo histórico e, como tal, consequência de conflitos e embates inerentes.

A cristandade possui uma fé comum, um ideal comum, uma linguagem comum. Mas a cristandade não é um Estado, embora tenda a se dotar de partes de Estado. A cristandade se estende por Estados que ela deve incessantemente vigiar, controlar, reunir. A cristandade desempenha, acima destes Estados, um papel de Superestado, ou melhor, a cristandade justapõe às instituições próprias destes Estados suas próprias instituições, instituições cristas que, pouco a pouco, de uma coleção díspar de reinos e principados espalhados, fazem um mundo ordenado, coerente e que se sente como tal. (FEBVRE, 2004, p.126).

Este Superestado no qual se constituiu a Europa cristã, formado por um sem-número de reinos e principados foi, no caso específico da península Itálica, repleto de comunas⁴⁴, tão poderosas e competitivas entre si a ponto de, somente no final do século XIX, terem se unificado em torno do império italiano. A especificidade das cidades italianas, particularmente Florença – cidade natal de Dante – bem como as críticas e reflexões do Poeta sobre aquele momento histórico na Europa e, em particular, na península Itálica, serão estudadas por nós a seguir.

⁴³ *Domenico fu detto; e io ne parlo / sì come de l'agricola che Cristo / elesse a l'orto suo per aiutarlo.*

⁴⁴ Chamavam-se comunas às cidades medievais dotadas de direitos e autonomia na sua administração. Segundo alguns autores, existiria comuna nos casos em que monarcas ou senhores feudais concediam o documento de liberdades, a carta comunal. No entanto nem sempre a carta acompanhava o movimento de autonomia, antes era geralmente uma consequência do anseio autônomo e libertário dos moradores, que podia ser expresso de forma pacífica ou violenta (SÍTIOS..., 2011).

3. A FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

3.1. Considerações históricas

Na introdução deste trabalho aludimos ao fato de vários pensadores do período histórico convencionalmente chamado de Idade Moderna terem se dedicado a reduzir a importância do saber medieval para com a produção intelectual dos séculos que a procederam. Neste capítulo, portanto, será nosso intento mostrar a contribuição da Filosofia Escolástica – tendo em vista seu caráter essencialmente medieval – para com a Educação.

O termo ‘escolástica’ vem do vocábulo *scholasticus*, o que significa aquele que ensina em uma escola. Mais especificamente era chamado *scholasticus* quem ensinava as artes liberais, que compunham o *trivium* e o *quadrivium*, nas escolas medievais. Mas o termo “escolástica”, quando nos referimos à filosofia medieval, está associado a um método de ensino e de pensamento ligado a um conjunto de doutrinas, como nos explica Nunes (1979, p. 244-245),

O termo escolástica significa, ainda, o conjunto de doutrinas literárias, filosóficas, jurídicas, médicas e teológicas, e mais outras científicas, que se elaboraram e corporificaram no ensino das escolas universitárias do século XII ao século XV. [...] Pode-se afirmar com Grabmann que a escolástica é um modo de pensar e um sistema de concepções em que se valoriza a vida terrena como dom admirável de que usufruímos para o nosso bem e para o nosso desenvolvimento pessoal e em que se admite que o ser do homem não se esgota no breve tempo de sua vida terrena, uma vez que o homem tem um fim supraterrâneo e eterno e o destino de uma vida interminável, sobre poder crescer ainda neste mundo na vida sobrenatural que ele obtém através do batismo.

Entende-se, assim, que a filosofia escolástica une o ideal filosófico grego, preocupado com a atividade humana em um mundo racional e organizado, com o ideal cristão, da vida depois da morte, garantida ao homem pelo batismo e que poderá ser eternamente feliz ou infeliz, dependendo de como viveu, de como foram suas ações na Terra. No entanto, devemos nos perguntar como e por que dois conceitos tão díspares entre si – os dogmas cristãos e a razão grega –, na

Filosofia Escolástica, se encontraram e se “aliaram”, como Gilson (1998) nos instiga a refletir.

O cristianismo se dirige ao homem, para aliviá-lo de sua miséria, mostrando-lhe qual a sua causa e oferecendo-lhe o remédio para ela. É uma doutrina da salvação, e é por isso que é uma religião. A filosofia é um saber que se dirige à inteligência e lhe diz o que são as coisas; a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino, seja para que se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã. É por isso, aliás, influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas são filosofias da necessidade, ao passo que as filosofias influenciadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade. (GILSON, 1998, p. XVI).

Gilson (1998) parte do pressuposto da influência da religião na elaboração do pensamento filosófico, tanto no grego quanto no cristão e nos mostra que o mundo feudal foi construído sobre saberes oriundos de culturas díspares em essência. Tal disparidade, porém, contribuiu fortemente para forjar o caráter ‘supraterreno e eterno’ que Nunes (1979) identificou na filosofia escolástica.

Para melhor compreendermos o papel da Filosofia Escolástica na sociedade do século XIII devemos nos voltar aos primórdios da Filosofia Medieval, criada para atender aos povos que ocuparam o espaço romano, como afirma Oliveira (2005a, p. 13).

A filosofia medieval foi, portanto, produzida por esse povo novo que adentrou o mundo romano, mas que nada conhecia dele. Esse povo se assusta diante de tantas coisas desconhecidas, mas, também, atemoriza o povo conquistado, não só por ser o conquistador, mas porque tem hábitos muito distintos do povo conquistado. É, pois, no interior e a partir de tantas diferenças que a Escolástica nasce. Do ponto de vista de Pieper, um elemento fundamental é a essência dessa filosofia e, inclusive, o componente-chave que permitirá o seu surgimento: trata-se da ideia de Encarnação. Foi por acreditarem nela que dois povos tão distintos puderam criar uma sociedade original. Foi por terem fé, por crerem no cristianismo que foi possível a organização de um novo modo de vida.

Esse texto, além de nos reportar às origens da filosofia medieval e da qual nasceria a Escolástica, nos faz refletir acerca da força do cristianismo como

doutrina voltada para a educação do homem, regulando suas paixões e oferecendo a ele a esperança, mesmo em tempos tão difíceis. Por essa perspectiva acreditamos responder à observação de Gilson (1998) sobre a aliança entre a Fé e a Razão, consolidada no século XIII, à luz de uma “filosofia da liberdade” (GILSON, 1998, p. 16).

Por muitos séculos, após a decadência do Império Romano, a Filosofia, na Europa, havia perdido seu significado original. Assim Nunes (1974) se refere à Filosofia nos primeiros séculos da medievalidade:

A Igreja representou, então (após a queda do império romano) o único poder realizado, herdeiro da tradição administrativa romana, e foi, outrossim, o único abrigo em que se conservaram as letras latinas, que os povos germânicos deviam lentamente assimilar ao pé das igrejas paroquiais e à sombra dos mosteiros. O ideal da cultura contraiu-se sobremaneira, deixando de englobar as intenções de um saber puramente racional e de uma arte a serviço do prazer estético e da alegria de viver. [...] Não resta dúvida de que na Cristandade o único saber recomendável é o da doutrina cristã; a única sabedoria é a do Verbo encarnado, a forma ideal de conduta é a vida norteada pela prática das virtudes à luz dos mandamentos, a regra de fé é o ensinamento da Igreja, a tarefa de todos é conseguir a salvação eterna e o destino comum, objeto da esperança infanda, é o céu, a pátria celeste. [...] A tarefa do estudioso é contemplar as verdades divinas contidas nos livros sagrados e a missão intelectual é zelar pelo santo depósito e ensinar a palavra de Deus, distribuindo a mancheias as suas riquezas. No tocante a filosofia, perde-se completamente de vista o seu significado. [...] Essa mentalidade rigorosamente clerical irá prevalecer absolutamente, do século VI até ao século XII, quando processar-se-á gradativamente a recuperação da cultura antiga dos gregos e se afirmará a revalorização das categorias profanas da existência. (NUNES, 1974, p. 97-98).

Nascida da religião, da doutrina, a Filosofia Cristã originou a mentalidade eclesiástica⁴⁵, distante do saber racional que caracterizava a filosofia grega, como nos mostrou Gilson (1998). E essa perspectiva prevaleceu do século VI até o XII. Neste momento, instada a atender àquela sociedade, a Filosofia Medieval, por meio de filósofos como São Tomás de Aquino (1225-1274), possibilitou que o saber originado na Cristandade e influenciado pela cultura grega a partir das traduções de Aristóteles no século XII, pudesse mediar o processo educacional,

⁴⁵ No Ocidente medieval, *ecclesia* designava indistintamente a Igreja como a comunidade dos padres e dos fiéis, a sociedade cristã (VAUCHEZ, 1999).

especialmente no espaço urbano. Para melhor entendermos o peso da educação escolástica na sociedade do século XIII devemos considerar que a sociedade que se delineava a partir do século XI estava em processo de mudança de estrutura a ponto de identificar e até romper com vários aspectos do feudalismo, como o isolamento ao qual a vida rural impunha e a dependência do vassalo em relação ao suserano.

Escrevendo sobre os mercadores, cujas atividades propiciaram a formação dos núcleos urbanos, Pirenne (1989, p. 106) afirma que:

Ninguém conhecia a origem desses eternos viajantes. Por certo a maioria de entre eles tinha nascido de pais não livres, que cedo tinham abandonado, para se lançarem em aventuras. Mas a servidão não se presume; é preciso demonstrá-la. O direito designa necessariamente como um homem livre aquele a quem não pode assinalar um senhor. Aconteceu, pois, que foi preciso considerar os mercadores, cuja maioria era sem dúvida de filhos de servos, como se eles tivessem gozado sempre de liberdade. Desenraizando-se do solo natal, libertaram-se de facto. No meio de uma organização social em que o povo estava amarrado à terra e onde cada um dependia de um senhor, apresentaram o estranho espectáculo de circularem por toda a parte, sem poderem ser reivindicados por ninguém. Não reivindicaram a liberdade: ela foi-lhes concedida porque era impossível provar que não a gozassem. Adquiriram-na, por assim dizer, pelo uso e pela prescrição.

Essa liberdade experimentada pelos homens originários do feudo e mencionada por Pirenne (1989), como sendo a oposição à servidão e à ruptura com o solo natal, não seria o suficiente para garantir a sobrevivência deles, em liberdade, nos núcleos urbanos pois faltaria a eles o conhecimento necessário para serem-no.

Nas escolas então urbanas, cujos alunos percebem a necessidade de novos conhecimentos para atuarem em um espaço – até então desconhecido – multicultural, a Escolástica, como filosofia e como método de ensino, resplandece. Um mundo necessitado de clérigos⁴⁶ para ensinar, pessoas para controlarem a

⁴⁶“Durante a idade Média, com o desenvolvimento do monarquismo, a sociedade cristã é pensada como dividida em três ordens hierarquizadas: os leigos, os clérigos, os monges. Mesmo assim a definição do clérigo não deixa de ser flutuante. Se o clero se distingue normalmente do laicato, o clérigo nem sempre é bem distinguido do letrado. A partir do século XIII, certamente porque é preciso ser letrado para ser clérigo e porque a massa dos *scolares* – que, no final do século XII, formavam a população escolar do que haveria de ser a universidade – era quase exclusivamente

contabilidade dos comerciantes e de juristas para atuarem nos tribunais, testemunha o surgimento das universidades, locais onde os saberes ligados a essas e a outras exigências, próprias do convívio urbano, serão ensinados.

Contudo, pensadores como Agostinho (354-430) e Boécio (480-525) já haviam registrado suas reflexões em torno da aproximação da Fé com a Razão, como nos afirma Oliveira (2005a, p. 15).

Isto (o propósito de esclarecer racionalmente a verdade de fé) não é algo novo. Agostinho e outros tinham escrito textos com o mesmo intuito. Aliás, Agostinho havia afirmado a necessidade de cooperação entre fé e razão, com a célebre sentença do Sermão 43: *intellige ut credas, crede ut intelligas*, 'entende a fim de que creias, crê a fim de que entendas'. Para Boécio, o lema era: *fidem, si poteris, rationem que conjunge*, 'conjuga a fé e a razão!', conselho com que encerra uma carta ao Papa João I.

Um grande desafio era, sem dúvida, encontrar mecanismos eficazes para que Fé e Razão fossem referência uma da outra para a compreensão do mundo cristão. Boécio (1998), em *A Consolação da Filosofia*, assim descreve a Filosofia, vinda para consolá-lo na prisão.

Vi aparecer acima de mim uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível. Ela parecia ter vivido tantos anos que não era possível que fosse do nosso tempo. Sua estatura era indiscernível: por vezes tinha o tamanho humano, outras parecia atingir o céu e, quando levantava a cabeça mais alto ainda, alcançava o vértice dos céus e desaparecia dos olhares humanos. Suas vestes eram tecidas de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de um material perfeito; ela revelou mais tarde ter sido ela própria quem teceu a veste. A poeira dos tempos, assim como acontece com o brilho das antigas pinturas, obscurecia um pouco seu esplendor. Embaixo de sua imagem estava escrito Pi e em cima em Theta⁴⁷. E, entre essas duas letras, via-se uma escada cujos degraus ligavam o elemento inferior ao superior. (BOÉCIO, 1998, p. 4).

composta de clérigos que dependiam apenas da jurisdição eclesiástica, existe uma certa tendência a chamar 'clérigo' o letrado, e mesmo o profissional que recebeu uma formação intelectual. É na ambiguidade da noção medieval de clérigo que se funda a do intelectual moderno: leigo, mas praticando uma moral na qual, desde a retomada do termo 'clerc' por J. Benda, se cruzam os ideais às vezes inconciliáveis do *clericus* e do *litteratus*" (LIBERA, 1999, p. 344-345).

⁴⁷Pi (π) e Theta (θ), abreviatura das palavras "Prática" e "Teoria", em grego (N.A.).

A alegoria criada por Boécio (1998) para apresentar a Filosofia é a de uma imagem feminina que impõe respeito pelo “porte”, que às vezes tinha o tamanho humano e em outras vezes chegava ao céu e até mesmo desaparecia aos olhares humanos; suas feições expressavam clarividência, força e experiência e, todo esse conjunto era adornado pela conjunção entre Prática e Teoria. Imagem imponente e intensa criada para *ilustrar* a ideia, neste caso, da Filosofia.

Dante, em *Convívio*, explica sua concepção de linguagem alegórica.

Digo que convém que esta exposição seja literal e alegórica. E para que isto se entenda, se adverte que as escrituras se podem compreender e devem explicar mormente por quatro⁴⁸ sentidos. Um se diz literal, e é aquele que não vai além da letra das palavras fictícias, tal como são as fábulas dos poetas. Outro, alegórico, e é aquele que se esconde sob o manto destas fábulas, constituindo uma verdade oculta sob uma bela mentira: tal como diz Ovídio que Orfeu com a cítara amansava as feras, e fazia que se movessem as árvores e as pedras; o que quer dizer que o homem sábio, com o instrumento de sua voz, fazia amansar e humilhar os corações cruéis, e conduzir-se conforme sua vontade aqueles que não têm vida de ciência e arte: e aqueles que não têm vida racional alguma são quase como pedras.⁴⁹ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.61).

“Uma verdade sob uma bela mentira!” Essa é definição do Poeta para a linguagem alegórica, usada para registrar um ensinamento, para ensinar a “verdade”.

A importância da alegoria para o ensino, durante a Idade Média, foi bastante significativa, considerando que o simbolismo contido na alegoria torna-se ideia, conceito. Assim, a alegoria exemplifica, traduz a Palavra e os Valores para

⁴⁸ Para Dante, os outros dois sentidos são o moral e o anagógico (místico-religioso) (N.A.).

⁴⁹ *Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, [e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, sì come sono le favole de li poeti. L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna: sì come quando dice Ovidio che Orfeo facea com la cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sè muovere; che vuol dire che lo savio uomo con lo strumento de la sua voce faria mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e fa[r]ja muovere a la sua volontade coloro che non hanno vita di scienza e d'arte: e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre.*

o cotidiano dos homens. Lauand (2011) estabelece a relação entre as alegorias e o saber medieval lembrando que ambos estão diretamente ligados à religião.

Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam enigmas, adivinhas e charadas, mas, no caso da Idade Média, há uma especial afinidade com esses jogos de linguagem: eles atingem valores centrais: não só pelo lúdico – que é um fim em si – e seu valor pedagógico, mas também pela carga religiosa que, na interpretação da época, o enigma traz consigo. Isso se compreende melhor, quando, por um lado, mostrarmos a consideração religiosa dos enigmas; e, por outro, quando se recorda que o grande “tema transversal” de toda a educação medieval é a religião, a visão religiosa, e que a busca do entendimento da Palavra de Deus, se dá numa chave amplamente alegórica. [...] A mentalidade religiosa alegórica, vinda já do cristianismo do mundo antigo – de Alexandria ou de um Agostinho - vai ter plena vigência na Idade Média: as coisas não são só o que são; são, antes de tudo, sinais de Deus, pistas para a compreensão da fala de Deus: como enigmas a serem decifradas. (LAUAND, 2011).

Lauand (2011) destaca o valor pedagógico da alegoria - na forma de enigmas e charadas – em relação à religião na medievalidade pela correspondência que ela permite estabelecer com a mensagem divina. A “bela” mentira pode ser, também, “misteriosa” ou “ameaçadora”, para que a “verdade” possa ser mais bem apreendida.

O ensino dos homens medievais na ordem estabelecida pela Igreja passou, também, pela necessidade de regras. Como exemplo, citamos *A Regra de São Bento*, composta no século VI, ao estabelecer um padrão de conduta àqueles que postulavam a condição de cenobitas no mosteiro de Montecassino. A necessidade de regras e normas naquela sociedade que começava a ser definida – a sociedade feudal – foi construída sobre os pilares do cristianismo e assim se manteve até o século XII. Enout (2002, p. 228) assim explica a Regra:

Constando de uma introdução ou prólogo e de 73 capítulos, sintetiza o itinerário espiritual de conversão a Deus por meio da obediência (à qual é dedicado o 5º capítulo), tendo Cristo como guia, cujo amor deve estar acima de toda coisa (cf. os capítulos 4, 2, 72). É notável a insistência sobre humildade, da qual provém a disponibilidade total em confirmar a própria vontade de Deus. A comunidade cenobítica no ideal de São Bento se fundamenta na autoridade do abade. Com efeito, os monges se submetem a ele,

vinculados pelo voto de estabilidade no próprio convento. Na espiritualidade beneditina são essenciais: a celebração o ofício divino e a síntese equilibrada entre oração e trabalho, sobretudo o manual, e também intelectual, centrado na leitura dos textos sagrados e, depois, em Basílio, Pacômio, Agostinho, Cassiano, etc.

A obediência ao mestre, no qual se reconhecia total autoridade, a subordinação às normas – tanto às regras do cotidiano quanto aos ensinamentos divinos – e a execução do trabalho “sobretudo o manual”, são próprias da vida servil medieval. A sociedade medieval, entre os séculos V e XI, como afirma Le Goff (1995), mostrou-se dualista, na maior parte das vezes, na qual uma minoria⁵⁰ determinava os caminhos a serem trilhados enquanto a maioria obedecia.

As mais das vezes, a sociedade reduz-se ao confronto entre dois grupos; os clérigos e os leigos numa perspectiva, os poderosos e os fracos, ou os grandes e os pequenos, ou ainda os ricos e os pobres quando apenas se considera a sociedade laica, e os livres e os não livres quando se está no plano jurídico. [...] Uma minoria monopoliza as funções de direção – direção espiritual, direção política, direção econômica; a massa, sujeita-se. (LE GOFF, 1995a, v. 1, p. 12).

Nessa perspectiva, se a Igreja passara a ocupar o espaço deixado pelo Estado romano concernente ao comando e à organização social, é compreensível que ela aplicasse, no âmbito político, as mesmas estruturas existentes nos mosteiros e nas abadias. O mesmo se deu em relação às fontes históricas, pois as Escrituras eram as referências determinantes para os modelos de conduta, de valores a serem seguidos.

O período entre os séculos V e VII foi marcado pelo que Le Goff chama de “regressão”, quando a Europa sofre com a ocupação dos nômades, que “sob o ímpeto das invasões, destruíram vidas humanas, monumentos e equipamentos econômicos” (LE GOFF, 1995a, v. 1, p. 58), além das sucessivas epidemias, em particular, a peste bubônica. Diante, portanto, de um cenário caótico, a Igreja, como última referência da organização social herdada dos romanos, passa a agir

⁵⁰ Entende-se aqui por minoria o grupo de intelectuais que compunham o quadro dirigente da Igreja, por conseguinte, os notáveis da Educação. (N.A.).

no sentido de garantir alguma ordem em meio à desordem. A respeito da ingerência do clero nas questões temporais, Le Goff (1992, p. 60) escreve:

Na desordem causada pelas invasões, os bispos e os monges – como São Severino – tinham passado a ser os chefes polivalentes de um mundo desorganizado: juntavam à sua função religiosa uma função política, negociando com os Bárbaros; uma função social, protegendo pobres contra poderosos; e até uma função militar, organizando a resistência ou lutando com as ‘armas espirituais’, onde já não houvesse armas materiais. Tinham feito, por força das coisas, a aprendizagem do clericalismo e da confusão dos poderes. Tentaram lutar contra a violência e morigerar os costumes com a disciplina penitencial e a aplicação da lei canônica (o início do século VI é, paralelamente à codificação civil, a época dos concílios e dos sínodos).

A Igreja vai, pois, assumir a organização dessa “nova” sociedade e, para isso, lança mão dos instrumentos que conhecia e os quais a alicerçavam. Afinal, de onde ela tiraria a força necessária para tal empresa? Não haveria de ser no combate armado uma vez que naquele momento todos os grupos estavam muito armados, tanto física como socialmente; culturas distintas, equivalentes na força, digladiavam-se pelos mesmos objetivos, como explica Oliveira (2010, p. 267).

Um dos aspectos mais importantes para o desenvolvimento da civilização ocidental foi a constante luta entre os diferentes setores da sociedade. Exatamente porque nenhuma força conseguiu se sobrepôr soberanamente às demais; justamente porque sempre houve a possibilidade da disputa, da troca e da sujeição é que nenhum governo tirânico pôde ser implantado. Segundo Guizot, foi essa constante mobilidade que impediu o estabelecimento de uma única força totalitária no Ocidente medieval e, em troca, propiciou o estabelecimento de governos móveis e democráticos⁵¹. Com efeito, mesmo nos momentos mais agudos das invasões bárbaras sempre houve a possibilidade e a necessidade da troca e do diálogo, até porque nenhum segmento tinha força e poder suficientes para se sobrepôr aos demais. A nosso ver, este aspecto caracteriza a história do Ocidente

⁵¹A ideia de democracia que estamos utilizando aqui não tem relação direta com o que entendemos por democracia hoje e tampouco tem relação com a polis grega, uma vez que as relações humanas travadas no mundo medievo se opõem, muitas vezes, ao sentido que entendemos de democracia hoje, especialmente no que diz respeito aos senhores feudais, à servidão. Se pensarmos essas relações a partir do nosso presente, as veremos como tirânicas e autoridades. Contudo, elas precisam ser compreendidas em sua época. O conceito de democracia é aqui utilizado no sentido de oposição ao totalitarismo, pois, com o conceito democracia ocorre o mesmo que ocorre a palavras que são gerais e eternas como liberdade, universalidade. A palavra continua a mesma, mas o seu sentido é outro.

medieval. Mesmo quando um senhor feudal tinha grande poder e riqueza em relação aos seus vassallos e súditos, ele nunca conseguiu, sozinho, derrotar o inimigo. Necessitou sempre da ajuda de seus aliados/subordinados e precisou fazer barganhas para obter esse apoio. O resultado disso é que nenhum poder prevaleceu tiranicamente por muito tempo sobre a sociedade.

Se por um lado as forças sociais instaladas no espaço do antigo Império Romano eram equilibradas sob o aspecto da força, o que as obrigava a conversarem entre si, vale dizer que as desconfianças entre elas, reforçadas inclusive pelo desconhecimento sobre os oponentes quanto às suas características sociais, podemos considerar esse equilíbrio bastante tênue. A combinação entre força e desconfiança está presente em todos os conflitos. Portanto, havia necessidade premente de uma liderança que viesse agir como moderadora dentro desse cenário. E essa liderança foi assumida pela Igreja.

A nosso ver, no período compreendido entre o início do século VI e meados do século XI, a Igreja católica foi a única instituição em condições de estabelecer princípios de governo, seja porque era a instituição mais organizada na sociedade em função, inclusive, do seu contato com o mundo romano, seja porque trazia em seu seio o elemento fundamental para a preservação de qualquer sociedade: o conhecimento. Esse conhecimento era composto, de um lado, pela herança do mundo antigo, por meio da preservação de documentos e da cultura, e, de outro, pela essência da nova doutrina religiosa da sociedade, o cristianismo. Era em seu meio que os homens nutriam seu saber, a Filosofia cristã/Escolástica. Foram, portanto, essas duas condições que forneceram legitimidade à Igreja para governar. Foram os homens medievais que lhe deram o governo que passou a exercer. Não se trata, portanto, de uma força extrínseca e tirânica que usurpou um poder que lhe era indevido. Desse modo, somente a partir do momento em que esse poder passou a não mais responder “naturalmente” aos anseios da sociedade é que seu governo começou a ser questionado e, concomitantemente, principiou a assumir a forma tirânica⁵². (OLIVEIRA, 2010, p. 268).

De acordo com Oliveira (2010), a Igreja assumiu, portanto, a incumbência de conduzir a sociedade originada das ruínas do Império Romano. Isto porque ela era detentora de uma prerrogativa de grande significado em qualquer grupo social: o conhecimento da cultura que a precedia e da doutrina embasada na

⁵² Essa “forma tirânica” – referencia à luta da Igreja pelo poder temporal – identificada na ação da Igreja a partir do século XII, será mais bem explorada no terceiro capítulo (N.A.).

história de Cristo. Oliveira enfatiza, ainda, que esse poder conquistado – e não usurpado – só se tornou autoritário quando não mais atendia à sociedade. Afinal, a sociedade não era mais a mesma.

Aquele saber da Antiguidade clássica que havia sido preservado pela Igreja nos primeiros séculos do cristianismo e influenciara a Filosofia durante a Antiguidade cristã pode se encontrar no século XII com o saber produzido nos mosteiros no decorrer da medievalidade. Juntos, foram utilizados pelos mestres das escolas e das universidades que, empenhados em buscar no conhecimento e no estudo as respostas para as questões daquele momento, aperfeiçoaram a doutrina escolástica fundamentando-a na *auctoritas* e na *ratio* e exercitando-a por meio da *quaestio disputata*⁵³.

Mas não podemos deixar de enfatizar que essa escola, embora tenha assumido a tarefa de atender às necessidades agora postas, não foi algo “natural”. Ela não “apareceu” porque a sociedade precisava dela. Como tudo o que está vinculado à produção intelectual, a escola foi fruto de uma construção na qual os elementos históricos e os homens que refletiram sobre eles compuseram se não a matéria-prima, certamente as ferramentas da sociedade para essa construção.

As leituras nas escolas monásticas foram marcadamente em torno dos textos patrísticos⁵⁴ e dos sagrados, com ênfase ao simbolismo e à espiritualidade. E essa configuração foi mantida até meados do século XII, quando a Europa começou a viver situações que viriam a colocar o poder da Igreja em xeque.

Surgia, a partir de então, um questionamento sobre o papel da Igreja, mesmo porque o conhecimento deixara de ser restrito aos mosteiros ou às escolas palacianas. Além disso, as obras de Aristóteles começaram a ser difundidas mais amplamente, encontrando espaço nas escolas citadinas e permitindo, assim, o questionamento do modelo educacional existente.

⁵³ Explicitaremos estes termos no subtítulo 3.3. (N.A.).

⁵⁴“Na história da teologia cristã, desde suas origens até o final da Idade Média, sucederam-se os seguintes períodos: o apologético (no decorrer do século II), o patrístico (entre os séculos III e VIII) e o escolástico (do século VIII ao XI). Dentro da teologia católica, os Padres da Igreja são aqueles Santos Padres que, segundo os teólogos, possuem as quatro características seguintes: ortodoxia, santidade de vida, aprovação da Igreja e antiguidade. Seus textos oferecem elementos muito valiosos, não somente sob o aspecto informativo, mas também teológico e eclesiástico” (MORA, 1986, v. 3, p. 2512).

Nesse mundo urbano que passa a compor o medievo - no qual o trabalho está organizado em ofícios - o intelectual exerce, como mestre, um ofício pelo qual recebe pagamento pelas aulas ministradas aos seus discípulos. Mas esse ensino se diferencia daquele praticado nas escolas dos mosteiros, pois agora ele deve estar voltado para a prática da ciência. Assim Le Goff (2003) se refere à nova abordagem educacional, praticada nos espaços urbanos.

Homem de ofício, o intelectual tem consciência da profissão a assumir. Reconhece a ligação necessária entre a ciência e o ensino. Não pensa mais que a ciência deve ser entesourada: está persuadido de que deve ser posta em circulação. As escolas são oficinas de onde são exportadas as ideias, como as mercadorias. Sobre o canteiro urbano, o professor acompanha, com igual ímpeto, o artesão e o mercador. (LE GOFF, 2003, p.88).

Devemos aqui recordar que os homens do século XII, cidadãos e comerciantes, não mais internos nos feudos nem alheios ao que se passa onde os olhos não veem, precisam de instrumental que lhes garanta sucesso nas relações comerciais – a escrita e o cálculo –, segurança e orientação nas viagens empreendidas, conhecimento acerca das diversas culturas com as quais agora se relacionam, da Bretanha aos reinos da península Ibérica; das cidades da Hansa a Bizâncio; das estepes russas ao norte da África; das comunas italianas ao domínio veneziano. Os desafios, portanto, postos àquela sociedade exigem dela o domínio sobre um saber que ela ainda não dispõe. Um saber que se dará na escola, em uma nova escola estabelecida em um novo espaço geográfico, o das cidades. Espaços urbanos que desde o século XII viam surgir a burguesia como uma nova e rica classe social e assistiram às discussões filosóficas e políticas travadas nas universidades. Esses homens participaram, ainda, da crítica em torno da vida de luxo e ostentação de muitos líderes da Igreja.

O historiador Duby (1979), assim se refere ao sentimento que se instalou na população urbana ao perceber os abusos praticados pelos “maus padres” e que a faz procurar apoio nas palavras de pregadores errantes, considerados hereges⁵⁵ pela Igreja.

⁵⁵“Dentro e uma perspectiva particularmente histórica, falar de “heresia” e de “heréticos” requer exceder uma visão teológica. O historiador não deve avaliar a coerência ou a incoerência das doutrinas comparando-as com o caráter da mensagem a que se referem. Ele deve observar

Nas cidades da Europa meridional, a Igreja, com efeito, não pensava ainda em basear no raciocínio a sua doutrina. Não pregava: cantava. O progresso da civilização apurava, entretanto a consciência das elites urbanas. Veio um momento em que o ritual das liturgias deixou de satisfazer os cavaleiros, os juristas, os mercadores, que se sabiam mais ou menos condenados por Deus. Queriam salvar a alma, procuravam alimento espiritual. Não o encontrando na catedral, procuravam nas encruzilhadas pregadores errantes que se dirigiam a eles, lhes falavam na sua língua. Eram trãsugas, clérigos inquietos que não se tinham sentido bem entre os cônegos ou que não tinham podido introduzir-se nos capítulos catedrais. [...] A maioria das correntes heréticas mostra-se como uma aspiração a reforma da Igreja. Vem de longe e prolonga, de facto, o movimento reformista do século XI. O clero das catedrais é indigno porque vive na riqueza, na impureza. Que valor podem ter os sacramentos que essas mãos maculadas distribuem? [...] Que ele [o povo laico] expulse os maus padres, que reconduza a Igreja à sua missão espiritual. (DUBY, 1979, p.133).

Entendemos que Duby (1979), ao registrar “elites urbanas”, está se referindo àqueles indivíduos que desfrutam de condição econômica privilegiada, como ricos mercadores ou proeminentes juristas, além da nobreza oriunda da feudalidade que agora se instala nos núcleos urbanos. Devemos destacar, no entanto, que não apenas os cidadãos de maior destaque no espaço urbano buscavam “salvar suas almas” porque “as elites urbanas se sabiam mais ou menos condenadas por Deus”. A Europa medieval era essencialmente fiel aos preceitos cristãos. O temor a Deus, o medo das penas infernais – destino das almas condenadas – eram onipresentes no imaginário do povo da cristandade⁵⁶. Os movimentos heréticos, portanto, tinham por objetivo criticar

que tais doutrinas foram consideradas “ortodoxas” ou “heterodoxas” e buscar compreender as razões no interior de contextos específicos e dentro de uma dimensão diacrônica. Só então ele deve estabelecer as periodizações para determinar as continuidades, as mutações, as rupturas e as incidências históricas dos fenômenos de heresias dentro do vasto período tradicionalmente chamado de Idade Média. Ao final da medievalidade surge uma complicação séria a partir da evolução do conceito de heresia e sua aplicação é estendida com a afirmação da monarquia papal. Em outras palavras, com construção piramidal do catolicismo ocidental, culminando com poder papal, a heresia assume conotações então disciplinares, eclesiásticas e políticas” (VAUCHEZ, 1997, v. 1, p. 725).

⁵⁶“Em sua obra, O Pecado e o Medo, o historiador Jean Delumeau escrevendo sobre o desprezo do mundo e do homem, cita uma obra do Cardeal Lotário Segni, que depois se tornou Inocêncio III. Com tinta bem negra, escreveu um *De contemptu mundi, Sive de miséria conditionis humanae* onde se lê desde o primeiro capítulo: “O homem nasceu para o trabalho, para a dor e para o medo e, – o que é pior – para a morte”. de Inocêncio III. Mas, na literatura religiosa

abusos e excessos praticados por integrantes do clero, ‘indignos’ de liderarem a missão espiritual da Igreja. Lembramos ainda que esses fiéis insatisfeitos são, em sua maioria, integrantes de grupos sociais citadinos, elementos que não compunham a sociedade feudal, agrária e servil.

Ao final do século XII a Igreja ainda tentava manter pela força e pela coerção o controle do poder secular. Mesmo ciente quanto às críticas que se intensificavam nos centros urbanos, a Igreja estava, naquele momento, lutando para garantir seu *status quo*.

O papado de Inocêncio III (1160-1216), por exemplo, iniciado em 1198 e que só terminou com sua morte, em 1216, marcou o apogeu da concentração dos poderes papal e temporal. Inocêncio III combateu violentamente os heréticos dentro da igreja, a ponto de autorizar a Cruzada de 1204 a exterminar os Albigenses, no Languedoc. Obrigou os judeus a usarem a Estrela de Davi, como sinal de exclusão. Sobre o totalitarismo que marcou o seu pontificado, Duby (1979, p. 138) escreve.

Desde há cerca de dois séculos que o pontífice romano alargava pacientemente o seu poder. Enfrentara com êxito os imperadores. Os juristas da Cúria tinham forjado para seu uso uma doutrina teocrática que lhe reservava neste mundo uma *autoritas superior* a qualquer poder temporal. Pretendia ter jurisdição moral sobre a terra inteira. Enviava legados a toda a parte. Sonhava submeter à sua lei os bispos. Eleito papa em 1198, aos 38 anos, Inocêncio III levou a seu termo esse longo esforço. [...] Foi o primeiro papa a dizer-se, claramente, não só sucessor de São Pedro, mas lugar-tenente de Cristo. Rei dos reis, portanto. *Rex regum*, sobrepondo-se aos príncipes e julgando-os. No dia da coroação, proclamou: ‘Foi a mim que Jesus disse: dar-te-ei as chaves do reino dos céus, e tudo o que tu ligares na terra será ligado no céu. Vede pois o que é este servidor que manda sobre toda a família: é o vigário de Jesus Cristo, o sucessor de Pedro. Está no meio, entre Deus e o homem, menor que Deus, maior que o homem’.

Inocêncio III pôs em prática, portanto, a doutrina teocrática que vinha sendo construída pelo papado no sentido de ampliar e fortalecer o poder temporal da Igreja quando, ao evidenciar a diferença religiosa entre judeus e cristãos, debilitou a relevância econômica daqueles. Também percebeu a influência das

(principalmente monástica) da Idade Média central, a acusação contra a vida humana atingiu uma violência e uma dimensão novas” (DELUMEAU, 2003, p. 29).

ordens mendicantes, nascidas no século XIII nos centros urbanos, e buscou atraí-las para junto da Santa Sé sem deixar de esclarecer que, como sucessor de Pedro, “está no meio, entre Deus e o homem, menor que Deus, maior que o homem.” (DUBY, 1979).

Não podemos nos furtar, contudo, de destacar que a Igreja ao recrudescer suas ações a partir do século XII estava lutando para manter-se à frente na liderança daquela sociedade e recorrendo, para isso, aos expedientes de que dispunha.

Ora, na esteira desse esforço está também o currículo escolar⁵⁷ das escolas medievais, organizado a partir das Artes Liberais, trazido ao medievo por Marciano Capela (século V), entre 410 e 429, como nos informa Nunes (1974, p. 109),

Se a educação medieval foi inspirada por Santo Agostinho, e se o ideal formativo das escolas medievais obedeceu às indicações do *De Doctrina Christiana*, o currículo escolar, de fato, foi organizado segundo o ciclo das Artes Liberais apresentado por Marciano Capela em sua obra *As núpcias da Filologia com Mercúrio*, que constituiu uma popularização, em forma poética, das *Disciplinas de Varrão*. O livro que o retórico cartaginês, contemporâneo de Sto. Agostinho, escreveu para a instrução de seu filho, tornou-se o manual preferido dos estudantes medievais, tendo exercido também grande influência na composição da enciclopédia de Sto. Isidoro de Sevilha, as *Etimologias*. Escrito entre 410 e 429, o livro de Capela tornou-se, a partir do século IX, obra indefectível nas bibliotecas monásticas, escolares e particulares.

Foi Hugo de São Vítor (1096-1141), no século XII, na Abadia de São Vítor⁵⁸, em Paris, que concebeu *Didascálion*⁵⁹ da arte de ler (*Didascalion de*

⁵⁷ Entendemos por currículo escolar as disciplinas que compunham a base dos estudos nas escolas medievais e, portanto, sem outras relações com a concepção moderna do termo (N.A.).

⁵⁸“O nascimento da Escola de São Vítor é datado de 1108, ano em que o arqui-diácono Guilherme de Champeaux deixa a *Île de La Cité*, onde ensinava, e se instala em uma capela em honra de São Vítor, na margem esquerda do rio Sena, iniciando logo uma escola. Em 1113 o rei Luis VI promove o local a abadia e a entrega aos cônegos de Santo Agostinho. Em 1114 a abadia é reconhecida pelo papa Pascal II, que nomeia Gilduíno como primeiro prior, enquanto o fundador Guilherme, feito bispo de Châlons, lá morre em 1121. À volta de 1115 chega o jovem Hugo, trazido por um rico tio arqui-diácono de Halberstadt. São Vítor é uma escola contemplativa e ativa, herdeira da tradição e partidária das reformas, espiritual e intelectual, Sapiência e ciência (*sapientia et scientia*). E dentro da Abadia de São Vítor é o Mestre Hugo, cônego e professor, que encarna o espírito da Escola, derivando daí a expressão Hugo e sua Escola” (MARCHIONNI, 2001, p. 23-25).

Studio Legendi), inspirado em *De Doctrina Christiana*, de Santo Agostinho (354-430) e pela organização curricular feita por Alcuíno (735-804) durante o império de Carlos Magno, com o objetivo de organizar os estudos daqueles que ingressavam na recém-criada escola de São Vítor. Segundo Marchionni (2001, p. 14), *Didascálion* é,

Na história, o primeiro livro pedagógico direcionado diretamente aos alunos, que nele encontravam um roteiro sobre o que ler e como ler. Além disso, nele os jovens encontravam conselhos sobre as qualidades que fazem do jovem um bom 'discípulo', cuja virtude suprema é a 'disciplina'.

Por meio dela, Hugo de São Vítor buscou orientar os alunos no sentido de se organizarem para os estudos, para se prepararem para responderem às novas questões sociais. Ao propor o estudo da Filosofia, Hugo de São Vítor inovou quando organiza tanto as artes liberais quanto as mecânicas:

Há três coisas: a *Sapiência*, a virtude, a necessidade. A *Sapiência* é a compreensão das coisas como elas são. 'A virtude é um hábito do espírito conforme a razão segundo a lei da natureza'. A necessidade é aquela sem a qual não podemos viver e sem a qual viveremos mais infelizmente. [...] A mecânica trata das obras humanas e se divide em sete ciências: a primeira é a fabricação da lã, a segunda o armamento, a terceira a navegação, a quarta a agricultura, a quinta a caça, a sexta a medicina, a sétima o teatro. (HUGO DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 267-269).

⁵⁹ Do grego, "coisas concernentes à escola" (MARCHIONNI, 2001, p. 10).

Eis o esquema⁶⁰ do estudo da Filosofia a partir do *Didascálion*:



Nesse esquema podemos constatar que as artes liberais que compõem o *trivium* e o *quadrivium* estão nas subdivisões da matemática e da lógica. A novidade educacional, nesse mundo urbano e comercial, é que o trabalho assume, com Hugo de São Vítor, o *status* de saber filosófico. Dentro da ordem filosófica, ao lado da virtude e da sapiência, está o trabalho – evidenciado nas

⁶⁰ Esquema apresentado em Marchionni (2001, p. 17).

artes Mecânicas –, como saber necessário e passível de aperfeiçoamento dentro da escola.

3.2. Dante e o ensino Escolástico

Dante, em *Convívio*, explica a relação que estabeleceu entre a ordem dos Céus as sete disciplinas que compõem o *trivium* e o *quadrivium*.

Para o que é mister fazer considerações sobre uma comparação entre o que existe na ordem dos céus e o que existe na das ciências. Tal como os sete céus a nós mais chegados são os dos planetas; depois existem dois céus acima destes, móveis, e um acima de todos, quieto. Aos sete primeiros correspondem as sete ciências do Trívio e do Quadrívio, isto é, Gramática, Dialéctica, Retórica, Aritmética, Música, Geometria e Astrologia. À oitava esfera, isto é, à estrelada, corresponde a ciência natural, que Física se chama, e a primeira ciência, que se chama Metafísica; à nona esfera corresponde a ciência moral; e ao quieto céu a ciência divina, que se chama Teologia.⁶¹ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.86-87).

Essa ordem cósmica utilizada por Dante deriva do sistema proposto por Ptolomeu (90-168) segundo o qual os astros estariam distribuídos em nove esferas concêntricas, a partir da Terra até o Empíreo. A leitura feita pelos filósofos medievais sobre a Astronomia não é objeto de nosso estudo, contudo, julgamos significativo expor a relação entre as artes liberais e os céus proposta pelo Poeta porque, como ele mesmo explica, os céus são, propriamente, as ciências, o que confere às artes liberais um caráter filosófico e científico. “Digo que por céu entendo a ciência e por céus as ciências, devido às três semelhanças⁶² que os céus têm com as ciências”⁶³ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 86).

⁶¹ *A che è mestiere fare considerazione sovra una comparazione che è ne l'ordine de li cieli a quello de le scienze. Sì come adunque di sopra è narrato, li sette cieli primi a noi sono quelli de li pianeti; poi sono due cieli sopra questi, mobili, e uno sopra tutti, quieto. A li sette primi rispondono le sette scienze del Trívio e del Quadrívio, cioè Gramatica, Dialettica, Rettorica, Arismetria, Musica, Geometria e Astrologia. A l'ottava spera, cioè a la stellata, risponde la scienza naturale, che Fisica si chiama, e la prima scienza, che si chiama Metafisica; a la nona spera risponde la scienza morale; ed al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata.*

⁶² “A primeira semelhança está na revolução de um e outro em torno de um seu imóvel. Pois que cada céu gira em torno do seu centro, o qual, em relação ao movimento daquele não se move; e assim cada ciência se move em torno do seu objeto, o qual ela não move, por isso que nenhuma ciência demonstra o seu próprio objecto, e antes o supõe. A segunda semelhança é a iluminação de um e de outra; pois que cada céu ilumina as coisas visíveis, tal como cada ciência ilumina as

No Primeiro Céu, Lua e Gramática se aproximam por duas propriedades: assim como a Lua tem um lado escuro porque os raios do Sol não o iluminam e também apresenta luminosidade variada conforme suas fases, a Gramática tem um lado,

[...] cujos raios da razão não logram penetrá-lo inteiramente, em especial no que ao léxico se refere; e a luz ora de aqui ora de ali, na medida em que certos vocábulos, certas declinações, certas novas construções que antes não existiam se acham em circulação, e muitos que já foram voltarão a ser, tal como diz Horácio⁶⁴ no princípio da *Arte Poética*, quando diz: ‘Renasceram muitos vocábulos caídos em desuso.’⁶⁵ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 87).

No Segundo Céu, compara Mercúrio à Dialética porque assim como Mercúrio era considerado a menor estrela⁶⁶ do céu e a que menos recebia os raios do sol, a Dialética “é a de menor extensão de qualquer outra ciência e mostra-se mais velada que nenhuma outra ciência, na medida em que procede com argumentos sofisticados e inseguros” (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 88).

O Céu de Vênus é também o da Retórica, o terceiro na ordem dos céus. Vênus⁶⁷ é a estrela mais brilhante e a que aparece duas vezes, ora de manhã, ora de tarde.

E estas duas propriedades estão na Retórica: pois que a Retórica é suavíssima entre todas as ciências, por isso que a isto principalmente aspira; e aparece de manhã, quando diante do ouvinte fala o retórico, aparecendo de tarde, isto é, por detrás,

inteligíveis. E a terceira semelhança é o induzir perfeição nas coisas para isso dispostas. Da qual indução, quanto à primeira perfeição, isto é, da geração substancial, todos os filósofos concordam que sejam os céus motivo” (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 87).

⁶³ *Dico che per cielo io intendo la scienza e per cieli le scienze, per tre similitudini che li cieli hanno con le scienze massimamente; e per l'ordine e numero in che paiono convenire, si come trattando quello vocabulo, cioè “terzo”, si vedrà.*

⁶⁴ Horácio (65 a. C. – 8 a. C.) foi poeta e filósofo romano (N.A.).

⁶⁵ *li raggi de la ragione in essa non si terminano, in parte spezialmente de li vocabuli; e luce or di qua or di lua in tanto quanto certi vocabuli, certe declinazioni, certe costruzioni sono in uso che già non furono, e molte già furono che ancor saranno: si come dice Orazio nel principio de La Poetria quando dice: “Molti vocabuli rinasceranno che già caddero”.*

⁶⁶ Mercúrio era considerado, pelos gregos, uma estrela (N.A.).

⁶⁷ O planeta Vênus era considerado, na Antiguidade, uma estrela. Seu brilho máximo é exibido pouco antes do alvorecer e antes do pôr do sol (N.A.).

quando por carta, para a parte remota, se fala para o retórico.⁶⁸
(DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 88).

A Aritmética e o Sol habitam o Quarto Céu, aproximados por duas propriedades: do mesmo modo que o Sol ilumina todas as outras estrelas, a Aritmética está presente em todas as ciências. E assim como a intensidade da luz do Sol impede que ele seja fitado, “o olho do intelecto não pode fitar o número, porque em si considerado, é infinito, e isto não podemos entender”⁶⁹ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 88).

No Quinto Céu, Marte – pela harmonia que mantém com os outros céus e pela “intensidade do calor e dos vapores que emana”, – é comparado à Música. Considerando que o cosmos apresentado por Dante pressupõe nove círculos concêntricos, o quinto céu “quer se comece pelo ífimo ou pelo sumo, é o que está no meio de todos, isto é, dos primeiros, dos segundos, dos terceiros e dos quartos”⁷⁰ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 89). Quanto à ideia de calor e vapores intensos, ressaltamos que, na Antiguidade, pela sua coloração avermelhada, Marte esteve associado a Ares, deus da guerra na mitologia grega enquanto que as alternâncias de sua coloração levavam as pessoas a ligá-las a maus presságios, conforme registro do próprio Dante Alighieri (1992, p. 89):

Marte, tal como diz Ptolomeu no Quadripartido⁷¹, seca e queima as coisas, visto que o seu calor é semelhante ao do fogo; e esta é a razão por que aparece afogueado de cores, quando mais e quando menos, segundo a espessura ou escassa densidade dos vapores que o acompanham: os quais por si mesmos muitas vezes se acendem. [...] E por isso diz Albumasar⁷² que o acendimento destes vapores significa morte de reis e mudança de

⁶⁸ *E queste due proprietadi sono ne la Rettorica: ché la Rettorica è soavissima di tutte le altre scienze, però che a cio principalmente intende; e appare da mane, quando dinanzi al viso de l'uditore lo rettorico parla, appare da sera, cioè retro, quando da lettera, per la parte remota, si parla per lo rettorico.*

⁶⁹ *che l'occhio de lo 'ntelletto nol puo mirare; perço che 'l numero, quant'è in sé considerato, è infinito, e questo non potemo noi intendere.*

⁷⁰ *annumerando li cieli mobili, da qualunque si comincia o da l'infimo o dal sommo, esso cielo di Marte è lo quinto, esso me lo mezzo di tutti, cioè de li primi, de li secondi, de li terzi e de li quarti.*

⁷¹ Tetrabiblos, ou *Tratado Matemático Quadripartido*, de Ptolomeu (90-168), sobre Astronomia (N.A.).

⁷² Albumasar (787-886) foi matemático, astrônomo e filósofo persa (N.A.).

reinos. [...] E Sêneca⁷³ diz, por isso, que na morte do Imperador Augusto viu no ar uma bola de fogo.⁷⁴

Dante compara, portanto, Marte à Música, por acreditar que ambos apresentam as propriedades da harmonia e da capacidade de influenciar, com seus “vapores”, os espíritos humanos.

E estas duas propriedades estão na Música, que é toda relacional, tal como se vê nas palavras harmonizadas e nos cantos, dos quais tanto mais doce harmonia resulta quanto mais bela é a relação: a qual é maximamente bela na Música porque nesta a ela maximamente se aspira. Ainda: a Música chama a si os espíritos humanos, que quase são principalmente vapores do coração, quase impedem toda a atividade: tanto é a alma inteira que a ouve, e tanto a virtude de todos acode ao espírito sensível que recebe o som.⁷⁵(DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 89).

No Céu de Jove (Júpiter), o sexto na ordem cósmica seguida por Dante, está a Geometria, pois duas propriedades unem-na àquela estrela⁷⁶, a saber: a boa temperatura e o fato de ser considerada entre as estrelas brancas a mais branca. De acordo com os conceitos de Astronomia nos tempos de Dante, a temperatura amena de Júpiter por causa de ela estar entre o “calor” de Marte e o frio de Saturno. Seu brilho intenso e alvo ocorre porque Júpiter é, na verdade, um planeta gasoso, grande – é o maior do nosso Sistema Solar – e o quarto mais brilhante, depois do Sol, da Lua e de Vênus. Para Dante, seu brilho alvo e sua “boa temperatura” equiparam-no à Geometria porque,

Move-se a Geometria entre dois seus opositores, quais o ponto e o círculo – e digo “círculo”, em sentido lato, tudo o que é redondo,

⁷³ Lucio Aneu Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) filósofo e cônsul do Império Romano (N.A.)

⁷⁴ *L'altra si è che esso Marte, [si come dice Tolomeo nel Quadripartito], dissecca e arde le cose, perché lo suo calore è simile a quello del fuoco; e questo è quello per che esso pare affocato di colore, quando più e quando meno, secondo la spessezza e raridade de li vapori che 'l seguono: li quali per lor medesimi molte volte s'accendono, sì come nel primo de la Metaura me diterminato. E però dice Albumasar che l'accendimento di questi vapori significa morte di regi e transmutamento di regni; però che sono effetti de la signoria di Marte. E Seneca dice però, che ne la morte d'Augusto imperadore vide in alto una palla di fuoco;*

⁷⁵ *E queste due proprietadi sono ne la Musica, la quale è tutta relativa, sì come si vede ne le parole armonizzate e ne li canti, de' quali tanto più dolce armonia resulta, quanto più la relazione è bella: la quale in essa scienza massimamente è bella, perché massimamente in essa s'intende. Ancora, la Musica trae a sé li spiriti umani, che quasi sono principalmente vapori del cuore, sì che quase cessano da ogni operazione: sì è l'anima intera, quando l'ode, e la virtù di tutti quasi corre a lo spirito sensibile che riceve lo suono.*

⁷⁶ Para a astronomia medieval, Júpiter era considerado estrela (N.A.).

ou corpo ou superfície -; pois que, tal como diz Euclides, o ponto é princípio dela, e, conforme diz, é o círculo perfeitíssima figura nela, que por isso convém seja considerado seu fim. Assim que entre o ponto e o círculo, tal como entre princípio e fim, se move a Geometria, e estes à sua certeza repugnam; pois que o ponto é, por sua indivisibilidade, imensurável, e o círculo, por seu arco, impossível de quadrar perfeitamente, por isso impossível de se tornando medi-lo com exatidão. E é, ainda, a Geometria alvíssima, enquanto não tem mancha de erro e certíssima, por si e pela sua flâmula, que se chama Perspectiva.⁷⁷ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 89-90).

A sétima arte liberal, a Astrologia, está no Sétimo Céu, o de Saturno, por duas propriedades comparáveis entre eles: a lentidão de seus movimentos e a grande altura deste Céu em relação aos outros seis, abaixo dele. Assim como Saturno demora muito para completar a passagem por todo o Zodíaco e o Céu onde ele se encontra é mais alto do que aqueles onde estão as outras artes liberais, a Astrologia,

No acabar de seu circuito, isto é, na aprendizagem dela, é necessário que transcorra grandíssimo espaço de tempo, tanto pelas suas demonstrações, que são mais do que algumas das sobreditas ciências, quanto que pela experiência que para bem julgar nela se exige. E é, ainda, altíssima entre todas as outras por isso que, tal como diz Aristóteles no começo do De Anima, a ciência é alta em nobreza pela nobreza de seu objecto e pela sua certeza; e esta, mais do que outra alguma das sobreditas, é nobre e alta por nobre e alto objecto, que é o movimento do céu; e alta e nobre por sua certeza, que não tem qualquer defeito, como a que vem de perfeitíssimo e reguladíssimo princípio.⁷⁸ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 90).

Como procuramos demonstrar, Dante, embasado em fontes variadas tanto sob o aspecto cronológico – (da Antiguidade greco-romana até ao seu tempo) –, quanto cultural – pensadores persas, gregos, romanos, cristãos e

⁷⁷*Si che tra 'l punto e lo cerchio si come tra principio e fine si muove la Geometria, e questi due a la sua certezza repugnano; ché lo punto per la sua indivisibilitade è immensurabile, e lo cerchio per lo suo arco è impossibile a quadrare perfettamente, e però è impossibile a misurare a punto. E ancora la Geometria è bianchissima, in quanto è sanza macula d'errore e certissima per sé e per la sua ancilla, che si chiama Perspettiva.*

⁷⁸*Chè nel suo cerchio compiere, cioe ne lo apprendimento di quella, volge grandissimo spazio di tempo, si per le sue [dimostrazioni], che sono più che d'alcuna de le sopra dette scienze, si per la esperienza che a ben giudicare in essa si conviene. E ancora è altissima di tutte le altre, però che, sì come dice Aristotile nel cominciamento de l'Anima, la scienza è alta di nobilitade per la nobilitade del suo subietto e per la sua certezza; e questa più che alcuna de le sopra dette è nobile e alta per nobile e alto subietto, ch'è de lo movimento Del cielo; e alta e nobile per la sua certezza, la quale è sanza ogni difetto, sì come quella che da perfettissimo e regolatissimo principio viene.*

pagãos –, deu às artes liberais o caráter de ciências tão importantes quanto às estrelas e os planetas que compõem o Cosmos, e cujas especificidades vêm ao encontro da sociedade na qual ele está inserido.

Além da relação que Dante estabelece entre ciências e artes liberais em um cosmos filosófico e cristão, esclarece, em *Convívio*, que Beatriz, a jovem florentina pela qual se enamorou um dia, se transformou na Filosofia Escolástica. Inspirado pela *Consolação da Filosofia*, de Boécio, Dante encontrou na Filosofia o consolo para sua dor.

Quando perdi o que primeiro amou a minha alma, fiquei de tanta tristeza ferido que não me valia conforto algum. Todavia, depois de um certo tempo, a minha mente, que tratava de se curar, decidiu, pois que nem a minha dor nem a alheia eu lograva consolar, voltar ao modo que algum desconsolado tinha tido para consolar-se; e pus-me a ler aquele de muitos não conhecido livro de Boécio, no qual, preso e exilado, se havia consolado.⁷⁹ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 84).

O primeiro amor ao qual Dante se refere, é Beatriz Portinari (1266-1290), jovem de Florença pela qual o Poeta teria se apaixonado, na juventude. A obra de Boécio na qual buscara conforto é *A Consolação da Filosofia*, escrita “em prosa e verso entre 523 e 524 enquanto ele aguardava ser executado⁸⁰ por ordem do imperador Teodorico (454-526)” (PALUELLO, 2007, p. 285).

Dante afirma que, por meio de Boécio, começou a estudar Filosofia, imaginando-a uma gentil e misericordiosa dama a qual encontrara nos livros, nas escolas dos religiosos e nas *disputatae*.

Eu, que procurava consolar-me, encontrei não somente remédio para as minhas lágrimas, mas vocábulos de autores e de ciências

⁷⁹ *E però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima, de la quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconcolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea.*

⁸⁰ “Boécio foi nomeado pelo imperador Teodorico a magistrado em 510. [...] Não se sabe se Teodorico o nomeou por sua capacidade ou visando a fortalecer o próprio poder sobre a nobreza romana, mas certamente ele não levou em consideração a solidariedade de Boécio para com os outros senadores, nem sua lealdade à idéia de Império Romano e de ‘liberdade’ romana, e tampouco atentou que colaboração não significa necessariamente submissão e renúncia. Em 522, quando Boécio defendeu Albinus da acusação de trair o rei dos godos representante do império romano, Teodorico vingou-se: deu ordem de prisão e morte a Boécio” (PALUELLO, 2007, p. 283).

e de livros: considerando os quais, julgava bem que a filosofia, que era senhora desses autores, destas ciências e destes livros, fosse coisa suma. E imaginava-a qual uma gentil dama, não a podendo imaginar em acto que não fosse misericordioso. [...] E por este imaginar comecei a ir aonde ela se mostrava verazmente, isto é, nas escolas dos religiosos, e às disputas dos filosofantes.⁸¹ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 85).

No espaço das escolas, em meio às “disputas dos filosofantes” – as *quaestiones disputatae* – o Florentino construiu seu conceito de filosofia, que é a própria Filosofia Escolástica: “Esta dama misericordiosa e gentil, de quem me enamorei após o primeiro amor foi a belíssima e honestíssima filha do Imperador do universo, à qual Pitágoras pôs o nome de Filosofia”⁸² (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.96).

3.3. As summas, as sentenças, as *quaestiones disputatae*

As disciplinas que compunham o *trivium* e o *quadrivium* representavam o currículo dos estudantes e mediante elas almejava-se a construção do saber necessário para aquela sociedade. Grabmann (1980) afirma que a preponderância do Cristianismo sobre o Império Romano incorporou à filosofia conceitos teológicos, e que “as grandes obras teológicas contêm rico material filosófico, como os inúmeros comentários das Sentenças de Pedro Lombardo e as grandes Sumas Teológicas, particularmente a de Tomás de Aquino” (GRABMANN, 1949, p. 38).

Tanto a produção cultural que começou a florescer quanto as obras teológicas que embasaram essa fé tiveram seus fundamentos na filosofia grega, particularmente em Platão e Aristóteles. As *sentenças* e as *sumas*, formas

⁸¹io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che si volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti.

⁸²E così, in fine di questo secondo trattato, dico e affermo che la donna di cu' io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia de lo Imperadore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia.

máximas da expressão escolástica, embora tratassem de questões teológicas, buscaram na Filosofia, na razão, os argumentos necessários para explicar a fé.

As sumas, na Idade Média, eram sinônimos de sentenças, e significavam as obras que continham uma exposição sistemática da teologia em seu conjunto⁸³. Mas na Escolástica do século XIII, segundo Grabmann (1980, p. XIX),

Designam-se, de preferência, sob o nome *Summa*, *Summa in theologia*, *Summa theologiae*, as sínteses completas. A palavra *Sententiae* indica originalmente coleções de sentenças, de teses, de questões e de tratados tomados aos Padres, aos teólogos, às coleções canônicas, e agrupados segundo aspectos determinados.

O método escolástico – lembrando que nos referimos ao período considerado áureo da Filosofia Escolástica, entre os séculos XII e XIV– foi determinado pelas *auctoritas* e pela *ratio*. Por *auctoritas* entendemos os textos essenciais, cuja referência é indispensável. Segundo Ruy Nunes,

[...] *auctoritas* em teologia é o ensinamento da Igreja, é o texto da Sagrada Escritura, são as obras dos Santos Padres⁸⁴ e as Atas dos Concílios. Em filosofia, são as obras de Aristóteles, os livros de Boécio e de Santo Agostinho, etc. (NUNES, 1979, p.245)

Por sua vez, a *ratio* envolve o raciocínio, o filosofar, a razão humana a serviço da argumentação. Lauand (1993) assim explica a *ratio* no método escolástico.

E a realidade, cada coisa real, tem um conteúdo, um significado, 'um quê', uma verdade que, por um lado, faz com que a coisa

⁸³ Grabmann (1980, v. 1, p. XIX).

⁸⁴ Ao referir-se aos Santos Padres, Ruy Nunes afirma: "Por volta do ano 150 d. C., o latim começou a substituir o grego como língua sagrada. Pouco a pouco, a Sagrada Escritura foi traduzida para o latim, que se tornou a língua oficial da Igreja ocidental, ao mesmo tempo que, no Oriente, o siríaco, o copta e o armênio se afirmavam como línguas da cristandade e passavam a substituir o grego. Donde chamar-se de Padres Gregos aos escritores cristãos que, depois do período apostólico, escreveram as suas obras em grego, e de Padres Latinos aos que o fizeram em latim, devendo observar-se que os Padres Apostólicos foram os mestres cristãos, discípulos dos apóstolos, que do fim do primeiro ao início do segundo século redigiram em grego os documentos mais antigos da Igreja, após o Novo Testamento. [...] Pois foi exatamente essa uma das magnas tarefas dos Santos Padres, máxime dos Padres Gregos, e da Escola de Alexandria: reconciliar a filosofia, obra da razão humana, com a doutrina cristã, fruto de revelação divina outorgada por Deus aos homens através de Jesus Cristo" (NUNES, 1978, p. 7-10).

seja aquilo que é, e por outro a torna cognoscível para a inteligência humana. É precisamente isto o que se designa por **ratio**. Assim, indagar ‘O que é isto?’ (‘O que é uma árvore?’, ‘O que é o homem?’) significa, afinal das contas, perguntar pelo ser, pelo ‘quê’ (**quidditas**, **whatness**, quiddidade), pela **ratio**, pela estruturação interna de um ente que faz com que ele seja aquilo que é (daí a sugestiva forma interrogativa do francês: **Qu'est-ce que...**, ‘que é este quê?’, ‘que quê é isto?’). E esta **ratio** que estrutura, que plasma um ente é a mesma que se oferece à inteligência humana para formar o conceito, que será tanto mais adequado quanto maior for a objetividade com que se abrir à realidade contida no objeto. (LAUAND, 1993, p.10).

Considerando, portanto, a *ratio* como sendo um processo intelectual em busca de um significado, de um conceito a partir das *auctoritas* dadas, chegamos ao ponto em que se estabelecem as discussões para que as dúvidas que ainda pairam sobre os temas estudados possam ser dirimidas: as *quaestiones disputatae*.

A *quaestio* aparece como o método específico por excelência da escolástica. Ela parte do princípio de que a partir de uma mesma questão podem ser feitas argumentações contrárias ou a favor. Essas “disputas” devem ser seguidas de um exame minucioso dos diferentes argumentos para que se possa sair de um impasse, pois, apenas o confronto pode dar conta da riqueza e da relevância dos pontos de vista apresentados.

Nunes (1979), explica a *disputatio* a partir da concepção tomista da seguinte maneira:

[São Tomás de Aquino] afirma que a *disputatio* ou debate serve para dissipar as dúvidas e, nesse caso, recorre-se às autoridades admitidas pelos interlocutores com os quais se discute... Outra espécie de *disputatio* ou debate é a que se verifica nas escolas com o objetivo de instruir os alunos e dirigi-los rumo à verdade e não com o de expungir o erro; e, nesse caso, cumpre apoiar-se em sólidas razões e procedentes investigações para se demonstrar ser verdadeiro o que se diz, pois o simples argumento de autoridade só proporcionaria certeza ao aluno de que a questão é essa tal, mas não lhe dispensaria conhecimento, nem o aluno perceberia a razão profunda da afirmação feita pela autoridade. E, nota Grabmann, Santo Tomás está a inculcar que a verdade teológica se conquista através dos recursos proporcionados pela *Auctoritas* e pela *Ratio*. (NUNES, 1979, p. 246).

O que podemos abstrair dessa passagem é que a metodologia escolástica tem como premissa fundamental o estudo, a leitura. Não basta que a autoridade, o professor, afirme que a verdade é aquela e, pronto. O aluno é instado a ler, a estudar a *auctoritas* e, por meio do exercício da *ratio*, encontrar argumentos para se preparar para o debate, para as *quaestiones*. A *quaestio* ocupava os exercícios de discussão entre os alunos a partir do havia sido estudado nas lições (*lectio*) e que eram sempre precedidas por leituras exaustivas com o objetivo de aprofundar os conhecimentos.

Segundo Grabmann (1980), na Introdução à *Suma Theológica* de Santo Tomás de Aquino,

[...] havia dois tipos de *quaestiones*: as quais se diferenciavam pela forma e objeto de estudo: De um lado, as *Disputationes ordinariae* e sua redação literária, as *Quaestiones disputatae*; de outro, as *Disputationes quo dlibetales* e sua redação escrita, as *Quaestiones quo dlibetales*. O que caracterizava essas *Disputationes ordinariae* é que[...] aí se examinava, do modo mais profundo possível, um assunto seguido, importante e difícil, que oferecia muitas vezes todo um conjunto de questões. [...] As *Quaestiones disputatae* são precisamente a redação e, de algum modo, o processo verbal dessas *Disputationes ordinariae*. As *Disputationes quo dlibetales* distinguem-se das *Disputationes ordinariae* porque versavam sobre questões disparatadas e sem nexos umas com as outras, se bem que não raro, posteriormente, redigindo-as, as agrupassem bem ou mal, segundo uma ordem superficial; também porque não penetravam tão profundamente o cerne dos problemas. As *Quaestiones quo dlibetales* são a redação literária dessas *Disputationes quo dlibetales* (GRABMANN 1980, v. 1, p. XXI).

Compreendemos, portanto, que ao longo do processo de estudo e construção das *quaestiones*, os alunos aprendiam a ler, compreender e interpretar textos cujos graus de dificuldades variavam, assim como os temas abordados. Além disso, os estudantes tinham que se preparar para os debates tanto sob o aspecto da retórica e da dialética quanto da gramática. A variedade dos assuntos pressupunha o conhecimento acerca das disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* e a condição de organizá-las conforme critérios muito semelhantes ao que hoje entendemos como método científico. E, neste aspecto, as *Quaestiones disputatae* têm, segundo Grabmann (1980), uma relação muito próxima com a *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino, porque elas,

Distinguem-se, sobretudo pelo seu caráter de investigação e profundidade; pelo fato de se originarem diretamente de discussão, os argumentos e os contra-argumentos [Sed contra] apresentam um fundo de ideias bem mais rico que o poderia fazer a Suma Teológica, dada sua finalidade. (GRABMANN, 1980, v. 1, p. XXVIII).

E o que marca a obra de Tomás de Aquino é o fato de ter aplicado na Filosofia Cristã os métodos especulativo e dedutivo do aristotelismo em busca de uma solução para o problema da função da Razão no âmbito da Fé.

Nesse ponto nos deteremos para definir e exemplificar as *Summas* e as *Sentenças*, com o objetivo de explicar como seus processos de construção propiciam o debate, estudo e, levadas para a vida em sociedade, contribuem para levar os homens a refletirem sobre sua prática social.

Lauand (1993), ao comentar o artigo 1 –*Memória e Prudência*⁸⁵– da questão 49 da Suma Teológica, de São Tomás de Aquino, onde este discute se a

⁸⁵Um artigo da Suma Teológica: Memória e Prudência:

Apresentamos aqui a estrutura de um artigo da Suma Teológica: o artigo 1 da questão 49 da II-II (II-II, 49, 1), que discute se a memória é parte da virtude da prudência. A *Suma*, obra capital de Tomás de Aquino, está dividida em três grandes **partes**. A parte I (*prima*) trata de Deus Uno e Trino e de Deus como princípio das criaturas. A parte II é dedicada à Ética, e divide-se em duas sub-partes: I-II (*prima secundae*), que examina, em geral, a virtude e o vício, a graça, o pecado etc., e II-II (*secunda secundae*), a segunda parte da segunda parte, na qual trata das virtudes e dos mandamentos, de modo concreto. A parte III discute a Cristologia, a Mariologia, os Sacramentos etc. Cada uma das 3 grandes partes compõe-se de **questões** (num total de 512); cada uma dedicada a um tema. Cada questão é desmembrada nos diferentes aspectos do tema, que são os **artigos** (um total de 2669 artigos), em número variável (cerca de 4 a 10) por questão.

Cada artigo é uma unidade molecular de estrutura constante, contendo:

A- **Enunciado** do tema em forma de debate. Daí que os títulos comecem pela palavra *utrum*, "se" (p. ex.: "Se a memória é parte da Prudência?").

B- Tomás começa por apresentar **objeções** contra o que vai ser sua própria tese. A introdução de cada objeção também se faz por enunciado constante: *Videtur quod non...*, "parece que não..." (no artigo que aqui apresentamos: "Parece que a memória não é parte da Prudência"). Feito esse breve enunciado, Tomás vai enumerando as objeções – digamos, quatro – a seu pensamento. Objeções por vezes tomadas à autoridade da S. Escritura, dos Padres da Igreja, dos filósofos, etc. ou concebidas pelo próprio Tomás.

C- Antes de fazer a sua própria exposição sistemática (que será o corpo do artigo), Tomás oferece ao leitor uma breve primeira resposta, em geral invocando alguma autoridade – Sagrada Escritura, Aristóteles ("o filósofo"), Agostinho etc.- e com formulação inicial também fixa: **Sed contra...**, "Mas, pelo contrário...". É este o momento em que Tomás começa, ainda que brevemente, a defender a sua tese: até aqui, tudo eram objeções.

D- O **corpus** é, em geral, a parte mais importante e longa do artigo. No *corpus*, Tomás expõe ordenadamente seu pensamento deixando as respostas particulares a cada objeção para a parte seguinte. A fórmula inicial constante do corpus é: *Respondeo dicendum*, respondo que se deve dizer...

E- Finalmente, as **respostas** a cada uma das objeções do começo. A fórmula introdutória constante é: *Ad n ergo dicendum...* Contra a objeção nº tal... (LAUAND, 1993, p. 10).

memória é parte da virtude da prudência, mostra ao leitor que a especulação e a argumentação, registradas por redação clara, são essenciais para que o assunto proposto seja concluído com sólido embasamento. As *quaestiones*, que observadas como método de estudo, exigiam conhecimento, capacidade de argumentação e raciocínio lógico, encontraram campo fértil no espaço urbano. Se considerarmos que o aprimoramento desse processo de estudo, argumentação e lógica dava-se por meio de debates, de “confrontação intelectual” (LIBERA, 1998), podemos considerar que as cidades, em particular as universidades no século XIII, ao oferecerem espaços para que os horizontes do conhecimento e do ensino extrapolassem os dos mosteiros e das abadias, constituíram o cenário principal para o surgimento de um intelectual que estabelece uma “dialética social” entre Fé e Razão. Sobre isso, Libera (1998) escreve que,

Uma nova forma de pensamento, um novo horizonte e intelectuais aparecem: a razão não se opõe à fé ou à revelação, ela penetra o dado patrístico e o submete à pergunta. A razão que discute apossa-se da autoridade para fazer dela um momento de sua própria discursividade. A entrada da lógica aristotélica na teologia sob a forma de questões que nascem na flor do texto por afirmação e negação do mesmo transforma a exegese em discussão racional. O leitor monástico torna-se ator urbano. [...] Tal como o concebe Abelardo, o ato de pensamento torna-se assim coletivo, um ato social, supondo uma disciplina que se impõe a todos – a lógica. Não se pensa sozinho. Para pensar, é preciso aprender a “pesar o sentido das palavras, a “distinguir os argumentos” e a “empenhar-se na disputa”. É o instrumento dessa dialética social que traz o texto de Pedro Lombardo. Um manual de discussão, feito para *alimentar* a confrontação intelectual. (LIBERA, 1998, p. 340).

Quando Libera (1998) faz referência à lógica aristotélica, vale registrar que a Escolástica encontrou, no sistema aristotélico, o critério racional, filosófico que permitiu a ela dialogar com os mistérios revelados agostinianos⁸⁶.

⁸⁶“Aurelio Agostinho (354-430) sente praticamente e platonicamente a filosofia como solucionadora do problema da vida, a que unicamente o cristianismo pode proporcionar uma solução integral. Embora desvalorizando, platonicamente, o conhecimento sensível com respeito ao conhecimento intelectual, admite ele que os sentidos, bem como o intelecto, são fontes de conhecimento. E como para a visão sensível, além dos olhos e a coisa, é mister a luz física, assim, para o conhecimento intelectual seria necessário, segundo ele, um lume espiritual, que vem de Deus, o Verbo de Deus, para o qual são transferidas as ideias platônicas” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1956, p. 165).

De acordo com Lauand (2011), o mundo escolástico latino-cristão conheceu Aristóteles por meio da cultura árabe e hebraica no âmbito das universidades.

Os cinquenta anos da vida de Tomás de Aquino (1225-1274) estão centrados no século XIII não só do ponto de vista cronológico: todas as novidades culturais desse tempo mantêm estreita relação com sua vida e suas lutas. Ao contrário do clichê que o apresenta como uma época de paz e de equilíbrio harmônico, esse século é um tempo de agudas contradições, tanto no plano econômico e social como no do pensamento. [...] Há ainda dois outros fenômenos que caracterizam a ebulição intelectual deste século: as Universidades e, vinculada a elas, a introdução do pensamento aristotélico no Ocidente. A doutrina de Aristóteles invadiu o ambiente intelectual do Ocidente em meados do século XII com a força de um terremoto. Os primeiros séculos medievais somente haviam conhecido uma pequena parte dos escritos desse filósofo, traduzidos para o latim por Boécio (ca. 480-525), em especial das suas obras sobre Lógica. A filosofia e a teologia da Alta Idade Média haviam se norteado principalmente pelas obras de Santo Agostinho, na sua maior parte inspiradas na tradição neo-platônica. (LAUAND, 2011, p. 5).

As obras produzidas pelos gregos, egípcios e persas durante a Antiguidade clássica, além das realizações bizantinas foram conhecidas pelos árabes a partir do conhecimento que os sírios tinham sobre aquele saber. E, desde o século VIII, uma vez estabelecidos no norte da África e na Península Ibérica, os árabes muçulmanos introduziram esse conhecimento no Ocidente latino. Segundo Nunes (1979, p. 161),

A Síria exerceu papel de capital importância na transmissão do saber antigo aos muçulmanos: a partir do século IV, foram traduzidos para o siríaco obras filosóficas, médicas, matemáticas e geográficas. Entre os anos de 750 e 850, os estudiosos sírios traduziram para o árabe as obras que durante duzentos anos haviam sido vertidas do grego para o siríaco. Essas traduções do siríaco para o árabe foram o resultado do trabalho espetacular dos sábios cristãos da Síria. No período carolíngio⁸⁷, floresceram

⁸⁷ Carlos Magno – rei dos francos entre 742 e 814 – conquistou grande parte da Europa e foi coroado pelo Papa Leão III, Imperador do Sacro Império Romano. Teve início um período de florescimento cultural e o cristianismo se propagou. Nesse cenário, destacamos as ações do monge beneditino de York, Alcuíno, que, chamado à França por Carlos Magno, organizou o sistema de ensino do Império, fundando escolas e organizando o sistema de ensino em *trivium* e

no Islão os pensadores de Bagdá: Al Kindi, falecido em 873; Al Farabi, que morreu em 949 ou 950, e o grande filósofo e médico persa Ibn Sina ou Avicena, que nasceu em 980 e viveu até 1037. [...] No século XII viveu na Espanha o maior filósofo muçulmano, o pensador de Córdoba Ibn Rosch, Averróis (1126-1198) que, junto com Avicena, tanto influenciou os escolásticos cristãos.

Foi, portanto, a partir do século XII que as obras de Aristóteles começaram a ser traduzidas para o latim e passaram a influenciar de forma determinante o método escolástico. “A técnica da disputa é inculcada e regrada especialmente nos *Segundos Analíticos*, nos *Tópicos* e nas *Refutações dos Sofismas*, os três últimos livros do *Órganon*” (NUNES, 1979, p.250).

Não se pode negar que o Cristianismo significou uma forte mudança de paradigma na sociedade. A Europa estava fragilizada em função das sucessivas crises econômicas advindas da decadência do Império Romano e das incursões dos povos nômades e foi nesse cenário que a fé cristã se consolidou. A Escolástica, ao buscar a relação entre Filosofia e Teologia, estimula a dialética, a discussão. É importante lembrar que a dialética fazia parte do *trivium*, disciplina que, segundo Urbano Zilles (1996, p. 56), “ajuda a dividir em partes todas as coisas, a distinguir, explicar, explanar e concluir. Serve como instrumento na produção do saber e na elaboração do discurso”.

De acordo com o método escolástico, quando se propõe discutir uma determinada questão, pressupõe-se um conhecimento, uma ideia acerca do assunto. Porém, ao longo do debate, ouvindo e ponderando sobre outros argumentos expostos, as pessoas envolvidas no processo ampliam e aperfeiçoam seus pontos de vista. A prática dialética propicia a reflexão, facilitando a compreensão e a transmissão do conhecimento. Aplicada às questões que envolvem Filosofia e Teologia, essa prática permite que se dê fundamento filosófico à fé.

Embora saibamos que a Dialética já estava presente nos *Diálogos* de Platão, na Escolástica ela adquire uma importância capital para a organização dos saberes que se pretendia discutir e aprimorar nas escolas e nas recém-criadas universidades. Os grupos formados pelos estudantes passavam a ser

quadrivium. O chamado “renascimento carolíngio” permitiu o fortalecimento e a valorização do ensino e, em virtude da influência da Igreja, o método de ensino-aprendizagem, então desenvolvido, refletiu as preocupações da própria Igreja (N.A.).

bem mais heterogêneos, não se restringindo apenas a clérigos e a religiosos. Assim, a possibilidade de divergências, de pontos de vista e de interpretações múltiplas tornava a discussão muito mais profícua.

Para Le Goff (1995a), a originalidade do método escolástico, nascido na universidade, consiste no comprometimento do intelectual diante de suas próprias idéias e convicções.

O método escolástico é, inicialmente, a generalização do velho processo – utilizado, designadamente, com a Bíblia – das *questiones* e *responsiones*, perguntas e respostas. Mas pôr problemas, pôr os autores ‘em questões’ (no plural), conduz a pôlos ‘em questão’ (no singular). Nesse primeiro tempo, a escolástica foi o estabelecimento de uma problemática. A seguir foi um debate, a *disputatio*⁸⁸ – e aqui a evolução consistiu em o recurso ao raciocínio ter ganho cada vez mais maior importância sobre o puro argumento de autoridade. Finalmente, a disputa termina numa *conclusio*⁸⁹ extraída pelo mestre. Evidentemente, que essa conclusão podia ser afectada pelas limitações pessoais de quem as exprimia; e, como os mestres das universidades tinham tendência para apresentar-se a si próprios como autoridades, a conclusão podia ser origem de uma tirania intelectual. Mas o que importava mais que esses abusos era que a *conclusio* obrigava o intelectual a comprometer-se pessoalmente. O intelectual já não podia limitar-se a levantar as questões, tinha de comprometer-se nelas. No extrema do método escolástico estava a afirmação do indivíduo na sua responsabilidade intelectual. (LE GOFF, 1995a, v. 2, p. 112).

O debate estabelecido por meio da *disputatio* contribuiu para que os homens aprendessem a conviver com as opiniões divergentes e legitimassem a diversidade, lembrando que o intelectual era responsável pelos exercícios argumentativos que utilizava na *disputatio*.

Outra característica da Escolástica que a torna fundamental para a evolução dos métodos educacionais e de estudo científico reside na insistência de alguns de seus representantes, como Tomás de Aquino, em buscar os contemporâneos chamavam de *profanæ novitates*, ‘novidades profanas’.

⁸⁸Disputa (N.T.).

⁸⁹Conclusão, ilação (N.T.).

Sobre essas características dos escolásticos, Le Goff (1995a, v. 2, p. 113) escreve,

Guilherme de Tocco, biógrafo de S. Tomás de Aquino, louva-o pelas inovações: 'o irmão Tomás levantava no seu curso problemas novos, descobria novos métodos e utilizava novos sistemas de provas'. Em busca de novas provas, os escolásticos – pelo menos alguns deles – desenvolveram o recurso à observação e à experimentação.

Toda a contribuição da Escolástica do século XIII para a ciência, o ensino e o saber que naquele momento estavam sendo construídos ficou, de forma indelével, associada à Igreja – como, aliás, não poderia deixar de ser. Por isso, não podemos nos surpreender ao constatarmos a maneira feroz com que renascentistas e iluministas atacaram a Escolástica. Tratava-se de uma questão política, já que sociedade feudal precisava ser superada para que desse lugar àquela moderna que se delineava. E como afirma Oliveira (2005a), essas críticas se justificavam porque, embora não dissessem respeito à escolástica em si,

[...] diziam respeito aos entraves que as antigas instituições da idade Média passaram a representar para a sociedade moderna. A Escolástica, parte integrante da sociedade, é considerada a partir deste viés, ou seja, como ela aparecia para estes autores e homens modernos. Não consideravam a escolástica tal como ela fora na época de Tomás de Aquino, por exemplo. Consideravam-na apenas no que havia se transformado, junto com as instituições feudais. (OLIVEIRA, 2005a, p. 6).

Foi apenas no século XIX e início do século XX que historiadores como Guizot (1787-1874) e Étienne Gilson (1884-1978), dedicaram-se a estudar pensadores escolásticos que a medievalidade, como um todo, e a Escolástica, em particular, começaram a ser estudadas com outro olhar; começaram a ser percebidas como um momento histórico específico e sua intrínseca relação com os homens de seu tempo. Assim, o estudo do medievo oscilou do desprezo recebido dos autores modernos, como Voltaire e Descartes, para o respeito dado a ele pelos estudiosos do romantismo da primeira metade do século XIX, a ponto de, na década de 1950, Erwin Panofsky, ao estudar a arquitetura gótica,

identificar na escolástica do século XIII um momento único para a história da educação.

Isolar de muitas outras uma fora motriz capaz de moldar hábitos mentais, e conceber suas formas de mediação, é, com frequência, tarefa difícil, quiçá impossível. Entretanto, o período entre 1130/40 e próximo de 1270, e a zona de cem milhas em torno de Paris, constituem uma exceção. A escolástica detinha o monopólio da formação intelectual naquele âmbito restrito. Em geral, a educação espiritual deslocou-se das escolas monásticas para instituições mais urbanas que rurais, de caráter antes cosmopolita que regionalista e, por assim dizer, apenas semi-eclésiásticas, a saber: as escolas da catedrais, as universidades e as *studia* das novas ordens mendicantes que surgiram quase todas no século XIII e cujos membros desempenharam papel de crescente importância mesmo nas universidades. (PANOFSKY, 2000, p. 14-15).

O que constatamos ao analisarmos o período histórico chamado de Idade Média são fatos comuns a qualquer período da história dos homens, com conquistas e perdas, mudanças e permanências. Muito mais do que uma justificativa para aquele momento, a Escolástica foi a responsável pelo método de ensino que caracterizou as universidades medievais. E foi, também, a Filosofia Escolástica, à medida que integra a Filosofia Cristã ao longo da leitura de mundo feita pelos homens medievais, que garantiu os vínculos culturais necessários para a continuidade da construção histórica dos séculos seguintes.

4. DANTE: UM INTELECTUAL MEDIADOR

4.1. Dante e a sociedade do século XIII

Dante Alighieri nasceu em Florença, em 1265. No Canto XXIII⁹⁰ do Inferno de *A Divina Comédia*, explica a sua origem a dois frades da ordem religiosa Irmãos da Virgem Maria⁹¹.

“Toscano”, ouvi-os dizer, ‘que à confraria
dos hipócritas tristes vens descendo,
conta-nos quem és tu, por fidalguia”.

Respondi-lhes: “Nasci e fui crescendo
às margens do Arno, na famosa vila,
e chego, o corpo meu inda mantendo”.⁹²
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XXXIII, v. 91-96).

Seus pais, Alighiero di Bellincione e Bella degli Abati, eram provenientes de famílias tradicionais florentinas as quais, embora não dispusessem de grandes fortunas, residiam em Florença desde tempos muito remotos. No Canto XV do Paraíso de *A Divina Comédia*, Dante se encontra com seu trisavô, Cacciaguida, que explica as origens da família Alighieri.

Ó tu que longamente e com ardor
eu esperava, sou teu ancestral”
– assim falou, crescendo em fulgor:

“O que te deu o nome familiar⁹³
e ao Monte há mais de um século ascendeu,
onde aguarda, no giro inicial,

⁹⁰ O diálogo entre Dante e os frades *godenti* dá-se à sexta vala do oitavo Círculo, local para onde seguem condenados a se cobrirem com pesado manto de chumbo aqueles que, em vida, usaram da hipocrisia para obter benefícios pessoais em prejuízo da cidade. (N.A.)

⁹¹“No texto, Dante refere-se a esses frades como *frati godenti*, frades alegres, como se tornaram conhecidos os frades da ordem religiosa Irmãos da Virgem Maria. O epíteto *godenti* lhes fora dado em razão de sua vida brilhante e faustosa” (MARTINS, 1991, v. 1, p. 302).

⁹²*Poi disser me: “O Tosco, ch'al collegio /de l'ipocriti tristi se' venuto, / dir chi tu se' non avere in dispregio”. / E io a loro: “I fui nato e cresciuto / sopra 'l bel fiume d'Arno a la gran villa, / e son col corpo ch'i' ho sempre avuto.*

⁹³“O nome de família, Alighieri, provinha do bisavô do poeta, Alighieri (o primeiro) filho de Cacciaguida. [...] Cacciaguida anuncia ao poeta que o seu bisavô, Alighieri, estava há mais de um século no primeiro terraço do Purgatório (o giro inicial do Monte, o sítio destinado aos soberbos e orgulhosos) e precisava de orações que lhe abreviassem a salvação” (MARTINS, 1991, v. 2, p. 410).

foi teu bisavô e filho meu;
cuida de suavisar o seu castigo com tuas preces,
pois assaz sofreu.⁹⁴
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XV, v. 88-96).

Sobre sua formação cultural, podemos afirmar com base em Boccaccio (apud PICCAROLO, 1954, p. XIX) que o Poeta estudou em Florença e em Bolonha: “tomados os primeiros alimentos de sabedoria em sua pátria, partiu e foi-se para Bolonha”. Em Florença, Dante foi aluno de Brunetto Latini (1220-1293) que, segundo Piccarolo (1954, p. XIX), “foi um dos homens mais cultos da época”, autor da obra *Tesouro*⁹⁵ e professor que homenageou Em *A Divina Comédia*. Dante encontrou-se com Brunetto Latini no terceiro giro do sétimo Círculo do Inferno, onde estão aqueles que foram violentos contra a natureza, especialmente os sodomitas.

Vivo em minha lembrança se demora
o caro e grato vulto paterno,
quando a mim, lá em cima, hora por hora,

mostravas como o ser se torna eterno;
e quanto em nosso mundo te prezei,
em tom proclamarei atento e terno.⁹⁶
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XV, v. 82-87).

Dante casou-se com Gema Donati em data incerta e com ela teria tido sete filhos, segundo Piccarolo (1954) ou, como nos informa Boccaccio, “muitos filhos” (BOCCACCIO, 2002, p. 21).

⁹⁴“O fronda mia in che io compiacemmi / pur aspettando, io fui la tua radice”: / cotal principio, rispondendo, femmi. / Poscia mi disse: “Quel da cui si dice / tua cognazione e che cent'anni e piùe / girato ha 'l monte in la prima cornice, / mio figlio fu e tuo bisavol fue: / ben si convien che la lunga fatica / tu li raccorci con l'opere tue.

⁹⁵“*Tesouro*, de Brunetto Latini, data aproximadamente de 1260, e reúne matérias úteis para a política, entendida como arte de governar uma cidade. O *Tesouro* está dividido em três livros, um sobre teórica, um sobre ética e outro sobre política, o qual inclui uma arte retórica e um manual do podestade. O estudo do prólogo mostrou que a política é o fio condutor deste texto no gênero humilde que, para ensinar, compila excertos de diversas autoridades de maneira ordenada. Por sua vez, a arte retórica, parte da política, segue de perto a matéria do tratado *De inventione*, de Cícero, e traz também preceitos para a escrita de cartas, preceitos de artes poéticas e exemplos históricos e bíblicos. Por seus preceitos e exemplos, que são tanto retóricos quanto éticos, o *Tesouro* ensina e faz o elogio da política, ao mesmo tempo que se apresenta como uma memória” (MONTENEGRO, 2010, p. 4).

⁹⁶“ché 'n la mente m'è fitta, e or m'accora, la cara e buona imagine paterna / di voi quando nel mondo ad ora ad ora / m'insegnavate come l'uom s'eterna: / e quant'io l'abbia in grado, mentr'io vivo / convien che ne la mia lingua si scerna.

No entanto, foi Beatriz Potinari, seu primeiro amor juvenil. Filha de um rico florentino, Folco Portinari, morreu muito jovem, provavelmente em 1290. A ela, Dante dedicou muitas rimas em sua obra *Vita Nuova*. Em *A Divina Comédia*, contudo, a Beatriz que incumbe o mantuano Virgílio a guiar Dante pelo Inferno e Purgatório e que conduz, ela própria, o Poeta pelo Paraíso é a alegoria da Filosofia Escolástica. Para fazermos tal afirmação, baseamo-nos em passagem já citada por nós de *Convívio*, no subtítulo 3.2. *Dante e o ensino escolástico* e que reproduziremos a seguir. “Esta dama misericordiosa e gentil, de quem me enamorei após o primeiro amor, foi a belíssima e honestíssima filha do Imperador do universo, à qual Pitágoras pôs o nome de Filosofia” (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 96).

Após o “primeiro amor” do Poeta, Beatriz Portinari, Dante apaixonou-se por uma “dama gentil e misericordiosa”, filha do imperador do Universo – Deus – e nomeada pela razão – Pitágoras – como Filosofia. Esta Filosofia que, no século XIII, ao propor a relação dialética entre Fé e Razão, é conhecida como Filosofia Escolástica.

O período em que Dante nasceu foi especialmente crítico na história de Florença, quando gibelinos e guelfos⁹⁷ se envolveram em encarniçados conflitos. Homem de fortes convicções acerca da justiça, das responsabilidades inerentes a quem responde pela sociedade através da ação política, Dante envolveu-se ativamente na política. Fazendo uso de uma disposição de julho de 1295 dos “Ordinamenti di Giustizia” de Florença a qual permitia a todos os cidadãos aspirarem a um cargo público desde que fossem matriculados como profissionais em uma das Corporações de Artes e Ofícios, “Dante inscreveu-se na sexta dentre as sete artes maiores, que vinha a ser a dos médicos” (MARTINS, 1991, p. 54). Vale destacar que “àquela época era comum que muitos integrantes da corporação dos médicos se dedicassem a estudos filosóficos.” (PANAITESCU, 1963) A partir de então, o Poeta ocupou postos importantes como membro do Conselho do Povo, do Conselho dos Sábios e, de 15 de junho a 15 de agosto de

⁹⁷ Os guelfos eram partidários da autonomia da República e ao mesmo tempo da incolumidade do Papa, considerado o fiador desta liberdade no âmbito da política geral da Península; os gibelinos, por sua vez, eram adeptos do poder unitário imperial (MARTINS, 1991, v. 1).

1300, exerceu o cargo de Prior⁹⁸ de Florença. Como figura de destaque na política florentina, Dante, envolveu-se nos conflitos entre guelfos e gibelinos e, conseqüentemente, nos desdobramentos destes, também nos conflitos relacionados à disputa entre o Império e o Papado pela hegemonia política na península Itálica.

Em *A Divina Comédia*, Dante registra sua estada em Bolonha por meio de diálogo com Pier da Medicina o qual, segundo Martins (1991, v. 1, p. 342), foi “um notório intrigante político, semeador de discórdias e cizânias, originário de Medicina⁹⁹ e que residira em Bolonha”. O encontro entre eles se dá na nona vala do oitavo Círculo do Inferno, quando Dante vê aproximar-se uma alma toda deformada por golpes de espada. Será também nesse ponto da narrativa que o Poeta explicará o incidente que serviu como estopim para os embates entre guelfos e gibelinos em Florença.

Mas outro, co' o pescoço perfurado,
o nariz decepado totalmente,
e a orelha conservando só de um lado,
que se quedara a olhar-me fixamente,
como os demais, a boca abriu, insana,
de sangue lambuzada externamente,
e disse: “Ó tu, que o mal aqui não dana,
na terra penso que te vi latina,
se grande semelhança não me engana!

Recorda-te de Pier da Medicina,
se de Vercelli ou Marcabó à frente
vires de novo a plácida campina.¹⁰⁰
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, C. XXVIII, v. 64-75).

⁹⁸ O Priorato é precisamente uma das bases mais sólidas, senão originais, do governo florentino. O termo não é novo, referindo-se aos dirigentes das corporações mas, a partir de 1283, passou a ser o órgão supremo do poder. O cidadão para se candidatar ao cargo de Prior deveria estar necessariamente, inscrito em uma das Corporações de Ofício e exerceria o cargo por dois meses (ANTONETTI, 1979).

⁹⁹ Cidade italiana, província de Bolonha (N.A.).

¹⁰⁰ *Un altro, che forata avea la gola / e tronco 'l naso infin sotto le ciglia, / e non avea mai ch'una orecchia sola, / ristato a riguardar per meraviglia / con li altri, innanzi a li altri aprì la canna, / ch'era di fuor d'ogni parte vermiglia, / e disse: “O tu cui colpa non condanna / e cu' io vidi su in terra latina, / se troppa simiglianza non m'inganna, / rimembriti di Pier da Medicina, / se mai torni a veder lo dolce piano / che da Vercelli a Marcabò dichina.”*

A nona vala do oitavo Círculo do Inferno de Dante é reservada para aqueles que semearam a discórdia e os cismas, condenados eternamente a serem dilacerados pela espada de um demônio. Em companhia de Pier da Medicina estão outros semeadores de ódios discórdias, como Maomé (560-633), fundador do Islamismo, ali condenado por ter disseminado cisma religioso.

Vê como retalhado está Maomé!
À minha frente vai Ali, chorando,
A face aberta ao meio pela fé!¹⁰¹
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XVIII, v. 31-33).

Também no mesmo sítio está Mosca dei Lamberti (final do século XII-1243) conterrâneo do Poeta, e que teria sido o responsável por incitar o ódio entre as famílias Amidéi e Buondelmonte ao incentivar o assassinato de um jovem Buondelmonte.

E vi alguém, a quem fora amputada
a mão a ambos os braços, e que erguia
os côtos, com a face ensangüentada,

bradando: “Ah, lembra Mosca, que dizia:
- Não está por fazer o que está feito –,
de onde aos Toscanos grande mal viria!”

Tornei-lhe: “E morte aos teus, de qualquer jeito!”¹⁰²
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, C. XXVIII, v. 103-109).

Mosca dei Lamberti expia no Inferno, além do pecado de disseminar o ódio entre os florentinos, a culpa por ter infligido aos seus familiares a pena de serem perseguidos pelos partidários dos Amidéi a ponto de terem sido expulsos de Florença. Ao assassinato incentivado por Mosca, desencadeou-se sangrenta disputa entre forças políticas florentinas opostas. Segundo Martins (1991, p. 344),

¹⁰¹ *vedi come storpiato è Maometto! / Dinanzi a me sen va piangendo Ali, / fesso nel volto dal mento al ciuffetto.*

¹⁰² *E un ch'avea l'una e l'altra man mozza, / levando i moncherin per l'aura fosca, / sì che 'l sangue facea la faccia sozza, / gridò: "Ricordera'ti anche del Mosca, / che disse, lasso!, `Capo ha cosa fatta', / che fu mal seme per la gente tosca". E io li aggiunsi: "E morte di tua schiatta"*

Com a frase *Capo ha cosa fatta* (Não está por fazer o que está feito) aconselhou o assassinato de um jovem Buondelmonte. Ao atentado, seguiram-se em Florença numerosas cenas de horror e vingança, em que muitos localizam a origem das duas facções – guelfos e gibelinos.

Martins (1991), nessa passagem, alude à origem dos conflitos entre guelfos e gibelinos na cidade de Florença, conflito que permeou toda a vida de Dante.

Maquiavel (1998), em sua obra, *História de Florença*, também relembra esse episódio e o relaciona ao início do conflito entre guelfos e gibelinos. Segundo Maquiavel, um jovem da família Buondelmonte noivara com uma jovem Amidéi. No entanto, ao conhecer outra jovem, abandonou a noiva e casou-se com aquela.

[...] sem pensar em sua palavra já empenhada, nem na injúria que cometeria ao faltar com essa, nem nos males que com o rompimento derivariam. [...] Na manhã da Páscoa da Ressurreição, esconderam-se [*Mosca Lamberti, Stiatta Uberti, Lambertuccio Amideie Oderico Fifanti*] na casa dos *Amidei*, situada entre a ponte Velha e a Santo Estevão, e, quando *messer Buondelmonte* atravessava o rio em seu cavalo branco, pensando que fosse tão fácil assim esquecer uma injúria ou renunciar a um parentesco, foi atacado pelo grupo e morto, junto à ponte, sob uma estátua de Marte. Esse homicídio dividiu a cidade toda; uma parte se acostou aos *Buondelmonti*, a outra aos *Uberti*¹⁰³; e como essas famílias eram fortes de casas, castelos e tropas, combateram-se muitos anos, sem que uma vencesse a outra. [...] Assim conturbada viveu Florença até o tempo de Frederico II, que, sendo rei de Nápoles, persuadiu-se de que poderia aumentar seu poder contra a Igreja e tornar mais sólido seu poderio na Toscana; favoreceu os *Uberti* e seus seguidores, os quais, com seu apoio, expulsaram os *Buondelmonti*; e assim também nossa cidade ficou dividida, como a Itália toda, durante muito tempo, entre guelfos e gibelinos. (MAQUIAVEL, 1998, p. 88-89).

Em 1301, o papa Bonifácio VIII (1230-1303), tendo em vista suas intenções políticas na Toscana, decidiu intervir nas lutas civis em Florença. Assim, solicitou a Felipe, o Belo, rei da França, que enviasse a Florença seu irmão, Carlos de Valois, a fim de acabar com o conflito. Preocupado com a

¹⁰³ Família ligada aos Amidei (N.A.).

interferência papal nas questões da cidade, o governo florentino enviou uma comissão representativa a Roma com o objetivo de demover Bonifácio VIII de tal intenção. Entre os integrantes daquela comitiva estava Dante Alighieri. Porém, enquanto os emissários florentinos dirigiam-se a Roma, Carlos de Valois invadia Florença. No quinto terraço do Purgatório de *A Divina Comédia*, Hugo Capeto¹⁰⁴ (938-996), vaticina a Dante e a Virgílio a devastação florentina promovida por Carlos de Valois, em novembro de 1301.

Vejo um tempo, e não tarda a ser chegado,
em que outro Carlos deixará a França,
por se tornar, e ao seu brasão, notado.

Sem exército, armado só da lança
que Judas manejou, brande-a, cruento,
contra Florença e em pleno ventre a alcança.¹⁰⁵
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XX, v. 70-75)

A partir daquele momento Dante, que sempre se opusera à política de Bonifácio VIII relativa à sua cidade, estava condenado não pisar nunca mais em solo florentino pois, no retorno de Roma, na cidade de Siena, recebe a notícia de que fora condenado “por supostos delitos de falsidade e tráfico de influência” (MARTINS, 1991, p. 63), a pagar uma multa de cinquenta mil florins em um prazo de tres dias, além de um exílio de dois anos e da proibição perpetua de ocupar cargos públicos. Como a multa não foi paga, o Poeta teve seus bens confiscados. Em *Convívio*, registrou a dor da injustiça e do exílio.

Ai! Aproveesse ao dispensador do universo que o motivo da minha desculpa não residisse nem em que os outros contra mim erraram, nem que tenha eu sofrido pena injusta, pena, digo, de exílio e de pobreza. Depois de que aprove aos cidadãos da belíssima e famosíssima filha de Roma, Florença, expulsar-me de seu doce seio – no qual nado e criado fui até o auge de minha vida, e no qual, em sua boa paz, desejo de todo o coração repousar a alma cansada e terminar o tempo que me é dado –, por quase todas as partes às quais esta língua se estende, peregrino, quase mendigando, andei, mostrando contra minha vontade a chaga da fortuna que soi muitas vezes imputar-se ao

¹⁰⁴Hugo Capeto (938-996) foi rei dos francos de 987 a 996 e fundador da dinastia capetíngea à qual pertencia Carlos de Valois (N.A.).

¹⁰⁵*Tempo vegg'io, non molto dopo ancoi, / che tragge un altro Carlo fuor di Francia, / per far conoscer meglio e sè e ' suoi. / Sanz'arme n'esce e solo con la lancia / con la qual giostrò Giuda, e quella ponta / sì ch'a Fiorenza fa scoppiar la pancia.*

chagado. Deveras fui lenho sem vela e sem governo, levado a diversos portos e lares e praias pelo vento seco que exala a dolorosa pobreza.¹⁰⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 36).

Jamais voltou a Florença, pois a permissão para fazê-lo estava condicionada a declarar-se culpado dos crimes pelos quais havia sido exilado. Peregrinou por muitas cidades e morreu em Ravena, entre 13 e 14 de setembro 1321, onde seus restos mortais ainda repousam.

Acreditamos que o florentino, Dante Alighieri, tenha desempenhado papel de significativa importância no processo de construção da identidade dos homens medievais e da sociedade que o procedeu. Tal afirmação tem por base as temáticas abordadas por ele em sua produção literária, na qual destacamos os seguintes trabalhos: *Convívio*, escrito entre 1304 e 1307, e *A Divina Comédia*, publicada nos primeiros anos do século XIV, ambas em vulgar toscano; e em latim, *Monarquia*, concebida entre 1312 e 1313, e *De Vulgari Eloquência*, escrita no início de seu exílio, entre 1303-1304. Essas obras revelam o pensamento daquele poeta acerca da política, da cultura, da vida na sociedade à qual pertencia, suscitando dúvidas e propondo soluções. Nesse sentido, buscaremos mostrar como Dante levou ao público suas preocupações e considerações, educando-o.

Quando afirmamos que ‘Dante levou ao público suas preocupações e considerações, educando-o’, devemos considerar quem compõe esse “público” na Europa do século XIII: majoritariamente os cidadãos, desafiados a atender às exigências de uma sociedade que questionava a ordem feudal; uma sociedade mercantil, embora muito ligada à produção oriunda dos espaços rurais e cada vez mais letrada. Um mundo que assistia ao florescer das universidades e das escolas urbanas e ao apogeu da Escolástica, momento histórico e cultural ímpar, na opinião de Panofsky (2001), “período entre 1130/40 e próximo de 1270, em

¹⁰⁶ *Ahi, piaciuto fosse al dispensatore de l'universo che la cagione de la mia scusa mai non fosse stata! chè nè altri contra me avria fallato, nè io sofferto avria pena ingiustamente, pena, dico, d'essilio e di povertate. Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno - nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo de la vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo cuore di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato - , per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade.*

que foi possível isolar de muitas outras uma força motriz capaz de moldar hábitos mentais, e conceber suas formas de mediação” (PANOFSKY, 2001, p.14).

Força motriz capaz de determinar hábitos mentais e formas de mediá-los não pode prescindir do envolvimento das instituições de ensino e de seus respectivos ‘mediadores’. Embora o acesso às universidades fosse restrito, o saber que dentro dela era discutido e estudado foi levado para fora dos seus muros por aqueles que Libera (1999) chama de ‘mediadores’.

A universidade medieval não era, à primeira vista, uma escola de sabedoria, era um lugar de formação das elites que autorizava, até certo ponto, uma real mobilidade social. [...] o que conta mais, a nosso ver, é essa atitude ter sido exportada para fora da universidade e, com ela, uma parte do discurso e das exigências morais que a legitimavam. [...] Mais exatamente, graças à atividade de um certo número de mediadores, esse ideal foi ao encontro das aspirações de grupos sociais não profissionais que, sem ter que exercer o ofício de pensar, quiseram, numa experiência pessoal, estreitar os laços da virtude, do conhecimento e do prazer que os filósofos haviam atado. (LIBERA, 1999, p. 12).

Não foram apenas os filósofos ligados diretamente às universidades que influenciaram os homens das cidades medievais, mas esses mediadores, dentre os quais Libera menciona Dante e Eckhart (1260-1328), que levaram ao ‘público’ do seu tempo, inerentes a ‘grupos sociais não profissionais’, o saber que estava sendo discutido nas universidades. Saber que forneceria argumentos para a reflexão acerca das questões postas nos espaços urbanos ao final do medievo, como nos mostra Libera (1999, p. 12),

Há duas espécies de intelectuais na transição dos séculos XIII e XIV; os que inventaram a existência filosófica a partir dos textos e os que tentaram viver essa vida encarnando as metáforas do discurso magistral. Além disso, se os grandes centros de desprofissionalização da filosofia são urbanos, as cidades onde a existência filosófica tentou se organizar [...] não tinham universidade, mas apenas conventos de formação (*studia*) pertencentes às ordens mendicantes: os intelectuais do segundo tipo não são, portanto, universitários, mas marginais. Lidos juntos, esses dois aspectos da ‘nova cultura urbana’ nos proporcionam o essencial de um mecanismo mais geral: a laicização do

pensamento e a passagem à língua vernácula. [...] Os mediadores do ideal filosófico *falaram vulgar*, eles têm o nome de Dante na Itália, de Mestre Eckhart na Alemanha.

Depreendemos dessa citação que os assuntos debatidos nas universidades e nas escolas não passavam ao largo das discussões do homem comum. Nesse perfil de 'intelectual marginal', que 'falava vulgar' e propunha a 'laicização do pensamento' a medida que estava desvinculado do ensino eclesiástico, a produção literária de Dante se destaca.

Para exemplificarmos nossa afirmação de que este poeta florentino exerceu seu papel de 'mediador', de educador na sociedade europeia do século XIII, inclusive pela "popularização" conquistada pela *Divina Comédia*, tomaremos como referência um relato de Sachetti (apud NICHOLS, 2002), no século XIV.

Um ferreiro, enquanto batia em sua bigorna, cantava o poema de Dante [Divina Comédia] da mesma maneira que as pessoas cantam baladas populares, misturando-se as linhas, deixando pedaços para fora, e adicionando outros. Dante sentiu-se profundamente insultado. Ele não disse nada, mas foi até a oficina onde estavam as ferramentas do ferreiro. Então, pegou o martelo e o jogou na rua, pegou as pinças e as jogou na rua, pegou as balanças e as jogou na rua. Desta maneira, ele jogou fora muitas das ferramentas. O ferreiro, transtornado foi em direção a ele e disse:

"Que diabo você está fazendo? Você está louco? "

Dante disse:

"Posso perguntar o que você está fazendo."

"Estou fazendo o meu trabalho", disse o ferreiro. "E você está prejudicando as minhas ferramentas jogando-as na rua."

Dante disse:

"Se você não quer que eu estrague as suas coisas, então não estrague as minhas".

O ferreiro disse:

"Mas o que eu estou estragando seu?"

Dante disse:

"Você está cantando o meu poema, e você não está cantando como eu o escrevi. Este é o único trabalho que eu tenho, e você o está estragando"

O ferreiro, com muita raiva, mas sem saber como responder, reuniu suas coisas e voltou para o seu trabalho. E depois, quando já sentia vontade de cantar, ele cantou de Tristão e Lancelot, e deixou o poema de Dante sozinho...." (SACHETTI apud NICHOLS, 2002, p. XII).

Essa narrativa nos mostra a popularidade alcançada pela *Comédia* logo após sua publicação. Atribuímos esse sucesso, além de à beleza encerrada nos versos de Dante, à linguagem utilizada e ao tema abordado.

Ainda nessa perspectiva de interação de saberes no espaço urbano, Panofsky (2001), quando analisa a influência da escolástica na perspectiva dos arquitetos do estilo gótico do século XIII, oferece ao leitor um panorama da interação entre os eruditos e os leigos naquele momento histórico e de como o saber filosófico chegou e pode ser assimilado pelos homens citadinos.

É pouco provável que os arquitetos do gótico tenham lido Gilberto de La Porrée ou Tomás de Aquino no original. Mas entraram em contato com o ideário escolástico por inúmeros outros, sem perceber que, por força de sua atividade, tinham de trabalhar com quem esboçava os programas litúrgicos e iconográficos. Havia freqüentado a escola, tinham ouvido sermões e podiam acompanhar as *disputationes de quolibet* que tratavam de todas as questões imagináveis da atualidade e que se haviam transformado em eventos sociais, comparáveis a nossas óperas, concertos e conferências públicas. [...] Além disso, e talvez seja o ponto mais importante, o sistema social evoluía muito rapidamente em direção a uma vida profissional urbana. [...] Oferecia um foro em que se podiam encontrar, como interlocutores quase equiparados, sacerdotes e leigos, poetas e juristas, eruditos e artistas. (PANOFSKY, 2001, p.16).

A necessidade de interação entre arquitetos e “quem esboçava os programas litúrgicos e iconográficos” fazia-se premente porque esses arquitetos estavam incumbidos de, mais do que construir, conceber os espaços das catedrais. Para isso, precisavam ter acesso à educação espiritual preservada nas escolas monásticas. Tomás de Aquino não precisava, *a priori*, ser lido no original, em latim; os textos sagrados e profanos, de doutores da Igreja e de filósofos pagãos e que forneciam as bases para debates como as *disputationes de quolibet*¹⁰⁷, tinham, nesses momentos, sua essência apresentada aos ‘profissionais urbanos’. Enquanto a vida urbana aproximava os eruditos dos leigos, criava as condições para que as discussões propostas por pensadores como Dante Alighieri cumprissem sua função educacional.

¹⁰⁷ Vale mencionar ainda a existência das *quaestiones quodlibetales* – desdobramento das *quaestiones disputatae* tradicionais – que eram organizadas em torno de temas livres, levantados por qualquer auditor. Eram *disputationes* públicas e ocorriam ao menos duas vezes por ano: na Páscoa e no Natal. (N. A.)

4.2.A península Itálica no século XIII

A fim de nos aprofundarmos na produção intelectual de Dante Alighieri (1265-1321) e sua conseqüente contribuição para os caminhos a serem trilhados pelos homens de seu tempo, julgamos pertinente explicar as características específicas da península Itálica. Propomo-nos a isso por acreditarmos que tais especificidades tenham colaborado para o quadro político e econômico que nela se definiu, quadro este marcado pela existência de, como sugere Burke (1999, p. 9) “cidades-repúblicas, com alto grau de autonomia”, além de intensas disputas entre Realeza e Igreja pela hegemonia do poder político, as quais colocaram em campos opostos facções políticas dentro de cada uma das principais cidades italianas.

A península Itálica, desde o fim do império romano, nunca deixou de ser alvo de conquistadores que ali buscaram estabelecer uma autoridade centralizada; papas e reis digladiaram-se – sem sucesso – durante toda a Idade Média pelo controle hegemônico desse território. Região de características únicas, apenas no crepúsculo do século XIX a nação italiana se constituiu, pois, no século XIII, “a Itália que, não era uma sociedade social, nem cultural, embora o conceito de *Itália* existisse. Era simplesmente uma expressão geográfica. (BURKE, 1999, p. 9)”.

Além do relevo acidentado e do vasto litoral repleto de reentrâncias, propícias para o funcionamento de portos, a península italiana se mostra única pela sua localização como passagem obrigatória dos mercadores que negociam com o Oriente. Sobre a expansão comercial através do mar Mediterrâneo, quando cidades como Gênova, Veneza, Pisa, Amalfi, voltaram-se para o Oriente, Pirenne (1989, p. 78-79) afirma que:

No século X, a Lombardia desperta, devido a Veneza, para a vida comercial. De Pavia espalha-se, muito rapidamente, nas cidades dos arredores. Todas se apressam a participar no tráfico de que Veneza lhes dá o exemplo e que é do seu próprio interesse suscitar entre elas. O espírito de empreendimento desenvolve-se gradualmente. Não são só os produtos do solo que que alimentam as relações comerciais com Veneza. A indústria começa a nascer.

A partir dos primeiros anos do século XI, ou mais tarde, Luca entrega-se ao fabrico de tecidos.

Já no século X, verificava-se o início da ascensão das cidades italianas, particularmente aquelas localizadas na planície do Pó, na Toscana e em portos marítimos. Essas comunas rompem com os limites geográficos da Península, tornando-se as regiões mais desenvolvidas do Ocidente. No final do século XI, diante da incapacidade da antiga ordem social, marcadamente clerical, em responder aos novos desafios propostos, elas organizaram-se de forma a garantir conquistas e realizar mudanças que as alçassem ao poder.

Os historiadores Jean Pierre Delumeau e Isabelle Heullant-Donat (2003) em sua obra intitulada *L'Italie au moyen âge V–XV siècle*, reforçam essa interpretação:

As comunas surgiram de uma maturação da consciência e da autonomia cidadina. O final do século XI e começo do XII constituíram um golpe no poder dos soberanos na Itália. Os imperadores estavam ausentes ou eram contestados e o antigo *ordenamento pubblico* acabara de ser dissolvido: duques e marqueses não eram mais do que detentores de títulos nobiliários e os bispos estavam implicados em conflitos no interior da Igreja. Ou ainda, em um contexto de guerras, reinava uma frequente anarquia e ausência de direitos. O direito e as decisões judiciais careciam de uma caução – uma força coercitiva pública – que fosse aplicável. Um dos primeiros objetivos das comunas foi o de controlar a paz pública (na verdade, as comunas se originaram nas associações de paz) na cidade e nos seus arredores (DELUMEAU; HEULLANT-DONAT, 2003, p. 88-89).

Diante dos conflitos identificados no 'antigo *ordenamento pubblico*' que contrapunha nobres e clérigos, as comunas encontraram-se instadas a resolver seus problemas criando para isso mecanismos em seu próprio interior. Esse processo colocou-as no caminho de sua autonomia.

O fato de o êxodo rural não ter posto fim à dependência dos núcleos urbanos – já transformados em comunas – em relação ao campo foi outra singularidade relativa àquelas comunas. Em primeiro lugar, porque precisavam ser abastecidas de alimentos, de lã, de couro, enfim, de produtos oriundos do campo. Em segundo, continuavam a ser importantíssimos os impostos pagos pela atividade agrária. Em contrapartida, quando as terras ligadas a uma determinada

comuna não se destacavam pela qualidade ou por sua produtividade, eclodiam guerras de conquista dos territórios vizinhos, das cidades vizinhas.

A prosperidade das pequenas comunidades do interior, como Mântova e ou Arezzo, dependia ainda dos proprietários de terras. A maior parte do comércio estava apoiada na importação e exportação de bens de luxo e não superava as trocas advindas da agricultura, apesar da monetarização ter sido relativamente estimulada. (BRICE, 2003, p. 122).

Notamos que, na Península Itálica, centros urbanos bastante prósperos, ligados ao comércio, como Florença, Veneza e Pádua, coexistiam em relação a um número considerável de pequenos núcleos urbanos diretamente dependentes da produção rural e, por conseguinte, dos impostos pagos a partir dela, o que significa dizer que a circulação de bens de consumo e seus respectivos impostos faziam de cada região um local de intensas relações comerciais e mercantis. Quando afirmamos, no entanto, que cidades italianas importantes economicamente “coexistiram” com outras menos pujantes, devemos destacar que tal coexistência não foi pacífica, mas sim permeada de tentativas de conquistas por parte das cidades mais ricas.

Outra especificidade da comuna Italiana reside no fato de ter mantido a tradição municipal romana, que lhe conferia uma significativa independência, como destaca Paula (1966, p. 14):

O município romano sempre gozara de uma autonomia legal e somente estava subordinado à formidável potência imperial romana. Por isso mesmo a cidade medieval na Itália é quase sempre uma *república*, o que explica em grande parte as dificuldades para a Unificação italiana, que apenas se completou em 1870.

Essa independência, tanto em relação a outras cidades quanto à Igreja ou aos príncipes, foi mantida pelo uso da força, sempre que necessário. Embora Paula (1966) nos alerte quanto ao fato de a administração da maior parte delas, após a queda do Império Romano até o século XI ter-se mantido sob o domínio eclesiástico, isso não impediu que seus habitantes rechaçassem sua ingerência.

Nunca devemos nos esquecer que com o fim do Império Romano do Ocidente foi a Igreja, ou melhor, os bispos que se mantiveram nas cidades e deram aos novos estados, que então se formavam, as linhas mestras das velhas estruturas político-administrativas (PAULA, 1966, p. 14).

Embora longe de desprezar a importância da Igreja na preservação da estrutura política e administrativa da sociedade medieval, devemos ressaltar que as cidades italianas, particularmente a partir do século XI, lutaram para preservar sua autonomia em relação às outras e, além disso, travaram, no interior de suas muralhas, verdadeiras guerras civis pelo controle político e econômico.

Foram esses pequenos mundos, cercados por muralhas, que se tornaram grandes centros econômicos com o florescimento de seu comércio e de sua manufatura. A nova organização social que se delineava abria caminho para que um “novo homem” se expressasse, por meio da economia, da política e das produções literária, filosófica e artística. Como observa Burke (1999, p. 9):

As cidades-repúblicas eram a forma dominante de organização política no século XII e começo do XIII. Uma população urbana relativamente numerosa e um alto grau de autonomia urbana permitiram que o homem leigo e educado assumisse uma excepcional importância.

Faz-se imperativo, portanto, reforçar que não haveria condições para um alto grau de autonomia urbana ou para que qualquer “homem leigo e educado” assumisse importância política, se não tivesse havido base material e filosófica forte o bastante para sustentá-lo.

Tal afirmativa encontra corroboração nas transformações verificadas na Europa a partir do século XIII quando, como verificamos no capítulo anterior, o saber da Antiguidade e da Cristandade ultrapassaram os muros das escolas monacais e chegaram aos espaços urbanos. Ali, em meio às universidades, difundido pelo método escolástico, chegaram ao leigo cidadão que, por sua vez, educado, assumiu cargos políticos de destaque.

Guizot (1868), ao escrever sobre a organização das comunas, chama a atenção para o significativo envolvimento de seus habitantes em todas as instâncias sociais, comparando a comuna a uma fortaleza.

Dentro da Comuna, veremos o que se passa: estamos dentro de uma espécie de fortaleza, defendida pelos burgueses armados: esses burgueses estabelecem seus próprios impostos, elegem seus magistrados, julgam, punem, reúnem-se em assembleias para deliberarem sobre seus negócios; todos estão presentes à assembleia; eles fazem a guerra por sua própria conta, contra seus senhores; eles são uma milícia. Em uma palavra, eles se governam, eles são soberanos. (GUIZOT, 1868, p.193).

A organização comunal surgiu como alternativa para que seus habitantes pudessem, unindo-se, criar organismos próprios e independentes, como as Corporações de Ofícios. Mesmo ainda pertencendo a um sistema no qual o poder e a força do senhor – fosse ele laico ou religioso – eram preponderantes, os burgueses começaram a expressar com mais vigor sua força econômica.

Construíram, assim, uma forma inédita de organização política, social e econômica, impossível de se concretizar se não houvesse a participação de cada um de seus habitantes, imbuídos das mesmas ideias e ambições, voltados para o mesmo objetivo. A independência política e econômica conquistada nos séculos seguintes reflete a determinação desses núcleos urbanos, a ponto de, no século XIV, a concessão de uma ‘carta de liberdade’, emitida pelo senhor feudal ou pelo rei, não ser nada mais do que a ratificação de uma autonomia já conquistada, de fato, pela Comuna.

No entanto, seríamos superficiais se pensássemos que o poder passou da nobreza para a burguesia sem que houvesse intensos conflitos. A independência acima mencionada só pôde ser construída após longas lutas entre os burgueses e os senhores feudais. Na mesma medida em que as comunas iam-se tornando referências de organizações urbanas para os homens das mais variadas origens, passavam a ser problemas para os senhores das terras ao seu redor e, como já observamos no primeiro capítulo, problemas também entre os integrantes da burguesia de uma mesma cidade dentre elas, Florença. O crescimento do comércio e o conseqüente deslocamento de pessoas do campo para as cidades, além de possibilitar o crescimento da burguesia, estimularam enfrentamentos políticos e econômicos entre os antigos e os novos cidadãos¹⁰⁸, como explica Skinner (2009, p. 45).

¹⁰⁸ Ver nota 24.

Contudo, a despeito de sua crescente riqueza, esses *popolani* não tinham voz nos conselhos governantes de suas cidades, que continuavam sob o firme controle das famílias dos magnatas mais antigos (WALEY, 1969, p. 187-97). À medida que essas divisões se agravavam, vieram a gerar um inquietante aumento da violência cívica, com os *popolani* se batendo por reconhecimento, enquanto os magnatas lutavam para conservar seus privilégios oligárquicos.

Essa luta dos *popolani* por reconhecimento social e direito à participação política culminou com a criação dos *Consigli del Popolo*, liderados pelos *capitani del popolo*, eleito diretamente. Estes conselhos citadinos foram a resposta dada pela burguesia oriunda dos camponeses,

[...] à forma tradicional de governo pelo *podestà*¹⁰⁹, que tendia a ser indicado pelas famílias dos próceres. [...] Conselhos do povo foram estabelecidos em Luca e Florença, em 1250, em Siena, em 1262, e logo depois na maior parte das principais cidades lombardas e toscanas. (SKINNER, 2009, p. 45).

Desde o início do século XIII, Florença ocupava papel de destaque na economia europeia, em função da próspera indústria – a têxtil, em particular -, das atividades bancárias e do comércio. Aquela cidade não foi exemplo apenas de pujança mercantil e industrial, mas também de inovação monetária, uma vez que cunhou a primeira – de outras que se seguiriam - moeda de ouro internacional do Ocidente.

O advento de uma grande moeda de ouro internacional do Ocidente, de uma grande moeda de ouro cristã, é a aparição do florim. [...] O florim, *florino d'oro*, a moeda florentina, a moeda de

¹⁰⁹“Na segunda metade do século XI, ocorreu uma importante modificação (nas comunas lombardas e toscanas): o poder dos cônsules foi suplantado por uma forma mais estável de governo eletivo à volta de um funcionário conhecido como *podestà*, assim chamado porque ele era investido com o poder supremo – ou *potestas* – sobre a cidade. Normalmente o *podestà* era um cidadão de outra cidade, procedimento seguido a fim de garantir que nenhum vínculo ou lealdade local o perturbasse na administração, que deveria ser imparcial, da justiça. O *podestà* detinha largo poder, já que lhe cabia o papel de principal funcionário da cidade. [...] A principal característica a marcá-lo era que sua condição sempre foi a de um funcionário assalariado, nunca a de um governante independente. Seu tempo de mandato costumava limitar-se a seis meses, e por todo esse prazo ele se conservava responsável perante o corpo de cidadãos que o elegera. Não tinha o direito à iniciativa de decisões políticas, e ao terminar seu mandato era obrigado a submeter-se a um exame formal de suas contas e sentenças, antes de obter permissão para deixar a cidade que o empregara” (SKINNER, 2009, p. 26-27).

ouro puro que tem no anverso a flor-de-lis florentina, mas no direito, imediatamente, o patrono cristão da cidade, são João Batista em pé com seu manto de pelo de camelo, o florim data de 1253. Ele pesa 3,536 gramas. Rapidamente ele se estende por todo o Mediterrâneo. E depois, no século XIV, graças as importações comerciais da cidade da flor-de-lis, graças à irradiação e à extensão de sua indústria de panos sem rival, graças também à excelência de seu toque, ele é recebido por toda parte. Ele circula por toda a parte. É imitado por toda a parte. (FEBVRE, 2004, p. 155).

O surgimento dessa “grande moeda de ouro internacional” em Florença está diretamente ligado à poderosa burguesia que se desenvolveu graças a sua posição geográfica, uma vez que importantes vias de comunicação passavam por aquela cidade. No século XIII, Florença, segundo Tenenti (1973), registrava uma população de aproximadamente 100.000 habitantes, cifra elevada para a época, considerando que, no mesmo período, a população londrina era de 50.000 e a parisiense, de 200.000 pessoas. (TENENTI, 1973) A burguesia florentina estava organizada em dois níveis reunia comerciantes, banqueiros e manufatureiros ligados à produção de tecidos, especialmente a lã.

A proeminência de Florença, contudo, era reflexo das profundas mudanças vividas na Europa a partir do século XII, pois, como vimos, aquele período foi marcado por intenso desenvolvimento dos grandes centros mercantis não apenas italianos, mas também franceses, alemães e flamencos, permitindo o acúmulo de capitais por parte de uma nova classe social, a burguesia que, por sua vez, ameaçaria o poder da Igreja e da nobreza feudal.

A partir de então, agravava-se paulatina e inexoravelmente a crise estrutural que poria em xeque a supremacia das classes feudais, laicas e eclesiásticas, estabelecida sobre o monopólio da terra, por conta da força transformadora da ascendente burguesia comercial.

Florença, como integrante dessa sociedade europeia, urbana e cristã, diante da qual descortinavam-se novos mundos e novas perspectivas e cuja amálgama culminaria nas conquistas políticas e culturais dos séculos seguintes, foi o cenário que Alighieri, por meio de sua poesia, criticou, educou e registrou para a posteridade.

4.3.A produção intelectual de Dante

A importância política e cultural da obra de Dante se revela quando nos propomos a analisar a passagem do medieval para a modernidade sob a ótica da educação e da prática social porque, enquanto adentra o século XIV carregado do saber medieval, traz consigo também a percepção acerca daquele mundo e, principalmente, das significativas mudanças que nele estavam sendo engendradas.

Entendemos que a literatura tenha significativa importância no processo pedagógico, pois, ao oferecer ao leitor diferentes visões a respeito da vida concede a ele a possibilidade de ampliar seus conceitos e de avaliar suas ações. A obra dantesca, em particular, *A Divina Comédia*, mostrou-se capaz de conciliar esse caráter pedagógico à arte literária, a considerar os argumentos de Spina (1995, p. 75).

Desde Platão se discute acerca das possíveis relações entre a arte literária e o seu papel pedagógico, questão que tem dividido teóricos e literatos através dos tempos, consoante as posições e as escolas literárias. Se a beleza é fim supremo da arte, segue-se que fazer dela um instrumento apologético é negar a sua própria natureza, é rebaixar a sua dignidade intrínseca. A Moral tem a sua soberania como tem a Arte; se, numa escala de valores, sobrepomos os valores éticos aos valores estéticos, isto não significa que estes devam estar subordinados àqueles, nem que uma obra de arte seja inferior a um tratado de moral.

Em *A Divina Comédia*, a “beleza como fim supremo da arte” – registrada nos cem Cantos que narram a viagem do Poeta pelo Inferno, Purgatório e Paraíso –, não contrasta ou se nivela ao aspecto pedagógico que a compõe, mas vem ao encontro deste a fim de educar o leitor. Por meio dela, o leitor é provocado para uma reflexão mais profunda quanto ao mundo no qual está inserido.

Segundo Tragtenberg (2001), a literatura produzida por seus grandes autores tem o poder de perceber as mudanças que estão sendo operadas na sociedade e, assim, despertar o homem para novas possibilidades.

Sendo ela [a literatura] acessível aos diferentes especialistas, poderá formular novas formas de ação ética e padrões morais.

Como um sismógrafo poderá ela captar o sentido interno da mudança que se opera no mundo. [...] Pode auscultar as mudanças que se operam no mundo e pela imaginação de seus grandes nomes, definir ao homem comum, novos caminhos. (TRAGTENBERG, 2001).

Tragtenberg (2001) afirma que a literatura pode sugerir outras formas de ação e de padrão ético e moral uma vez que as sugere ao homem comum. Nessa linha de pensamento, portanto, inserimos Dante pois, por meio de seus escritos literários, particularmente *A Divina Comédia*, permitiu ao “homem comum” refletir acerca de seu mundo.

A ideia de prática educativa inserida na literatura é antiga, conforme exemplo de Spina (1995) ao comentar a obra *Arte Poética*, de Horácio (65 a. C. – 8). Em sua crítica no que considera “poemas perfeitamente belos”, *A Divina Comédia* cumpre os objetivos tanto das obras épicas quanta das dramáticas.

Na categoria dos poemas perfeitamente belos, situam-se as obras épicas e dramáticas, porque são, as primeiras, ‘livros nacionais, que contêm a história principal do estado, e espírito do governo, os princípios fundamentais da moral, os dogmas capitais da religião do país, e todas as obrigações da sociedade, tudo isso revestido do que a arte tem de mais maravilhoso nas ficções, de mais belo e rico na expressão, e de mais tocante nos movimentos; as poesias dramáticas, ainda que nos ofereçam um campo tão vasto de lições, oferece cada uma a sua para conter as paixões desordenadas e emendar os vícios’ (SPINA, 1995, p. 81).

No caso da produção dantesca, afirmamos que seus valores estéticos e éticos se equiparam à medida que o florentino ao compor *A Divina Comédia* contempla a posteridade com um Tratado para a prática social assentada sobre as bases da ética e da fé e dotado de significativa força poética.

A Divina Comédia convida o leitor a se envolver no fazer político; à sua “música” desfilam os homens e suas paixões, seus segredos, arrependimentos e anseios. Por meio dela visitamos, com nossos corações e nossas mentes, escolasticamente, o mundo que era de Dante e, de alguma forma, é de todos nós.

Essa obra foi um instrumento por meio do qual Dante discutiu os problemas que afligiam a sociedade e, em particular, a vida dos homens da Península Itálica do século XIII. Ele procurou levar suas reflexões além do restrito

círculo de leitores conhecedores do latim. Assim, compôs *A Divina Comédia* em toscano, não em latim. Explorou o imaginário religioso popular medieval quando peregrinou pelas moradas das almas – Inferno, Paraíso e Purgatório –, povoando seus cantos com alegorias, santos, pecadores e, por meio deles, educando seus leitores.

Bosi (2000), sobre a força doutrinária intensificada a partir da poética dantesca, relaciona-a com a compreensão que o Poeta tem a respeito de seu mundo e a forma pela qual se compromete com a educação dos homens.

O ponto de vista doutrinário exerce, no poema, o seu papel corrente de mediação entre o olho do poeta e as coisas a serem descritas, as histórias a serem narradas. Enquanto mediador, o ponto de vista ordena as figuras no todo e atribui a cada uma a sua melhor posição dentro de uma hierarquia prévia de valores. Por isso, a *Ética* de Aristóteles foi absolutamente necessária a Dante na hora de decidir *onde* devia situar cada alma no funil do Inferno; e quem ficaria *acima* de quem, *abaixo* de quem, *com* quem. [...] Os ritmos, a entoação, o andamento, as figuras, tudo traz à vida da fala as categorias morais, mas, fazendo-o, dissolvem o seu teor de categorias. [...] Enfim: o processo que leva ao texto poético carrega a expressão de mais de um tempo: o tempo presente que a ideologia filtra e reduz; o tempo sem tempo da forma feita de imagem; o tempo cíclico do som. Só por um forte desejo de análise é que conseguimos separar o corpo e a cultura, os ritmos do sonho e do sangue e as lutas ingratas do pensamento e do trabalho em sociedade. (BOSI, 2000, p.163).

A influência da filosofia aristotélica na ordenação de *A Divina Comédia* e mencionada por Bosi nos remete ao método de estudo que embasa a Filosofia Escolástica na qual a ‘hierarquia’¹¹⁰ dos valores’ e as ‘categorias morais’ compõem a estrutura das discussões e das reflexões. Identificamos, ainda, a estrutura do método escolástico – as sentenças, as questões, o pensamento ordenado, as respostas -, em outras obras de Dante, como nos tratados *Monarquia* e *Convívio*.

A cultura de Dante, aliada a uma verve poética genial e a um aguçado senso de cidadania, viabilizou a produção de uma das mais significativas obras da

¹¹⁰“Multidão ordenada e unificada sob a autoridade de um chefe ou de um princípio. Na tradição teológica medieval, a estrutura hierárquica, com suas relações de dependência e de governo, estende-se ao conjunto do universo, para além das instituições humanas propriamente ditas – pode-se portanto, neste sentido, falar de uma “hierarquia celeste” (as “ordens” ou espécies angélicas) situada acima da “hierarquia eclesiástica” e que garante uma continuidade entre o homem e a “tearquia” (o Deus trinitário). A noção peripatética árabe de regime (regimen) é o equivalente da “hierarquia” (hierachia) greco-latina” (LIBERA, 1999, p. 346).

cultura ocidental: *A Divina Comédia*. Nas palavras do romanista Ernst Robert Curtius, “o maior representante intelectual de sua nação (Itália) e o maior poeta da Idade Média cristã.” (CURTIUS, 1996)

Dante, ao utilizar o método escolástico proposto por Hugo de São Vítor, Abelardo e Tomás de Aquino, por exemplo, para a composição de seu trabalho, traz os clássicos gregos e latinos como Boécio, Aristóteles e Platão, ao lado dos textos sagrados como os Evangelhos e as epístolas de São Paulo, para o debate sobre as questões políticas e sociais presentes naquele momento. Ele põe sua erudição a serviço do bem comum, das virtudes¹¹¹ e da pátria, como nos mostram De Sanctis (1993) e Spina (1995), por exemplo. Em sua obra, *Storia della letteratura italiana*, De Sanctis (1993) assim destaca os méritos intelectuais e morais de Dante:

Exilado, Dante vai errando de cidade em cidade, extinta até a esperança de retorno à pátria [Florença]. Nesses anos de tristeza a vida lhe terá parecido muito diferente daquela que lhe pareceu bela e interessante nos tempos passados. Participe ele próprio [Paraíso, XVII, 69], alçou-se sobre amigos e inimigos, as iras e injúrias facciosas nele se temperaram de um sentimento mais nobre: o do amor à pátria. Ao lado desta vida tão cheia de realidade, em meio à qual Dante se movia e da qual participou com a variedade e energia de sentimentos que são privilégio das naturezas fortes, uma outra existia: a vida das escolas e dos livros, onde se aprendia uma imagem não diferente, mas até contrária do mundo e do homem. Ali o homem exponencial, o herói, não era Farinata, mas São Francisco de Assis. A grandeza, situada na pobreza, na abstinência, na obediência. [...] A verdadeira ação eram a prece e a contemplação. A vida perfeita era êxtase, ânsia de desprender-se do “humano” e de atingir o “divino”. [...] Havia, então, a fé. Havia milagres e santos. No tempo de Dante já não era mais um simples “dado” da fé, mas um “demonstrado”, um conceito teológico-filosófico, mesclado de elementos platônicos e alexandrinos, de tradições pagãs, de sutilezas escolásticas. (DE SANCTIS, 1993, p. 70-71).

De Sanctis (1993) expõe, nessa passagem, conflitos e movimentos sociais que marcaram o século XIII, o século que Dante comentou. Quando fala

¹¹¹“Para Santo Agostinho (354-430), as virtudes humanas eram dons de Deus, contrariando a visão dos filósofos gregos, pois, de acordo com o platonismo, o habitus é uma capacidade de agir, para o bem ou para o mal, que se define no ser humano a cada uma de suas ações. De certa maneira, o ser humano é o resultado de suas ações. São Tomás de Aquino (1225-1274), por sua vez, ao integrar a filosofia aristotélica na teologia cristã, afirma que a virtude é uma capacidade de agir e de agir bem. Ao homem, segundo Tomás de Aquino, sempre caberá o livre arbítrio, ou seja, esta decisão respeita a liberdade humana” (VAUCHEZ, 1997, p. 1578).

de ‘injúrias facciosas’, refere-se às intensas disputas políticas travadas no interior das comunas e também entre elas, e que lograram, dentre outras injustiças, o exílio de Dante. ‘Amor à pátria’, alusão às discussões em torno da legitimidade do poder político – laico ou religioso – sobre a Península Itálica. Dante defendia a separação entre os poderes, acreditando ser o Imperador o líder mais bem preparado para tal missão. Paralelamente a esse mundo ‘real’, De Sanctis contrapõe Farinata e São Francisco de Assis, figuras opostas entre si e exemplos de lideranças na Europa do século XII. Enquanto Farinata personificava o herói armado, importante líder político e representante dos gibelinos, em Florença, São Francisco de Assis, também líder, era o modelo da “obediência” e da “humildade”.

É, pois, nossa preocupação ressaltar que essa abordagem em torno de *A Divina Comédia* é apenas uma, em meio às muitas faces dessa obra que, passados mais de sete séculos da sua primeira publicação, ainda move discussões apaixonadas em torno de assuntos como Filosofia, Filologia, Estética, Pedagogia, Poética, Teologia, Literatura.

De Sanctis (1993) coloca Dante como “um conceito teológico-filosófico” criticando, explicando e ensinando aquele mundo, uma vez que detém atributos, “elementos platônicos e alexandrinos, de tradições pagãs, de sutilezas escolásticas”, que o qualificam para a empreitada.

Spina (1995), ao expor as características que definem um poeta, fala de Dante.

Eis aí as bases psicológicas do poeta: genialidade, talento; eis as bases pedagógicas e intelectuais: educação artística, conhecimento da Filosofia Moral. Outra condição se tornou necessária para o bom poeta, e esta concebida pelos clássicos do Renascimento: o poeta deve ter ciência, isto é, vir apetrechado por uma soma razoável de conhecimento. O preconceito do poeta sábio é considerado como um legado do movimento humanístico dos séculos XV e XVI. [...] É admirado Dante como “sumo poeta e filósofo” por haver tratado de questões de física quando fez digressões a respeito das manchas da lua, da embriologia e da formação das chuvas. Dante mesmo respeitava Vergílio pela sua sabedoria, que em várias oportunidades enalteceu. (SPINA, 1995, p. 73-74).

À genialidade de Dante, ao seu talento, soma-se, portanto, o conhecimento advindo dos saberes grego e escolástico. Tratou “de questões da

Física” e “fez digressões a respeito das manchas da Lua” quando escreveu *Querela da água e da terra (Questio de Aqua et Terra*¹¹²). A exaltação a Virgílio, seu guia no Inferno e no Purgatório da *Divina Comédia*, pode ser entendida como uma reverência à poesia, à história e à cultura romanas.

Públio Virgílio Marão (70-19 a. C.) foi considerado ainda em vida como o grande poeta romano e expoente da literatura latina, nascido no período histórico conhecido como *Pax romana*, no qual o Império Romano viveu relativa paz, no início da era cristã. A obra mais conhecida de Virgílio, o poema épico *Eneida*, narra a lenda da fundação de Roma. Em *A Divina Comédia*, Virgílio é o guia de Dante em sua viagem pelo Inferno e Purgatório. Dante, no Canto I do Inferno, exalta a história e a verve do poeta romano e declara sua admiração por ele.

Ao ver aquele vulto no deserto,
“Piedade!”, eu lhe gritei, “ouve os meus ais,
sejas tu uma sombra ou homem certo!”

“Homem fui”, respondeu-me, “não sou mais;
eram Lombardos meus progenitores,
ambos do chão de Mântua naturais.

Sob Júlio à luz vim, não nos albores,
e na Roma vivi do grande Augusto,
na era dos falsos deuses impostores.

Fui poeta e celebrei o filho justo
de Anquises, que a estas plagas veio um dia,
depois que Troia foi queimada a custo.

Queres volver à prístina agonia?
Por que não galgas o ditoso monte,
que é razão e princípio da alegria?”

“Então, és tu Virgílio, aquela fonte
que expande de eloquência um largo rio?”

¹¹² Este tratado originou-se de um debate ocorrido em Mantova, em 1320, cuja *questio* foi se a esfera de água foi em alguns lugares maior do que a terra. Este assunto era muito debatido à época de Dante pois, segundo a Bíblia (Gênesis, I, 9) havia uma divisão nítida entre as zonas reservadas para a terra e para a água, enquanto que a hipótese de Aristóteles era que se existiam em torno do centro do globo terrestre esferas concêntricas dos quatro elementos dos quais o mundo sublunar era composto (terra, água, ar e fogo), seria impossível que a Terra fosse coberta de água. Dante, então, responde que em cada ponto emerso da Terra subiu acima da esfera da água. Isso porque deve haver em algum ponto do globo (ou universo) um lugar onde seja possível a mistura dos elementos, já que são essenciais à vida. Segundo ele, a causa eficiente da criação da Terra está na influencia exercida pelas estrelas fixas, que tanto atraem a terra para si – como o ímã atrai o ferro – quanto atraem os vapores existentes no interior do globo. Quando esses vapores criam pressão para sair, forçam a terra seca para a superfície (N.A.).

- perguntei-lhe, baixando humilde a fronte.

“Dos outros poetas honra e desafio,
valham-me o longo esforço e o fundo amor
que ao teu poema votei anos a fio.

Na verdade, és meu mestre e meu autor;
ao teu exemplo devo, deslumbrado,
o belo estilo que é só meu valor.¹¹³
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto I, v. 67).

A *Monarquia* é a sua crítica política, a antecipação da aliança entre clero e nobreza que seria verificada na formação dos Estados Nacionais, a partir século XIV. Mas é de grande importância ressaltar que o Poeta sempre foi enfático em separar o poder temporal do religioso; para ele, Estado e Igreja deveriam agir em esferas independentes.

Em *Convívio*, discorre sobre Filosofia, Teologia, Ciência. É a explicação do seu pensamento, a narrativa da sua infelicidade no exílio, a sua preocupação com a Educação e com o Conhecimento de maneira a tornarem os homens capazes de transformar a sociedade.

Dante Alighieri, cujas obras seguem carregadas de reflexões e de propostas de ações voltadas para o bem comum, defensor da prática das virtudes como premissa para uma sociedade justa, criou o ambiente e os recursos de linguagem que permitiram a sua genialidade atingir a variados públicos, levando a eles as questões que estavam postas naquele momento histórico, como a liberdade cidadina, o modelo político monárquico laico, a importância das línguas vulgares, a reflexão escolástica.

Dante escreveu *A Divina Comédia* em vulgar toscano e o conhecimento das línguas vulgares era de grande importância também para as relações comerciais. Os comerciantes viam-se diante da necessidade de dominá-las a fim de entrar em contato com seus clientes, como afirma Le Goff (2007, p. 107):

¹¹³ *Risposemi*: “Non omo, omo già fui, / e li parenti miei furon lombardi, / mantoani per pátria ambedui. / Nacqui sub lilio, ancor che fosse tardi, / e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto / nel tempo de li duei falsi e bugiardi. / Poeta fui, e cantai di quel giusto / figliuol d'Anchise che venne di Troia, / poi che 'l superbo Ilión fu combusto. / Ma tu perché ritorni a tanta noia? / perché non sali il diletto monte ch'è principio e cagion di tutta gioia?”. / “Or se' tu quel Virgilio e quella fonte / che spandi di parlar sì largo fiume?”. / rispuos'io lui con vergognosa fronte. / “O de li altri poeti onore e lume / vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore / che m'ha fatto cercar lo tuo volume. / Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore; / tu se' solo colui da cu' io tolsi / lo bello stilo che m'ha fatto onore.”

A princípio, o francês foi a língua internacional do comércio no Ocidente – provavelmente em razão da importância das feiras de Champagne. Mas em breve o italiano assumiu um lugar proeminente, enquanto, na esfera hanseática, o baixo-alemão prevalecia. Não admira que o progresso das línguas vulgares esteja ligado ao desenvolvimento das classes mercantis e suas atividades.

As línguas vernáculas durante a Idade Média tiveram seu uso limitado a um próprio país ou região, sendo, portanto, uma linguagem genuína e isenta de estrangeirismos, além de quase sempre subdivididas em muitos dialetos. As obras literárias eram escritas ou traduzidas somente para o latim. Assim, a linguagem era outra forma de reproduzir a divisão social medieval. Mas foi na Idade Média que as línguas vernáculas encontraram espaço, em obras literárias como “o castelhano no poema de El Cid, a língua d’oil na canção de gesta – Roland” (BANNIARD, 1997, p. 867) Em *Convívio*, Dante aponta três justificativas para escrever em vulgar (toscano) e não em latim.

E disto brevemente o desculpa três razões, que me levaram a tal preferencia: uma deriva da cautela contra uma ordenação inconveniente; outra, da prontidão da liberalidade; a terceira, do natural amor a mesma linguagem.¹¹⁴ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.39).

Com “ordenação inconveniente” refere-se ao desconhecimento do latim por parte das pessoas menos ou não instruídas que resultaria na dificuldade do entendimento entre esses homens e os mais cultos.

Sem conversação, ou familiaridade, é impossível conhecer os homens: e o latim não tem em qualquer língua conversação com tantos como com quantos tem o vulgar de que todos são amigos; e, por conseguinte, não pode conhecer os amigos do vulgar. E não é contraditório isto de que se possa dizer que o latim também conversa com alguns amigos do vulgar: que, porém, não é familiar de todos e, desse modo, não é perfeitamente conhecido dos

¹¹⁴*E da ciò brevemente lo scusano ter ragioni, che mossero me ad eleggere innanzi questo che l'altro: l'una si muove da cautela di disconvenevole ordinazione; l'altra da prontezza di liberalidade; La terza da lo naturale amore a propria loquela.*

amigos; por isso que se exige completo e não defeituoso conhecimento.¹¹⁵ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.42-43).

Aqui, o Poeta esclarece sua intenção em falar a um público maior por meio de um idioma mais abrangente uma vez que “dos literatos e dos não literatos é entendido”¹¹⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.44). O domínio do latim reduz o número de cidadãos com acesso às discussões travadas no interior dos espaços das universidades. Ao passo que o vulgar é conhecido por quem conhece o latim e, portanto, cabe a esses indivíduos levar aos “amigos do vulgar” o saber restrito aos eruditos.

Isso posto, a “prontidão da liberalidade” está ligada à certeza de Dante de que o tem a dizer é importante para toda a sociedade.

Pode-se, logo, notar a pronta liberalidade em três coisas que decorrem deste vulgar e que do latino não teriam derivado. A primeira é dar a muitos; a segunda é dar coisas úteis; e a terceira é fazer o dom sem que este haja sido pedido.¹¹⁷ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p.45).

Além de ser importante o que se tem a dizer para a sociedade, é fazer do “dom”, o bem. O Florentino está convicto de que o seu saber – seu “dom” - educará, contribuirá para o aprimoramento da sociedade; a partir da informação, o leitor busca o conhecimento, dispõe-se ao debate, torna-se cidadão.

Essa ideia já havia sido expressa por Boécio, no Livro II de *A Consolação da Filosofia*, quando, tomado de grande desespero, pergunta à Filosofia o porquê de tal destino - a condenação à morte - se todas as suas ações sempre estiveram voltadas para o bem comum:

¹¹⁵ *Sanza conversazione o familiaritate impossibile è a conoscere li uomini: e lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella, al quale tutti sono amici; e per consequente non può conoscere li amici del volgare. E non ùe contradizione ciò che dire si potrebbe, che lo latino pur conversa com alquanti amici de lo volgare: ché però non è familiare di tutti, e così non è conoscente de li amici perfettamente; però che si richiede perfetta conoscenza, e non difettiva.*

¹¹⁶ *Il volgare, che da li litterati e non litterati è inteso.*

¹¹⁷ *Puotesi adunque la pronta liberalitate in tre cose notare, le quali seguitano questo volgare, e lo latino non averebbero seguitato. La prima è dare a molti; la seconda è dare utili cose; la terza è, sanza essere domandato lo dono, dare quello.*

Tu, pela boca do mesmo filósofo (Platão), me persuadiste de que os sábios deveriam governar os estados, para impedir que o governo caísse nas mãos de pessoas sem escrúpulos e sem palavra, e que fosse uma praga para os bons. Então eu, inflado por essa supremacia e com os ensinamentos que foram dados no início e longe da multidão, decidi aplicá-los na vida política. Tu sabes, e também Deus, que te fez penetrar no coração dos sábios, que apenas o desejo de realizar o bem geral me arrastou à política. (BOÉCIO, 1998, p. 11).

Embora Boécio (480-524) seja um filósofo romano do século VI, julgamos importante citá-lo neste momento por encontrarmos muita similitude entre a sua *A Consolação da Filosofia*, e, *Convívio*, de Dante, revelando suas estruturas escolásticas. Ambas são escritas em verso e em prosa; divididas em tratados e os argumentos são embasados ora na fé, ora na razão.

Além disso, os dois pensadores, que também foram líderes políticos, externam a mesma preocupação acerca do bem comum e do papel desempenhado pelos governantes na garantia da justiça.

Boécio fala à Filosofia que ela e Deus sabem dos “ensinamentos que foram dados no início e longe da multidão” (BOÉCIO, 1998, p.11) a ele. Valoriza, assim, em graus semelhantes de relevância, os saberes sagrados e filosóficos que foram ensinados a ele ainda jovem (no início) e longe da multidão (na escola); espaço onde se destaca o mestre, o educador.

O fortalecimento das línguas vernáculas, no final da Idade Média, reforçou e até mesmo incentivou o sentimento de identidade nacional que começava a se esboçar na Europa, como um dos primeiros sinais do renascimento cultural do século XIV. Também nesse sentido Dante inovou. Ao perceber a força das línguas vernáculas, compartilhou, por meio delas, suas ideias. Em toscano escreveu prosa (*Convívio*) e poesia (*A Divina Comédia* e *Vita Nuova*).

Em latim, escreveu sobre a importância das línguas vulgares: *De Vulgari Eloquentia*, um tratado sobre a ciência da linguagem. É o primeiro a afirmar a superioridade intrínseca da vida nas línguas vernáculas sobre o latim. Piccarolo destaca a importância desse trabalho como precursor da semiótica ao afirmar que,

No capítulo nono, trata das três línguas predominantes naquela época: provençal, francês e italiano; língua *d'oc*, língua *d'oïl* e

língua do *sí*; distinção baseada nos diferentes advérbios afirmativos de que se serviam os povos que falavam essas línguas. Estas, por sua vez, subdividiam-se em numerosos dialetos, sendo que, não somente cada região, cada província, mas cada cidade e até cada arrabalde da mesma cidade fala um dialeto próprio. Todas essas alterações dependem, segundo Dante, de uma causa única e idêntica; isto é, do fato de que, sendo o homem animal sumamente instável e variável (*instabilissimus et variabilissimus animal*), a sua linguagem não pode ser *Nec durabilis nec continua*, como, alias, não são os seus hábitos e os seus costumes, modificando-se com a distancia de tempo e de lugar – intuição estupefaciente, que por si só bastaria para revelar o gênio, e que contem os germes da moderna doutrina da evolução e, portanto, da vida da linguagem. (PICAROLLO, 1954, p. XXIX).

Dante percebeu os aspectos de variação e alteração inerentes aos idiomas e diretamente ligados às alternâncias de hábitos, tempo e lugar. Ele não apenas se limitou a perceber e a estudar as limitações existentes entre os integrantes da sociedade, ou a observar criticamente as mudanças que estavam em jogo na Florença no início do *Trecento*, mas também tratou de criar procedimentos, formas, mecanismos, para que o aprendizado acontecesse. Também buscou nas alegorias e nos simbolismos, tão significativos na cultura medieval, a inspiração para educar.

Dante, como podemos constatar neste diálogo a seguir, entre ele e o Mantuano, Virgílio, seu guia pelos Círculos do Inferno e pelas montanhas do Purgatório, mostra a importância que atribui ao ofício do professor, aquele que orienta e educa seu discípulo. Função que ele próprio assume por meio de suas obras.

“Pois a filosofia, a quem a entende”,
disse, “mostra que quase em toda a parte
a natureza a sua marcha aprende

do intelecto divino e de sua arte;
se olhares tua *Física* dileta
verás bem claro, como num encarte,

a arte humana, que põe naquela a meta,
como no mestre a põe o seu discente;
tal arte vem a ser de Deus a neta.¹¹⁸

¹¹⁸“O sol che sani ogni vista turbata, / tu mi contenti sì quando tu solvi, / che, non men che saver, dubbiar m'aggrata. / Ancora in dietro un poco ti rivolvi”, / diss'io, “là dove di' ch'usura offende / la

(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XI, v. 91-105).

O Poeta buscou recursos que fossem comuns a diversos públicos a ponto de motivá-los à leitura e à busca pelo conhecimento e, conseqüentemente, dispusesse-os ao debate. Se por um lado, por meio da língua toscana, levou ao público não erudito questões políticas, teológicas e filosóficas que estavam presentes no mundo urbano do século XIII por meio da língua toscana, também educou seus contemporâneos lançando mão das alegorias e da linguagem simbólica. E ao trazer à baila a tradição simbólica existente na cultura medieval, possibilitou uma profusa expressão da arte associada à sua obra maior, *A Divina Comédia*.

De Sanctis (1996) afirma, em *Storia della letteratura italiana*, que *A Divina Comédia* não apresenta um conceito inédito, nem original. Na verdade, sua estrutura alegórica¹¹⁹ foi inspirada na *Commedia dell'anima*, originada na Alta Idade Média a qual o autor define como:

Uma história ideal da vida dos santos, uma espécie de lógica, onde estão as idéias fundamentais da santificação, o esqueleto de todas as vidas dos santos. [...] chama-se *comédia* porque termina com a salvação e não a perdição da alma. É chamada também de *mistério* pela sua natureza alegórica. (DE SANCTIS, 1996, p. 98-99).

Atribuir à linguagem alegórica utilizada em *A Divina Comédia* um caráter apenas teológico nos parece apequenar a dimensão da obra. A nosso ver, Dante transcende esse aspecto a partir do momento em que as alegorias exercem a função de educar o leitor em relação às práticas necessárias para o bem viver em

divina bontade, e 'l groppo solvi". / "Filosofia", mi disse, "a chi la 'ntende, / nota, non pure in una sola parte, / come natura lo suo corso prende / dal divino 'ntelletto e da sua arte; / e se tu ben la tua Fisica note, / tu troverai, non dopo molte carte, / che l'arte vostra quella, quanto pote, / segue, come 'l maestro fa 'l discente; / si che vostr'arte a Dio quasi è nepote.

¹¹⁹ "A alegoria é a união extrínseca ou aproximação convencional e arbitrária de dois fatos espirituais, de um conceito ou pensamento e uma imagem, pelo qual se estipula que essa imagem deve representar aquele conceito. E não só, por seu intermédio, não fica explicado o caráter unitário da imagem artística, mas ainda fica estabelecida uma dualidade, porque naquela aproximação o pensamento continua sendo pensamento e a imagem, imagem, sem relação entre eles; a tal ponto que, ao contemplar a imagem, esquecemo-nos, sem prejuízo algum, e, aliás, com vantagens, do conceito, e ao pensar o conceito, dissipamos, também com vantagem, a imagem supérflua e tediosa" (CROCE, 2001, p. 47-48).

sociedade.No Canto XI, do *Inferno*, por exemplo, Virgílio explica a Dante como é feita, ali, a distribuição das almas a partir dos pecados praticados.

Tal modo derradeiro se desvia
dos vínculos de amor da natureza:
reunidas veem-se abaixo a hipocrisia,

A lisonja, a má-fé, mais a esperteza,
a simonia, o roubo e o peculato,
piratas e rufiões, e igual vileza.

Mas no outro modo, que é primeiro, o inato,
Dom deste amor se fere e, juntamente,
o outro que da confiança nos é nato:

No Círculo menor, no qual assente
Dite se encontra, no íntimo do universo,
sofre aquele que trai, eternamente.”¹²⁰

(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*,Canto XII, v.55-66).

Observamos que nos últimos círculos do Inferno – ressaltando que o Inferno concebido pelo Poeta é formado por nove círculos concêntricos em uma estrutura que se assemelha a um cone invertido –, à medida que esses círculos afunilam, os pecados são mais graves e, invariavelmente, associados às vilanias praticadas contra a sociedade. A partir do oitavo Círculo, jazem em esterco os adutores; fogo queima as solas dos pés dos pés dos simoníacos; os impostores, os magos – aqueles que negam a ciência e enganam os ingênuos – estão condenados a andar com os rostos e os pescoços voltados para trás; os trapaceiros e aqueles que negociaram cargos públicos fervem no piche; os hipócritas vestem capas de chumbo cujo peso é o exato limite do que podem carregar. Aos ladrões, inclusive do dinheiro público, resta serem picados por serpentes, terem seus corpos incendiados para, imediatamente após, retornarem das cinzas e sofrerem os mesmo suplícios. Os maus conselheiros ardem dentro de imensas labaredas, sem um único momento sequer de alívio. O nono Círculo está reservado aos traidores e, mastigados eternamente pelo próprio demônio estão, em cada uma de suas três bocas: Judas, que traiu Jesus – a Fé, o Amor, o

¹²⁰Questo modo di retro par ch'incida / pur lo vinco d'amor che fa natura; / onde nel cerchio secondo s'annida / ipocresia, lusinghe e chi affattura, / falsità, ladroneccio e simonia, / ruffan, baratti e simile lordura. / Per l'altro modo quell'amor s'oblia / che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto, / di che la fede spezial si cria; / onde nel cerchio minore, ov'è 'l punto / de l'universo in su che Dite siede, / qualunque trade in eterno è consunto".

líder espiritual –; nas outras duas são dilacerados Brutus e Cássio, traidores de Júlio César – o Estado, o monarca, o líder temporal.

Tratando, ainda, da importância pedagógica da linguagem simbólica, Lauand (2011, p. 1) registra que,

Certamente, todas as épocas conhecem e cultivam enigmas, adivinhas e charadas, mas, no caso da Idade Média, há uma especial afinidade com esses jogos de linguagem: eles atingem valores centrais: não só pelo lúdico – que é um fim em si – e seu valor pedagógico, mas também pela carga religiosa que, na interpretação da época, o enigma traz consigo. Isso se compreende melhor, quando, por um lado, mostrarmos a consideração religiosa dos enigmas; e, por outro, quando se recorda que o grande ‘tema transversal’ de toda a educação medieval é a religião, a visão religiosa, e que a busca do entendimento da Palavra de Deus, se dá numa clave amplamente alegórica.

Lauand (2011) sinaliza para outra questão importantíssima que permeia a educação medieval, que é a religião. Os textos sagrados bem como todo o registro iconográfico que os acompanha integram a amálgama que garante o processo de aquisição, registro e introjeção do saber na construção cultural.

Dante preocupou-se em levar ao maior público possível sua visão crítica a respeito do mundo que o cercava. Atitude dessa ordem fez dele um educador, um pensador que refletiu, em seus poemas e em sua prosa, sobre os valores da sociedade de então. E sobre essa *ideologia* presente nos escritos dantescos, Bosi (2000, p. 138) escreve:

O trabalho do Homem foi gerando uma consciência do seu lugar entre os seres da Natureza e os seus semelhantes. [...] Surgem os *pontos de vista* que servem de anteparo entre o homem e as coisas ou os outros homens. A *ideologia*, que é uma percepção historicamente determinada da vida, passa a distribuir valores e a esconjurar antivalores, junto à consciência dos grupos sociais. Já não bastam à palavra poética as mediações “naturais” da imagem e do som; entra na linha de frente do texto o sistema ideológico de conotações que vai escolher ou descartar imagens, e trabalhar as imagens escolhidas com uma coerência de perspectiva que só uma cultura coesa e interiorizada pode alcançar. Dante, Tasso, Camões, Milton... são criadores de sistemas poéticos imensos quanto à produção de imagens, mas não raro fortemente estreitados por um ponto de vista dominante que os transforma

em expressões complexas do grupo político ou cultural a que pertenciam.

Segundo Bosi (2000), a 'ideologia' do poeta florentino, expressada em sistemas poéticos complexos, chega aos leitores por meio de imagens e sons e é por eles captada porque existe uma cultura coesa e interiorizada. Neste sentido, podemos considerar que Dante Alighieri foi um dos educadores que, por meio de seu trabalho intelectual, contribuiu para a construção de um determinado comportamento social e ético.

A produção dantesca demonstra forte caráter escolástico, aspecto observado por Bosi (2000, p. 146) ao afirmar que Dante "é um homem católico, gibelino dos princípios do *Trecento* florentino, forrado das artes liberais e da Escolástica que, meio século antes, Santo Tomás de Aquino ordenara apoiando-se em textos de Aristóteles".

Sendo assim, analisar a importância da obra de Dante e, por conseguinte, as transformações que estavam ocorrendo na sociedade daquela época como processos de continuidade do conhecimento escolástico entrelaçados a um novo modo de olhar os homens e suas relações, leva-nos a perceber seu caráter educacional. Afinal, ele acreditava na responsabilidade daqueles que detêm o conhecimento em dirigir e esclarecer a sociedade.

Sua argúcia diante das mudanças que estavam sendo operadas lhe permitiu considerar a necessidade de propor uma nova forma de governar a sociedade. Na condição de testemunha da transição da medievalidade para o período histórico que chamamos de modernidade, o Poeta questionou o papel da Igreja enquanto liderança social e política e, além da crítica, defendeu a ideia de monarquia universal, a qual estivesse a serviço da paz e da justiça entre os povos como garantia a evitar as "situações oblíquas"¹²¹. Ao compor seus escritos, Dante propôs-se a educar os cidadãos e, para tanto, recorreu do erudito latim ao popular toscano; da alegoria ao simbolismo; da prosa ao verso.

Giovanni Boccaccio (1313-1375) escreveu o que A. Wilson classifica como "a primeira biografia da literatura moderna" (WILSON apud BOCCACCIO,

¹²¹ Ver nota 135.

2002, p.XI). Nesta obra – *Vida de Dante* –, Boccaccio escreve sobre o estofamento cultural de Dante Alighieri:

Em seus estudos, ele se familiarizou com Virgílio, Horácio, Ovídio, Estácio, e muitos outros poetas famosos. Ele não apenas deleitou-se com seus trabalhos, mas esforçou-se em imitá-los na música sublime de seus trabalhos sobre os quais falaremos adiante. E ao ver que as obras dos poetas não são fábulas vãs e simples ou maravilhas, como a multidão tola pensa, mas que dentro delas se escondem os doces frutos da verdade histórica e filosófica (razão pela qual a intenção dos poetas não pode ser totalmente compreendida sem um conhecimento da história, da moral e da filosofia natural), ele fez uma divisão sensata do seu tempo, e se esforçou para aprender história por si mesmo e filosofia sob a orientação de vários mestres, e não sem muita dedicação. [...] E para não deixar nenhuma parte da filosofia sem investigação, a sua mente aguda explorou profundamente a teologia. Assim, sem se importar com o calor ou o frio, vigílias ou jejuns, ou qualquer outro desconforto corporal, mas, pelo estudo assíduo, ele veio a conhecer o que o intelecto humano pode saber, aqui, sobre a Essência Divina e a dos anjos, além de muitos ramos do conhecimento. [...] Durante sua vida Dante era saudado por alguns como 'poeta', por outros, como 'filósofo', e por muitos, como 'teólogo'. (BOCCACCIO, 2002, p.12-13).

Esse texto foi escrito poucas décadas após a morte de Dante e, a despeito da profunda admiração de Boccaccio pelo Florentino, é inegável o respeito que a obra dantesca já granjeara junto àquela sociedade. Agora, ao lermos o comentário do ensaísta americano, Bloom (1995), em seu livro, *O Cânone Ocidental*, escrito mais de setecentos anos depois de *Vida de Dante*, de Giovanni Boccaccio.

Dante é um sobrenaturalista, um cristão e um teólogo, ou pelo menos um alegorista cristão. Mas todos os conceitos e imagens herdados passam por transformações extraordinárias nele, o único poeta cuja originalidade, inventividade e fantástica fecundidade de fato rivalizam com as de Shakespeare. [...] O que mais conta [em sua obra] é a estranheza, assim como a sublimidade do que resta, o caráter absolutamente único dos poderes de Dante, com a única exceção de Shakespeare. Como em Shakespeare, encontramos em Dante uma notável força cognitiva, combinada com uma invenção que não tem limites meramente pragmáticos. Quando se lê Dante ou Shakespeare, experimenta-se os limites da arte, e então descobre-se que os limites são ampliados ou rompidos. Dante vara todas as limitações, muito mais pessoal e ostensivamente que Shakespeare. [...] Dante é o mais agressivo e polêmico dos

grandes escritores ocidentais, apequenando até mesmo Milton nesse aspecto. Como Milton, era um partido político e uma seita de um membro só. Sua intensidade herética foi mascarada por comentários eruditos, que mesmo os melhores o tratam como se sua *Divina Comédia* fosse essencialmente Santo Agostinho versificado. (BLOOM, 1995, p. 80-82).

Dois homens, embora distantes entre si pelo tempo, estão próximos por causa da literatura e da poesia, da coragem e da argúcia, da erudição e prodigalidade com que Dante Alighieri interpretou, criticou e registrou o seu tempo. Assim como Boccaccio e Bloom, muitos estudiosos dedicaram-se e dedicam-se ao estudo da obra dantesca, o que torna ainda mais animadora a nossa empreitada.

Mais do que traduzir aquela sociedade, a obra de Dante foi conhecida por ela. Prova disso está no sucesso atingido com a publicação da *Divina Comédia*. Não importa tanto o nível de leitura atingido por esta ou aquela parcela de leitores. Quer tenha sido apreendida de forma literal e alegórica, quer de forma mais erudita, escolástica, a poesia dantesca traduziu sentimentos, contradições e conflitos eminentemente humanos e, portanto, sempre merecedores de atenção.

O próximo capítulo será dedicado ao estudo da proposta política de Dante Alighieri e da relação dessa proposta com a Filosofia Escolástica.

5. O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI

5.1. Premissas filosóficas

As relações sociais da medievalidade estavam estabelecidas sobre valores que não poderiam prescindir do vínculo vassálico¹²², ligando homem a homem. Em um mundo em que o Estado inexistia, cabia aos homens defenderem-se, proverem-se, uns aos outros, dentro dos seus restritos limites geográficos. E essa condição perdurou enquanto a autoridade social e econômica dos senhores feudais – laicos ou religiosos – não foi desafiada.

E, concomitantemente a todo o processo de independência das comunas, diretamente ligado ao crescimento do poder da burguesia, nos séculos XI a XVI, trava-se a luta entre o Papado e o Sacro Império Romano Germânico. De um lado, os imperadores queriam ter reconhecido seu direito de organizar a Igreja dentro de seu Estado; de outro, a Igreja via-se diante da necessidade de lutar para conservar sua autonomia e seu poder na sociedade. Na verdade, o que estava em jogo era o poder, pois o segmento vencedor teria para si o controle do Estado e da Igreja e, portanto, o da sociedade.

Dante, envolvido no debate sobre a quem caberia – se ao monarca ou ao papa – o controle do poder político, trouxe para discussão a essência da vida naquela sociedade: as virtudes cardinais e teologais, tão presentes no medievo cristão, e estabeleceu sua relação com a prática política voltada para o bem comum, para a ética, para a paz. As virtudes teologais são mencionadas por São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, e as cardinais são citadas por Platão, em vários *Diálogos*, como nos afirma Mora (1986, p. 3441):

Em *República*, Platão apresentou as virtudes que foram chamadas de cardinais ou principais. Uma cidade-estado [polis], bem organizada, tem que ser prudente, esforçada, moderada e justa. As quatro virtudes correspondentes são a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça. [...] Uma classe importante de virtudes são as virtudes teologais – fé, esperança e caridade. Segundo São Tomás de Aquino [S. theol., I-IIa, q. LXII, a 1], estas virtudes são as que conduzem a uma felicidade sobrenatural. Posto que esta felicidade ‘ultrapassa os poderes da natureza

¹²² Ver nota 11.

humana', é necessário para o homem receber de Deus alguns 'princípios adicionais', isto é, as virtudes teologais.

As virtudes teologais – fé, esperança e caridade - vêm ao encontro das virtudes filosóficas platônicas sobre as quais devem repousar as bases da cidade organizada. Em Tomás de Aquino, fé e razão conduzem o homem para além da natureza humana. Em *A Divina Comédia*, Dante alude às virtudes Cardiais e Teologais no Canto XXIX do Purgatório, momento em que enaltece a Igreja.

Bailando, à destra roda, sobre a via,
vinham três damas: uma que, encarnada,
na luz flamante mal se percebia;

e outra, de um verde vívido trajada,
que lembrava a esmeralda fulgurando;
nívea a de trás, qual súbita nevada.

A branca parecia, em seu comando,
Alternar co' a vermelha: e ao canto desta
Os passos iam por ali ritmando.

Também à esquerda, na radiosa festa,
Bailavam quatro, em púrpura, e a da frente
Ostentava três olhos sobre a testa.¹²³
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XXIX, v. 121-132).

As que dançam à direita da roda são a caridade – encarnada –, a verde, a Esperança e a branca, a fé. As à esquerda da roda, em púrpura, são a Justiça, a Temperança, a Fortaleza e, a “dos três olhos sobre a testa”, a prudência.

Quanto à necessidade da paz para que a sociedade encontre o caminho da prosperidade, afirmamos essa que foi uma das preocupações de Dante. Na condição de exilado, viveu uma das conseqüências inerentes à guerra e, além disso, em *Convívio*, o Poeta afirma:

A paz universal é o melhor de todos os meios para chegar à felicidade. Em verdade aquilo que as vozes celestiais anunciaram aos pastores foi a paz, – e não riquezas, ou prazeres, ou honrarias, ou longevidade, ou saúde, ou vigor, ou beleza. Paz. A

¹²³ *Tre donne in giro da la destra rota / venian danzando; l'una tanto rossa / ch'a pena fora dentro al foco nota; / l'altr'era come se le carni e l'ossa / fossero state di smeraldo fatte; / la terza pareva neve testé mossa; / e or parean da la bianca tratte, / or da la rossa; e dal canto di questa / l'altre toglien l'andare e tarde e ratte. / Da la sinistra quattro facean festa, / in porpore vestite, dietro al modo / d'una di lor ch'avea tre occhi in testa.*

milícia celeste canta: 'Glória a Deus nas alturas, e paz na terra aos homens de boa vontade'. Eis, ainda, porque o Salvador dos homens saudava com estas palavras: 'que a Paz seja convosco'. Convinha, em verdade, que o soberano Salvador dissesse a soberana Saudação. Os Seus discípulos quiseram conservá-la, e Paulo usa-a no começo das epístolas, como podemos verificar.¹²⁴ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 13-14).

Ao aspecto cristão acerca da Paz, Dante acrescenta o conceito de justiça presente em Aristóteles para chegar à conclusão de que a sociedade, a fim de se preservar, deve ser governada por um único monarca.

Assevera Aristóteles, com a sua venerável autoridade, que toda a pluralidade hierárquica implica, necessariamente, primeiro, um princípio regulador e diretivo, depois, seres ordenados e dirigidos. [...] Num reino, cujo fim é assegurar com maior segurança e tranquilidade os benefícios da cidade, um só rei deve reinar e governar, pois que, a não ser assim, nem os membros do reino atingem o fim que lhes é próprio, nem o reino pode escapar à desagregação, conforme a palavra da infalível verdade: 'todo o reino dividido contra si mesmo está perdido'¹²⁵.¹²⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 15-16).

No Inferno, Dante coloca os líderes – religiosos ou seculares – que não cumpriram com seus deveres e obrigações, tanto para com Deus quanto para com os homens. No entanto, é no *Purgatório* que encontramos algumas das referências mais claras ao modelo dantesco de monarca. O *Purgatório* de Dante encerra as almas que, embora tenham pecado, têm a chance, através da expiação de seus atos, da misericórdia divina.

¹²⁴ *Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur Hinc est quod pastoribus de sursum sonuit non divitie, non voluptates, non honores non longitudo vite, non sanitas, non robur non pulcritudo, sed pax; inquit enim celestis militia: "Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis". Hinc etiam a "Pax vobis" Salus hominum salutabat; decebat enim summum Salvatorem summan salutationem exprimere: quem quidem morem servare voluerunt discipuli eius et Paulus in salutationibus suis, ut omnibus manifestum esse potest.*

¹²⁵ S. Lucas (XI, 17, 2012).

¹²⁶ *Hoc equidem, nulla vi rationis vel auctoritatis obstante, potissimis et patentissimis argumentis ostendi potest, quorum primum ab auctoritate Philosophi assummatum de suis Politicis. Asserit enim ibi venerabilis eius autoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi; quod quidem non solum gloriosum nomen autoris facit esse credendum, sed ratio inductiva.(...) Si denique unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno Finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur, iuxta illud infallibilis Veritatis: "Omne regnum in se divisum desolabitur".*

Le Goff (1995b) assim explica quais são os pecados redimidos no Purgatório.

Não são os pecados veniais os que lá se expiam, pecados de que Dante não fala a não ser talvez quando alude a eles ao evocar o amor excessivo pela família, um desses pecados ‘leves’ já citados por Agostinho. Mas, no entanto, no essencial, purgam-se nas sete cornijas os sete pecados capitais tal como no Inferno. Dante, sempre consciente da lógica profunda do Purgatório, vê nele um Inferno temporário que lembra os tormentos infernais merecidos pelos mesmos pecados, mas também eles cometidos de maneira menos grave, seja porque foram menos inveterados do que os dos condenados, seja porque somente em parte mancharam uma vida animada pelo amor de Deus em tudo o resto. (LE GOFF, 1995b, p. 403).

As “sete cornijas” às quais Le Goff (1995b) se refere são as sete regiões que Dante chama de “reinos” e que compõem a montanha do Purgatório. Ao transpô-las, as almas têm os pecados purgados. As almas que padecem no Purgatório, assim como aquelas que se encontram no Inferno, ali estão por terem cometido algum pecado capital¹²⁷. As diferenças entre elas estão na duração e na gravidade da pena pois, o Purgatório é um lugar “cuja lógica está no progresso que se consegue ao subir: a cada passo a alma progride, torna-se mais pura” (LE GOFF, 1995b, p. 401). Nele, o amor a Deus é restaurado e a alma pode aspirar ao Paraíso. No Inferno, porém, a expiação é eterna.

Acrescentamos ainda às diferenças entre Paraíso e Purgatório apontadas por Le Goff - duração e gravidade da pena – a ausência do remorso. No Inferno de Dante não há arrependimento, não há a possibilidade do amor.

Os pecados que o autor classifica como “leves” ou “cometidos de maneira menos grave” dizem respeito àqueles praticados pelos líderes políticos ao concederem privilégios a protegidos ou a parentes. O pecado, neste caso, reside no favorecimento a alguém, em detrimento da justa ação. Tal pecado, no entanto, pode ser “purgado”. Para tanto, o pecador deverá se submeter às penas do Purgatório e arrepender-se verdadeiramente. Um exemplo desse pecado cometido pela família em nome do amor excessivo está no Canto VIII do *Purgatório*:

¹²⁷ Os sete pecados capitais são: o orgulho, a inveja, a cólera, a preguiça, a avareza, a gula e a luxúria (N.A.).

“Que o lume, que te traz ao grão ressalto,
no teu ânimo encontre a almotolia
que o nutra, até às cimas, no planalto”,

falou-me: “E se notícia correntia
do Val de Magra tens e da colina,
dize-o a mim, que os governei um dia.

Fui chamado Conrado Malaspina;
Não sou o velho, mas seu descendente:
O amor que aos meus votei aqui se afina!”¹²⁸
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto VIII, v. 112-120).

O “grão ressalto” é a imensa montanha do Purgatório e o “lume”, a vontade divina. Depois de assim saudar o Poeta, Conrado Malaspina, descendente do marquês homônimo, estava no Purgatório porque, em vida, havia favorecido seus familiares nem sempre de forma justa e adequada. Quando Dante atravessa o terceiro terraço do Purgatório, Marco Lombardo¹²⁹ lhe explica as razões que determinaram a corrupção no mundo.

O princípio da lei daí decorre.
É mister ter um rei, por que se veja
ao menos da cidade vera a torre.

Existem leis, mas não quem as proveja.
Nem demonstra o pastor a unha fendida,
embora sempre a ruminar esteja.

E a gente, quando vai apercebida
de que seu guia tende ao que ela preza,
se satisfaz, quedando embrutecida.

De fato, esta conduta cega e lesa
foi que levou à extensa corrupção,
e não um mal da humana natureza.

Bem haja Roma, que ao bom mundo, então,
ergueu dois sóis, por revelar a estrada

¹²⁸ “*Se la lucerna che ti mena in alto / truovi nel tuo arbitrio tanta cera / quant'è mestiere infino al sommo smalto*”, / cominciò ella, “*se novella vera / di Val di Magra o di parte vicina / sai, dillo a me, che gija grande là era. / Fui chiamato Currado Malaspina; / non son l'antico, ma di lui discesi; / a' miei portai l'amor che qui raffina*”.

¹²⁹ Marco Lombardo Foi um nobre lombardo “dotado de valores, de experiência, de nobreza de costumes e cujo espírito arguto gerou uma certa quantidade de relatos os quais, na sua maioria, eram fantasiosos. Dante o encontra entre os iracundos confinados no terceiro terraço do Purgatório” (GUSTARELLI, 1946, p. 158).

ali da terra, e aqui da salvação.

Mas um ou outro eclipsou, e uniu-se a espada
à pastoral; e, juntos, claramente,
não podem bem cumprir sua jornada.¹³⁰
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XVI, v. 94-111).

Dante acreditava que um dos motivos para a corrupção política reside no fato de o governo não ser exercido por um líder ligado apenas ao poder secular, desvinculado, portanto, do poder espiritual. Para ele, quando o Império Romano “ergueu dois sóis”, deu o exemplo (revelou a estrada) de que um governo para ser bom deve manter separados os poderes eclesiástico e temporal: “ali da terra, e aqui da salvação”. Mas quando “um sol o outro eclipsou” e “a espada uniu-se à pastoral” o governo entrou em declínio. Os sóis seriam, respectivamente, o Império e a Igreja e, quando esta pegou em armas para assumir também o poder temporal (quando a pastoral uniu-se à espada e eclipsou o outro sol), a corrupção se instalou. Assim, Dante, que defendia a separação entre os poderes temporal e espiritual, acreditava que a origem dos males daquela sociedade, afogada em guerras e corrupção, residia no fato de a Igreja se imiscuir na prática política que, a seu ver, deveria ser exercida pelo imperador. O rei é que deve guiar seu povo para que este possa viver em uma sociedade justa e pacífica. E, nesse ambiente, imbuído das virtudes e conduzido espiritualmente pelo Papa, possa ao menos a torre da “cidade Vera”, isto é, o Paraíso. “Para bem cumprirem sua jornada”, portanto, Império e Igreja devem desempenhar cada uma a sua missão específica.

O Poeta manifestou-se, também, quanto à necessidade da origem aristocrática¹³¹ do monarca para poder governar com justiça: “somente então

¹³⁰ *Onde convenne legge per fren porre; / convenne rege aver che discernesse / de la vera cittade almen la torre. / Le leggi son, ma chi pon mano ad esse? / Nullo, perço che 'l pastor che procede, / rugumar può, ma non ha l'unghie fesse; / per che la gente, che sua guida vede / pur a quel ben fedire ond'ella è ghiotta, / di quel si pasce, e più oltre non chiede. / Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che 'l mondo ha fatto reo, / e non natura che 'n voi sia corrotta. / Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pasturale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada;*

¹³¹ Em grego, *aretê* significa virtude, força; *aristoi* é aquele que se mantém de pé pela força do caráter. *Cracia*, significa governo. (N. A.)

governam os reis, os aristocratas, isto é, os melhores, e os zeladores das liberdades do povo”¹³² (DANTE ALIGHIERI, 1984, p.27).

É mister registrar que esta “aristocracia”, esta nobreza exigida aos reis não é, em absoluto, garantida pelo nascimento. “Não é a linhagem que faz nobre tal pessoa, mas tais pessoas que fazem nobre uma linhagem” (DANTE ALIGHIERI, apud LIBERA, 1999, p. 259).

Na concepção dantesca, caberá ao homem a decisão de aprimorar ao longo da vida por meio de seus atos as virtudes recebidas por Deus e pelo progenitor. Quando Beatriz, às portas do Purgatório repreende o Poeta por ele ter-se afastado das virtudes e mergulhado na “selva escura”, explica como as virtudes são dádivas recebidas e que cabe ao homem cultivá-las e dedicar-se a fazer o bem.

Nem só devido à esfera irradiante,
que a certo fim a todos predestina,
segundo a luz da estrela dominante,

Mas por favor da volição divina,
a dinamar da máxima altitude,
onde não chega nossa vã retina,

Foi ele, desde a extrema juventude,
dotado de pendor maravilhoso
para as obras do bem e da virtude.

Mas tanto mais o solo é vigoroso
mais se apresenta, quando mal semeado,
inculto e estéril, áspero e espinhoso.¹³³
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XXX, v. 109-120).

Nesses versos, Dante alude aos pressupostos necessários para que as virtudes que atribuem nobreza ao indivíduo possam chegar até ele: além da vontade divina (luz da estrela dominante), a virtude formativa do progenitor que, “se mal semeada” pode gerar frutos espinhosos. Em *Convívio*, a mesma

¹³²*ut patet discurrenti per omnes, et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores.*

¹³³*Non pur per ovra de le rote magne, / che drizzan ciascun seme ad alcun fine / secondo che le stelle son compagne, / ma per larghezza di grazie divine, / che sì alti vapori hanno a lor piova, / che nostre viste là non van vicine, / questi fu tal ne la sua vita nova / virtualmente, ch'ogne abito destro / fatto averebbe in lui mirabil prova. / Ma tanto più maligno e più silvestro / si fa 'l terren col mal seme e non cólto, / quant'elli ha più di buon vigor terrestro.*

explicação é dada por ele para o fenômeno da nobreza. Dante acredita que as virtudes de um nobre chegam até ele já na concepção, pela “potencia seminal”; a virtude formativa recebida pelo progenitor, pelo pai, somada ao intelecto possível, à inteligência, que é a potência específica do homem.

Digo que, quando a humana semente cai em seu receptáculo, isto é, no útero, ela traz consigo a virtude da alma geradora, tanto a virtude do céu como a dos elementos ligados, isto é, a compleição; e ela amadurece, dispondo a matéria às influências da virtude formativa que a alma do gerador trouxe; e a virtude formativa prepara os órgãos para a virtude celestial que, a partir da potencia seminal, produz a alma para a vida. Tão logo produzida, a referida alma recebe da virtude do motor do céu o intelecto possível no qual traz nele mesmo em potencia todas as formas universais conforme se encontram em seu produtor, e tanto menos quanto mais afastado ele está da primeira inteligência.¹³⁴ (DANTE ALIGHIERI, apud LIBERA, 1999, p. 262-263).

Nessa passagem do *Convívio* o Florentino propõe que a alma recebe as virtudes da nobreza desde a concepção (no útero, pela potencia seminal); enquanto amadurece, recebe do progenitor a virtude formativa e, do motor do céu, o intelecto possível, a inteligência que lhe servirá para escolher, para discernir o caminho certo a seguir. Assim sendo,

A ‘nobreza’, isto é, a aptidão o intelecto a se unir a seu Princípio, é portanto o fruto de um processo em que tudo conspira, das primeiras realidades biológicas às últimas realidades ‘divinas’, passando pelas ‘circulações dos astros’. [...] Pensada de maneira ao mesmo tempo biológica, psicológica e cosmológica, a conexão perfeita do mundo de cima com o mundo de baixo dá ensejo a um tipo de homem novo: o homem nobre, o ‘intelectual’ no sentido do homem segundo o intelecto. (LIBERA, 1999, p. 267).

¹³⁴*E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè ne la matrice, esso porta seco la virtù de l'anima generativa e la virtù del cielo e la virtù de li elementi legati, cioè la complessione; e matura e dispone la materia a la virtù formativa, la quale diede l'anima del generante; e la virtù formativa prepara li organi a la virtù celestiale, che produce de la potenza del seme l'anima in vita. La quale, incontanente produtta, riceve da la virtù del motore del cielo lo intelletto possibile; lo quale potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali, secondo che sono nel suo produttore, e tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza è.*

Este “homem nobre” proposto por Dante é aquele que faz uso de seu intelecto possível para agir na sociedade. No caso do monarca, governando com sabedoria e justiça.

Só imperando o Monarca existe o gênero humano por si mesmo e não graças a um outro; porque somente então são abatidas as situações oblíquas, democracias, oligarquias e tiranias, que reduzem o homem à servidão.¹³⁵(DANTE ALIGHIERI, 1984, p.27).

Considerar democracias, oligarquias e tiranias como sendo “situações oblíquas”, é uma visão aristotélica, assim como a de atribuir ao aristocrata o mérito de governar na condição de monarca. Aristóteles, em *Política*, assinala que,

A monarquia tem em comum com o poder aristocrático o fato de se dar pelo mérito pessoal ou pelo dos avôs, pelos benefícios assinalados, pelo poder ou por todos esses motivos juntos; pois todos os que haviam prestado grandes serviços ou podiam prestá-los às Cidades e às nações alcançaram esta honra. [...]A meta e o dever de um rei são zelar para que os proprietários não sejam desapossados por agressores injustos e nem o povo seja ultrajado por pessoas insolentes. O tirano, pelo contrário, como já ficou dito muitas vezes, não se preocupa com o interesse público, a não ser quando este está ligado ao seu próprio interesse. A volúpia e o dinheiro de todos, eis o que busca o tirano; honra, eis o que é necessário aos reis. Sua guarda é composta de cidadãos; o tirano convoca estrangeiros para a sua. (ARISTÓTELES, 1991, p. 200).

A ideia que os gregos Platão e Aristóteles tinham sobre o que seria concernente à política está bastante presente na proposta de *Monarquia* feita por Dante, enquanto governo ideal. A relação entre justiça, bem comum e ordem social permeia tanto o discurso platônico-aristotélico quanto o dantesco.

E sobre os fins da política, Bobbio (2000, p. 168), escreve:

Não nos iludam outras teorias tradicionais que atribuem à política outros fins além da ordem, como o bem comum [o próprio Aristóteles e depois dele o aristotelismo medieval] ou a justiça [Platão]: um conceito como o de bem comum, caso queiramos

¹³⁵*Et huiusmodi polítie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint. Non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives et rex propter gentem; quia quemadmodum non politia ad leges, quinimo leges ad politiam ponuntur,*

libertá-lo da sua extrema generalidade, através da qual pode significar tudo e nada, e queiramos indicar-lhe um significado plausível, não pode designar senão aquele bem que todos os membros de um grupo têm em comum, bem este que outro não é senão a convivência ordenada, em uma palavra, a ordem; quanto à justiça, em sentido platônico, se a entendemos, uma vez dissipadas todas as névoas retóricas, como o princípio com base no qual é bom que cada um faça aquilo que dele se espera no âmbito da sociedade como um todo [*República*], justiça e ordem são a mesma coisa.

Para Bobbio (2000) a manutenção da ordem e da justiça garantem um “significado plausível” ao bem comum como sendo a “convivência ordenada” entre os membros de uma sociedade.

É para essa convivência ordenada que Dante defende a necessidade da justiça como premissa, pois “o mundo está perfeitamente ordenado quando nele reina a justiça em toda a plenitude. [...] A justiça é uma certa retidão ou regra excludora do falso”¹³⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 21). Esse monarca defendido por Dante seria justo porque, ao ser o chefe único do gênero humano, estaria acima da cupidez que tantas vezes impede ao homem de fazer justiça aos homens, como explica Gilson (1965, p. 106-107).

Somos assim conduzidos a uma das noções mais familiares e mais caras a Dante, a da Justiça. Tomada em si mesma e em sua natureza própria, a justiça é, para ele, uma essência abstrata, um absoluto, pois que não é susceptível de mais nem de menos, uma linha perfeitamente reta e incapaz de inclinar-se para a direita ou para a esquerda. [...] É necessário, para que nada turve a pureza da justiça, para que a cupidez não impeça o homem de fazer justiça aos outros, que o mundo esteja sujeito a um chefe mais poderoso e mais justo.

Acreditamos que Gilson (1965) não se equivoca ao afirmar que a noção de justiça era uma das mais caras a Dante. No Tratado Quarto, de *Convívio*, Dante, descrevendo a virtude da Prudência, como a virtude suprema do governante temporal, oferece o exemplo de Salomão por acreditar que a Prudência leva à Sabedoria e o rei, sendo sábio, será bom.

¹³⁶*Preterea, mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est. (...) Ad evidentiam subassumpta sciendum quod iustitia, de se et in propria natura considerata, est quedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens:*

Convém, então, ser prudente, isto é, sábio: e para isso ser se requer boa memória das coisas vistas, bom conhecimento das presentes e boa prevenção das futuras. E, tal como diz o Filósofo no sexto da *Ética*, “impossível é ser-se sábio sem ser bom”. [...] Se bem se considera, da prudência provêm os bons conselhos, que conduzem um próprio e os outros a bom fim nas coisas e operações humanas; e este é o dom que Salomão, vendo-se posto no governo do povo, pede a Deus tal como está no terceiro Livro dos Reis¹³⁷ (DANTE ALIGHIERI, 1992, p. 218-219).¹³⁸

Dante acredita que a virtude da prudência é essencial para que o rei possa governar. Seus bons conselhos guiarão seus súditos de maneira a executarem bem as ações humanas. Observemos que Salomão se apresenta a Deus como servo, pede a Ele conselhos para que, embora jovem, possa governar com “um coração sábio, capaz de julgar o vosso povo e discernir entre o bem e o mal”. Salomão precisa da sabedoria para discernir o bem e o mal. E a resposta divina foi dar ao rei sabedoria e inteligência, corroborando a afirmação dantesca de que “a perfeição suprema da potencia específica do homem reside na faculdade ou virtude da inteligência”¹³⁹ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 12).

¹³⁷ “Salomão amava o Senhor e seguia os preceitos de Davi, seu pai. Todavia, continuava sacrificando e queimando incenso nos lugares altos. Foi o rei a Gabaon para ali oferecer um sacrifício, porque esse era o lugar alto mais importante, e ofereceu mil holocaustos sobre o altar de Gabaon. O Senhor apareceu-lhe em sonhos em Gabaon durante a noite, e disse-lhe: Pede-me o que queres que eu te dê. Salomão disse: Vós destes com liberdade vossa graça ao vosso servo Davi, meu pai, porque ele andou em vossa presença com fidelidade, na justiça e retidão de seu coração para convosco; em virtude dessa grande benevolência, destes-lhe um filho que hoje está sentado no seu trono. Sois vós, portanto, ó Senhor meu Deus, que fizestes reinar o vosso servo em lugar de Davi, meu pai. Mas eu não passo de um adolescente, e não sei como me conduzir. E, sem embargo, vosso servo se encontra no meio de vosso povo escolhido, um povo imenso, tão numeroso que não se pode contar, nem calcular. Dai, pois, ao vosso servo um coração sábio, capaz de julgar o vosso povo e discernir entre o bem e o mal; pois sem isso, quem poderia julgar o vosso povo, um povo tão numeroso? O Senhor agradou-se dessa oração, e disse a Salomão: Pois que me fizeste esse pedido, e não pediste nem longa vida, nem riqueza, nem a morte de teus inimigos, mas sim inteligência para praticar a justiça, vou satisfazer o teu desejo; dou-te um coração tão sábio e inteligente, como nunca houve outro igual antes de ti e nem haverá depois de ti. Dou-te, além disso, o que não me pediste: riquezas e glória, de tal modo que não haverá quem te seja semelhante entre os reis durante toda a tua vida.” (1 REIS, cap. 3:3-13, 2011)

¹³⁸ *Conviensi adunque essere prudente, cioè savio: e a ciò essere si richiede buona memoria de le vedute cose, buona conoscenza de le presenti e buona provedenza de le future. E, sì come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica, “impossibile è essere savio chi non è buono” (...) Se bene si mira, da la prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sé e altri a buono fine ne le umane cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro de li Regi è scritto.*

¹³⁹ *Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.*

No Canto XIII¹⁴⁰ do *Paraíso* de *A Divina Comédia*, São Tomás de Aquino fala a Dante sobre a inigualável sabedoria de Salomão. A princípio, o Poeta não compreende como pode ter sido Salomão sábio incomparável, como afirma Tomás de Aquino.

Nele floriu engenho tão profundo,
que a crer no que se atesta com firmeza,
a ver como ele não se alçou segundo.¹⁴¹
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto X, v. 112-114).

Afinal, o próprio Tomás, ao se referir a Adão e a Cristo, afirma que a eles Deus deu “toda a luz”.

Imaginas que ao peito aberto outrora
para aquela formar cuja lembrança
aflige ao mundo inteiro, que a deplora,

e que ao peito varado pela lança,
o qual os nossos erros satisfizes
a ponto de elevá-los na balança,

foi dada toda a luz – como tu crês –
de que é capaz a humana condição,
pela excelsa Virtude que a ambos fez;

e, pois, te espanta minha afirmação
quanto a não ter surgido inda um segundo
ao quinto bem, nesta fulguração.¹⁴²
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XIII, v. 37-48).

¹⁴⁰ No Quarto Céu, o Céu do Sol, onde se encontram as almas dos teólogos. O Sol, o grande animador da Natureza, produz luz intensíssima; para brilhar a ponto de se destacar em meio a sua claridade, só mesmo almas muito luminosas. “Quanto brilhava vívido e luzente / o que dentro do Sol vi cintilar, / não pela cor, mas pela luz fulgente, / forças não tenho para o debuxar, / indaco’ a ajuda do uso, arte e mestria; / mas pode-se decerto acreditar. / É natural que a humana fantasia / se quede aquém de luz tão alta, então, / que mais que a luz do Sol resplandecia. / As almas vi a que na irradiação / do quarto céu o Pai, diretamente, / revelava a Trindade e a Encarnação. / (DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto X, v. 40-51).

¹⁴¹ *entro v'è l'alta mente u' sì profondo / saver fu messo, che, se 'l vero è vero / a veder tanto non surse il secondo.*

¹⁴² *Tu credi che nel petto onde la costa / si trasse per formar la bella guancia / il cui palato a tutto 'l mondo costa, / e in quel che, forato da la lancia, / e prima e poscia tanto sodisfece, / che d'ogne colpa vince la bilancia, / quantunque a la natura umana lece / aver di lume, tutto fosse infuso / da quel valor che l'uno e l'altro fece; / e però miri a ciò ch'io dissi suso, / quando narrai che non ebbe 'l secondo / lo ben che ne la quinta luce è chiuso.*

Reconhecemos Adão porque ele teve o “peito aberto” para a retirada de uma costela com a qual Deus formou Eva, “aquela cuja lembrança aflige o mundo inteiro”. Cristo, pelo sacrifício do “peito varado pela lança” ao qual se submeteu para redimir os homens de seus pecados e, assim, “aos nossos erros satisfez”. A dúvida de Dante reside no fato de, se as virtudes de Adão e de Cristo elevaram-nos ao máximo da condição humana, como pode São Tomás de Aquino afirmar que ainda não surgiu um segundo ao quinto bem, nesta figuração. Entendamos que o “quinto bem” é Salomão, cuja alma ocupava o quinto lugar à direita de São Tomás de Aquino, e que a referida “fulguração” é o próprio Céu do Sol, onde descansam as luminosíssimas almas dos teólogos.

São Tomás de Aquino explica, então, que tanto Adão quanto Cristo foram feitos diretamente por Deus, sem a ação da Natureza. Assim como não poderiam exceder um ao outro, não poderiam tampouco ser comparados àqueles criados pela Natureza, como é o caso do Salomão.

Fosse uma só da cera a propriedade
e a chancelasse o céu sempre igualmente,
teria o signo a mesma claridade.

Age natura, entanto, parcamente,
como o artista, que a idéia configura,
mas não logra exprimi-la exatamente.

Só quando o ardente Amor a Vista pura
faz da prima Virtude chancelada,
a suma perfeição se engendra e apura.

Viu-se, destarte, a terra aparelhada
a receber a humana perfeição;
e foi, assim, a Virgem fecundada.

Por isso aprovo a tua opinião
de que não poderia a Natureza
exceder destes dois a condição.¹⁴³
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XIII, v. 73-87).

¹⁴³ *Se fosse a punto la cera dedutta / e fosse il cielo in sua virtù suprema, / la luce del suggel parrebbe tutta; / ma la natura la dà sempre scema, / similmente operando a l'artista / ch'a l'abito de l'arte ha man che trema. / Però se 'l caldo amor la chiara vista / de la prima virtù dispone e segna, / tutta la perfezion quivi s'acquista. / Così fu fatta già la terra degna / di tutta l'animal perfezione; / così fu fatta la Vergine pregna; / sì ch'io commendo tua oppinione, / che l'umana natura mai non fue/ né fia qual fu in quelle due persone.*

Cristo e Adão, na condição de homens criados diretamente por Deus, compartilhavam, portanto, *essência* distinta dos outros homens. Não seria possível comparar, nem Salomão, nem qualquer outro homem a eles. Em relação a todos os outros, porém, o grande rei de Israel era aquele cuja sabedoria jamais fora superada. Tal certeza estava fundamentada no pedido feito por ele a Deus quando assumiu o trono, explica São Tomas de Aquino.

Podias interferir naturalmente
que eu falava de um rei que, na verdade,
o dom de bem reinar pediu somente.

Não pretendeu saber a quantidade
dos motos celestiais, nem se *necesse*,
mais contingente, dão necessidade;

nem *si est dare primum motum esse*;
nem se triangulo algum, sem ter um reto,
se incluir no semi-círculo pudesse.

Se volves ao que mostro o olhar discreto
verás que o alto saber de que falei
era o saber de um rei justo e correto.

O *não se alçou*, então, que eu empreguei
facilmente se entende aos reis adstrito,
entre que é raro um verdadeiro rei.¹⁴⁴
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XIII, v. 108).

Salomão comprovara sua sabedoria ao pedir a Deus condições para governar com justiça e correção. Não aspirou aos saberes científicos ou filosóficos, mas às virtudes que fariam dele um monarca único, ao qual “não se alçou segundo” (DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto X, v. 114).

No Sexto Céu, o Céu de Júpiter, Cacciaguida¹⁴⁵ explica a Dante que aquele sitio abriga os espíritos dos príncipes combatentes que governaram com sabedoria e justiça.

¹⁴⁴ *Non ho parlato sì, che tu non posse / ben veder ch'el fu re, che chiese senno / acciò che re sufficiente fosse; / non per sapere il numero in che enno / li motor di qua sù, o se necesse / con contingente mai necesse fenno; / non si est dare primum motum esse, / o se del mezzo cerchio far si puote / triangol sì ch'un retto non avesse. / Onde, se ciò ch'io dissi e questo note, / regal prudenza è quel vedere impari / in che lo stral di mia intenzion percuote; / e se al `surse' drizzi li occhi chiari, / vedrai aver solamente rispetto / ai regi, che son molti, e ' buon son rari.*

¹⁴⁵ Ver Nota 92.

“Almas estão que na terrena vida
foram de tal valor e tanta fama
que a lira exaltariam mais subida.

Observa a cruz que de astros se recama:
O que eu nomear verás luzir ligeiro,
como nas nuvens repentina chama”.

E sobre o lenho um vívido luzeiro
refulgiu, mal Josué foi mencionado;
e nem posso dizer que ouvi primeiro.

De Macabeu ao nome aureolado
outro surgiu, alegre, rodopiando
como o pião à corda impulsionado.

À vez de Carlos Magno, à vez de Orlando,
dois se moveram, sem nenhum retardo,
que no ar segui como falcões voando.

Depois trouxe Guilherme e o bom Renoardo,
e o duque Godofredo, ao meu olhar,
sobre a cruz, e Ruberto, inda, o Guiscardo.¹⁴⁶
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XVIII, v. 31-48).

Dentre aqueles “astros que recamam a cruz¹⁴⁷”, Cacciaguida elenca vários reis e nobres que combateram pela Fé e cujas práticas governamentais se destacaram pela justiça. O primeiro a ser nomeado foi Josué que, de acordo com a tradição judaico-cristã, auxiliou Moisés na condução dos hebreus na fuga do Egito em direção à Terra Prometida e também liderou o exército na tomada da cidade de Jericó e na defesa dos Gibeonitas contra reis cananeus. Macabeu, que “surge alegre, rodopiando como pião” foi o líder hebreu que libertou seu povo do jugo sírio ao vencer os exércitos do rei Epifânio. Lá também fulguravam Carlos Magno (742-814), que, a pedido do Papa Adriano I (700-795), expulsou os Lombardos de Roma, em 774; Carlos Magno sempre encontrou em Orlando um valoroso condutor de seus exércitos.

¹⁴⁶ *e frutta sempre e mai non perde foglia, / spiriti son beati, che giù, prima / che venissero al ciel, fuor di gran voce, / sì ch'ogne musa ne sarebbe opima. / Però mira ne' corni de la croce: / quello ch'io nominerò, li farja l'atto / che fa in nube il suo foco veloce". / lo vidi per la croce un lume tratto / dal nomar losuè, com'el si feo; / né mi fu noto il dir prima che 'l fatto. / E al nome de l'alto Macabeo / vidi moversi un altro roteando, / e letizia era ferza del paleo. / Così per Carlo Magno e per Orlando / due ne segui lo mio attento sguardo, / com'occhio segue suo falcon volando. / Poscia trasse Guglielmo e Rinoardo / e 'l duca Gottifredi la mia vista / per quella croce, e Ruberto Guiscardo."*

¹⁴⁷ Nobres cujo brilho ilumina a cruz, simbolizando a Fé cristã.

O Guilherme referido é Guilherme de Orange (768-812), conde de Toulouse, que impediu a expansão árabe em território franco tendo Renoardo como seu lugar-tenente nos campos de batalha. Guilherme de Orange, personagem constante das canções de gesta como defensor da Cristandade contra os muçulmanos, foi canonizado como São Guilherme. Godofredo de Bulhões (1060-1100) combateu nas Cruzadas e, Ruberto Guiscardo¹⁴⁸ (1025-1085) expulsou os mouros da Sicília e da Calábria.

Após apresentar Dante às almas dos referidos governantes, Cacciaguida se retira e, Dante, na companhia de Beatriz, assiste a um brilhantíssimo bailado executado pelos espíritos daqueles nobres combatentes e cuja coreografia representava as glórias divinas recebidas por aqueles que governaram seus reinos com justiça.

Como as aves que ao longo das ribeiras,
em que bebem, ascendem às alturas,
alegremente, em rodas ou fileiras,

Assim as almas rútilas e puras,
adejando e cantando, desenhavam
de um D, de um I, de um L amplas figuras.

Primeiro, ao próprio ritmo bailavam;
e depois de inculcar estes sinais,
em silêncio, de súbito, quedavam.

Ó pegaseanas Musas, que inspirais
os homens, e os fazeis sobreviver,
e às cidades e reinos ilustrais,

Ajudai minha pena a descrever
aquelas letras, tais como eu as vi:
Nos meus versos mostrai vosso poder!

Trinta e cinco sinais contei ali,
entre consoantes e vogais; por fim,
suas partes distintas traduzi.

“DILIGITE IUSTITIAM” era, assim,
co’ o verbo e o nome, o dístico gravado;
“QUI IUDICATIS TERRAM” – vinha, enfim.

Depois, no M por último estampado,
quedaram-se, a fulgir; e à sua luz
fez-se, de argênteo, Júpiter dourado.

¹⁴⁸ Astuto.

À sumidade do M, ainda, a flux,
novas almas pousaram, rebrilhantes,
louvores descantando ao que as conduz.¹⁴⁹
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XVIII, v. 73-99).

As almas “rútilas e puras” dos reis combatentes, ao ritmo da dança, desenhavam letras no Céu, comunicando-se na forma escrita. O Poeta identificou 35 “sinais” entre consoantes e vogais os quais, “decifrados”, registravam: *DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM* – “Amai a justiça, ó vós que governais a terra”.¹⁵⁰ Ao pousarem em grande profusão – a flux – sobre o último M - relacionado à terra -, louvavam a Deus, aquele que as conduz.

Na tratativa das virtudes imprescindíveis ao governante, o zelo despertado pela importância da paz para o bem viver, fez que Dante condenasse os violentos contra o próximo – líderes tiranos, assassinos e ladrões – às penas do sétimo Círculo do Inferno, onde as almas se encontravam mergulhadas em sangue fervente. Ali, o Poeta encerra Azzolino, cruel governante de Pádua, Guido Monforti, que assassinou dentro de uma igreja, um parente do rei da Inglaterra, Eduardo I, fato ocorrido na cidade de Viterbo, em 1272.

Pagam agora seus terríveis danos;
Alexandre está ali, Dionísio fero,
por quem Sicília viu sofridos anos;

este, de tez morena, em desespero,
é Azzolino; e o outro, ruivo e claro,
é Obizzo d’Este, que, dizendo o vero,

por mãos do enteado veio ao reino amaro.’
Volvi-me ao poeta, seu olhar buscando:
‘Segue com Nesso’, ouvi-lhe, ‘enquanto paro.’

Presto, o Centauro foi-se aproximando
de gente que o pescoço já livrava

¹⁴⁹ *E come augelli surti di rivera, / quasi congratulando a lor pasture, / fanno di sé or tonda or altra schiera, / sì dentro ai lumi sante creature / volitando cantavano, e faciensi / or D, or I, or L in sue figure. / Prima, cantando, a sua nota moviensi; / poi, diventando l'un di questi segni, / un poco s'arrestavano e taciensi. / O diva Pegasea che li 'ngegni / fai gloriosi e rendilli longevi, / ed essi teco le cittadi e ' regni, / illustrami di te, sì ch'io rilevi / le lorfigure com'io l'ho concette: / paia tua possa in questi versi brevi! / Mostrarsi dunque in cinque volte sette / vocali e consonanti; e io notai / le parti sì, come mi parver dette. / 'DILIGITE IUSTITIAM', primai / fur verbo e nome di tutto 'l dipinto; / 'QUI IUDICATIS TERRAM', fur sezzai. / Poscia ne l'emme del vocabol quinto / rimasero ordinate; sì che Giove / pareva argento lì d'oro distinto. / E vidi scendere altre luci dove / era il colmo de l'emme, e li quetarsi / cantando, credo, il ben ch'a sé le move.*

¹⁵⁰ Frase atribuída a Salomão, no Livro da Sabedoria (MARTINS, 1991, v. 2, p. 436).

Sobre a fervura, contra o mal lutado.

Mostrou-me uma alma, que a um recanto estava,
E disse: 'Em pleno templo, um coração
Feriu, que junto ao Tâmis pulsava'.¹⁵¹
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XII, v.106-117).

O Alexandre mencionado é, provavelmente, Alexandre da Macedônia (356-326 a. C.) e, o referido Dionísio (420-368 a. C.) foi tirano de Siracusa, onde espalhou terror e escravizou habitantes. Obizzo d'Este desceu ao 'reino amaro' após ter sido estrangulado por seu próprio enteado.

Em oposição às tiranias e às crueldades praticadas por alguns líderes, o Poeta defende a importância da humildade como "a suma glória" na conduta de um verdadeiro monarca. No Canto X do Purgatório de *A Divina Comédia*, Dante nos conta que foi a humildade do Imperador Trajano (53-117) que motivou São Gregório¹⁵² (540-604) a buscá-lo no Inferno e conduzi-lo ao Paraíso.

Afastei-me do ponto onde me achava,
por observar de perto a nova história
que, adiante de Micol¹⁵³, se desenhava.

Nela contada estava a suma glória
do príncipe leal, cujo valor
moveu Gregório à esplendida vitória.

Refiro-me a Trajano, o imperador,
e àquela viúva, que levava a mão
ao freio do corcel, imersa em dor.

Dos soldados em torno a multidão,
lanças ao alto, as águias suspendia,
inquietas, a flutuar à viração.

¹⁵¹ *Quivi si piangon li spietati danni;/ quivi è Alessandro, e Dionisio fero, / che fé Cicilia aver dolorosi anni. / E quella fronte c'ha 'l pel così nero, / è Azzolino; e quell'altro ch'è biondo, / è Opizzo da Esti, il qual per vero / fu spento dal figliastro sù nel mondo". / Allor mi volsi al poeta, e quei disse: / "Questi ti sia or primo, e io secondo". / Poco più oltre il centauro s'affisse / sov'una gente che 'n fino a la gola / pareva che di quel bulicame uscisse. / Mostrocci un'ombra da l'un canto sola, / dicendo: "Colui fesse in grembo a Dio / lo cor che 'n su Tamisi ancor si cola".*

¹⁵² Segundo a lenda narrada por Brunetto Latini na sua obra *Fiore di Filosofia*, quando São Gregório tomou conhecimento dessa história, ordenou que desenterrassem o imperador. Ao abrir o túmulo, percebeu que tudo havia se transformado em cinzas, exceto seus ossos e sua língua, a qual era como a de um homem vivo. E assim São Gregório tomou conhecimento da justiça do imperador, pois a sua língua sempre a havia pronunciado. Ele então implorou a Deus que tirasse a alma de Trajano do Inferno. Deus, por suas orações, colocou Trajano no Paraíso. Um anjo, depois, procurou Gregório e o advertiu, dizendo que nunca mais fizesse uma oração assim. Deu-lhe uma penitência, que poderia escolher: dois dias no Purgatório ou o resto da vida com febre e dor no lado. Ele escolheu a dor menor e viveu o resto da vida doente (ROCHA, 2012)

¹⁵³ Micol, filha de Saul, esposa de Davi (N.A.).

Em meio à pompa, a pobre parecia
dizer: “Vinga, Senhor, a morte fera
do filho meu, razão desta agonia.”

E ele, então: “Até que eu volte, espera!”
“E se não voltas?”, eis que respondeu,
como se alguém a que a mágoa desespera.

E ele: Fá-lo-á o que estiver onde eu
estou”. E ela: “Ajuda o alheio bem,
acaso, a quem do próprio se esqueceu?”

“Vai tranqüila”, tornou-lhe, “pois convém
que eu cumpra o meu dever: mais que a piedade,
o zelo da justiça me retém”.¹⁵⁴
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto X, v. 70-94).

A humildade de Trajano está não apenas no fato de postergar sua partida para atender à súplica de uma súdita, cumprindo assim sua função de monarca zeloso e justo. Está também ao assentir às redarguidas daquela mãe desesperada. Diante de seus soldados, “em meio à pompa” característica do séquito imperial, Trajano poderia ter reagido de forma autoritária ou até mesmo ignorado-a. Cioso, contudo, de seus deveres de líder, aquiesceu, educou pelo exemplo.

A justiça, a sabedoria, o zelo e a humildade eram, para Dante, valores muito caros dos quais devem estar imbuídos todos os líderes a fim de garantirem a paz, para que o homem possa usufruir da sua “essência”, da sua “virtude suprema”, que é a inteligência.

A virtude suprema do homem não consiste em existir pura e simplesmente. [...] Mas sim em receber as formas inteligíveis dos outros seres num intelecto possível: esta é a perfeição que não convém a nenhum outro ser senão ao homem, uma perfeição que se não encontra nem abaixo, nem acima dele. [...] Concluamos:

¹⁵⁴ *I' mossi i pije del loco dov'io stava, / per avvisar da presso un'altra istoria, / che di dietro a Micòl mi biancheggiava. / Quiv'era storiata l'alta gloria / del roman principato, il cui valore / mosse Gregorio a la sua gran vittoria; / i' dico di Traiano imperadore; / e una vedovella li era al freno, / di lagrime atteggiata e di dolore. / Intorno a lui pareo calcato e pieno / di cavaliere, e l'aguglie ne l'oro / sovr'essi in vista al vento si movieno. / La miserella intra tutti costoro / pareva dir: "Signor, fammi vendetta / di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro"; / ed elli a lei rispondero: "Or aspetta / tanto ch'i' torni"; e quella: "Signor mio", / come persona in cui dolor s'affretta, / "se tu non torni?"; ed ei: "Chi fia dov'io, / la ti farà"; ed ella: "L'altrui bene / a te che fia, se 'l tuo metti in oblio?"; / ond'elli: "Or ti conforta; ch'ei conviene / ch'i' solva il mio dovere anzi ch'i' mova: / giustizia vuole e pietà mi ritene".*

torna-se evidente que a perfeição suprema da potencia específica do homem reside na faculdade ou virtude da intelecção.¹⁵⁵ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 11-12).

Em *Monarquia*, o Poeta, partindo do princípio de que “Deus e a natureza não criam ser ocioso nenhum, pois o que é depositado na existência destina-se a qualquer ação”¹⁵⁶ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 11), defende a ideia de que o homem só poderá fazer uso pleno de sua virtude suprema, do uso do intelecto, se desfrutar da paz. “Se o indivíduo ganha prudência e sabedoria com viver aprazível e serenamente, o gênero humano, de forma semelhante, só se consagra livre e desafogadamente à sua tarefa quando frui do repouso e da paz”¹⁵⁷ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 13). E para garantir esta paz faz-se necessária a existência de um único rei para governar, capaz de garantir o bem estar evitando que os embates entre rivais condenem o reino a desaparecer.

Se agora considerarmos a cidade, cujo fim é viver bem e com suficiência, impõe-se o governo de um só. [...] Num reino, cujo fim é assegurar com maior segurança e tranquilidade os benefícios da cidade, um só rei deve reinar e governar, pois que, a não ser assim, nem os membros do reino atingem o fim que lhes é próprio, nem o reino pode escapar à desagregação. [...] Toda a humanidade se ordena a um fim único. É preciso, então, que um só coordene e reja. Tal chefe deverá chamar-se o Monarca ou Imperador. Torna-se evidente que o bem estar do mundo exige a Monarquia ou Império.¹⁵⁸ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 15-16).

A tese dantesca na defesa do Império temporal como governo ideal, contrapunha-se às intenções do Papado, uma vez que este estava determinado a

¹⁵⁵ *Non est ergo vis ultima in homine ipsum esse simpliciter sumptum (...) sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel supra vel infra. (...) Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.*

¹⁵⁶ *Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem.*

¹⁵⁷ *Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus*

¹⁵⁸ *Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen, et hoc non solum (...) Si denique unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur (...) Si ergo sic se habet in hiis et in singulis que ad unum aliquod ordinantur, verum est quod assumitur supra; nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc 'Monarcha' sive 'Imperator' dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium.*

assumir também o poder secular na península Itálica, intenções que atingiram a culminância na figura do Papa Bonifácio VIII quanto à defesa da doutrina hierocrática.

5.2.A doutrina hierocrática

A partir do século XI o Papado intensificou suas ações no sentido de assumir o controle político da península Itálica desafiando os reis do Sacro Império Romano Germânico. Suas estratégias foram, além de alianças com a França e com facções pró-papado nas cidades italianas, a construção de uma doutrina que justificasse legalmente essa pretensão: a doutrina hierocrática.

Segundo essa doutrina, o Pontífice, enquanto sucessor de São Pedro, teria o direito e o dever de guiar a comunidade de fiéis. Os meios para realizar esta tarefa eram as leis chamadas de *decretais*¹⁵⁹ promulgadas pelo Papa no exercício de sua suprema competência uma vez que estava lidando com os interesses vitais da sociedade cristã. Nessa condição, o pontífice atribuía a si o papel de verdadeiro monarca no cumprimento do exercício de governar a comunidade a ele confiada. Outro aspecto da doutrina hierocrática reside em uma rígida hierarquia na qual reis e bispos além de exercerem atividades específicas estavam, ambos, subordinados ao Papa.

A delimitação das atividades com base nas competências era uma característica importante da doutrina hierocrática. Em outros termos, o princípio da divisão das competências constituía um componente fundamental dela pois, o supremo controle diretivo, a autoridade suprema – ou soberania – pertencia ao Pontífice, o qual, colocado fora e acima da comunidade de fiéis, dava a ela as diretrizes e conduzia-a, como um piloto. (ULLMANN, 1987, p. 85).

¹⁵⁹As decretais eram respostas dadas por escrito pelo papa ou por alguns de seus conselheiros às consultas de clérigos ou de leigos sobre alguma matéria jurídica, moral, política, pastoral etc. De forma geral, eram cartas que funcionavam como verdadeiros *rescripta* da tradição clássica, mas, apesar de sustentarem as regras canônicas, não deixavam de aplicar normas especiais para situações particulares. Ou seja, as decretais eram disposições jurídicas que acumulavam papéis muito diversos, e um dos instrumentos legislativos mais importantes do papado para administrar a *ecclesia universalis* (SILVA; LIMA, 2002, p. 98).

No quadro do governo hierocrático, portanto, o rei deveria seguir as diretivas do clero; o rei, tal como toda a comunidade cristã, submetia-se à autoridade do Papa. O Pontífice, assim, reivindicava o direito de exercer um “poder universal¹⁶⁰”.

A autoridade de Pedro era universal; nada nem ninguém poderia escapar da jurisdição papal. Gregório VII (1020-1085), para citar um exemplo, afirmava com exemplar clareza: Se a Sé de Pedro decide e julga as coisas celestes, com maior razão deve decidir e julgar as coisas terrenas, seculares. (ULLMANN, 1987, p. 86).

Gregório VII assume claramente a posição de líder da comunidade dos fiéis tanto no aspecto da fé quanto da vida secular e, para consolidá-la deveria manter sob seu controle particularmente o rei, pois era este quem dispunha dos meios necessários para por em prática as ordens e os decretos papais. A doutrina hierocrática, para sustentar a tese da soberania papal também nas questões seculares, usava passagens bíblicas que se referiam a Cristo e as aplicava diretamente ao Pontífice, como explica Ullmann (1987, p. 87).

A função de ‘vigário de Cristo’ atribuída ao Papa fazia dele um ponto de interseção entre o Céu e a Terra. Era esta a razão pela qual Inocêncio III (1160-1216) dizia que os seus decretos eram provenientes do próprio Cristo, enquanto que Inocêncio IV (1190-1254) afirmava que o Papa representava a ‘presença corpórea’ de Cristo. Esta doutrina monárquica foi sintetizada por Gregório IX (1145-1241): “Quando Cristo ascendeu ao Céu deixou na Terra um vigário; por conseguinte, é necessário que aqueles que querem pertencer ao Cristianismo, se submetam ao governo dele.

A posição do Papado se baseava, em última análise, na ideia de que o Cristianismo envolvia o homem em todas as suas atividades, sem dividi-las em compartimentos separados, o que dava a ela um caráter essencialmente “totalitário” cujo ápice foi atingido no pontificado de Bonifácio VIII, de 1294 a 1303.

Se considerarmos todo o processo de independência vivido pelas cidades da península Itálica entre os séculos XI e XIII, particularmente as da Toscana e da

¹⁶⁰ *Regimen universale*.

Lombardia, poderíamos, a princípio, acreditar que a doutrina hierocrática seria veementemente repelida por elas. No entanto, devemos nos lembrar que o Papado foi o aliado das repúblicas italianas contra as intenções expansionistas dos imperadores do Sacro Império Romano Germânico¹⁶¹, como afirma Skinner (2009, p. 34),

Durante toda a luta que travaram contra o Império, as cidades italianas tiveram como seu aliado principal o papado. Essa aliança foi selada, pela primeira vez, pelo papa Alexandre III, depois que Barbarossa se recusou a sancionar sua elevação ao trono pontifício, em 1159 [BALZANI, 1926, p. 430-432]. Quando as cidades da Lombardia formaram sua Liga, em 1167, Alexandre III forneceu-lhes fundos e encorajou-as a construir uma cidade fortificada – a que muito adequadamente deram o nome de Alexandria – a fim de deter o avanço do imperador [KANAPKE, 1939, p. 76]. E quando a Liga se uniu contra Barbarossa, em 1174, foi Alexandre quem liderou o ataque, e posteriormente iniciou as negociações que haviam de resultar, em 1183, na paz de Constança.

O poder militar do Papado entre os séculos XI e XIII era bastante significativo e, somado ao das cidades italianas, pode fazer frente aos ataques do Império. Mas esse apoio tinha como objetivo as pretensões do Pontífice em assumir, ele próprio, o controle dos poderes eclesiástico e temporal no *Regnum Italicum*¹⁶², e as investidas neste sentido não tardaram a acontecer, primeiro no norte da península Itálica, em 1259, sob o pontificado de Alexandre IV e, nas décadas seguintes, na região da Toscana. No final do século XIII, a Igreja atingira proeminência temporal significativa a ponto de firmar acordos com o Sacro Império no sentido delimitar as regiões subordinadas a cada um deles.

Finalmente, os papas conseguiram, por essa mesma época [final do século XIII], impor sua autoridade sobre a Romanha, tradicionalmente o maior sustentáculo imperialista. Quando Gregório X (1210-1276) apoiou – com sucesso – a candidatura de Rodolfo de Habsburgo (1218-1291) ao trono imperial em 1273, uma das condições que dele exigiu, foi que toda a região em torno de Bolonha, mais a Romanha, fossem cedidas pelo império e

¹⁶¹ Ver nota 23.

¹⁶² O reino itálico, região correspondente à região centro-norte da península Itálica.

postas sob o controle direto do papa. [...] Como resultado, o papado, em fins do século XIII, conseguira assumir controle direto e temporal sobre uma vasta parte do centro da Itália, assim como considerável influência sobre a maioria das principais cidades do *Regnum Italicum*. (SKINNER, 2009, p. 36).

A reação das cidades italianas ao controle imposto pelo Papado não tardou a acontecer. Além de violentos confrontos nos campos de batalha, no campo das ideias Papado e Império também se enfrentaram. Embora vários dos intelectuais que se dedicaram a esse debate tenham produzido argumentos primorosos na defesa de suas convicções, dedicar-nos-emos neste trabalho ao pensamento político do florentino Dante Alighieri quanto à necessidade da divisão dos poderes secular e eclesiástico para o bom ordenamento da sociedade.

5.3.A política em *A Divina Comédia*

Em *A Divina Comédia*, a política é assunto recorrente. A ação dos homens na vida cotidiana tem que servir como modelo à prática política dos governantes; a divisão dos poderes eclesiástico e secular; a Justiça, a necessidade da Paz para a ordenação social são temas tratados nesta obra por meio das linguagens simbólica e alegórica.

A crítica dantesca aos desmandos e às improbidades de alguns eclesiásticos está expressa em vários Cantos de *A Divina Comédia*. Na terceira vala do oitavo Círculo infernal padecem, enterrados de cabeça para baixo em covas abertas na pedra e envolvidos por labaredas¹⁶³, os simoníacos, pecadores que traficaram coisas sagradas. Ali, Dante encontra o papa Nicolau III (1216-1280) que, ao perceber a aproximação de Dante, acredita tratar-se de Bonifácio VIII (1235-1303), cujo pontificado estendeu-se de 1294 a 1303 e foi, marcadamente, a favor do controle da Igreja sobre o poder temporal.

¹⁶³ A pena de se enterrar vivo com a cabeça enterrada e os pés para o ar era a punição desumana aplicada aos assassinos de aluguel, de acordo com a justiça e leis municipais de Florença, segundo o *Ottimo Comento*. Os buracos se assemelham a fontes de batismo. Os simoníacos, que perverteram a igreja, são 'batizados' ao contrário, com óleo o fogo, aplicado aos pés. Vários condenados ocupam o mesmo buraco onde são empilhados, de cabeça para baixo, ficando apenas o mais recente com as pernas de fora (ROCHA, 2012)

‘Tão cedo assim’ , gritou-me,
‘e já estás vindo, Bonifácio, a jeito?
A profecia acaso andou mentindo?’

Estás por fim da inveja satisfeito,
que te fez, com solércia, cortejar
a bela dama, expondo-a ao desrespeito?’

Quedei-me, como quem, por não captar
exatamente o que lhe foi narrado,
Se queda mudo, sem poder falar.

‘Responde já’, disse Virgílio, ao lado,
‘que não és quem supõe, que se enganou’;
e eu fiz assim como me foi mandado.

A sombra, mais ligeira, os pés trocou;
depois, gemendo, e a voz travada em pranto,
‘Que queres tu de mim?’ me perguntou:

‘Se por entrevistar-me anseias tanto,
que não recuaste ante a áspera jornada,
sabe que me cobriu o grande manto.

Urso nasci, e pela grei amada
andei o ouro embolsando em nosso mundo,
até que aqui me foi a alma embolsada.¹⁶⁴
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto XIX, v. 52-75).

A “bela dama” que Bonifácio cortejara e a qual expôs ao “desrespeito” é a Igreja. Comentava-se, entre o povo, que Bonifácio VIII havia utilizado meios ilícitos para convencer seu predecessor, Celestino V (1215-1296), a renunciar ao papado para que ele, Bonifácio, fosse eleito Papa. Ao dizer a Dante que fora coberto pelo “grande manto”, Nicolau III afirmava ter sido papa. Com a frase, “Urso nasci”, dizia que pertencia à família dos Orsinis (forma latina derivada de urso) e, ao se apropriar indevidamente do ouro pertencente à Igreja e, assim, praticar a simonia, agora ali se encontrava.

¹⁶⁴ *Ed el gridò: “Se’ tu gija costò ritto, / se’ tu gija costi ritto, Bonifazio? / Di parecchi anni mi menti lo scritto. / Se’ tu sì tosto di quell’aver sazio / per lo qual non temesti tòrre a ’nganno / la bella donna, e poi di farne strazio?”. / Tal mi fec’io, quai son color che stanno, / per non intender cijo ch’è lor risposto, / quasi scornati, e risponder non sanno. / Allor Virgilio disse: “Dilli tosto: / `Non son colui, non son colui che credi” / e io rispuosi come a me fu imposto. / Per che lo spirito tutti storse i piedi; / poi, sospirando e con voce di pianto, / mi disse: “Dunque che a me richiedi? / Se di saper ch’i’ sia ti cal cotanto, / che tu abbi però la ripa corsa, / sappi ch’i’ fui vestito del gran manto; / e veramente fui figliuol de l’orsa, / cupido sì per avanzar li orsatti, / che sù l’avere e qui me misi in borsa.*

Vale registrar que o Poeta colocou também o Papa Celestino V no vestibulo do Inferno, eternamente aguilhoado por moscas e vespas. Seu pecado foi a covardia; ao abdicar em favor de Bonifácio VIII, recusara missão por Deus designada.

Atrás enorme multidão surgia,
tantos que eu não podia imaginar
tivesse a morte aniquilado um dia.

Logrei a uns poucos identificar;
e a alma reconheci, que no alto estando
se viu a grã renúncia praticar.

Era o grupo dos túbios, miserando,
que ao próprio Deus como aos seus oponentes
de modo igual andaram agravando.

Vegetam como os sáurios indolentes;
eu os via desnudos, aguilhoados
por vespas e por moscas renitentes.

Tinham de sangue os rostos salpicados,
que lhes caía ao peito e aos pés também,
pasto, no chão, dos vermes enojados.¹⁶⁵
(DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Canto III, v. 55-69).

A alma, portanto, “que no alto estando praticou a grã renúncia”, é a de Celestino V. O castigo pela covardia em não enfrentar os desafios inerentes aos desígnios de Deus é vegetar, como um lagarto preguiçoso, eternamente à mercê do ataque de incansáveis insetos.

Ao *Paraíso*, mais precisamente ao Céu de Júpiter, vimos que Dante alçou os governantes justos e sábios e que combateram pela Cristandade. No Canto XVIII do *Paraíso*, nenhum dos governantes mencionados estava ligado ao poder papal, corroborando a tese do Florentino quanto à separação do poderes temporal e papal. Na citação a seguir, continuação daquele Canto, Dante completa sua concepção de Monarquia ao criticar as pretensões da Igreja em assumir o poder temporal.

¹⁶⁵ *e dietro le venia sì lunga trattadi gente, ch'i non averei creduto / che morte tanta n'avesse disfatta. / Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto, / vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto. / Incontanente intesi e certo fui /che questa era la setta d'i cattivi, / a Dio spiacenti e a' nemici sui. / Questi sciaurati, che mai non fur vivi, / erano ignudi e stimolati molto / da mosconi e da vespe ch'eran ivi. / Elle rigavan lor di sangue il volto, /che, mischiato di lagrime, a' lor piedi / da fastidiosi vermi era ricolto.*

Ó suave estrela, como cintilantes
as gemas vi de que à justiça humana
desce a luz que difundem, irradiantes!

E Àquele imploro, então, de que promana
o teu impulso, que se volte, atento,
para a fumaça que o fulgor te empana;

E castigue, de novo, o atrevimento
dos que maculam, traficando, o templo
erguido pela fé e o sofrimento!

Ó celestial milícia, que contemplo,
protege os que, sobre a terrena via,
andam perdidos pelo mau exemplo!

Co' a espada outrora a guerra se fazia;
mas hoje se promove, sonegando
o pão que o Pai a todos propicia.¹⁶⁶
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XVIII, v. 115-129).

Maravilhado com o bailado que acabara de assistir a com as glórias que aguardam os líderes justos e sábios, Dante se volta para a “suave estrela”¹⁶⁷ de Júpiter e implora Àquele que dedique atenção à “fumaça” que empana seu brilho. Pede a Deus que castigue os líderes da Igreja “dos que maculam, traficando o templo”. No original italiano, este verso - “del comperare e vender dentro al templo” – faz menção às práticas seculares dos papas, desrespeitando a história e a verdadeira missão da Igreja, “construída pela fé e pelo sofrimento”. Pede à “celestial milícia” – àquelas almas que se encontram no Céu de Júpiter – que protejam aqueles que têm seguido os maus exemplos da Igreja. Lamenta que a guerra, antes feita com armas, passara a usar “o pão que o Pai a todos propicia”, a

¹⁶⁶ *O dolce stella, quali e quante gemme / mi dimostraro che nostra giustizia / effetto sia del ciel che tu ingemme! / Per ch'io prego la mente in che s'inizia / tuo moto e tua virtute, che rimiri / ond'esce il fummo che 'l tuo raggio vizia; / sì ch'un'altra fiata omai s'adiri / del comperare e vender dentro al templo / che si murò di segni e di martiri. / O milizia del ciel cu' io contemplo, / adora per color che sono in terra / tutti sviati dietro al malo essempro! / Già si solea con le spade far guerra; / ma or si fa togliendo or qui or quivi / lo pan che 'l pio Padre a nessun serra.*

¹⁶⁷ Júpiter, na astrologia medieval, estava relacionado à justiça, conceito provavelmente proveniente da mitologia greco-romana, segundo a qual Júpiter era o deus que representava, entre outros símbolos, a justiça (N.A.).

hóstia – o pão do Pai –, é negada aos excomungados e, Dante, aqui, acusa a Igreja de usar a excomunhão como arma política.

Em seguida, dirigindo-se provavelmente a Bonifácio VIII, acusa-o de excomungar para reprimir seus opositores, em vez de pensar em São Pedro e São Paulo que se sacrificaram pela Igreja, a “vinha”, mesmo sabendo que a resposta do Pontífice demonstraria seu desprezo pelos valores da Igreja.

E tu que exclus, por revogar, ganhando,
em Pedro e Paulo pensa, que imolados
foram à vinha às tuas mãos mirrando!

Dirás, no entanto: “Volvo os meus cuidados
tão só ao que adentrou da morte a dor
por efeito de efêmeros bailados;

E desconheço Pólo e o Pescador.”¹⁶⁸
(DANTE ALIGHIERI, *Paraíso*, Canto XVIII, v. 130-136).

Martins (1991) assim interpreta os quatro últimos versos do Canto XVIII do Paraíso.

Entretanto, responder-me-ás – prossegue o poeta – que a tua atenção se dirige tão somente ao santo solitário que morreu pelos desejos de uma dançarina, após efêmeros bailados (São João Batista). Significa-se que Bonifácio VIII não se importava com o exemplo de São Pedro [o Pescador], nem com o de São Paulo [referido, também, à forma popular de seu nome, Pólo]. Preocupava-se apenas com São João Batista, quer dizer, com os flores de ouro, a moeda de Florença, em uma de cujas faces estava gravada a efígie do santo, padroeiro da cidade. (MARTINS, 1991, v. 2, p. 440).

O momento da *Divina Comédia*, no entanto, em que ocorrem as críticas mais contundentes quanto à conduta decadente e mundana da alta cúria da Igreja, é no Canto XXXII, do Purgatório. Às margens do rio Letes, prestes a ser levado ao Paraíso por Beatriz, Dante é instado por ela a observar com muita atenção ao que assistiria para que pudesse contar aos outros quando voltasse ao mundo dos vivos. A partir de então, o carro celestial que havia sido conduzido até

¹⁶⁸*Ma tu che sol per cancellare scrivi, / pensa che Pietro e Paulo, che moriro / per la vigna che guasti, ancor son vivi. / Ben puoi tu dire: "I' ho fermo 'l disiro / sì a colui che volle viver solo / e che per salti fu tratto al martiro, / ch'io non conosco il pescator né Polo".*

aquele ponto pelo Grifo¹⁶⁹, começa a ser brutalmente atacado. Este carro, que simboliza a Igreja, fora feito com a madeira da árvore da ciência do bem e do mal que, no Éden, fornecera o pomo oferecido à Eva pela serpente e representa, aqui, a sabedoria e a justiça divinas¹⁷⁰; sob ela estão acomodados Dante e Beatriz. (MARTINS, 1991). Nestes versos, Dante alude aos ataques perpetrados contra a Igreja desde o início de sua história: a águia que ele vê se atirar sobre a árvore, mutilando-a é a alegoria do Império Romano que perseguiu os cristãos.

Como a águia eu vi de José se atirar
sobre a árvore, deixando-a mutilada,
depois de as folhas novas lhe arrancar.

Arremessou-se sobre o carro, irada,
fazendo-o balançar, como à voragem
das ondas uma nau desgovernada.¹⁷¹
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XXXII, v. 112-117).

Outra ameaça contra a qual a Igreja lutara desde seus primórdios foram as heresias, os desvios à doutrina cristã. A alegoria relacionada a elas, em *A Divina Comédia*, é uma raposa magra, expulsa dali por Beatriz. Consideramos que a magreza da raposa seja a falta de estofamento doutrinário e que o fato de ser afugentada do carro – da Igreja – por Beatriz simbolize a superioridade da filosofia escolástica.

Logo depois chegava à carruagem
uma raposa, a festejar a presa,
parecendo da fome a própria imagem.

Mas por Beatriz tratada com rudeza,
pôs-se em fuga dali tão velozmente

¹⁶⁹“O Grifo era um animal fabuloso, metade águia, metade leão. Por isso, provavelmente, é tornado um símbolo de Cristo, na sua dupla natureza, humana e divina” (MARTINS, 1991, v. 2, p. 260).

¹⁷⁰Gritaram, juntos, a uma voz, “Adão!”, / parando ao pé de uma árvore despida / de folhas e de toda floração. / Tinha a ramada tão distensa e erguida, / que mesmo na Índia causaria espanto / a quem lhe visse a altura desmedida. / “Bendito sejas tu, ó Grifo santo / que não tocaste neste tronco onusto, / cujos frutos escondem dor e pranto!”, / bradaram sob o vegetal robusto; / e o ser binário lhes tornou, ao lado: / “Preservam-se destarte o bem e o justo!” (DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XXXII, v. 37-45).

¹⁷¹*com'io vidi calar l'uccel di Giove / per l'alber giù, rompendo de la scorza, / non che d'i fiori e de le foglie nove; / e ferì 'l carro di tutta sua forza; / ond'el piegò come nave in fortuna, / vinta da l'onda, or da poggia, or da orza.*

quanto lhe propiciou sua magreza.¹⁷²
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatório*, Canto XXXII, v. 118-123).

A águia, símbolo do Império Romano, volta a atacar e, desta vez, deixa o carro recoberto de penas. Notemos que algum tempo se passou entre o primeiro e o segundo ataque da águia. Acredita-se que Dante tenha se referido, portanto, à doação de territórios pertencentes ao Império Romano feita pelo Imperador Constantino I (272-337) ao Papa Silvestre I (285-335), em agradecimento pelo milagre de ter sido curado da lepra; esta doação ficou conhecida como “Doação de Constantino”. Embora à época de Dante já houvesse fortes suspeitas quanto à falsidade deste documento¹⁷³, ele foi um dos argumentos usados pela Igreja para reivindicar autoridade para exercer também o poder temporal.

O ideal político dantesco é apresentado em *A Divina Comédia* por meio de intensas e eloqüentes alegorias, cantadas em vulgar toscano, com o objetivo de suscitar o questionamento e a crítica às questões políticas e sociais presentes naquele momento histórico por indistintos segmentos sociais, fazendo uso da sua força poética.

Em *Monarquia*, porém, Dante defende suas ideias na forma de um Tratado político, o qual nos propomos agora a analisar.

5.4.A Política em *Monarquia*

“Deixar o céu, a teologia e a fé para a Igreja; a razão para os filósofos e a Terra para o imperador.” (GILSON, 1965, p.99) Segundo GILSON, esta é a “magistral” solução proposta por Dante para resolver o exercício do poder político. No tratado *Monarquia*, escrito em latim e escrito provavelmente entre 1312-1313, Dante defende a monarquia como a forma de governo perfeita. É de grande importância ressaltar que o Poeta sempre foi enfático em separar o poder temporal do religioso; para ele, Estado e Igreja deveriam agir em esferas absolutamente independentes.

¹⁷² *Poscia vidi avventarsi ne la cuna/ del triunfal veiculo una Volpe /che d'ogne pasto buon pareva digiuna; / ma, riprendendo lei di laide colpe, / la donna mia la volse in tanta futa / quanto sofferser l'ossa sanza polpe.*

¹⁷³ Este documento teve sua falsidade comprovada em 1440 por Lorenzo Valla (1407-1457).

Acreditamos que a experiência pessoal de Dante na condição de exilado político tenha sido um dos fatores relevantes que o levaram a refletir sobre a urgência da unidade entre as repúblicas e também sobre o papel da Igreja e da Monarquia na condução da sociedade, muito embora essa questão tenha sido discutida por vários outros intelectuais, cada qual buscando argumentos que justificassem as pretensões dos grupos envolvidos.

No que tange ao direito de autogoverno das cidades, particularmente as da Lombardia e da Toscana, em oposição às pretensões imperiais, identificamos Bartolo de Saxoferrato (1314-1357). Nas palavras de Skinner (2009),

Bartolo era nascido no *Regnum Italicum*; estudou em Bolonha e depois lecionou direito romano em várias universidades da Toscana e da Lombardia. Ele partiu da intenção explícita de reinterpretar o código civil romano com o objetivo de proporcionar às comunas lombardas e toscanas uma defesa legal, e não apenas retórica, de sua liberdade contra o Império. (SKINNER, 2009, p. 31)

Da mesma forma que os argumentos de Bartolo forneceram justificativa teórica para que as repúblicas do norte da península Itálica não se subordinassem ao controle imperial, Marsílio de Pádua (1275-1342), no tratado *O defensor da paz*, defende a liberdade daquelas repúblicas em relação ao papado.

A resposta de Marsílio consiste, em suma, na tese singela – porém ousada – de que os dirigentes eclesiásticos se equivocaram completamente quanto à natureza da Igreja, ao supor que fosse ela uma instituição capaz de exercer qualquer tipo de poder legal, político ou alguma outra espécie de jurisdição coercitiva. (SKINNER, 2009, p. 30-31)

As investidas do Sacro Império Romano Germânico sobre as repúblicas italianas encontravam estofamento jurídico no Código de Justiniano¹⁷⁴, no qual os juristas se baseavam para atribuir ao imperador a autoridade necessária para subjugar aquelas cidades. Skinner (2009) explica que desde o século XI, quando o direito civil começou a ser estudado nas universidades de Bolonha e Ravena, o

¹⁷⁴Antologia das leis romanas desde o governo do imperador Adriano (76-138) elaborada entre 529 e 534 por determinação do imperador Justiniano (483-565). Os textos jurídicos daquela época atribuíam ao imperador romano o *dominus mundi*, a condição de senhor único do mundo. (N.A.)

código civil romano foi seguido fielmente para “enquadrar a teoria e a prática da lei por todo o Santo Império romano.” (SKINNER, 2009, p. 29).

A Igreja, por sua vez, encontrou em Egídio Romano (p. 1243-1315), membro da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, o defensor da tese da autoridade eclesiástica no plano temporal.

Dante, por seu turno, ao refletir sobre as esferas de atuação do papa e do imperador, extrapola a discussão estabelecida quando propõe uma monarquia universal, segundo a qual um único monarca reinaria sobre todos os outros reis e príncipes. Partindo da premissa que a perfeição do homem reside no ato de pensar, “na faculdade ou virtude da inteligência” (DANTE, 1984, p. 12), e que ele “só se consagra livre e desafogadamente à sua tarefa quando frui do repouso e da paz”¹⁷⁵ (DANTE, 1984, p. 13), o Poeta conclui que só um monarca universal poderá garantir a paz necessária para a boa ordenação do mundo.

Essa ideia de monarca é duplamente inédita pois, além de propor um líder que reine acima de todos os outros em uma monarquia universal, não pressupõe a sucessão por meio da hereditariedade e rompe com a premissa do princípio hereditário. Para Dante - de acordo com o exposto no subtítulo 5.1. premissas filosóficas - , a virtude da nobreza não era garantida pelo nascimento mas, concedida ao homem por Deus, no momento da concepção por meio do líquido seminal, reforçada pelo progenitor educador, e garantida pelo próprio homem no exercício do livre arbítrio. Pela lógica dantesca, outrossim, qualquer homem que fosse bem educado e escolhesse ser virtuoso, far-se-ia nobre. Com Dante, a nobreza deixava de ser inerente - e exclusiva - de uma ordem de homens e passava a ser uma conquista de cada homem.

Monarquia está organizada em três livros: o Primeiro discute se a monarquia é necessária para a boa ordenação do mundo; o Segundo, se o Império Romano exerceu legitimamente a monarquia; e o Terceiro, se a

¹⁷⁵*Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus,*

autoridade atribuída à monarquia é determinada diretamente de Deus ou concedida por intermédio de um vigário de Deus.(DANTE, 1984)¹⁷⁶

A monarquia pretendida por Dante assemelhava-se ao reino de Deus e punha em prática o exemplo dado por Ele.

Tem o gênero humano uma condição excelente, desde que se assemelha a Deus quanto lhe é possível. Mas o gênero humano tanto mais imita Deus quanto mais se unifica, dado que a razão verdadeira da unidade apenas em Deus se encontra. Por isso está escrito: 'Escuta, Israel: o teu Senhor Deus é um só'¹⁷⁷. Realiza, então, o gênero humano o máximo da unidade quando se une, inteiro, num só homem; o que, é óbvio, não pode efetuar-se senão quando, todo ele, está sujeito a um só príncipe. Submetido a um único príncipe fica portanto assimilado a Deus o mais perfeitamente possível, obedecendo assim à instrução divina.¹⁷⁸ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 18-19).

Quando Dante estabelece a relação entre Deus e o monarca, é no sentido de enfatizar o poder de unidade que ambos detêm para conduzir seus povos. Ele parte do princípio que “a perfeição suprema da potencia específica do homem reside na faculdade ou virtude da inteligência”¹⁷⁹ (DANTE, 1984, p. 12), e que sabedoria e prudência são virtudes adquiridas por meio da ação do intelecto. Para executar bem tal tarefa, contudo, o homem precisa do repouso e da paz. É, portanto, com o fim de garantir a paz e viabilizar a existência de uma sociedade justa, que Dante propõe seu modelo de monarca: um homem cuja nobreza esteja fortemente arraigada nas virtudes da justiça, da sabedoria e da caridade.

A justiça é neste mundo poderosíssima quando reside num sujeito muito nobre e poderoso, o qual só pode ser o Monarca. É a justiça que reside num único Monarca aquela que chega à plenitude.[...] Como aprenda mais preciosa é viver em paz, o que já dissemos, e como a justiça é a causa mais eficiente da paz, a caridade

¹⁷⁶*Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario.*

¹⁷⁷ Deuteronomio (VI, 4, 2011).

¹⁷⁸*Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum: vera enim ratio unius in solo illo est, propter quod scriptum est: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est". Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno: quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere.*

¹⁷⁹*Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.*

avigorará a justiça, tanto mais quanto mais forte ela seja, caridade.¹⁸⁰ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 23-24).

Esse imperador, “muito nobre e poderoso”, estava acima dos interesses pessoais, os quais, na opinião do Poeta, provocavam tanto mal à sociedade. É o que Dante classifica como “cupidez”, quando o líder político faz uso do poder decorrente de seu cargo em proveito pessoal. Na maioria das vezes, tal procedimento acarreta enormes danos à sociedade.

A justiça é a completa contradição do apetite imoderado, tal como o assinala Aristóteles no quinto livro da *Ética a Nicômaco*. Se toda a cupidez for suprimida, nada se oporá à justiça. De onde esta opinião do Filósofo: “não devem ser deixadas à decisão dos juizes aquelas matérias que a lei possa determinar”. E assim se deve proceder, por receio da cupidez que tão facilmente perturba o espírito dos homens.¹⁸¹ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 23).

Dante remonta ao Império Romano para defender a independência entre os poderes laico e religioso e também para provar que a monarquia universal não é uma utopia, uma vez que aquele Império conquistou, pela nobreza de seu povo e pela vontade de Deus, o direito a reinar sobre os outros povos.

Para explicar a virtude da nobreza romana, Dante recorre à *Eneida*, de Virgílio, poema que narra a lenda da fundação de Roma. Enéas, filho do rei de Tróia, guiara seu povo à planície do Lácio e lá, provando sua capacidade em comandar, de ser justo e piedoso, fundou as bases da cidade de Roma e, por conseguinte, deu aos seus descendentes o direito, pela virtude da nobreza, de comandar os outros povos.

Afirmo, então, que foi por direito e não por usurpação que o povo romano adquiriu a Monarquia, isto é, o Império, sobre todos os mortais. Pertence ao mais nobre povo comandar os outros; ora, o povo romano foi o mais nobre; logo, deve comandar os outros. [...] O nosso divino poeta Virgilio atesta para a Eternidade, em toda

¹⁸⁰ *iustitia potissima est in mundo quando volentissimo et potentissimo subiecto inest huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistens iustitia in mundo potissima est.[...] Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere | ut supra dicebatur et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius.*

¹⁸¹ *Ad evidentiam primi notandum quod iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristoteles in quinto ad Nicomacum. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum; unde sententia Phylosophi est ut que lege determinari possunt nullo modo iudici relinquuntur Et hoc metu cupiditatis fieri oportet de facili mentes hominum detorquentis.*

sua *Eneida*, que o glorioso rei Eneias foi o pai do povo romano.¹⁸²
(DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 42-43)

A explicação do Poeta de que foi vontade divina a supremacia do Império Romano reside nos inúmeros milagres que impediram a tomada de Roma pelos inimigos. “Que para estabelecer o Império Romano Deus tenha recorrido a milagres, é uma verdade que se prova.”¹⁸³ (DANTE, 1984, p. 47) pois, em todos eles, Roma sagrou-se vencedora. “O povo que triunfou de todos os outros na luta pelo império do mundo, triunfou por juízo divino.”¹⁸⁴ (DANTE, 1984, p. 62)

Para responder às acusações da Igreja quanto à ilegitimidade da monarquia universal atribuída ao Império Romano, Dante recorre ao pecado original, que tornou pecadores todos os homens; e Cristo, para redimi-los, sacrificou-se. Ora, para que Cristo pudesse expiar os pecados da humanidade, deveria ser julgado por juiz que respondesse por todos os homens, e esse juiz só poderia ser Cesar, o imperador do mundo. Sobre esse tema, Gilson (1965) escreve:

Cristo quis nascer no império de Augusto e se submeter ao édito de recenseamento proclamado pelo imperador. Ele reconhece, ao mesmo tempo, a justiça do édito e a autoridade do imperador. Digamos antes que este decreto foi baixado por Deus, por meio de César. Nada é mais certo: a legitimidade da autoridade imperial é aqui confirmada pela do próprio Deus. Esta razão não vale senão para os cristãos, mas não se poderá ser cristão e recusá-la. (GILSON, 1965, p. 117)

As argumentações dantescas seguem rebatendo, uma a uma, as teses pelas quais a Igreja reivindicava o poder secular. Ao argumento teológico de que as tradições da Igreja são os fundamentos da fé, Dante redargue que as tradições são posteriores à Igreja e, portanto, “não promana a autoridade da Igreja das

¹⁸² *Dico igitur ad questionem quod romanus populus de iure, non usurpando, Monarche officium, quod 'Imperium' dicitur, sibi super mortales omnes ascivit. Quod quidem primo sic probatur: nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri.*

¹⁸³ *Qua re suum contradictorium concedere sanctum est: romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum.*

¹⁸⁴ *Ille igitur populus qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit, de divino iudicio prevaluit.*

tradições, mas, ao contrário, são as tradições que se autorizam com a Igreja.”¹⁸⁵
(DANTE, 1984, p. 83)

Quanto à superioridade da Igreja em relação ao monarca, os teólogos afirmavam que Deus fizera o Sol e Lua para presidirem, respectivamente, o dia e a noite, e que “estas luminárias são os símbolos que representam os dois poderes, espiritual e temporal. Da mesma forma que a lua, a pequena luminária, não possui luz própria, recebendo-a do sol, assim o poder temporal recebe a autoridade através do poder espiritual.”¹⁸⁶ (DANTE, 1984, p.84)

Dante refuta esse postulado ao registrar que, no quarto dia, quando Deus criou o Sol e a Lua, “não somente o homem não era pecador como ainda não existia.”¹⁸⁷ (DANTE, 1984, p. 87). Além disso, mesmo concordando com a premissa de que as duas luminárias representam os dois poderes, “a lua não depende do sol de modo nenhum; nem também nas suas virtudes e atuação: vem-lhe o movimento do seu próprio motor e a influencia que exerce é devida aos seus próprios raios: possui, com efeito, uma vida própria tal como se manifesta nos eclipses.”¹⁸⁸ (DANTE, 1984, p.87)

Ao término da obra, após contestar cada uma das teses postuladas pelos teólogos com o propósito de reivindicar para o pontífice o direito de exercer o poder temporal, Dante conclui que ambos, imperador e papa, têm missões distintas e fundamentais no que concerne à perfeita ordenação do mundo, muito embora o imperador deva respeitar o papa “como o filho primogênito deve respeitar o pai”. Notemos que “respeitar” não é “obedecer” nem tampouco “submeter-se” ao outro. Na monarquia dantesca, imperador e pontífice devem se dedicar cumprir as funções que a eles foram atribuídas pela vontade divina.

¹⁸⁵ *Quod si traditiones Ecclesie post Ecclesiam sunt, ut declaratum est, necesse est ut non Ecclesie a traditionibus, sed ab Ecclesia traditionibus accedat auctoritas.*

¹⁸⁶ *Dicunt enim primo, secundum scripturam Geneseos, quod Deus fecit duo magna luminaria luminare maius et luminare minus ut alterum preesset diei et alterum preesset nocti: que allegorice dicta esse intelligebant ista duo regimina: scilicet spirituale et temporale. Deinde arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine.*

¹⁸⁷ *Cum ergo non solum in die quarto peccator homo non erat, sed etiam simpliciter homo non erat.*

¹⁸⁸ *Quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole, nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter; quia motus eius est a motore proprio, influenza sua est a propriis eius radiis: habet enim aliquam lucem ex se, ut in eius eclipsi manifestum est.*

A felicidade mortal ordena-se em certo modo à felicidade imortal. César deve ter por Pedro o respeito dum filho primogênito por seu pai: para que, iluminado pela luz paterna da graça, com mais força irradie pelo mundo, - mundo cujo governo recebeu de Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais.”¹⁸⁹
(DANTE, 1984, p. 115)

A concepção de monarquia que Dante defendeu, teve suas bases na Fé – argumentada, escolástica – e na sólida cultura erudita deste homem que não hesitou em expor convicções políticas contrárias aos interesses das mais significativas lideranças, quer fossem ligadas ao império, ao papado ou aos comandatários das repúblicas. A proposta dantesca de separação entre os poderes temporal e religioso ultrapassou os limites geográficos estabelecidos pelas repúblicas da península Itálica quando afirmou que o Imperador, “cujo governo recebeu de Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais” deve exercer seu governo “pelo mundo”, reconhecendo em Deus a autoridade suprema.

¹⁸⁹ *Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodam modo ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.*

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que a obra dantesca tenha grande significado para a Educação, por propor a discussão a respeito de problemas permanentes em qualquer sociedade, como a prática das virtudes, os compromissos entre os homens, a ação humana em prol do bem comum. Fundamentado em vasta erudição clássica e cristã, Dante foi capaz de compreender e de mostrar aos seus leitores as múltiplas manifestações da vida em sociedade convencendo-os a saírem da “selva escura” guiados pela luz do Conhecimento. E nesse processo educativo fez uso dos mais variados recursos como as linguagens simbólica e alegórica; o verso e a prosa; os idiomas latim e toscano. No caso da composição de *A Divina Comédia* em língua vulgar, além do ineditismo – uma vez que as poesias em línguas vulgares eram menosprezadas pelos homens cultos – surpreendeu pela beleza em pela aceitação junto aos mais variados públicos, de acordo com GIROLAMO.

Però i versi della Divina Commedia eran si beili, e di una schietta e si viva bellezza, che era impossibile ad orecchie italiane non esserne più o men diletate.[...] Quanto più i versi italiani di Dante sembravan loro (i latinisti) leggiadri, tanto più loro inscresceva che latini non fossero; ai loro acchi l'autore della Divina Commedia aveva commesso una specie di sacrilegio verso la língua morta e sacra, dicendo si bello e si grandi cose nel vivente e comune idioma. [...] Gli artigiani e i contadini ne cantavano nelle botteghe e per Le vie. (GIROLAMO, 1856, p.14)

Sob o aspecto político, a grande importância dada por Dante à imparcialidade da justiça como condição básica para o bom ordenamento da sociedade, pode ser atribuída, em parte, ao seu exílio, consequência decorrente da injustiça. Dante, porém, ultrapassou os limites da sua tragédia pessoal quando se propôs a construir um novo modelo de liderança, capaz de coibir as injustiças.

Ele procurou criar uma alternativa política que solucionasse os problemas trazidos por um governo que, por um lado, prejudicava a sociedade pelas suas constantes rivalidades entre pequenos grupos de poderosos e, por outro, concentrava, nas mãos da Igreja, um poder absoluto e, muitas vezes, dissoluto.

Monarquia, ao encontrar nas Sagradas Escrituras e na Filosofia os argumentos para fundamentar a tese de uma Monarquia universal temporal sem a ingerência do Papado, consolida-se um tratado escolástico quando fé e razão vêm em auxílio da tese política. Para Dante, embora todo o poder emane de Deus, a autoridade do Papa e a do Imperador pertencem a esferas distintas e não comunicantes.

O que é contrário à natureza dum ser não pode fazer parte de suas faculdades, pois que as faculdades dum ser promanam da sua natureza e permitem-lhe atingir o fim específico. Ora, a faculdade de instituir a autoridade do reino da existência terrena é contrária à natureza da Igreja. Logo, não pertence tal faculdade ao número das faculdades da Igreja. Provém, com efeito, da incoerência [...]. O elemento formal da Igreja é a unidade de pensamento e sentimento. A diversidade no pensamento e no sentimento é-lhe contrária à forma, ou, o que é o mesmo, à natureza. De onde se conclui que o poder de autorizar o reino temporal é contrário à natureza da Igreja: a incoerência nas opiniões ou nas palavras provém, com efeito, da incoerência que está na coisa dita ou opinada, pois que, conforme nos ensina a doutrina dos Predicamenta, a verdade ou falsidade do discurso é causada pelo ser ou não ser da coisa. Assaz se prova, então, pelos argumentos aduzidos, e os inconvenientes que inculcam, que a autoridade do Império em nada depende da Igreja.¹⁹⁰ (DANTE ALIGHIERI, 1984, p. 110-111).

A necessidade da desvinculação entre os poderes reside, também, como vimos acima, na pluralidade inerente à vida em sociedade, aspecto que dificilmente seria pleno caso religião e política se fundissem, neste caso, confundindo-se!

A sociedade comunal elaborou um processo de transformação estrutural e ideológico, funcional para as novas estruturas econômicas e necessidades de gestão social: o respeito à propriedade privada, herdado do Direito romano, os

¹⁹⁰*tem, illud quod est contra naturam alicuius non est de numero suarum virtutum, cum virtutes uniuscuiusque rei consequantur naturam eius propter finis adeptionem; sed virtus auctorizandi regnum nostre mortalitatis est contra naturam Ecclesie: ergo non est de numero virtutum suarum. Ad evidentiam autem minoris sciendum quod natura Ecclesie forma est Ecclesie: nam, quamvis natura dicatur de materia et forma, per prius tamen dicitur de forma, ut ostensum est in Naturali auditu. [...] Formale igitur est Ecclesie illud idem dicere, illud idem sentire: oppositum autem dicere vel sentire, contrarium forme, ut patet, sive nature, quod idem est. Ex quo colligitur quod virtus auctorizandi regnum hoc sit contra naturam Ecclesie: contrarietas enim in opinione vel dicto sequitur ex contrarietate que est in re dicta vel oppinata, sicut verum et falsum ab esse rei vel non esse in oratione causatur, ut doctrina Predicamentorum nos docet. Sufficenter igitur per argumenta superiora ducendo 'ad inconveniens' probatum est auctoritatem Imperii ab Ecclesia minime dipendere.*

valores cristãos, o Estado como entidade política, a distinção entre a verdade da Fé e a verdade da Razão – essência escolástica – e Dante foi seu supremo porta-voz. Destacamos, a seguir, um comentário de De Sanctis (1996) a respeito das teorias políticas de Dante:

Em aparência, isso era um retorno ao passado, mas na verdade era o início de tudo o que estava por vir: a libertação do laicato e o avivamento de uma maior unidade. Os guelfos se mantiveram fechados em suas próprias comunas; mas muito além das comunas vê-se a nação, e muito além das nações, a humanidade, a confederação das nações. Era uma utopia que marcava o rumo da história. (DE SANCTIS, 1996, p. 134),

A forte formação medieval de Dante, carregada dos preceitos religiosos próprios daquela época, não lhe impediu de defender a monarquia como a forma de governo ideal, a qual julgava ser capaz de resolver as questões sociais e políticas que estavam surgindo na sociedade pré-burguesa da Europa do século XIV. Enquanto esses confrontos se mantiveram acirrados, muitas cidades da península Itálica, como Florença, por exemplo, acumularam grandes perdas econômicas, além da morte de muitos de seus cidadãos. Referindo-se à importância de Monarquia, Gilson (1965, p. 100) escreve:

Filho de uma cidade tragicamente dividida por dissensões sem número, banido de Florença em consequência de um malogro político para ele decisivo, Dante, pelo menos, não podia ignorar a urgência do problema. Vítima da divisão, esperava ardentemente a unidade. Sua *Monarchia* é a prova disto, e, se bem que esse tratado passa com razão como secundário em relação à *Divina Comédia*, pode-se dizer, sem nenhum exagero, que não é indigno dela. Quando não em beleza literária, ao menos pela grandeza pela espantosa originalidade de vistas, a *Monarchia* faz honra ao gênio de Dante; seria, sem dúvida, difícil fazer-lhe mais alto elogio.

Dante fez uso de sua capacidade criadora, aliada aos seus vastos conhecimentos literários, para criticar os desmandos da Igreja e, também, para sugerir soluções que pudessem viabilizar a paz e a conseqüente convivência entre as lideranças políticas não apenas italianas. Esses líderes deveriam buscar, na figura do Imperador, a unidade necessária para o estabelecimento do bem comum. Para consolidar a paz e conduzir a sociedade, Dante acreditava que se

fazia necessária a existência de um monarca dotado de profundo senso de justiça e desvinculado do poder religioso. Mas não bastaria que o monarca fosse justo e laico. Para o Florentino, o líder político deveria estar cercado por comandados que levassem a cabo a visão política do chefe supremo. A execução das tarefas, a seriedade no cumprimento do dever, o caráter reto, deveriam ser regra a todos aqueles que estivessem ligados ao poder.

A tese política dantesca, nascida na medieval idade e carregada dos fundamentos escolásticos, abriu o caminho trilhado pelos homens que, nos séculos seguintes, construiriam o ideário que embasaria os estados nacionais modernos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias impressas

- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BOCCACCIO, G. **Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante**. Bari: Laterza & Figli, 1918.
- BOCCACCIO, G. **Life of Dante**. London: Hesperus, 2002.
- BOAVENTURA. **Itinerário do Cosmo ao ômega**. Petrópolis: Vozes, 1968.
- BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOECIO. **Escritos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. Trad. Cristiano Martins. 7. ed. Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.
- DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. Trad. Jose Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Tietê, 1954.
- DANTE ALIGHIERI. **La Divina Commedia**. Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1963.
- DANTE ALIGHIERI. **Convívio**. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.
- DANTE ALIGHIERI. **Monarquia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.
- EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HUGO DE SÃO VITOR. **Didascálion**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MAQUIAVEL, N. **História de Florença**. São Paulo: Musa, 1998.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Atena, 1960
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Livraria Sulina, 1980.
- TOMÁS DE AQUINO. **Sobre a diferença entre a Palavra Divina e a Humana**. São Paulo: Edições GRD, 1993.
- VARIOS AUTORES. **Os Cistercienses. Documentos primitivos**. São Paulo: Musa/Lumen Christi, 1997.
- VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo: Cultrix, 2008.

VIRGÍLIO. **Eneida Brasileira**. Campinas, Unicamp, 2008.

Estudos

ANTONETTI, P. **La Vie quotidienne à Florence au temps de Dante**. Paris: Hachette, 1979.

ARNOUX, M. Chatellenie. In: **Dictionnaire encyclopedique du Moyen Âge**. Paris: Éditions Du Cerf, 1997. v. I.

BANNIARD, M. Langues Vernaculaires. In: VAUCHEZ, A. (Org.). **Dictionnaire Encyclopedique du Moyen Âge**. Paris: Les Editions du Cerf, 1997.

BASCHET, J. **A Civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. 2.ed. São Paulo: Globo, 2009.

BATISTA NETO, J. **História da baixa Idade Média**. São Paulo: Ática, 1989.

BOBBIO, N. **Teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Editora Campos, 2000.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã**. Desde as origens até Nicolau de Cusa. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BLOOM, H. **O cânone ocidental**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

BOSI, A. **O Ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BLOCH, M. **A sociedade feudal**. Porto: Edições 70, 2001.

BRICE, C. **Histoire de l'Italie**. Paris: Éditions Perrin, 2003.

BURKE, P. **O renascimento italiano**: cultura e sociedade na Itália. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CAMPOS, P. M: O movimento urbano na idade média: uma visão geral de seus principais aspectos. **Revista de História**, São Paulo, ano II, n. 6. p.267-280, 1951.

CROCE, B. **Breviário de estética**. São Paulo: Ática, 2001.

CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média Latina**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

DE BONI, L. A. Estudar filosofia medieval. **Dissertatio**. Pelotas, Universidade Federal de Pelotas, n. 11, p. 21-50, 2000. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/antigas/dissertatio11.pdf>>. Acesso em: 7 mai 2010

DELUMEAU, J. **O Pecado e o medo**. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: Edusc, 2003.

DELUMEAU, J.-P.; HEULLANT-DONAT, I. **L'Italie au moyen-âge V –XV Siècle**. Paris:Hachette, 2003.

DE SANCTIS, F. **Ensaio críticos**. São Paulo: Nov Alexandria, 1993.

DE SANCTIS, F. **Storia de La letteratura italiana**. Torino: Einaudi-Gallimard, 1996.

DEUTERONÔMIO. In: **Bíblia Online**. Disponível em:
<<http://www.bibliaonline.com.br/vc/1rs/3>>. Acesso em: 16 set 2011

DUBY, G. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade 980-1420**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

DUFFY, E. **Santos & Pecadores**. História dos papas. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ENOUT, J. E. Prefácio. In: São Bento. **A Regra de São Bento**. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2002.

ESPASA, J. (Hijos de) **Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana**. Barcelona: Hijos de J. Espasa Editores, 1923.

FEBVRE, L. **A Europa: gênese de uma civilização**. Bauru: Edusc, 2004.

GILSON, E. **Evolução da Cidade de Deus**. São Paulo: Herder, 1965.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GIROLAMO, A. **Dante e Le origini della língua e della letteratura italiana**. Palermo: Società Libreria Agostino Russo e Comp., 1856.

GRABMANN, M. **Filosofia medieval**. Buenos Aires: Editorial Labor, 1949.

GRABMANN, M. Prefácio. In: TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora; Grafosul, 1980.

GUIZOT, F. **Histoire de la civilization en Europe**. Paris: Perrinet Cie. Libraires – Éditeurs, 1868.

GUSTARELLI, A. **Dizionario dantesco**. Milano: Casa Editrice Malfasi, 1946.

LAUAND, J. Introdução. In: TOMAS DE AQUINO. Sobre a diferença entre a palavra divina e a palavra humana. São Paulo: GRD, 1993.

LAUAND, J. Aspectos do ensino na filosofia da educação de Tomás de Aquino - A memória e o concreto. In: *COLÓQUIO FILOSOFIA E EDUCAÇÃO. EDUCAÇÃO E EDUCADORES*. São Paulo: FEUSP, 04-10-04.

LAUAND, J. **Enigmas, alegoria e religião na educação medieval**. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>>. Acesso em: 19 maio 2011.

LE GOFF, J. **A Civilização do ocidente medieval**. 2. ed. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Stampa, 1995a.

LE GOFF, J. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995b.

LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, J. **Uma longa Idade Media**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LIBERA, A. **A Filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 1998.

LIBERA, A. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LOYN, H. R. (Org.) **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MARCHIONNI, A. Introdução. In: HUGO DE SÃO VITOR. **Didascálion**. Da arte de Ler. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARTINS, C. Prefácio. In: DANTE. **A Divina Comédia**. Trad. Cristiano Martins. 7.ed. Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.

MODELOS DE ESCOLA NA IDADE MÉDIA. Disponível em:
<<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/modelos/palatinas.htm>
>. Acessado em: 27 jun. 2011.

MONTENEGRO, Ana Cristina Celestino. **O Tesouro de Brunetto Latini**: estudo e tradução do prólogo e da retórica. 2010. 201 f. Dissertação (Mestrado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MORA, J. F. **Diccionario de filosofia**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

NICHOLS. Introdução. In: BOCCACCIO, G. **Life of Dante**. London: Hesperus, 2002.

NUNES, R. A. da C. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: Edusp, 1974.

NUNES, R. A. da C. **História da educação no Renascimento**. São Paulo: Edusp, 1978.

NUNES, R. A. da C. **História da educação da Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979.

OLIVEIRA, T. **Escolástica**. São Paulo: Mandruvá, 2005a.

OLIVEIRA, T. **As universidades na Idade Média (século XIII)**. São Paulo: Mandruvá, 2005b.

OLIVEIRA, T. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, p.113-129, jan.-jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2011.

OLIVEIRA, T. Poder e escolástica no Ocidente Medieval. **Dimensões**. v. 25, p. 266-285, 2010.

PADOVANI, H.; CASTAGNOLA, L. **História da Filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1956.

PALUELLO, L. Boécio. In: GILLISPIE, C. C. (Org.). **Dicionário de biografias científicas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

PANAITESCU, E. A. Vita di Dante Alighieri. In: DANTE. **La divina commedia**. Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1963.

PANOFSKY, E. **Arquitetura gótica e escolástica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PANOFSKY, E. **A evolução do conceito de belo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PAULA, E. S. A época de Dante (1265-1321). **Revista de História**, São Paulo, ano XVII, n. 67, p. 3-9, 1966.

PICCAROLO, A. As obras menores de Dante. In: DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. São Paulo: Tietê, 1954. v. 1.

PIRENNE, H. **As cidades da Idade Média**. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1989.

1 REIS. In: **Bíblia Online**. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br/vc/1rs/3>>. Acesso em: 15 mar 2011

RENOUX, A. Chateau et fortification. In: **Dictionnaire Encyclopedique du Moyen Âge**. Paris: Éditions Du Cerf, 1997. v. I.

RETA, J. O. Las etimologias. In: ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

ROCHA, H. Notas explicativas. In: DANTE. **A Divina comédia**. Disponível em: <http://www.stelle.com.br/pt/inferno/notas_19.html>. Acesso em: 5 mar 2012

RUSSELL, B. **História do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SÃO LUCAS. In: **Bíblia Online**. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br/vc/1rs/3>>. Acesso em: 12 jan 2011

SILVA, A. C. F.; LIMA, M. P. A Reforma Papal, a continência e o celibato eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002.

SÍTIOS DA HISTÓRIA. Disponível em:
<<http://sitiosdahistoria10.blogspot.com.br/p/republicas-urbanas-na-baixa-idade-media.html>>. Acesso em: 22 dez. 2011.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPINA, S. **Introdução à poética clássica**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

STERZI, E. Dante – poemas autobiográficos. **Entre Livros**, v. 32, dez. 2007. Disponível em:
http://www2.uol.com.br/entrelivros/reportagens/dante_poemas_autobiograficos_16.html
Acesso em: 18 dez. 2011.

TENENTI, A. **Florença na época dos Medici**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

TRAGTENBERG, M.A importância da literatura para o homem de cultura universitária, qualquer que seja sua especialização. Separata da Revista de História, n.44, 1960, (FFCL – USP), São Paulo. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 7, dez. 2001. Disponível em:
<http://www.espacoacademico.com.br/007/07trag_literatura.htm>. Acesso em: 18 jun 2011

ULLMANN, W. La dottrina ierocratica nella sua forma più matura. In: DI SALVO, T. (Org.). **Dante Alighieri: cultura, política, poesia**. Firenze: La Nuova Italia, 1987.

VAUCHEZ, A. (Org.). **Dictionaire Encyclopedique du Moyen Âge**. Paris: Les Editions du Cerf, 1997.

ZILLES, U. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

Obras consultadas

BALBO, C. **Della monarchia rappresentativa in Italia**. Firenze: Felice Le Monnier, 1857.

BALBO, C. **The Life and times of Dante Alighieri**. London: Richard Bentley, 1852.

BALBO, C. **Vita di Dante**. Firenze: Felice Le Monnier, 1853.

BECKER, Idel. **Pequena história da civilização ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

BURCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CASCUDO, L. da C. **Dante Alighieri e a tradição popular no Brasil**. Porto Alegre: PUC-RS, 1963.

CHENU. **La theologie est-elle une science?** Paris: Librairie Arthème Fayard, 1957.

DE BONI, L. A. (Org.) **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

DE SANCTIS, F. **Las grandes figuras poéticas de la Divina Comedia**. Buenos Aires: Emecé Editores.

DI SALVO, T. **Dante Alighieri: cultura, política, poesia**. Firenze: La Nuova Italia, 1988. p. VII-VIII.

DUBY, G. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DUBY, G. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUBY, G. **O domingo de Bovines**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ECO, U. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ELIOT, T. S. **Dante**. London: Faber and Faber.

FEBVRE, L. **A Europa: gênese de uma civilização**. Bauru: EDUSC, 2004.

GARIN, E. **Idade Média e Renascimento**. Lisboa: Stampa, 1994.

GIBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GILSON, E. **Dante and philosophy**. New York: Evanston and London: Harper & Row, Publishers Incorporated, 1963.

GILSON, E. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.

GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HANSEN, J. A. **Alegoria. Construção e interpretação da metáfora**. Campinas: Unicamp/2006.

HAURÉAU, B. **Histoire de la Philosophie Scholastique**. Paris: G. Pedone-Lauriel, Libraire, 1880.

HUIZINGA, J. **O declínio da Idade Media**. São Paulo: Verbo-Edusp, 1978.

JAEGER, W. **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1936.

KONDER, L. Nicolau de Cusa. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 4, jan./jun. 2002.

LAUAND, J. Aspectos do ensino na filosofia da educação de Tomás de Aquino - A memória e o concreto. In: COLÓQUIO FILOSOFIA E EDUCAÇÃO. EDUCAÇÃO E EDUCADORES. São Paulo: FEUSP, 04-10-04.

LAUAND, J. (org.) **Cultura e educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, J. **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MICHELET, J. **A agonia da Idade Média**. São Paulo: EDUC/Imaginário, 1992.

NUNES, R. A. da C. **História da educação no Renascimento**. São Paulo: EDUSP, 1980.

PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de História da cultura clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

ROCCA, L. **Di alcuni commenti della Divina Commedia composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante**. Firenze: G. C. Sansoni, Editore, 1891.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1997.