

GABRIEL FERREIRA DE ALMEIDA PAIZANI

***“LA STIRPE NON FA LE SINGULARI PERSONE NOBILI, MA LE SINGULARI
PERSONE CHE FANNO NOBILE LA STIRPE”*: A QUESTÃO DA NOBREZA NO
CONVIVIO DE DANTE ALIGHIERI**

**CURITIBA
2012**

GABRIEL FERREIRA DE ALMEIDA PAIZANI

***“LA STIRPE NON FA LE SINGULARI PERSONE NOBILI, MA LE SINGULARI PERSONE CHE FANNO NOBILE LA STIRPE”*: A QUESTÃO DA NOBREZA NO CONVÍVIO DE DANTE ALIGHIERI**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Prof.^a Dr.^a Fátima Regina Fernandes
Prof.^a Dr.^a Marcella Lopes Guimarães (co-orientadora)

**CURITIBA
2012**

Catálogo na Publicação
Aline Brugnari Juvenêncio – CRB 9ª/1504
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Paizani, Gabriel Ferreira de Almeida

“La stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone che fanno nobili la stirpe”: a questão da nobreza no Convívio de Dante Alighieri / Gabriel Ferreira de Almeida Paizani. – Curitiba, 2012.

105 f.

Orientadora: Profª. Drª. Fátima Regina Fernandes
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Dante Alighieri, 1265-1321. 2. Poder (Ciências sociais). 3. Nobreza. 4. Filosofia medieval. 5. Florença (Itália) – Política e governo. I. Título.

CDD 945.51

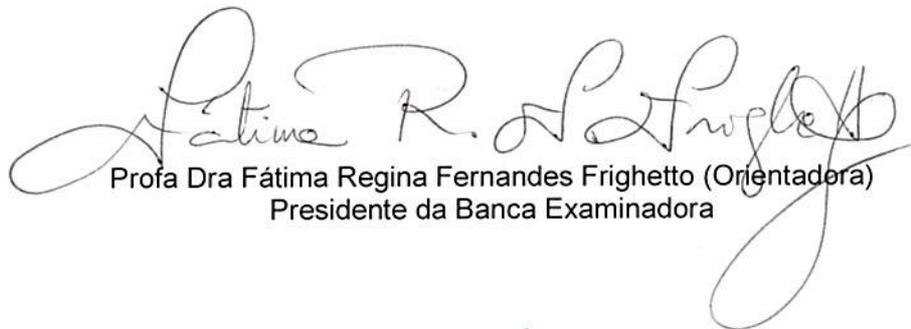


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Gabriel Ferreira de Almeida Paizani**, intitulada: **LA STIRPE NON FA LE SINGULARI PERSONE NOBILI, MA LE SINGULARI PERSONE CHE FANNO NOBILE LA STIRPE: A QUESTÃO DA NOBREZA NO CONVIVIO DE DANTE ALIGHIERI**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, vinte de março de dois mil e doze.



Prof. Dra Fátima Regina Fernandes Frighetto (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Lucio Lobo (UFPR)
1º Examinador



Prof. Dr. Renan Frighetto (UFPR)
2º Examinador

AGRADECIMENTOS

Mais uma vez minhas pesquisas buscaram compreender quem foi Dante Alighieri. Esse novo desafio durou quase dois anos, tempo breve e acelerado, mas que, mesmo assim, não permite o esquecimento dos que participaram desse momento.

Com profunda admiração, agradeço a minha mãe, Maria Goretti Ferreira de Almeida, pela fonte constante de força e esperança, capaz, como ninguém, de passar por cima das dificuldades e manter-se de postura ereta, pronta para uma nova batalha.

Em minha convivência diária com Isadora Rupp encontrei tudo o que precisei para construir esse trabalho, mas, principalmente, para lidar com a vida de modo melhor. Seu otimismo, carinho e paciência foram inestimáveis nesses últimos anos.

Devo agradecer também os professores do Departamento de História da UFPR, Dr.^a Fátima Regina Fernandes, Dr. Renan Frighetto e Dr.^a Marcella Lopes Guimarães pelo acompanhamento dessa pesquisa desde seu início, instigando sempre um modo novo de pensar sobre a História e indicando sempre o melhor caminho para o sucesso dessa empreitada.

Agradeço também ao Dr. Lúcio Souza Lobo, professor de Filosofia da UFPR, que com sua compreensão privilegiada da filosofia na Idade Média, soube esclarecer minhas dúvidas com precisão e tornou minha passagem pela filosofia muito mais rica.

Com satisfação, recordo também de meus amigos, antigos e novos, que apesar dos empenhos da vida, estão sempre ao meu lado quando preciso. Antônio César Camargo Miranda, Bianca Hammerschmidt, Edson Luiz Lau Filho, Eliane Veríssimo, Frederico Tavares, Janelize Marcelle Diok Rodrigues, Marlon Citon, Milton Stanczyk, Otávio Luiz Vieira Pinto, Paula Roberta Chagas e Rafael Diehl.

Por fim, agradeço a CAPES pelo financiamento dessa pesquisa.

PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. *“La stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone che fanno nobile la stirpe”*: A questão da nobreza no *Convivio* de Dante Alighieri. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

RESUMO

O florentino Dante Alighieri (1265-1321) foi um dos maiores representantes do pensamento filosófico e político tardo-medieval. Em um contexto mais amplo, encontramos o conflito entre os representantes do gládio temporal e espiritual e, com um olhar mais atento para a península itálica, a disputa de poder intensa entre diferentes famílias nobres. Dante participou ativamente da política de Florença, mas na maior parte de seu tempo, sua dedicação foi direcionada para a vida contemplativa. A política e a filosofia formavam o conjunto ideal para devolver sentido para a realidade em que vivia. Dante pretendia evidenciar por meio do seu tratado *Convivio* (1304) que as linhagens não tornam as pessoas nobres, mas sim as pessoas que tornam nobres as linhagens. A afirmação deixa claro que não existe nobreza transmitida pelo sangue, hereditária, porque não há nobreza coletiva. A nobreza seria pessoal. As famílias, as estirpes, representam apenas um conjunto, uma coleção. Essa é a resposta que Dante oferece para o universo que se dissolve em sua frente, resposta que ecoa ao longo de todo seu tratado.

Palavras-chave: Dante Alighieri; *Convivio*; Nobreza.

PAIZANI, Gabriel Ferreira de Almeida. *“La stirpe non fa le singolari persone nobili, ma le singolari persone che fanno nobile la stirpe”*: La questione della nobiltà nel *Convivio* di Dante Alighieri. Dissertazione di Master in Storia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

RIASSUNTO

Il fiorentino Dante Alighieri (1265-1321) fu uno dei massimi esponenti del pensiero filosofico e politico tardo-medievale. In un contesto più ampio, si trova il conflitto tra i rappresentanti della spada temporale e spirituale, e con uno sguardo più da vicino la penisola italiana, la lotta di potere intenso fra diverse famiglie nobili. Dante è stato attivo nella politica di Firenze, ma la maggior parte del suo tempo, la sua dedizione è stato diretto alla vita contemplativa. La politica e la filosofia formano il set ideale per restituire significato alla realtà in cui viveva. Dante voleva mostrare attraverso il suo trattato *Convivio* (1304) che i lignaggi non fanno le persone nobili, ma le persone che fanno nobili i lignaggi. La dichiarazione chiarisce che non c'è nobiltà trasmessa attraverso il sangue, ereditaria, perché non c'è nobiltà collettiva. La nobiltà era personale. Le famiglie, le stirpe, rappresentano solo un set, una collezione. Questa è la risposta che Dante offre all'universo che si scioglie di fronte a lui, risposta che echeggia in tutto il suo trattato.

Parole chiave: Dante Alighieri; *Convivio*; Nobiltà

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
2. DA FORMAÇÃO E DO CONHECIMENTO: O AMBIENTE DO SABER NOS SÉCULOS XIII E XIV	8
3. DA FILOSOFIA MEDIEVAL	29
4. DA NOBREZA	45
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
6. CRONOLOGIA.....	96
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97

1. INTRODUÇÃO

Dante Alighieri. Ao escutarmos esse distinto nome, somos remetidos, meio que por impulso, à *Commedia*. E como seria diferente? A *Commedia* é um clássico, em seu sentido pleno, como definiu tão bem Italo Calvino.¹ Mas o que há para além do conhecido Dante poeta?² Poucas certezas envolvem sua trajetória de vida, em todo caso, esse pensador florentino nos deixou uma enorme obra que versa sobre poesia, língua, filosofia e política. Essa capacidade de escrever sobre tantos temas talvez espante um leitor contemporâneo, contudo, o homem erudito medieval não pensava por compartimentos, sua obsessão era o conhecimento em sua totalidade. Nesse sentido, José Antônio de C. R. de Souza e João Morais Barbosa, tratando desse arcabouço teórico que fundamentou as disputas entre o poder temporal e espiritual na Idade Média, afirmam que:

[...] é preciso ressaltar desde já que esse suporte teórico, como foi peculiar à Idade Média, dada a interdisciplinaridade vigente àquela época, era simultaneamente de natureza teológica, jurídica, filosófica, histórica, nunca tendo normalmente prevalecido apenas um desses aspectos teóricos na elaboração do discurso, cuja intenção nem sempre foi necessariamente política.³

Como nos recorda Ernst H. Kantorowicz, nunca se contestou que Dante, o filósofo político, bem como Dante, o poeta, assimilou ao máximo as doutrinas políticas que moviam seu século. Dante ocupou uma posição central nas discussões políticas e intelectuais características do século XIII e XIV.⁴ Partindo dessa ideia, é intuitivo que Dante não possa ser facilmente classificado, sua proposta era aproveitar o que tinha a sua disposição.

Ainda de acordo com Kantorowicz, aprofundando essa relação entre o poeta e o filósofo:

Outra grande dificuldade é que interpretar Dante terá sempre resultados fragmentados em que o próprio Dante é complexo. As visões de Dante poeta parecem interferir constantemente nos argumentos lógicos de Dante filósofo político, ainda que em outros aspectos esses dois modos de abordagem humana do domínio da mentalidade estivessem fadados a um apoio recíproco.⁵

¹ CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

² A valoração de Dante como poeta também é possível detectar nos títulos de livros como: AUERBACH, Erich. *Dante, poeta do mundo secular*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997 e FRANCO JR, Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000. Mesmo que os autores não se limitem a questões literárias, os nomes dados aos livros já são significativos.

³ BARBOSA, João Morais e SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 9.

⁴ KANTOROWICZ, Ernst H. "A realza centrada no homem: Dante". *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 273.

⁵ *Ibid.* p. 274.

Não há como deixar de compartilhar da proposta de Kantorowicz, há uma relação muito estreita entre esses dois lados de Dante, entre o poeta e o filósofo.

Desses dez séculos que abarcam a Idade Média, selecionamos dois deles: o século XIII e XIV – os que envolvem a vida de nosso pensador. A história de Dante Alighieri está geograficamente inserida na região da Toscana, parte centro oeste da península itálica e abaixo da Lombardia. Mais especificamente em Florença, cortada pelo rio Arno. Cidade esta cercada por Pisa, Arezzo, Lucca, Campaldino e, mais ao longe, por Pádua, Bolonha e Roma.

O Ocidente medieval, e principalmente Florença, há mais de um século conhecia intensa atividade econômica e intelectual, acelerado crescimento demográfico/territorial e desenvolvimento de novas formas sociais e políticas. “A Itália, como acontecera por toda Idade Média, também no século XIII era uma espécie de síntese européia”.⁶ Nela ocorriam de maneira muito acentuada os conflitos entre o Papado e um dos agentes do poder temporal – o Sacro Império Romano Germânico.

De acordo com Hilário Franco Júnior, esse desenvolvimento populacional e o fortalecimento econômico das cidades italianas levaram essas sociedades a se rebelarem contra as antigas autoridades locais, bispos e senhores feudais. De forma que, desde fins do século XI e início do XII, muitas comunidades urbanas passaram a indicar seus próprios dirigentes, gerando as comunas/cidades-estado.⁷ Como em quase todas as comunas, a nobreza florentina era de origem feudal. Com grandes posses e interesses no campo, a participação desse estrato na vida urbana dava-se através da atividade militar que garantia grande prestígio e o exercício do poder. Mas à medida que as atividades comerciais se desenvolviam, a nobreza tinha sua autoridade diminuída. Assim, em 1293, com a Ordenação da Justiça, nova legislação imposta pelo restante da população, os nobres viram decretado o fim de seus privilégios. Isso legitimava o fato de Florença ser governada pela camada de grandes comerciantes.⁸

Com a subida desse grupo ao poder, houve uma relação mais intensa entre o grupo nobre e comercial, permitindo um “aburguesamento da nobreza e um enobrecimento da burguesia”, excluindo qualquer possibilidade de intervenção na vida política dos artesãos e pequenos comerciantes (maior parte da população florentina).⁹

⁶ FRANCO JR. Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. *Op. cit.* p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, pp. 21-2.

⁹ *Ibid.*

Para uma interpretação mais acertada do *Convivio*, é fundamental levarmos em conta a ordem histórico-cultural de nosso personagem, entendendo que sua concepção de mundo, assim como muitos valores são bem diversos dos nossos, como homens modernos. Como afirma Carmelo Distante:

Se para nós é primordial entender quem somos e para onde historicamente vamos, o que podemos fazer e como podemos e devemos agir para viver uma vida livre, justa e responsável neste mundo, para Dante, homem-síntese da Idade Média, tudo isso não bastava, já que o fim supremo do homem, segundo sua concepção de vida e do mundo, não devia ser só o de demonstrar aquilo que o homem vale na sua ação no mundo terreno.¹⁰

Destarte, como afirma R. W. B. Lewis, a identificação de Dante com sua cidade natal é tão forte que se torna quase incompreensível nos tempos modernos. Florença não era apenas o lugar onde o pensador nasceu, era o próprio contexto de sua existência. A vida dele mesclava-se inteiramente a essa história, resultante da antiga contenda europeia entre os guelfos e gibelinos, ambos os nomes de origem germânica – Welfen e Weibligen, respectivamente – que, a princípio, no século XII, referiam-se a duas casas nobres e combativas. No início do século XIII, à medida que a controvérsia crescia, os gibelinos se constituíram no partido que apoiava a causa do Saco Império Romano como autoridade absoluta, e os guelfos tornaram-se a facção que apoiava o papado. Posteriormente, o conflito entre guelfos e gibelinos seria travado em cidades como Florença e Bolonha; porém, no período em questão, os nomes ainda não se referiam à controvérsia histórica entre o poder temporal espiritual, mas sim a facções conflitantes. Em Florença, os Buondelmonte pertenciam ao partido guelfo e os Amidei e Uberti, ao gibelino.¹¹

Na Toscana, a rixa entre guelfos e gibelinos teve dois momentos cruciais: Primeiro em 1260, em Montaperti, local próximo a Siena, os grupos gibelinos obtiveram vitória decisiva. As principais famílias guelfas foram banidas, e a cidade quase se acabou. Os líderes gibelinos, reunidos em Empoli, a oeste de Florença, decidiram arrasar Florença. Contudo, Farinata degli Uberti, declarando-se florentino, antes de gibelino, opôs-se a isso e jurou defender com a própria espada a cidade, contendo os ânimos da facção. O segundo momento foi em 1266, em Benevento, com a recuperação da autoridade guelfa sob a liderança de Carlos de Anjou, dando fim as tropas gibelinas comandadas por Manfredo.

¹⁰ DISTANTE, Carmelo. Prefácio. In: DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998. p. 7.

¹¹ LEWIS, R. W. B. *Dante*. Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. pp. 16-8.

Outro momento importante que Lewis ressalta para a biografia de Dante, foi a batalha de Campaldino, no vale de Casentino, em 11 de junho de 1289. As forças gibelinas na Toscana marcavam passo desde a derrota em Benevento, no entanto, no final da década de 1280, conseguiram tomar Arezzo, localizada nas proximidades de Florença, seguindo o curso do rio Arno – ameaçando a hegemonia guelfa. Supõe-se que foi decidido, pelos priores da época, o envio de forças ao sul, para confrontar os aretinos. *E foi assim que a cavalaria florentina, com Dante entre suas fileiras*, transpôs o Passo de Consuma, desceu pelo vale de Casentino, chegando até o extenso Campaldino, onde venceram os aretinos e também conquistaram o castelo pisano de Caprona.¹²

A partir desta constatação, percebemos que o pensador florentino não somente era um homem consagrado a vida contemplativa, ou seja, ao estudo da filosofia, bem como era um homem dedicado a vida política ativa. Tanto no *Monarchia*, como no *Convivio* e a *Commedia*, existe uma crença na conjugação desses dois fatores (contemplativo/ativo) durante a existência humana, caso contrário, seria uma vivência incompleta – fugir de sua finalidade inata.

Dante Alighieri nasceu em Florença, entre 14 de maio e 13 de junho de 1265, de uma nobre família descendente de Cacciaguida, morto em 1148 numa cruzada na Terra Santa, no séquito de Conrado III. Ele se casou com Aldighiera e tiveram dois filhos: Preitenito e Alighiero, este bisavô de Dante. Alighiero, por sua vez, teve dois filhos, Bello e Bellicione. Bellicione é descrito como rico mercador e com estreitas relações com a nobreza florentina, ele teve muitos filhos e o primeiro deles foi Alighiero II, o pai de Dante, que então pertencia à pequena nobreza guelfa e detinha certo bem-estar econômico devido às atividades mercantis desenvolvidas na cidade. Casou com Bella e teve dois filhos: Dante e uma filha de nome desconhecido.¹³

Dante casou-se por volta de 1285 com Gemma Donati, por meio de um contrato matrimonial estipulado por seu pai Alighiero, em 1277, e pelo pai de Gemma, Manetto Donati. Tiveram três filhos, Pietro, Iacopo e Antonia, e talvez um quarto, chamado Giovanni.

Pouco se sabe sobre a formação intelectual do pensador, mas que certamente ele cumpriu os dois estágios básicos da educação medieval, o *trivium* e o *quadrivium*, que compunham as chamadas sete artes liberais herdadas de Roma. No primeiro estudava-se gramática (língua latina e literatura), retórica (estilística e história) e dialética (iniciação

¹² *Ibid.*, pp. 55-6.

¹³ BRAZAROLLA, Giorgia. A vida, a sociedade, a política e a cultura nos tempos de Dante Alighieri. *Fragmentos*, nº 33, p. 331/341. Florianópolis jul/dez, 2007.

filosófica). No segundo, aritmética, geométrica, astronomia (astrologia e física) e música (estudo das frequências e intervalos, bem como das relações de consonância).¹⁴

Mesmo que Florença detivesse importante papel econômico e político, não possuía universidade. Contudo, no convento franciscano de Santa Croce e no dominicano de Santa Maria Novella havia vários elementos de formação universitária, permitindo a Dante um contato mais profundo com disciplinas como a Teologia e a Filosofia.

Fundamentais, porém, foram as lições que recebeu de Bruneto Latini, por volta de 1280, com 15 anos de idade. Com esse célebre professor, passou a dominar melhor a retórica e os clássicos latinos, devotando grande respeito ao mestre.

Não há certeza sobre os fatos e nem datas, mas é bem provável que Dante tenha, no começo da década de 1280, estudado na Universidade de Pádua. Posteriormente, em dois momentos, 1286-1288 e 1304-1306, frequentou a Universidade de Bolonha. Por fim, em 1309-10, parece que esteve na Universidade de Paris, mas sem concluir seus estudos ou obter o título de doutor em Teologia.¹⁵

Apesar de não conseguir títulos que comprovassem sua excelência nos estudos, provavelmente, ganhou muito com essas passagens pelas Universidades européias. Permitindo a construção de um exercício autodidata, afinal, após a morte de sua amada Beatriz e também de seu exílio – impedindo a atividade política, Dante Alighieri buscou consolo na filosofia.

Como já foi visto, poucos anos antes de seu nascimento, os gibelinos de Siena e Florença, unidos contra os guelfos florentinos, venceram a Batalha de Montaperti e exilaram os principais chefes do partido derrotado. Ele estava, portanto, desde cedo envolvido nas lutas que dividiam a cidade. De fato, quando o partido gibelino fora eliminado da cidade, os guelfos dividiram-se em duas facções, a dos brancos (comerciantes) e a dos negros (elementos de linhagens decadentes). Apesar de ligado por laços familiares aos negros, Dante filiou-se aos brancos.¹⁶

Sua carreira política começa em 1295, com a posse do cargo de Prior, governador de Florença, entre 15 de junho e 15 de agosto do ano de 1300. Em sua vida política se mostrou justo, não se rendeu a ninguém, amigo ou adversário que fosse, com o objetivo de assegurar a paz dos cidadãos de Florença – por mais que tivesse simpatia pela facção dos guelfos brancos

¹⁴ FRANCO JR. Hilário. *Op. cit.* p. 52.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

e acreditasse no que poderia nascer de bom de uma hegemonia deles, seu partido era um só: a defesa da totalidade dos florentinos.¹⁷

Em Florença a consolidação do poder laico não se deu sem conflitos. A nobreza, temendo grandes mudanças, queria assegurar seu antigo poder enquanto a burguesia ganhava em dinamismo e buscava maior influência política. Desde o início do século XIII a divisão de posições entre dois grandes partidos – os guelfos e gibelinos – era característica. Esses dois partidos nobres lutavam entre si pelo comando da cidade: os guelfos buscando apoio junto ao Papa e os gibelinos junto ao Imperador – lembrando que esta estrutura não era rígida, os dois partidos optavam politicamente pelo lado que lhe assegurasse maiores benefícios.

Com a Ordenação da Justiça, a cisão entre os nobres e o povo tornou-se definitiva: os membros das famílias nobres foram excluídos dos cargos públicos e a participação política passou a ser condicionada à inscrição em uma corporação. A burguesia ascendente assumiu o poder político e econômico e se repartiu em *popolo grasso* (financeiros e ricos mercantes) e *popolo minuto* (artesões e negociantes) que, democraticamente, se organizou nas diferentes corporações das *Arti* (corporações de comerciantes e artesãos). Assim, na Florença de 1293, para poder exercer qualquer atividade política, era obrigatório pertencer a uma das vinte uma *Arti* (excluindo a aristocracia do poder). Deste modo, Dante filiou-se à Corporação dos Boticários para participar da vida ativa da cidade.¹⁸

Dante resistiu às intervenções de Bonifácio VIII nos negócios internos da cidade e por isso militou junto aos guelfos brancos. Foi enviado para Roma para persuadir este pontífice a não deixar que Carlos de Valois, enviado pelo papa sob as vestes de pacificador em Florença, ajudasse os guelfos negros, favoráveis à política papal, a se protegerem dos donos do governo da cidade. E como isso não aconteceu, Dante voltou de Roma, não só de mãos vazias, como já no caminho foi informado de que os seus adversários políticos, os guelfos negros, tinham-no condenado, sob a acusação de corrupção, a pagar uma multa de cinco mil florins e a dois anos de prisão, além de interdição perpétua aos ofícios públicos. A condenação, emitida em 27 de maio de 1302, atingia-o com surpresa, visto que Dante percebia isso como uma injustiça. Por isso, recusou-se a pagar a multa, e escolheu a via do exílio.

De acordo com Franco Jr, pouco tempo depois do decreto de sua expulsão, Dante e outros guelfos brancos tentaram se organizar para retomar a cidade, buscando para tanto o apoio de gibelinos da Toscana. Contudo, em 1304 um assalto a Florença fracassou e os

¹⁷ DISTANTE, Carmelo. *Op. cit.* p. 10.

¹⁸ DORÉ, Carla Andrea. Dante Alighieri e as relações internacionais. In: *Contexto Internacional*, vol. 19, n. 1. Jan/Jun 1997.

desentendimentos entre os exilados aumentaram, levando Dante a se afastar deles. A partir de então, passou a vagar de corte em corte, buscando mecenas que o apoiassem. E, apesar de seu constante deslocar-se, a primeira fase de seu exílio, de 1302 a 1312, foi muito produtiva. Então nasceram *De vulgari eloquentia*, *Inferno*, *Convivio* e *Monarchia*.¹⁹

Após sua expulsão de Florença, a postura política dirigiu-se cada vez mais para o gibelismo, criticando nitidamente os interesses materiais da Igreja e apoiando um efetivo poder universal por parte do imperador.

Para por fim a essa introdução, lembro que esse estudo foi dividido em três partes principais: a primeira é destinada a discutir sobre o pensador, a universidade e a cultura medieval, apresentando o contexto que permitiu a concepção de novos ideais; a segunda tem como centro a filosofia medieval e as relações estabelecidas entre Ocidente e Oriente, compreendidas como fundamentais para a constituição do conhecimento durante o medievo; a terceira parte, a mais relevante, busca uma análise do *Convivio*, especialmente do quarto tratado, apresentando e discutindo a proposta de nobreza de Dante. Com essas três partes, consideradas em conjunto, espero ter contribuído, de algum modo, para uma percepção mais profunda sobre quem era Dante e o que entendia do mundo em que vivia.

¹⁹ FRANCO JR. Hilário. *Op. cit.* pp. 36-7.

2. DA FORMAÇÃO E DO CONHECIMENTO: O AMBIENTE DO SABER NOS SÉCULOS XIII E XIV

A proposta desse capítulo será, principalmente, um grupo específico de homens, habitante das cidades e fruto do nascimento das Universidades, um homem medieval por excelência, consciente de sua diferença e de seu estilo de vida – o pensador medieval.

Para o início dessa discussão, é pertinente trazer algumas das considerações de Jacques Le Goff em seu célebre livro *Os intelectuais na Idade Média*, publicado pela primeira vez em 1957. Talvez, as partes mais interessantes do livro, principalmente para essa pesquisa, sejam o prefácio, a pequena introdução e o início do primeiro capítulo (O século XII. Nascimento dos intelectuais). Encontrada nessas partes, a definição conceitual do *intelectual* é a parte mais significativa do livro, trazendo sinteticamente o que precisamos para circunscrever, ao menos inicialmente, quem era esse homem medieval dedicado ao conhecimento. Claro que o livro inteiro tem sua relevância, mas, a abordagem fragmentada realizada, o que nota-se pela divisão exagerada, faz parecer que a intenção é somente oferecer um panorama, um resumo de temáticas básicas que envolvem esse pensador designado intelectual. Assim sendo, parto para a definição conceitual. No início de sua Introdução Jacques Le Goff afirma:

Entre tantas palavras: eruditos, doutos, clérigos, pensadores [...], essa [sobre a palavra intelectual] designa um meio de contornos bem definidos: o dos mestres das escolas. Anuncia-se na Alta Idade Média, desenvolve-se nas escolas urbanas do século XII, desabrocha a partir do século XIII nas universidades. Designa aquele cujo ofício é pensar e ensinar seu pensamento. Essa aliança da reflexão pessoal e de sua difusão num ensino caracterizava o intelectual.²⁰

O intelectual da Idade Média, no Ocidente, nasceu junto com as cidades. Foi com o desenvolvimento urbano ligado às funções comercial e industrial que ele apareceu, como um desses homens de ofício que se instalavam nas cidades nas quais se impôs a divisão de trabalho. Antes, apenas as classes sociais estabelecidas por Adalbéron de Laon – os clérigos, os nobres e os servos – é que correspondiam a uma verdadeira especialização entre os homens. O servo, se cultivasse a terra, além de camponês também era artesão. O nobre, soldado, era também proprietário, juiz, administrador. Os clérigos – sobretudo os monges – eram frequentemente tudo isso ao mesmo tempo, o trabalho do espírito era apenas uma de suas diversas atividades. Não era um fim em si, mas ajustado ao resto de sua vida. Ao acaso

²⁰ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003. p. 23.

de sua existência monástica, eles podiam assumir momentaneamente a figura de professores, de eruditos e de escritores, um aspecto fugaz e secundário de sua personalidade.²¹

Segundo Jacques Le Goff: “Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá com as cidades”.²²

Após apresentarmos rapidamente a definição proposta por Le Goff, lembremos o que foi dito por Mariateresa Beonio Brocchieri – que vai na linha do que foi apresentado até agora. A palavra *intellectual*, aplicada ao homem, não tinha significação na Idade Média, é uma criação recente que remonta, no essencial, ao século XIX e ao caso Dreyfus. Mas para o historiador a expressão tem sua legitimidade medieval, em primeiro lugar na medida em que se pode identificar na Idade Média um tipo de homem ao qual o termo pode se aplicar e, em segundo, na medida em que é possível fazer corresponder a esse tipo um grupo de homens preciso: os profissionais do pensamento.

Esse homem, dedicado ao conhecimento, podemos chamar de intelectual. Para uma definição mais precisa desse conceito, Mariateresa Brocchieri chama atenção para o fato que qualquer homem nascido entre 1000 e 1400 compreenderia os termos *mulier, miles, urbanus, mercator* e *pauper*, mas não compreenderia o significado da palavra “intelectual” *intellectualis* quando aplicada ao homem. Assim, para quem frequentava a escola, o homem era, sobretudo, racional (*animal rationale*), mas essa era a definição adequada a todo gênero humano, proveniente de Aristóteles. O adjetivo intelectual era acompanhado por substantivos diversos, com algumas variantes de significado. A “substância intelectual” era o espírito ou a alma, o “conhecimento intelectual” era o conhecimento que extrapolava os sentidos, o “prazer intelectual” era reservado aos eleitos, e diferente do “prazer sensual” e a “virtude intelectual”, diferente da “virtude moral”.²³

O moderno termo intelectual, que designa não uma qualidade, mas uma classe de pessoas, aparece muito tarde na França de finais do século XIX, no entanto, Brocchieri afirma que esse vocábulo tão recente presta-se muito bem ao nosso objetivo, que é caracterizar um tipo de homem que, nos séculos medievais, trabalhava com a palavra e com a mente, não

²¹ *Ibid.* p. 29.

²² *Ibid.* p. 30.

²³ BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 125.

vivia de rendimentos da terra nem era obrigado a trabalhar com as mãos e, de uma forma ou de outra, tinha consciência de sua diferença em relação aos outros setores da sociedade.²⁴

Estando compreendido o significado do termo *intelectual*, inicio a discussão com o livro *Pensar na Idade Média* de Alain de Libera.²⁵ Libera demonstra que tem uma escrita atraente e distante de qualquer candura, sempre com uma apreciação muito crítica de tudo que envolve a filosofia medieval. Contudo, vez ou outra, exagera em sua apaixonada defesa da superioridade da cultura do oriente medieval, o que é entendido como uma reparação dos esquecimentos e as violências que o Ocidente sabe ser capaz. Em todo caso, esse não será nosso foco, o que nos interessa é a crítica proposta pelo autor em relação ao que foi colocado por Le Goff e, principalmente, seu posicionamento original em relação ao intelectual.

Segundo Alain de Libera, desde a publicação do livro de Le Goff, os estudos sobre os intelectuais na Idade Média se desenvolveram bem, mas em sua maioria na mesma direção, a do ofício, da divisão do trabalho, da cidade, das instituições, partindo de uma perspectiva social que tendia a privilegiar, quando não a questão da relação dos intelectuais com o poder, ao menos a de seu papel e de sua função na sociedade. Tomando de Gramsci uma distinção entre intelectual *orgânico* e *crítico*, Le Goff estabeleceu uma grade ou um modo de leitura que produziu excelentes resultados.²⁶

Entendido que o fenômeno dos intelectuais existe na Idade Média e que sua base sociológica está, em grande parte, definida, então, restaria descrever e analisar um outro fenômeno: “o nascimento do ideal intelectual enquanto tal, suas formulações e suas exigências, suas condições de emergência e seus pontos de aplicação”.²⁷

Segundo Libera, ao identificar em linhas gerais os intelectuais ao *magistri* universitários, o historiador sociólogo deixa um problema temível ao filósofo: se os intelectuais medievais afirmaram eles próprios suas diferenças, é necessário expor os motivos, identificar as razões que lhes permitem pensar e afirmar essa diferença. Partindo da perspectiva trazida por Mariateresa Beonio Brocchieri, Libera diz que os intelectuais da Idade Média conceberam sua singularidade, e é essa concepção, essa consciência de si que deve ser estudada. A partir dessa constatação, dois caminhos são possíveis: o do jogo das

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Jacques Le Goff, em seu Ensaio Bibliográfico no livro *Os Intelectuais na Idade Média* aponta o livro *Pensar na Idade Média* como “reflexões críticas interessantes”.

²⁶ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999. p. 10.

²⁷ *Ibid.*

reivindicações profissionais ou o da reivindicação da intelectualidade como tal, ou seja, o ideal de vida que nenhuma instituição poderia contentar.²⁸

Libera tem um posicionamento original quando busca um tipo diferente de intelectual no medievo, o *mediador*, portador de um modelo de vida que se irradiou no exterior das instituições de saber. Então, graças à atividade de certo número de *mediadores*, esse ideal foi ao encontro das aspirações de grupos sociais não profissionais que, sem a necessidade do ofício, quiseram aproximar-se do conhecimento disposto pelos filósofos.²⁹

Partindo dessa ideia, “A *desprofissionalização da filosofia* é assim, para nós, o que consigna o verdadeiro momento do nascimento dos intelectuais”, contudo, isso só é possível com a universidade, com o desenvolvimento da vida filosófica universitária.

“Há duas espécies de intelectuais na transição dos séculos XIII e XIV: os que inventam a existência filosófica a partir dos textos e os que tentam viver essa vida encarnando as metáforas do discurso magistral”.³⁰ Além disso, se os grandes centros de desprofissionalização da filosofia são urbanos, as cidades onde a existência filosófica tentou se organizar, especialmente Colônia, não tinha 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, aqui o médio-alto alemão, ali o “italiano”, às vezes o francês. “Os mediadores do ideal filosófico *falaram vulgar*, eles têm o nome de Dante na Itália, de Mestre Eckhart na Alemanha. Todos alimentaram sua inspiração no mundo da universidade ou do discurso universitário”.³¹

Desse modo, partindo do princípio que a universidade é a base para a formação do pensamento desses intelectuais, passo agora a discutir um pouco sobre a cultura medieval e também sobre a instituição universitária. Dante Alighieri, como um dos expoentes intelectuais desse período, naturalmente está muito influenciado por esses conhecimentos, hábitos, métodos, que se alastram para além das universidades, em um movimento que não é controlado – e nem pode ser.

De acordo com Jacques Verger, uma das características fundamentais da cultura erudita da Idade Média é o lugar essencial que nela possuía a língua latina. Por vezes,

²⁸ *Ibid.* p. 11.

²⁹ *Ibid.* p. 12.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

afirmamos que a civilização medieval é uma civilização bilíngue, marcada pela coabitação em todos as regiões do Ocidente, do latim e de uma ou até mais línguas vernáculas. Deve-se, entretanto, compreender de que se trata, de fato, esse bilinguismo. Desde a Alta Idade Média, não se falava mais o latim em parte alguma do Ocidente, uma vez que o latim deixara de ser a língua materna, ou mesmo a língua predominante de qualquer grupo numericamente expressivo. Por todo lado, novas línguas vernáculas se impunham, frequentemente elas mesmas divididas em vigorosos subgrupos de dialetos. Assim, Verger recorda que nas localidades da Antiguidade romana, falavam-se diversas línguas: italiano, catalão, castelhano, português, *langue d'oc* e *langue d'oïl*; em outros lugares, triunfavam as línguas anglo-saxônicas ou germânicas; na Europa central, havia a reunião de regiões de língua eslava ou húngara, enquanto que, na direção do Atlântico, as línguas célticas eram já de alguma forma marginalizadas.³²

Na Idade Média tardia, essas línguas vernáculas já haviam alcançado seu período áureo, comportando, inclusive, um longo passado e múltiplos títulos de glória. Socialmente, elas eram faladas tanto pela mais alta aristocracia quanto pelo povo; muitos nobres, e até príncipes, não falavam outras línguas e deixavam de lado o latim. Seu papel cultural era igualmente bem estabelecido. Mesmo se algumas fossem ainda essencialmente línguas orais, a maior parte, desde há muito tempo, dispunha da escrita e se alimentava de uma produção abundante e diversa. Visto que essas línguas vernáculas não eram exclusivamente aquelas da comunicação usual: eram também línguas literárias que, na maior parte das localidades, já haviam proporcionado – ou começavam a fazê-lo – obras primas em diversos gêneros. Enfim, línguas de prática cotidiana, as línguas vernáculas tornavam-se línguas de gestão, administração e até governo.³³

Apesar disso tudo, o estatuto da língua vernácula mantinha-se discutível e sua dignidade contestada. Os gramáticos presumiam ignorar sua existência, pelo menos até o século XV. Relativa pobreza no léxico, incertezas morfológicas, talvez sintáticas, e instabilidade ortográfica eram o vestígio dessa ausência de dimensão teórica.

Completamente diferente era o estatuto do latim. Seu prestígio persistente tinha distante origem, que remontava ao Renascimento carolíngio (séculos VIII e IX). Foi, com efeito, nessa época que, não somente as línguas vernáculas se haviam definitivamente separado do latim, como também este, restabelecido pela renovação do escrito e das práticas escolares em sua relativa pureza, permanecia confinado, de alguma maneira, na posição

³² VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru, SP: EDUSC, 1999. pp. 23-4.

³³ *Ibid.* p. 24.

privilegiada de língua erudita e elitista. Posição que se tornava ainda mais prestigiada com o esquecimento das outras línguas antigas como o grego e o hebraico, conhecida somente por poucos indivíduos isolados.³⁴

O latim medieval era, antes de tudo, a língua sagrada, aquela da Escritura, aquela da liturgia, do culto e dos sacramentos; em outras palavras, era a língua dos padres e dos monges. No ambiente religioso, a língua vernácula restringia-se praticamente à pregação oral destinada aos leigos. A redação ou tradução em língua vernácula de obras religiosas, a começar pela própria Bíblia, ainda que não fosse completamente desconhecida ou proibida, não era praticada sem muita reserva e suscitava facilmente a desconfiança da Igreja. O latim era a língua portadora de toda herança da Antiguidade. Quer se tratasse de obras latinas originais ou de obras gregas traduzidas em latim desde a Antiguidade ou durante a Idade Média – diretamente ou pela mediação dos árabes – quase tudo que o Ocidente possuía no final da Idade Média em matéria de gramática, de filosofia, de ciência, de direito, de medicina, de história antiga, incluso a Patrística, era tudo ainda em latim. Para Verger, efetivamente, o legado assim transmitido era incompleto: toda obra da cultura antiga havia sido esquecida no Ocidente, em particular tudo aquilo que, da literatura grega, não houvesse sido traduzido para o latim. Mas para o que restara disponível, o latim desfrutava de um quase monopólio. Até o final da Idade Média, raras foram as obras originais produzidas em língua vernácula nas disciplinas de cultura erudita. Julgavam-se essências as traduções e mesmo essas teriam sido tardias, escassas e medíocres, essas traduções também não eram destinadas aos homens de cultura, conhecedores do latim, mas para um público laico, provavelmente recrutado, sobretudo, na alta aristocracia e nos ambientes de corte.³⁵

Língua das escrituras e da cultura erudita, o latim foi também, como seria natural, a língua do ensino. Estudar era estudar “as letras” (*litterae*), ou seja, o latim. Aquele que havia estudado era considerado *litteratus*, o que significava, fundamentalmente, que ele sabia latim. Desse modo, qualquer um que tivesse frequentado a escola com assiduidade na Idade Média não apenas teria aprendido o latim enquanto tal, mas deveria dele se servir também para estudar as outras matérias ensinadas na escola, porque o latim era a língua de todas as disciplinas eruditas. Segundo Verger, essas disciplinas eram essencialmente livrescas, elas repousavam sobre as “autoridades” que remontavam à Antiguidade, pagã ou cristã, e eram redigidas em latim. Assim, não seria possível ter acesso a tais autoridades, cujo comentário formava o essencial do ensino medieval, ignorando-se o latim. E esse mesmo comentário era

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, p. 26.

dado em latim, seja de forma oral ou sob a forma escrita de “aparatos” e de “leituras”, desde então promovidas ao posto de autoridades secundárias e tornadas, por seu turno, fontes de saber. Era igualmente em latim que eram redigidos os instrumentos de trabalho – tabelas, concordâncias, dicionários – que facilitavam o domínio dos textos e dos comentários eruditos.³⁶

Em resumo, não seria possível, durante a Idade Média pertencer ao grupo de pessoas de saber sem ser latinista, contudo, o nível de conhecimento do latim variava de um indivíduo para outro. Os mestres da universidade eram teoricamente capazes de escrever e mesmo falar com facilidade, cabe ainda observar que se tratava do latim escolástico, uma língua bem particular, bastante técnica, quase um jargão, com vocabulário estereotipado e sintaxe elementar, indiferente a qualquer busca de refinamento literário. Mas os estudantes estavam menos à vontade, apesar da obrigação que lhes era oficialmente cobrada, de não falar outra língua que não o latim, ao menos em público e até mesmo no interior dos colégios.³⁷

Apesar de sua relevância, a formação inicial das pessoas cultas não se limitava, na Idade Média, à aprendizagem do latim, ela era normalmente complementada pelo ensino em escolas e, posteriormente, em universidades. Assim, o nascimento da universidade, torna-se fundamental para nossa discussão sobre o homem medieval e sua cultura. Para isso, primeiro, o contexto anterior a seu surgimento.

Segundo Jacques Verger: “Surgidas por volta de 1200, as universidades, mesmo sendo instituições originais e sem verdadeiro antecedente histórico, nem por isso foram menos herdeiras de um longo passado.”³⁸ A escola antiga, pública e laica, desapareceu nos primeiros decênios do século VI na Gália, Castela e Itália. Em seu posto, organizou-se, paulatinamente, uma rede diversa de escolas eclesiásticas, instaladas junto às catedrais e mosteiros, fundadas e controladas por bispos e abades. Como sublinha Verger, independente de que essa rede tenha sido instável e escolarizado um pequeno efetivo, foi nessa época que a Igreja estabeleceu seu quase monopólio sobre o ensino. Enquanto desapareciam todas as formas de escolas laicas, os concílios provinciais ou nacionais declararam obrigatório para todos os bispos e titulares das principais paróquias organizar uma escola, do Concílio de Toledo em 527 ao Concílio de Latrão III em 1179, esta disposição será sempre renovada. No mundo monástico, foi por estímulo das instituições irlandesas e anglo-saxônicas que surgiu também o costume, a partir

³⁶ *Ibid.* p. 28.

³⁷ *Ibid.* p. 29.

³⁸ VERGER, Jacques. “Universidade”. In LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru. SP: Edusc, 2006, p. 573.

do século VII, de dotar os mosteiros de uma ou até duas escolas, uma interna para os monges e a externa para os ouvintes seculares. Em conjunto a esse controle da Igreja sobre o ensino, definiu-se o que seriam os métodos e programas dessas escolas. Eles foram concebidos diretamente da tradição patrística do *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, onde se tinha mostrado como alguns elementos do saber antigo, depurados com cuidado, poderiam servir a fins cristãos.³⁹

Idealmente, o ensino nas escolas cristãs deveria, portanto, partir de uma iniciação às “artes liberais” dos pedagogos antigos, principalmente às artes literárias do *trivium* (gramática, retórica, dialética), para culminar na “leitura” comentada da Santa Escritura (*sacra pagina*). Por outro lado, as disciplinas “mecânicas” ou “lucrativas”, vítimas do duplo preconceito dos antigos contra o trabalho manual e do cristianismo contra o dinheiro e a matéria, eram banidas da escola, deixadas para os leigos pecadores e “iletrados” (*illiteratus* quer dizer aquele que ignora o latim, que não estudou as artes liberais).⁴⁰

Durante séculos, o número e qualidade das escolas eclesiásticas do Ocidente variaram de acordo com as sucessivas “renascenças”, como o Renascimento Carolíngio e o Renascimento Otônida, que marcaram a história cultural da alta Idade Média. Contudo, as mudanças começam realmente somente a partir de 1100. O que se acostumou a denominar a Renascença do século XI, foi, antes de tudo, uma “revolução escolar”. Em um contexto global favorável, a rede escolar pôde se transformar completamente. Assim, sem que desaparecessem, as antigas escolas monásticas passaram a segundo plano. Ao contrário, multiplicaram-se as escolas catedrálcias. A estas se juntaram, também na cidade, as inauguradas junto às abadias das novas ordens de cónegos regulares. Cada vez mais, mestres isolados, geralmente clérigos, abriram escolas “particulares” onde recebiam, mediante remuneração, alunos se apresentavam. “Assim, não se se transformou e consolidou a rede de escolas, como também mudou totalmente seu papel e suas condições de funcionamento”.⁴¹

Como lembra Verger, o público das escolas deixou de ser exclusivamente composto por jovens clérigos ou monges da região, acrescido de alguns poucos filhos da aristocracia local. Desde então, todos os que, desejando fazer carreira ou por simples curiosidade intelectual, queria aprimorar seus estudos, não hesitavam em procurar o caminho da escola. Também o conteúdo do ensino mudava rapidamente. O antigo esquema vinculando artes liberais e *sacra pagina* ainda era válido, mas mudava de significação. Mais que a renovação da gramática, fundada nos clássicos, é o estudo sistemático e profundo da dialética,

³⁹ *Ibid.* pp. 573-4.

⁴⁰ *Ibid.* p. 574.

⁴¹ *Ibid.*

essencialmente por meio da lógica, que transforma ao mesmo tempo a forma e o conteúdo do ensino. A partir do pioneirismo de Abelardo, a dialética começou a ser utilizada por todos os mestres parisienses do século XII, o que permitiu a integração de diferentes campos de conhecimento, como o direito e a medicina.⁴²

A multiplicação das escolas no Ocidente no decorrer do século XII, o aprofundamento e a diversificação de seus ensinamentos, acima de tudo, atendiam a uma demanda social que não parava de aumentar. Os mestres provenientes das escolas parisienses podiam esperar pela realização de grandes carreiras no alto clero e os juristas bolonheses tornavam-se conselheiros procurados por importantes autoridades. Mas esse progresso correspondeu também a uma importante transformação cultural.

Em Paris, na primeira década do século XIII, surgiu a *Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium*, agrupamento sem dúvida voluntário, mas rapidamente reconhecido pelo papa. Em 1215, um legado pontifical outorgou-lhe seus primeiros estatutos e privilégios escritos. Em 1231 (bula *Parens scientiarum*), o papa Gregório IX os confirmou e os ampliou com excepcional solenidade. Mais discreto, o rei da França entretanto concedeu e reconheceu que a jovem Universidade dependia exclusivamente da jurisdição eclesiástica. Quanto aos poderes locais, ou seja, o bispo de Paris e o chanceler, apesar de alguma resistência, perderam o essencial de sua autoridade sobre as escolas, exceto a concessão oficial de licença.⁴³

Com esse trecho, notamos como a instituição universitária já nasce portadora de diversas regalias, o que assegura grande autonomia interna, colocando-a sob uma tutela distante e indulgente do papado. Desse modo, por volta de 1260, a Universidade de Paris conquistou seu perfil institucional definitivo, que quase não se modificará até o fim do Antigo Regime.

Verger comenta sobre uma marcante característica da Universidade medieval: a vocação universalista. Este universalismo era o mesmo do saber transmitido pela universidade. Extraído de dupla fonte, da ciência antiga (oportunamente enriquecida pelos árabes) e da Revelação cristã, este saber era o mesmo em toda parte. Ensinado em uma língua universal (o latim), apoiado em todos os locais sobre as mesmas “autoridades”, distante, portanto, de nacionalismos ou regionalismos, esse saber era uniformemente encontrado em todas as universidades da Cristandade. Por isso, ao mesmo tempo, as universidades ligavam-se diretamente ao poder universal por excelência, o papado.⁴⁴ Contudo, não podemos esquecer que, nesse momento, outro poder universal, o Império, também tinha enorme interesse nesses

⁴² *Ibid.* p. 575.

⁴³ *Ibid.* p. 577.

⁴⁴ *Ibid.* p. 580.

intelectuais, frutos da universidade ou ao menos de sua influência, colocando esses pensadores sempre bastante próximos, como exemplo, basta citar Frederico II e Filipe IV, o Belo.

Ao buscar as relações estabelecidas entre a universidade e poder no século XIII, Jacques Verger lembra as palavras do alemão Alexandre de Roes no *De translatione imperii*, escrito perto de 1280, em que Roes expunha que a cristandade, como um ser vivo, era animada por três forças, que eram o poder político (*regnum*), encarnado pelo império há tempos entregue aos germânicos, o poder eclesiástico (*sacerdotium*), ou seja, o papado instalado em Roma e o “estudo” (*studium*), implantado no reino francês de Carlos Magno e cuja sede por excelência era então a universidade de Paris. A partir dessa passagem, Verger afirma que devemos observar que os homens do século XIII percebiam o ensino como uma atividade autônoma e um poder efetivo que colaborava para a animação do corpo social, que eles concebiam por outro lado, o *studium* como sendo intimamente ligado aos poderes políticos temporal e espiritual.⁴⁵

O nascimento das Universidades só foi possível porque as autoridades superiores da cristandade intervieram de maneira decisiva, mesmo que também devesse a tomada de consciência dos mestres e estudantes. Estas intervenções, sob forma de arbitragens favoráveis, de concessões ou de confirmações de privilégios e de franquias, e até mesmo de apoio material, permitiram que os universitários obtivessem ao mesmo tempo a garantia de sua autonomia institucional e a certeza de meios de subsistência.⁴⁶

Esse apoio dos poderes aos universitários evidentemente não era desinteressado. Ele se explica porque, muito rapidamente, estes poderes compreenderam que poderiam esperar um lucro das universidades. Esse lucro era duplo. Ele era inicialmente de ordem ideológica: os poderes poderiam esperar encontrar das disciplinas praticadas nas universidades um apoio direto para suas ambições. Desse modo, o direito romano ou romano-canônico estava a favor da soberania do Império ou da *plenitudo potestatis* do Papado. A teologia escolástica cedia para Igreja tanto os argumentos quanto as técnicas argumentativas para um melhor combate contra a heresia e melhor difundir sua mensagem aos fiéis.⁴⁷

Por outro lado, as universidades forneciam à Igreja e aos príncipes os auxiliares que eles precisavam para exercer sua ação no próprio momento em que eles percebiam os limites

⁴⁵ VERGER, Jacques. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 243.

⁴⁶ *Ibid.* p. 244.

⁴⁷ *Ibid.* p. 244-5.

das capacidades ou da fidelidade das elites tradicionais. Tanto quanto de *militēs* ou monges, os príncipes e reis tinham então necessidade de secretários instruídos capazes de manter seus arquivos e redigir suas cartas, de juristas competentes para defender seus direitos e garantir a seus súditos a justiça que era o fundamento da legitimidade monárquica. Quanto à Igreja, ela também precisava, além de pregadores bem instruídos, de juizes e de administradores para fazer justiça, gerir uma fortuna considerável e sempre ameaçada e fazer funcionar um aparelho burocrático cada vez mais pesado.⁴⁸

Como as Universidades sempre dependeram de um apoio das autoridades espirituais ou seculares para seu nascimento, em específico das primeiras, é tradicional entender a Universidade como uma instituição diretamente ligada, mesmo que com sua autonomia cada vez maior, ao papado. Contudo, para escapar dessa percepção limitada, lembremos algumas dessas Universidades em que encontramos um apoio direto e forte do poder secular.

Próximo a metade do ano de 1224, Frederico II, no contexto de sua política geral de retomada e reorganização administrativa do reino da Sicília, decidiu instituir um *studium generale* em Nápoles, decisão informada aos principais oficiais em uma carta circular. Lembrando que ele precisava de homens instruídos capazes de fazer reinar a justiça, o imperador indicava que decidira criar um *studium* em Nápoles. Aos que viessem estudar ali, ele prometia riquezas, boas relações e uma carreira brilhante. Para seus estudos, ao invés de serem obrigados a deixar suas famílias, os estudantes do *regnum* poderiam se beneficiar das condições favoráveis oferecidas pela própria cidade de Nápoles. Além disso, mestres de qualidade seriam contratados e pagos pelo tesouro real. Por fim, Frederico II confirmava aos membros de seu *studium*, diversos privilégios, como a salvaguarda real para os bens e as pessoas dos *scolares*, fixação dos aluguéis e dos preços dos alimentos e facilidades de crédito. A partir disso, o imperador podia legitimamente decretar, em troca, que a partir de então seria proibido a seus súditos ir estudar em outros centros fora de Nápoles, seja em escolas ou em universidades (especialmente Bolonha) exteriores ao reino da Sicília ou, mesmo em seu interior, em *studia particularia* situados fora de Nápoles, fundações privadas ou municipais que corriam o risco de escapar do controle real.⁴⁹

De acordo com Verger, documentos posteriores, nos permitem conhecer os nomes de alguns dos professores recrutados pelo *studium* de Nápoles, mostram que eles eram habilitados a dar diplomas universitários sob a presidência de um oficial real. “Nenhum papel era dado à Igreja”. O caráter “nacional” e político da nova fundação aparecia nitidamente nos

⁴⁸ *Ibid.* p. 245.

⁴⁹ *Ibid.* p. 248.

textos fundadores, ainda que Frederico afirmasse também querer acolher estudantes vindos de toda a Itália, incluso Bolonha, sobre a qual ele lançara em 1226, o banimento imperial.⁵⁰

Mesmo que, em teoria, todas as disciplinas tenham sido lecionadas em Nápoles, parece que somente as escolas de Direito funcionaram realmente, e com algumas dificuldades. Por quatro vezes (1234, 1239, 1254, 1258), Frederico e depois seus sucessores imediatos Conrado IV e Manfredo tiveram que reformar, isto é, na realidade reabrir o *studium* que as guerras e a falta de alunos fecharam. Assim, quando Carlos de Anjou tornou-se mestre da Sicília, ele teve que mais uma vez recomeçar o *studium generale* de Nápoles em 1266.⁵¹

Para Verger, estes esforços repetidos mostram bem a importância que os Staufen davam a esta criação em sua concepção política e de bem comum. Além disso, percebe-se que esta fundação era bem diferente de todas as outras universidades europeias já existentes, inclusive a de Bolonha à qual pretendia fazer concorrência. Em Nápoles, a ausência quase completa de uma organização corporativa dos mestres ou dos estudantes, com representantes eleitos, sua falta de autonomia quase não autorizavam na realidade a falar em universidade, mesmo que o nível dos estudos visado fosse muito parecido ao das universidades e diplomas fossem atribuídos pela autoridade imperial. O engajamento do poder secular, inclusive no plano financeiro, substituía o da Igreja, totalmente deixado de lado. “As perspectivas tradicionais do universalismo cristãos e o elogio do saber desinteressado eram sacrificados a uma vocação abertamente nacional, territorial e utilitária”.⁵²

Nesse sentido, a fundação fredericana foi um fracasso, em parte devido à ausência de liberdade e a preocupação em formar funcionários reais. Mas principalmente a fraqueza das tradições culturais e escolares do sul e o avanço das escolas do norte, especialmente as de Bolonha.

Outro ponto relevante trazido por Verger, diz respeito à relação das universidades com a legislação secular. Assim, se as disposições relativas às escolas e às universidades ocuparam rapidamente um lugar importante no direito canônico e nas constituições internas das ordens religiosas, elas foram, no entanto muito menos numerosas na legislação leiga. O direito romano continha alguns textos relativos à escolas e aos professores na época imperial, mas eram escassos e desigualmente adaptados ao contexto medieval. Nessas condições, as *Siete Partidas* que dedicam um título inteiro aos estabelecimentos de ensino superior (*estudios*),

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.* p. 249.

⁵² *Ibid.*

representam uma exceção notável, “única para o século XIII ou até mesmo para toda a Idade Média”.⁵³

As *Siete Partidas* são uma vasta compilação jurídica realizada no círculo do grande rei culto Afonso X de Castela (1252-1284) nos anos de 1256-1265. Obra de juristas castelhanos, mas formados em Bolonha, as *Partidas* são repletas de influências do direito romano. A primeira *Partida* trata das igrejas e dos clérigos, a segunda do rei, da nobreza e do povo. Trata-se, em resumo, de uma obra de direito público que aborda a organização política do reino e o papel respectivo dos diversos grupos sociais no interior dele. O título *De los estudios*, subdividido em onze leis, fecha precisamente esta segunda partida. As *Partidas* começam definindo o *studium generale*, segundo Verger, uma definição antes de tudo política e nacional, deixando o papel eventual da Igreja em silêncio, mas bastante completa tanto jurídica quanto sociológica. Um *studium generale* é um conjunto orgânico de escolas, instaladas em uma grande cidade, instituídas pelo papa, o imperador ou o rei, deve-se encontrar ali tanto mestres de artes liberais e doutores em direito civil e canônico – a Medicina e a Teologia são mencionadas – quanto estudantes em número suficiente. Assim, o *studium generale* se opõe, ponto por ponto, ao *studium particulares*, simples escola de artes municipal ou episcopal.⁵⁴

O *studium generale* assim definido tinha como vocação fundamental formar juristas de que o reino precisava. Para favorecer seus estudos, o rei se mostraria generoso, assumindo o salário dos professores, garantindo aos estudantes sua proteção especial e certos privilégios. Assim, até então, como podemos ver, estava-se completamente dentro do quadro fixado por Frederico II no momento da fundação do *studium* de Nápoles. Mas os autores das *Partidas*, como escrevem quarenta anos mais tarde e estão informados sobre as realidades parisienses e bolonhesas, afastam-se no entanto claramente do modelo napolitano. Eles afirmam que, ainda que o direito romano fosse tradicionalmente hostil às corporações ou aos colégios particulares, a título excepcional, foi conveniente permitir que os *scolares* constituíssem um colégio e colocassem à sua frente um “reitor”. Era a este reitor, auxiliado por bedéis, que cabia regulamentar a vida comum, organizar, com a ajuda de livreiros e “estacionários”, o comércio dos livros e fazer reinar a disciplina entre os estudantes. Nesse sentido, era igualmente no interior da comunidade do “estudio”, ou seja, da Universidade, que seriam

⁵³ *Ibid.* p. 251.

⁵⁴ *Ibid.* p. 252.

organizados os exames e a colação de graus. A “lei” sete acrescenta enfim que, salvo para os assuntos criminais, os estudantes poderiam depender da justiça interna da universidade.⁵⁵

Em resumo, diferentemente do ato de fundação do *studium* de Nápoles, as *Partidas* reconheciam totalmente a legitimidade da autonomia universitária, organizada segundo o modelo de Bolonha. E esta autonomia não lhes parecia incompatível com a produção dos juristas leais a serviço do príncipe que era para elas assim como para Frederico II, a principal razão de ser das universidades.⁵⁶

Para estes juristas, os autores das *Partidas* faziam promessas tão grandiosas quanto Frederico II aos futuros graduados de Nápoles: isentos de impostos e de serviço militar, os juristas seriam considerados no reino de castelã, como iguais aos cavaleiros e seriam chamados de *señores de leyes* e até mesmo, ao fim de trinta anos de ensino, “condes”. Eles teriam então acesso direto junto ao rei, de quem eram os conselheiros e, teriam reconhecida sua precedência sobre os simples juízes – os praticantes de Direito sem diploma universitário.

Por fim, Jacques Verger afirma que as *Partidas* possivelmente exprimem tanto o ponto de vista do rei de Castela que o encomendou, quanto o dos próprios juristas que o compilaram, demonstrando, ao mesmo tempo, a vontade do poder em favorecer o desenvolvimento dos estudos universitários de Direito, controlando-o inclusive financeiramente, o alto conceito que se tinha dos graduados em Direito como um meio fundamental para o bom funcionamento do reino, mas também, e este é o aspecto mais original das *Partidas*, a ideia de que este papel podia acostumar-se e mesmo tirar proveito da criação de verdadeiras instituições universitárias, entendidas aqui como autônomas e geridas pelos próprios mestres e estudantes. Desse modo, esse texto anunciava não somente o florescimento progressivo do *studium generale* em Salamanca mas, bem mais amplamente, o que se tornariam, no final da Idade Média e depois dela, em toda parte no Ocidente medieval, as relações entre o poder e as universidades entre o *regnum* e o *studium*.⁵⁷

Passemos agora para algumas questões sobre o ensino universitário. Para discutir essa temática no século XIII, Jacques Verger prende-se somente aos programas e métodos da faculdade de artes, visto que esta representou incontestavelmente, no sistema universitário do século XIII, ao menos em Paris e Oxford, o “elemento mais dinâmico, o mais original, o mais inovador”.

⁵⁵ *Ibid.* p. 253.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.* p. 254.

Apesar do cerne da discussão não envolver as faculdades superiores, Verger recorda que existem muitos pontos comuns, no que se refere tanto aos métodos de ensino, quanto ao sistema de exames e de graus, entre a faculdade de Artes e as faculdades superiores de Medicina, de Direito e de Teologia. Pois a maioria dos estudantes e dos mestres das faculdades superiores haviam começado suas trajetórias pela faculdade de Artes e ali haviam adquirido sua primeira experiência dos cursos e do trabalho universitário.⁵⁸

Para justificar mais uma vez a escolha pelo foco na faculdade de Artes, Verger afirma que além de tudo, nas faculdades superiores, as coisas nos parecem ter sido mais simples, fixadas mais rapidamente, menos sujeitas a debates e questionamentos. Os programas de estudos, a lista de autoridades comentadas, continuaram no século XIII na mesma linha do que eram nas escolas do século XII: os dois *Corpus juris* em Direito, a Bíblia e as *Sentenças de Pedro Lombardo* em Teologia, o *ars Medicine*, ou seja, o conjunto dos manuais salernitanos, na Faculdade de Medicina. Quanto às técnicas de ensino e a hierarquia dos diplomas, o que for dito a respeito da faculdade de Artes se aplica bem às outras faculdades. Assim, Jacques Verger afirma: “Se quisermos captar o próprio espírito da pedagogia universitária do século XIII, o que denominamos de ‘escolástica’, não há então muitos inconvenientes em colocar a ênfase na faculdade de Artes”.⁵⁹

Os programas de estudos da faculdade de Artes baseavam-se, inicialmente, como nas escolas do século XII, nas disciplinas tradicionais do *trivium* e do *quadrivium*. Mais precisamente, eles privilegiavam a dialética, colocando a gramática (e acessoriamente a retórica) no nível de um saber indispensável, mas elementar, ao menos sob a forma prática de técnica de aprendizado da língua latina. Quanto às disciplinas científicas (as *quadrivalia*), elas estavam colocadas em um canto, em uma posição honrosa, porém marginal, destinando-se somente à alguns especialistas, enquanto a maior parte dos estudantes contentava-se com algumas noções da matéria.

Contudo, lembra Verger, o triunfo da dialética não foi o aspecto mais interessante do ensino nas faculdades de artes do século XIII, mas sim a “irrupção maciça da Filosofia” que constitui a grande novidade. As classificações das ciências do século XII já haviam indicado o lugar que lhe caberia e as novas traduções, então disponíveis nas escolas, permitiram dar-lhe uma realidade.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.* p. 257.

⁵⁹ *Ibid.* p. 258.

⁶⁰ *Ibid.* p. 259.

Para a compreensão dessa implantação de novos conhecimentos, Verger traz alguns documentos que permitem marcar as etapas principais.

Os estatutos parisienses de 1215 devidos ao cardeal Robert de Courson, bastante conservadores, apresentavam como obrigatórios o *Organon* de Aristóteles [...] e as *Institutiones grammaticae* de Prisciano. Rejeitadas a grosso modo nos cursos complementares dos dias feriados, a gramática básica (Donato), a retórica, “os filósofos” (provavelmente os textos platônicos ou platonizantes muito apreciados no século XII: o *Timeo*, Boécio), as *quadrivalia*, a *Ética* de Aristóteles, que fazia aqui uma tímida aparição, e o quarto livro dos *Tópicos* do mesmo Aristóteles eram apenas disciplinas marginais, destinadas a desaparecer ou sobreviver somente, como a gramática especulativa, na órbita da dialética triunfante.⁶¹

Robert de Courson terminava, no entanto, lembrando que era proibido de *ensinar* em Paris, mas não necessariamente de ler em particular, os textos da filosofia natural de Aristóteles (*Física* e *Metafísica*), bem como alguns de seus comentários que haviam sido produzidos no Ocidente. Fica nítido então que esses textos, traduzidos na Sicília e no reino castelhano, durante a segunda metade do século XII e utilizadas pelos médicos de Salerno, eram facilmente acessíveis em Paris. Não somente um capricho gerado por uma moda, mas também uma real curiosidade intelectual movia mestres e estudantes a ver nestas obras novas autoridades, crenças que elas dariam o acesso a espaços inteiros de saber ainda ignorados.

Nesse sentido, devia-se temer que a proibição de 1215 fosse difícil de ser respeitada. Em 1231, na *Pares scientiarum*, o Papa Gregório IX começou a abrandar a sua posição: os textos proibidos continuariam a sê-lo enquanto uma comissão não os tivesse verificado e purificado de qualquer possível engano. Segundo Verger, ao que parece, esta comissão nunca funcionou e a proibição caiu aos poucos em desuso por si mesma. Em 1230 já começava-se a “ler” publicamente a filosofia natural de Aristóteles em Paris. Na década de 1240 essa atividade já não se escondia, agravada pelo fato de que essa proibição nunca existira em outras universidades como as de Oxford ou Nápoles. Assim, a Universidade de Paris passou logo a considerá-la e em 1255, um estatuto da faculdade de Artes fez uma lista dos ensinamentos oficiais que os mestres deviam obrigatoriamente oferecer: a retórica, os “filósofos” e o *quadrivium* desapareceram completamente, em contrapartida, ao lado do *Organon* e de Prisciano e de algumas obras menores de lógica e gramática, figura a partir de então praticamente todo o “novo Aristóteles”: a *Física*, a *Metafísica*, o livro *Dos Animais* e a

⁶¹ *Ibid.* p. 260.

maior parte dos pequenos tratados de filosofia natural (*parva naturalia*) completados pelo tratado *Da Alma* e a *Ética*; faltava apenas a *Política*, ainda não traduzida para o latim.⁶²

Pouco tempo depois, em 1259, os dominicanos alinharam-se no que se referia a seus próprios *studia* de artes, com o programa da faculdade de Artes de Paris. Esse posicionamento pode ser considerado apropriado se pensarmos que Alberto o Grande, que fazia parte desta ordem, era naquela época “o maior conhecedor da obra do filósofo Aristóteles”.

Deste modo, Jacques Verger assevera que “este programa de estudo não mudaria mais até o século XIV e mesmo, em seus aspectos essenciais, até o fim da Idade Média”.⁶³

Baseado essencialmente no estudo e na assimilação de “autoridades”, o ensino universitário medieval não poderia existir sem livros, mesmo que esse ensino desse um grande espaço às performances orais em latim, seja sob a forma de leitura dos textos estudados, seja mais ainda, sob a forma das disputas. O recurso obrigatório ao livro criava, na Idade Média, dificuldades práticas que, para os estudantes com escassos recursos, podiam tornar-se proibitivas, obrigando-os a deixar a universidade antes do previsto. Consciente do problema, a universidade logo procurou resolver, por diversos meios, o impasse gerado pela raridade e o custo elevado dos manuscritos. Desde o século XII, cidades como Paris ou Bolonha tornaram-se centros ativos de produção de livros escolares, cujos ateliês faziam concorrência com os *scriptoria* eclesiásticos tradicionais. Esta produção apenas aumentou no século seguinte. Com a adoção de técnicas como o uso de formatos pequenos e abreviações múltiplas o preço dos textos destinados aos estudantes foi reduzido, ao passo que o desenvolvimento do sistema de *pecia* permitia ao mesmo tempo acelerar o trabalho dos copistas e garantir a qualidade dos textos colocados em circulação pelos “estacionários” da universidade. Espécie de livreiros juramentados, estes estacionários alugavam aos escrivães *exemplaria* previamente verificados por uma comissão de doutores e divididos em cadernos separados ou *peciae*, o que permitia o uso simultâneo por vários copistas. Pode-se observar que em Paris, as listas das tarifas de locação dos estacionários, datadas de 1274-5 e 1304, contêm sobretudo livros de Teologia e de direito canônico. Com menos sorte que os das faculdades superiores, os mestres e estudantes da faculdade de Artes deviam contentar-se com os textos que eles mesmos haviam copiado ou com notas (*reportationes*) diretamente tomadas durante a audição das aulas ou das disputas. Esses sistemas poderiam ser menos custosos,

⁶² *Ibid.* p. 261.

⁶³ *Ibid.*

contudo, eram menos garantidos que os recursos a escrivães profissionais, visto que eles colocavam em circulação textos incompletos ou poucos fiéis ao modelo.⁶⁴

Segundo Verger, quase não se conhecem as bibliotecas que os estudantes de Artes do século XIII conseguiram constituir assim e, provavelmente, elas eram bastante modestas. No entanto, os estudantes deviam contentar-se com elas, pois “no século XIII não havia em lugar nenhum bibliotecas universitárias e mesmo as dos colégios eram pouco numerosas”. Havia uma delas em Paris, no colégio da Sorbonne, já dotada de 1917 volumes em 1290, contudo ela era essencialmente destinada para os bolsistas do colégio e continha, sobretudo obras religiosas.

Os livros que os mestres e os estudantes de Artes precisavam eram de três tipos. Inicialmente havia as “autoridades”, os textos que constavam dos programas dos exames: Donato e Prisciano em gramática, Aristóteles completado pelos tratados de Boécio e pelo *Livro dos seis princípios* atribuído a Gilbert de la Porrée, em lógica e em Filosofia, alguns textos científicos enfim, como os *Elementos* de Euclides em geometria ou o *De sphaera* de João de Sacrobosco em astronomia, para os mais curiosos.⁶⁵

Estes textos podiam ser acompanhados, seja sob a forma de glosas, seja em volumes separados, de comentários e de “leituras” feitas pelos antigos ou pelos árabes, ou pelos “doutores modernos”, ou seja, os próprios mestres parisienses dos séculos XII e XIII.

Volumosas e caras, estas obras eram consideradas indispensáveis para os mestres regentes e para os bacharéis que precisavam preparar suas próprias aulas. Mas é duvidoso que estudantes as tenham possuído. Geralmente, os estudantes deviam se utilizar dos textos copiados por eles mesmos, com cadernos desigualmente completos contendo questões isoladas, com fragmentos de leituras ou com manuais mais elementares.

Se existia na base de cada um dos saberes uma “autoridade” escrita, o ensino medieval também se baseava essencialmente em exercícios orais que não recorriam à escrita. Escrita que, se não estava relegada a escreventes profissionais (ou “reportadores” ocasionais), era, no entanto, praticada pelos mestres e estudantes apenas fora das salas de aula. Isso significa “que a memória era constante e fortemente solicitada nas universidades medievais; os tratados pedagógicos não poupavam conselhos sobre a arte de desenvolvê-la e mantê-la.”⁶⁶

Para aprofundar um pouco mais a discussão sobre a universidade, cabe agora oferecer um espaço para a cultura escolástica e seu método. Nascidas juntas, a universidade e a

⁶⁴ *Ibid.* pp. 262-3.

⁶⁵ *Ibid.* p. 264.

⁶⁶ *Ibid.* p. 267.

escolástica estão ligadas uma à outra: a universidade é o corpo fechado constituído pelos mestres e a escolástica é o ensino magistral que a universidade tem por função oferecer. Vivem uma para outra: não existe universidade sem escolástica, nem escolástica sem universidade. Depois de séculos de implantação no Ocidente medieval, elas se confundem também em seu declínio comum: o humanismo que se afirma a partir do século XV é uma cultura livre, radicalmente antiescolástica e estranha à instituição universitária.⁶⁷

Designa-se, pois, pelo termo “escolástica”, o magistério de um corpo profissional que se apoia sobre o estatuto sancionado pelo papa e que se compõem de mestres encarregados de comentar textos sagrados que têm autoridade. O trabalho do mestre é supervisionado pelo corpo institucional, que condena qualquer desvio.⁶⁸

Como bem lembra Franco Alessio, no que diz respeito aos livros que utiliza, a escolástica se beneficia de uma dupla herança: da tradição dos Pais Latinos e do saber grego e muçulmano. A escolástica recebe a primeira dessas duas tradições não somente por vias diretas, mas igualmente por meio de sínteses indispensáveis ao ensino e que foram compiladas pelas escolas da Renascença do século XII: as *Sentenças* de Pedro Lombardo, o *Decreto* de Graciano, a *Dialética* de Abelardo. Por outro lado, a escolástica recebe, durante os séculos XII e XIII, textos do saber grego e muçulmano graças a traduções latinas de toda uma série de obras importantes: o *corpus* aristotélico, alguns escritos médicos e filosóficos de Avicena, alguns de Ptolomeu, os comentários de Averróis sobre Aristóteles e muitos outros. “Sem essas traduções a escolástica não existiria: é na medida que se beneficia da contribuição desse patrimônio exterior que pode elevar as catedrais que são as “Sumas”.⁶⁹ (Grifo nosso).

A escolástica considera como sua tarefa principal o comentário, e o corpo dos mestres permaneceu um corpo de comentadores. Para realizar essa tarefa, a escolástica chegou a tomar-se como objeto, apoiando-se nos comentários de mestres menos recentes. Voltando-se sobre si mesma, acabou por comentar os comentários que ela mesma havia produzido e por retomar os caminhos desenhados pelos mestres do passado.⁷⁰

Segundo Alessio, “se há uma unidade na escolástica, ela reside inteiramente no método, na invariabilidade das regras e das técnicas que observa o escolástico [...] o aporte

⁶⁷ ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru. SP: Edusc, 2006. p. 367.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* p. 369.

⁷⁰ *Ibid.*

decisivo provém menos da doutrina (física, ética, metafísica, biológica) de Aristóteles do que de sua ‘lógica’. É do *Organon* que a escolástica retira a técnica lógico-linguística que lhe permite organizar seu comentário.”⁷¹

A *lectio* magistral é o pilar da escolástica e é com ela que se desenha o comentário organizado de maneira metódica. A princípio, o mestre não é uma *auctoritas*, seus juízos não têm valor de que se revestem os da autoridade, a sua função consiste em adentrar na palavra autorizada e indicar-lhe o *sentido autêntico*. A lição do mestre escolástico envolve então uma exorcização de toda intromissão subjetiva e instaurar um regime impessoal, do qual o protagonista é o intelecto metodicamente disciplinado. Assim que a *lectio* se insere no esquema lógico-linguístico da *quaestio*.

A *quaestio* envolve seis fases sucessivas obrigatórias, no curso das quais o escolástico trava um combate com um interlocutor ideal. A primeira fase é de iniciativa do mestre: do texto do “autor” (*auctor*), ele tira a matéria de um problema enunciando-o com a ajuda de um *utrum* (“se é assim... ou, ao contrário, é assim...?”) que inevitavelmente põe em causa cada uma das inumeráveis “questões” formuladas por inumeráveis mestres de tempos anteriores. A segunda fase pertence ao interlocutor imaginário: apresenta a lista de todas as *objectiones*, ou seja, de todos os argumentos da teoria que se mostram opostos à teoria própria do mestre. A terceira fase é realizada pelo mestre: ele enuncia a “tese magistral” (*sententia magistralis*), antes de defendê-la das *objectiones* na quarta fase. A quinta fase é a apresentação dos argumentos pelo mestre da “tese” e a sexta fase envolve a retomada pela ordem dos argumentos do interlocutor e a refutação através da “resposta às objeções” (*responzio ad objectiones*).

O interlocutor imaginado pelo mestre não colabora com ele na pesquisa, é invocado para ser exorcizado, uma figura surgida do fundo obscuro de onde nascem as dúvidas que se insinuam na leitura e que dão um sentido inautêntico e desviante ao texto da “autoridade”. Ele tem, pois tudo do sofista que não propõe uma verdade contrária, mas uma alteração da verdade contida no texto. O mestre apresenta-se como aquele que derruba a máscara das aparências e que restabelece o sentido autêntico do texto. Assim o comentário é o mesmo que a “questão”, a qual se apresenta como a teatralização de um embate entre a aparência e a verdade.⁷²

Mesmo que, muitas vezes, se esqueça, a universidade é uma das grandes invenções do medievo, uma instituição que, apesar de sua avançada idade, continua perseverante na

⁷¹ *Ibid.* p. 371.

⁷² *Ibid.*, p. 373.

atualidade. Estudar alguns de seus mecanismos e seus reflexos na sociedade medieval é fundamental para compreender o que essa sociedade percebia como necessário para a formação dos indivíduos. Por fim, recordemos que a principal transformação social que a universidade estabelece envolve o reconhecimento da competência intelectual individual como elemento da definição da condição e das funções sociais.

3. DA FILOSOFIA MEDIEVAL

A proposta desse capítulo espera estar afastada de somente oferecer um resumo dos diversos manuais que já apresentam muito bem a filosofia medieval, mesmo que esse necessário subsídio, naturalmente, apareça ao longo do texto. Em todo caso, a ideia norteadora é buscar uma percepção diferente dessa filosofia, mais ligada com a realidade, a que pensadores como Dante Alighieri e outros tinham em mente quando escreviam, distante de qualquer preconceito e aberta para o que estava à disposição, buscando alcançar o conhecimento quase que independente de sua proveniência: Ocidente ou Oriente, cristão ou muçulmano, todas essas construções eram muito limitadas para suscitar qualquer desconforto aos sábios em busca da filosofia como ciência e moral. Para isso, começo apresentando a discussão de Alain de Libera apresentada na *Filosofia Medieval*.

Segundo Alain de Libera, a história da filosofia medieval é escrita, em geral, do ponto de vista do cristianismo ocidental.¹ E esse gesto não é isento de consequências: ele fixa objetos, os problemas, os campos de investigação, avalia, distribui, poda, reparte segundo suas perspectivas, interesses, tradições, impõe seus esquecimentos, imprime suas diretivas e direções. Leva, enfim, a acreditar na unidade de um período do qual se quer redescobrir as tensões, as minorias e as dissonâncias, e a adoção desse posicionamento está ligado ao desejo de permanecer no familiar ambiente da história europeia. “A duração histórica em que se inscreve a história da filosofia medieval é sempre a do Ocidente cristão.”² São os acontecimentos da história ocidental cristã que fornecem a grande mínima de legibilidade, que impõem a periodização, necessariamente sumária, pois, visto de Paris ou de Oxford, o mundo medieval parece suficientemente homogêneo.

A duração contínua, o referencial único em que o historiador inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que compõem uma história, a história da filosofia medieval, não existe. São várias as durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica. Como inscrever o primeiro século da Hégira na Idade Média sem considerar que, para o historiador da filosofia medieval, o primeiro século da Hégira é o século VII da Era Cristã.

¹ Étienne Gilson, tradicionalmente conhecido por sua abordagem focada na filosofia do cristianismo ocidental, costuma ser criticado por Alain de Libera. Contudo, lembremos que Gilson sempre anuncia essa escolha e a justifica no início dos seus livros. Essa escolha estaria ligada somente a um recorte metodológico antes do que um preconceito filosófico. GILSON, Étienne. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris, Vrin, 2005.

² LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 7.

A história não pode dispensar um referencial temporal. O historiador que empreende a tarefa de escrever um manual de primeiro ciclo não precisa reformar o calendário antes de redigir seu texto, mas precisa sensibilizar o seu leitor para o fenômeno da pluralidade dos tempos. [...] Dois contemporâneos não habitam, necessariamente, o mesmo tempo. Para escrever uma história da filosofia medieval, o historiador que deseja assumir a realidade história deve partir da existência da pluralidade: pluralidade de culturas, de religiões, de línguas, de centros de estudo e de produção de saberes.³

Filosoficamente, o mundo medieval não possui centro. Não somente porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros, mas, sobretudo, porque há muitos mundos medievais. A Bagdá do século III da Hégira e a Aix do século IX da Era Cristã são coevas, sem estar no mesmo tempo, no mesmo mundo, na mesma história. Quando duas histórias se encontram, o historiador da filosofia que testemunha o fenômeno tem, como primeira obrigação, de deixar que esses universos espaço-temporais e geopolíticos se encontrem no mesmo nível de importância.⁴

Um historiador da filosofia⁵ tem, portanto, uma dupla tarefa: ele deve seguir os mundos diversos que são simultâneos no tempo da “nossa” história, mas que não o são, necessariamente, no tempo de sua própria história. Fazer coexistir, numa mesma história geral, tempos que não coincidem para os que nela vivem, eis o problema posto pela filosofia medieval. A convenção narrativa, da periodização escolar, deve permitir a abordagem da multiplicidade de história que compõem e desfazem, simultaneamente, “nossa” história. “Chegar ao tecido histórico, seguir-lhe os múltiplos fios, deixa-los entrelaçar-se e desatar-se sob nosso olhar, [...] Isso pressupõe uma trama, um pano de fundo”.⁶

De acordo com Libera, fixar o pano de fundo da história da filosofia medieval significa esticar todo o pano de lado a lado do Mediterrâneo: do Ocidente ao Oriente e do Oriente ao Ocidente, do Sul ao Norte e do Norte ao Sul. A história da filosofia medieval não é a história da filosofia cristã. É a história da filosofia pagã e dos três monoteísmos dos quais foi instrumento dócil ou indócil, parceira ou concorrente. É a história de povos diferentes e línguas diversas, uma história de famílias, de alianças e heranças, de capturas e furtos, de violências e tréguas. “O maior pecado do historiador é pecar por omissão. Mesmo não podendo saber, nem dizer tudo, nada deve esconder do que sabe”.⁷

³ *Ibid.* p. 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ “O trabalho dos historiadores da filosofia medieval dos últimos dois séculos tem tido essa dupla orientação: construção de interpretações da filosofia medieval e demolição desses preconceitos [...]”. MEIRINHOS, José Francisco. Filosofia medieval, conceito em reconfiguração. *Signum*. Revista da ABREM, número 9, 2007.

⁶ *Ibid.* p. 9.

⁷ *Ibid.*

A Idade Média, era intermediária entre a antiguidade e os tempos modernos, é, segundo se diz, o período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453). Esses dois eventos políticos delimitam esses dez séculos. A própria natureza desses acontecimentos mostra que a compreensão tradicional do período medieval está centrada na romanidade. Embora situando o duplo destino de Roma nas duas extremidades do processo, mesmo inscrevendo a Idade Média entre as duas quedas de Roma, ou a quedas das duas Romas, a primeira e a segunda “Cidade Eterna”, a história tradicional não atribui a Constantinopla um papel central na história da Idade Média, como se o historiador adotasse prontamente, a respeito dos romanos do Oriente, o ponto de vista de um romano do Ocidente.⁸ Libera lembra que:

Essa cisão do mundo em duas partes é um fato histórico de certo modo conscientemente reproduzido na prática do historiador. Embora a tomada de Constantinopla marque o fim da Idade Média, portanto, da Idade Média *ocidental*, a história do Império Romano do Oriente não faz parte da história ocidental.⁹

Em verdade, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de “Ocidente cristão”, ela está nele centrada, e o que não é, simultaneamente ocidental e cristão é posto na fronteira, considerado “apêndice exótico”, sem legitimidade própria. Assim rejeitam-se: o que é cristão, mas não ocidental, quer dizer, os cristãos do Oriente (confundidos numa mesma massa obscura, se não condenada); o que é ocidental, mas não cristão, ou seja, os árabes e os judeus. Portanto, duas oposições Oriente-Ocidente sobrepõem-se em “nossa” percepção da Idade Média: de um lado, a oposição entre as duas Romas imperiais, os dois Impérios, as duas romanidades; de outro, a oposição entre as duas Igrejas, entre os dois cristianismos, o ocidental e o oriental. O fenômeno tem duas consequências perversas: a dificuldade em aceitar os cristãos orientais e a igual dificuldade em aceitar os ocidentais não-cristãos. Dessa forma, a Idade Média é confiscada em proveito de um só grupo: os ocidentais cristãos ou cristãos ocidentais.¹⁰

Após a apresentação de algumas críticas quanto à percepção geral entre filósofos e historiadores sobre o mundo medieval, necessariamente envolta em preconceitos, mesmo que velados. Cabe agora discutir um pouco sobre um importante conceito para a filosofia medieval, a *translatio studiorum*. Segundo Libera, o século de Justiniano é um período basilar: é o século da reconquista, da afirmação da romanidade bizantina, da reconstituição da

⁸ *Ibid.* p. 11.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 12.

unidade do Império de Constantino. É nesse momento que o poder político cristão decide erradicar a filosofia pagã. Justiniano é o imperador romano que se esforça para acabar com a filosofia como instituição e realidade social.¹¹

Por ser a unificação do Império o objetivo principal do imperador, a unidade religiosa é um meio essencial e indispensável da política imperial. A existência em Atenas de um centro institucional dedicado à manutenção do politeísmo neoplatônico constituía um obstáculo relevante à inclusão da cristianização intelectual. Desde Porfírio e seu *Contra os cristãos*, sua apologia de um misticismo puramente “helênico” e seus ataques mordazes contra a forma de vida e a dogmática cristãs, a Escola de Atenas propagava uma filosofia e uma religião opostas à religião do governo; tinha até seu culto litúrgico. Justiniano quis acabar com uma filosofia que concorria com o cristianismo em seu próprio terreno.¹²

Proibida em Atenas, a filosofia emigrará para a Ásia, isto é, para o Oriente Médio: os filósofos atenienses, liderados por Simplício e Damásio, partem para o Império sassânida buscando e conseguindo a proteção na corte do rei Cosroés (Khusraw ou Khosró) I (531-579). Essa fuga, pode surpreender caso se identifique a filosofia “grega” com a da Grécia do século V a.C.. Nada tem ela de espantoso no século VI d.C. Embora a religião oficial dos sassânidas seja o masdeísmo ou zoroastrismo, Cosroés cercava-se tanto de cristãos como de filósofos pagãos. “A interpenetração das comunidades no Oriente é um fenômeno que o Ocidente não conheceu, excetuando os reinos ibéricos e o sul da Itália durante o Renascimento do século XII”.¹³ Durante os anos 540-550, Cosmas Indicopleustes, cristão bizantino, aluno do *catholicos* da Igreja nestoriana da Pérsia, refuta João Filoponos ao mesmo tempo em que se opõe às teorias científicas de Ptolomeu, “Portanto, o conflito entre o ‘helenismo’ e o ‘cristianismo’ não termina com o suposto exílio dos filósofos na Pérsia, nem a filosofia está morta, nessa época.” Pelo contrário, inicia-se a *translatio studiorum*, um movimento de deslocamento ou de translação da ciência.

A ideia de translação dos estudos, evidentemente associada à da translação do Império, foi um poderoso instrumento da propaganda ocidental cristã, na época de Carlos Magno e do reino da França. Os medievais eram tão conscientes de ser herdeiros que quiseram situar-se na história como os restauradores da cultura antiga e do Império.

Essa noção de “translação dos centros de estudo” tem inegável valor para pensar a história da filosofia nos confins da Antiguidade tardia e da Idade Média, e posteriormente.

¹¹ *Ibid.* p. 15.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

Essa translação permite expressar ao mesmo tempo a realidade e sua distorção. Uma realidade maculada pela propaganda antibizantina. A translação começa na época de Justiniano, A filosofia emigra do Império bizantino para o Império sassânida, e retorna ao Império bizantino.

Há varias *translationes studiorum* nos confins da Antiguidade e da Idade Média: uma é feita de Atenas para a Pérsia e da Pérsia para Harran; outras se fazem de Alexandria para os mosteiros sírios dos séculos VII e VIII; um terceiro movimento vai da cultura siríaca para a cultura árabe, de Alexandria a Bagdá. Esses movimentos ocupam toda a Alta Idade Média: são suficientes para enquadrar e estruturar uma história. Nem por isso todas as durações se parecem. Nessa mesma época, o Ocidente cristão é filosoficamente estéril. Só desperta de seu longo sono com uma nova *translatio*, que vem de Bagdá para Córdoba e, daí, para Toledo, isto é: do Oriente muçulmano para o Ocidente muçulmano, e, de lá, para o Ocidente cristão. “Foi uma translação interna às terras do Islã, ligada à conquista muçulmana, que tornou o possível o retorno da ciência ao mundo latino.”¹⁴

A proposta acima definida por Alain de Libera, da qual compartilho nesse estudo, busca uma percepção mais completa e também mais realista da filosofia medieval. A sua composição nunca seria possível se enclausurada somente no Ocidente ou Oriente, a especificidade dessa filosofia é sua amplitude. O hábito de negar isso, sem dúvida, durante muito tempo estava ligado a preconceitos nem sempre muito discutidos ou expostos, levando muitas vezes a um enaltecimento somente da filosofia cristã em detrimento de todas as outras.

E por falar em preconceitos, Segundo Luis Alberto de Boni, “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, o Iluminismo, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antiguidade e os tempos modernos. Desse modo, seria célebre o dito de que entre o fim da Academia por Justiniano (529) e o *Discurso sobre o Método* de Descartes (1637), existiria um vazio de mais mil anos. Assim, Boni recorda que por mais que essa afirmação soe estranha para o leitor moderno, foi no espírito dela que se fundou o Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na USP, na década de 30. Partindo de um esquema que previa um salto por sobre a Idade Média, passava-se de Proclo a

¹⁴ *Ibid.* p. 17.

Descartes com naturalidade. Foi necessária a passagem de meio século para que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval nessa instituição.¹⁵

Para compreender esse fenômeno, voltemos para a Idade Média Tardia. O pensamento escolástico, depois de 1350, perdeu muito de seu vigor, visto que pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Dante Alighieri e Marsílio de Pádua, que encheram o século que medeia entre 1250 e 1350, não encontraram discípulos com a mesma disposição, sendo que muitos tornaram-se meros repetidores. Segundo Boni:

Era de esperar que o Renascimento pedisse ares novos também à Filosofia, embora deva-se admitir que, com relação a essa, ele foi muito contundente nas críticas, mas paupérrimo em novas idéias. Já a Reforma, defrontando-se com a *via moderna*, pregava um retorno à Palavra divina, relegando como querelas de um pensamento decadente o que provinha dos debates acadêmicos da época. O Iluminismo, por sua vez, principalmente o francês, marcadamente anti-elesiástico, buscava uma filosofia das luzes, que ignorasse o mundo de trevas que o precedera.¹⁶

De sua parte, a Filosofia Escolástica, com o passar dos séculos, perdeu muito de sua força, mesmo no interior da Igreja, na medida em que as novas teorias da Física, bem como o Racionalismo, o Empirismo, o Sensismo e outras correntes filosóficas passavam a ocupar um espaço sempre maior nos manuais eclesiásticos. O que dela sobreviveu nas escolas católicas não foi tanto como Filosofia, mas como repetição ou opção por partido, como os tomistas e scotistas. Desse modo, por muitos anos, pensou-se mesmo que a Filosofia Moderna surgiu quase que de si mesma, sem dever nada aos séculos que a precederam. Somente há pouco tempo que estudiosos dedicaram-se a um estudo “histórico-genético”, com a intenção de descobrir a dívida do pensamento moderno em relação ao medieval. Contudo, durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado na história da humanidade.¹⁷

Como lembra Josep-Ignasi Saranyana em seu manual *A Filosofia Medieval*:

[...] o iluminismo teve uma concepção muito negativa da filosofia medieval, isto é, da filosofia desses séculos médios. [...] Hegel, por exemplo, na *Introdução às suas Lições sobre a História da Filosofia*, pronunciadas pela última vez em 1831, pensava que “só é possível distinguir a rigor, duas épocas da história da filosofia: a filosofia grega e a filosofia germânica. [...] O

¹⁵ BONI, Luis Alberto De. Estudar Filosofia Medieval. In _____. *Filosofia Medieval*. Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 8.

¹⁶ *Ibid.* p. 9.

¹⁷ *Ibid.* pp. 10-1.

mundo grego desenvolveu o pensamento até chegar à idéia; o mundo cristão-germânico, pelo contrário, concebe o pensamento como espírito”.¹⁸

O Islã, depois de conquistar os pontos asiáticos que faziam fronteira com a península arábica, estende-se rapidamente no norte de África, nos reinos castelhanos e no sul do reino francês e da Itália, sem excluir da sua dominação algumas ilhas mediterrâneas, como as Baleares e a Sicília. O contato das duas civilizações, a cristã e a islâmica se estabelece rapidamente, por meio de suas fronteiras orientais e ocidentais, através de canais constantes, normais e conhecidos por todos.¹⁹

A relação estabelecida pela guerra, a qual influencia sobre o mútuo conhecimento dos povos beligerantes é bem nítida, o comércio terrestre e, sobretudo, aquele marítimo não tardaram a fortalecer estreitas e continuas relações econômicas entre cristãos e muçulmanos. A partir do século VIII de nossa era, ou seja, do século primeiro da Hégira, por mais de trezentos anos se estabeleceu um ativíssimo comércio entre os muçulmanos do Oriente e os russos, escandinavos, germanos e anglo-saxônicos, por meio de regulares expedições que, partindo do Cáspio, atravessavam a Rússia, e, seguindo o curso do rio Volga, chegavam ao golfo da Finlândia, para passar dali através do Báltico até a Dinamarca, as ilhas britânicas e a Islândia. As enormes quantidades de moedas árabes encontradas nas escavações feitas nos vários pontos dessa extensa zona comercial são um testemunho irrefutável da importância e da continuidade desse primeiro canal de comunicação, precedente ao século XI. Mais tarde os comércios mudam o itinerário para seguir outra estrada, não menos frequentada: navios venezianos e genoveses, assim como muçulmanos, percorriam em cada direção do Mediterrâneo e alimentavam o intercâmbio dos produtos do Ocidente medieval cristão com aqueles dos reinos islâmicos do norte de África, de Castela, da Síria e até mesmo do Extremo Oriente; populosas colônias de mercadores italianos estabeleciam-se pacificamente nos portos da Berberia e em outros pontos do litoral mediterrâneo, dominados pelos muçulmanos; sem qualquer hesitação desses comerciantes, exploradores e aventureiros de uma e outra religião navegavam juntos no alto dos navios italianos, da costa espanhola e marroquina até aquelas do Egito e da Síria.²⁰

¹⁸ SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval*. Das origens patrísticas à escolástica barroca. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006. p. 27.

¹⁹ PALACIOS, Asín Miguel. *Dante e L'Islam*. Volume I. L'escatologia islamica nella Divina Commedia. Parma: Nuova Patriche Editrice, 1994. p. 353.

²⁰ *Ibid.* p. 353-4.

Segundo Miguel Asín Palacios, ao estímulo econômico se unia o ideal religioso. As peregrinações aos Lugares Santos da Palestina, provisoriamente suspensas pelas primeiras conquistas do Islã, são logo retomadas: um número não exíguo de eclesiásticos e de laicos, provenientes de todos os reinos cristãos do Ocidente medieval, incluso os mais distantes, empreenderam durante o século VIII contínuas peregrinações a Jerusalém, vivendo por anos inteiros em meio a populações muçulmanas. O protetorado franco sobre as igrejas cristãs do Oriente, substituindo com a força e o prestígio de Carlos Magno a débil autoridade dos imperadores bizantinos, devolve com segurança essas peregrinações através de acordos diplomáticos e as sustenta por meio da fundação de albergues, monastérios e basílicas na Terra Santa. Durante os séculos IX, X e XI as peregrinações se fazem muito mais frequentes e deixam de ser individuais para tornarem-se coletivas, chegando a alçar o caráter de uma verdadeira migração em massa: multidões de nobres e populares guiados por religiosos atravessaram as regiões ocidentais, a Normandia especialmente, para ir para a Palestina; algumas dessas peregrinações alcançaram a extraordinária cifra de doze mil peregrinos e constituíram já quase o anúncio das Cruzadas.²¹

Não é necessário insistir sobre a íntima e duradoura comunicação que se estabelece entre o Islã e o Ocidente cristão, durante os séculos XII e XIII devido à influência daquelas novas expedições, cujo caráter é de conquista. Segundo Asín Palacios, os historiadores especialistas nas Cruzadas colocaram em relevo os rastros, sempre mais evidentes, da atração exercida nas Cruzadas pela cultura oriental, com a qual viveu em permanente contato. Esses estados cristãos que, com a força das armas, fundaram já na primeira Cruzada, o equivalente a uma verdadeira colônia europeia no coração do Islã entre o Eufrates e o Egito. Uma parte não pequena da organização administrativa, da alfândega, do exército e até mesmo os costumes, as comidas e as vestimentas dos orientais foram adotados pelos príncipes francos, mas também pelos cavaleiros que nas Cruzadas sucessivas chegavam à Síria de todas as regiões do Ocidente medieval, até mesmo dos reinos escandinavos.²²

Os repetidos fracassos das Cruzadas produziu, como consequência e reação, a ideia de uma conquista pacífica da alma por meio da pregação e da catequese. No século XIII se trava com o Islã um novo nexo de comunicação espiritual, mediante as missões dos frades franciscanos e dominicanos, que, para levarem a um término feliz suas tentativas de

²¹ *Ibid.* p. 354-5.

²² *Ibid.* p. 355.

conversões, deviam empreender o estudo profundo da língua e da literatura religiosa dos seus catecúmenos e estabilizarem-se em meio a eles por longos anos.²³

A todos esses caminhos gerais de estreita comunicação entre o Islã e o Ocidente cristão é necessário acrescentar outros mais interessantes e de maior relevo, como o contato entre essas duas civilizações na Sicília e nos reinos castelhanos.

Por volta da metade do século IX os corsários normandos tinham iniciado as suas incursões armadas nas costas dos reinos escandinavos até o litoral atlântico e mediterrâneo. França, Galícia, os reinos castelhanos sob influência muçulmana, o sul da Itália, a Sicília, as ilhas Baleares foram muitas vezes alvo de suas pilhagens. No início limitavam-se somente a ocupar qualquer ponto da costa pelo tempo necessário a apoderar-se do butim e a retornar aos seus navios; mas logo se apegaram às terras do sul e estabeleceram ali as suas residências, mais ou menos definitivas. Assim, autênticas colônias do povo nórdico, dinamarquês, sueco, norueguês, inglês, bretão e etc. entram em contato com as populações muçulmanas do reino de Castela e com aquelas da ilha da Sicília. Sobretudo nessa ilha as incursões normandas conquistam maiores trechos de permanência, transformando-se em conquista no século XI: uma dinastia de reis normandos se estabelece e perdura, até o século XII, em um reino quase que completamente islamizado. A população da ilha, durante esse logo período, foi um amálgama de culturas, religiões e línguas. Em Palermo, a corte do rei normando Rogério II era formada de cristãos e muçulmanos, bilíngues e trilingues, oscilando entre duas ou três confissões religiosas, versados na literatura árabe e na ciência grega. Cavaleiros e soldados normandos, clérigos e nobres da Itália e França, sábios e literatos muçulmanos de Castela, da África e do Oriente, conviviam ao serviço do rei, abaixo de uma organização de palácio que, na realidade dos cargos e até mesmo das denominações, era inspirado das cortes muçulmanas. Desse modo, Asín Palacios afirma:

Il re si abbigliava all'orientale, con un fastoso mantello bordato di lettere cufiche, manteneva un harem secondo l'uso maometano e amava ripararsi con il parasole di gala, a imitazione dei califfi fatimidi dell'Egitto; il suo cuoco personale, il direttore della sua fabbrica di tappeti, la sua guardia privata, i suoi ministri, i suoi medici e i suoi astrologhi erano musulmani. Lo stesso re parlava e scriveva l'arabo, e il sigillo dei suoi diplomi, la cancelleria e le monete, come tutto il cerimoniale di corte, erano imitazioni del sigillo, delle monete e del cerimoniale delle corti islamiche. Persino le donne cristiane di Palermo avevano adottato le vesti, il velo e la lingua delle loro vicine musulmane. Un'academia delle scienze e delle lettere era attiva sotto la protezione del re, il quale prendeva pure parte alle sue sedute; e in essa cooperavano geografi musulmani celebri come Idrisi l'Africano e poligrafi come lo spagnolo Abu Salt di

²³ *Ibid.*

Denia, medico, filosofo e poeta, accanto ad altri letterati e sapiente arabi, ebrei e greci dell'isola.²⁴

O momento no qual a corte de Palermo parece em cada um de seus aspectos uma corte muçulmana é sob o longo reino de Frederico II, rei da Sicília e imperador Germânico, na primeira metade do século XIII. Esse imperador filósofo, livre pensador e poliglota, como os seus predecessores, se cercou de muçulmanos para suas tarefas de paz e para suas empresas bélicas; em suas viagens na Terra Santa e através da Itália se fazia acompanhar deles; ali tinha como mestres e colaboradores nos estudos, como cortesãos, oficiais e ministros; por próprio deleite fazia vir da península ibérica ou do Oriente bailarinos ou dançarinos sarracenos; os seus dois haréns, um na Sicília e outro na Itália, eram vigiados por eunucos, segundo o costume oriental; escravos negros faziam ressoar trombetas de guerra no cortejo imperial; e até mesmo a túnica com a qual depois da morte foi sepultado ostentava uma inscrição árabe na borda dourada. Os papas e os outros reis cristãos lamentavam publicamente o escândalo daquela corte cujo imperador, cristão somente no nome, representava a autoridade civil mais alta do medievo.²⁵

Frederico, em conjunto aos costumes e as distrações, defendia também as ciências e as letras muçulmanas. Na Universidade de Nápoles, fundada por ele em 1224, consegue reunir uma rica e qualificada biblioteca de manuscritos árabes, fez traduzir as obras de Aristóteles e Averróis, enviando, ainda por cima, cópias para Paris e Bolonha, com a intenção de difundilas; com a sua régia liberalidade soube atrair para sua própria corte filósofos, astrólogos e matemáticos hebreus e muçulmanos; e, não tendo ainda satisfeito desse modo a sua curiosidade científica, convidava, além disso, os sábios islâmicos do Oriente e Ocidente para resolver por carta as questões e problemas que mais lhe afligiam.²⁶

Na mesma corte de Frederico nasce a escola poética siciliana, a primeira que se serve da língua vulgar, e da qual procede a tradição da literatura nacional da Itália. Frederico cercou-se de poetas árabes, esplendidamente recompensados, para que cantassem na própria língua o elogio do empreendimento imperial e deliciasse o seu espírito com as suas rimas amorosas. É um fato bastante significativo para a história do contato entre as duas literaturas, a cristã e a islâmica, essa convivência dos poetas árabes com outros poetas cristãos, os quais, na língua vulgar nascente, buscavam emular a habilidade técnica de seus colegas infiéis.²⁷

²⁴ *Ibid.* pp. 356-7.

²⁵ *Ibid.* p. 357.

²⁶ *Ibid.* p. 357-8.

²⁷ *Ibid.* p. 358.

Contudo, conforme afirma Asín Palacios, mesmo que esse foco de cultura islâmica, alimentado pela dinastia normanda da Sicília, devesse influir notavelmente sobre a difusão da literatura e da ciência árabe através do Ocidente cristão, a sua importância empalidece, e absolutamente se eclipsa, se o confronta-se com o fogo mais brilhante aceso na península ibérica medieval, a qual apresenta os mesmos fenômenos encontrados na Sicília, mas com intensidade e extensão incomparavelmente maior, a partir de uma época muito remota, do século VIII de nossa era, vale dizer três séculos antes que os normandos chegassem na Sicília. A região européia que por primeiro entrou em contato estreito com o Islã foi o reino castelhano. “Per un lunghissimo periodo di cinque secoli, dall’VIII al XIII, nel quale venne al mondo il poeta fiorentino, le due popolazioni, la cristiana e la musulmana, erano convissute in guerra e in pace”.²⁸

Os moçárabes,²⁹ depois da conquista islâmica, são o nexos que em primeiro lugar liga as duas populações. A convivência logo acalmou as antipatias entre vencedores e vencidos. A língua, a literatura, os costumes, as vestimentas, até mesmo os vícios, as crenças e as superstições daqueles foram adotados por muitos destes. Já no século IX cristãos de Córdoba tinham em qualidade o costume da língua árabe, desdenhando o latino; vestiam-se como muçulmanos; alguns tinham um harém e faziam a circuncisão, segundo o costume islâmico; deleitavam-se com a poesia e a novelística árabe e se consagravam ao estudo das doutrinas filosóficas e teológicas do Islã, com uma intensidade e um entusiasmo que não provavam nos confrontos com a literatura cristã, esquecida e desprezada; competiam até mesmo com os muçulmanos na poesia árabe, imitando as várias e complicadas combinações da sua métrica.³⁰

Segundo Asín Palacios, se isto já acontecia nos primeiros séculos da conquista, pode-se pensar como a influência andava se intensificando e estendendo com o passar do tempo, o que suaviza as asperezas do comportamento e concilia as mais irredutíveis aversões. Assim, com os intervalos dos conflitos entre os dois povos, o contato cotidiano com os muçulmanos fez com que os mesmos moçárabes de Toledo, antiga corte visigoda, mantivessem a língua e a escrita árabe de seus opressores para a redação de atos públicos, contratos, testamentos ainda depois da reconquista da cidade por Afonso VI ao início do século XII. E que estes cristãos arabizados pudessem transmitir aos seus irmãos do norte da península, mas também ao resto

²⁸ *Ibid.* p. 359.

²⁹ Diz-se de ou cristão hispânico que vivia nas terras conquistadas pelos muçulmanos no Sul da península ibérica e que sofreu a influência da cultura destes. HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008. Como lembra Fátima Regina Fernandes: “A multiplicidade de termos identificadores da condição dos indivíduos é um reflexo desse sincretismo.” Cruzadas na Idade Média. *In* História das Guerras.

³⁰ *Ibid.* p. 359.

do Ocidente, qualquer reflexo da cultura islâmica é digno de nota, são hipóteses de tudo verossímeis, sendo baseada sobre fato histórico das contínuas viagens e migrações, individuais e coletivas, que os moçárabes andaluzes deveram empreender, seja para fugir das sanguinárias perseguições religiosas conduzidas por qualquer um dos primeiros emires de Córdoba, seja com a intenção de adquirir cultura e de comércio.³¹

Após esse breve contexto sobre algumas das diversas relações entre os povos cristãos e islâmicos, passo a discutir sobre essa troca no campo filosófico.

Durante a alta Idade Média, o destino do Islã escapa aos omíadas e passa às mãos dos abássidas. Instaladas por um tempo em Bagdá, os abássidas são os instigadores de profundas mudanças culturais cuja estrutura e alimento se resumem em duas palavras *kalam* (teologia) e *falsafa* (filosofia). Segundo Alain de Libera, sem prejudicar acerca de seu estatuto, *a fortiori* sem afirmar que existam filósofos enquanto grupo social comparável a seus homólogos gregos, pode-se dizer que, nesse mundo muçulmano, a filosofia existe num sentido que, afinal de contas, a condiciona ainda hoje.³²

Em duas palavras: em Bagdá, traduzem-se e explicam-se textos. Tradução e explicação – duas práticas que, encontrando seu lugar em contextos religiosos e políticos precisos, supõem seja uma “tolerância”, seja uma verdadeira “demanda” social e política. Essa demanda existe.³³

A “reforma” de Carlos magno tinha uma dupla finalidade: religiosa e administrativa. Fecunda em suas realizações parciais, ela permanecia modesta em sua visada de conjunto: tratava-se de ensinar a ler e a escrever uma elite clerical, de formar um corpo de funcionários imperiais. No mesmo período, sob o califado de Harun al-Rachid, a política cultural dos abássidas é diferente: mais brilhante, mais ambiciosa e mais evoluída. João Escoto viera da Irlanda para colaborar com os latinos a se reapropriarem do que sobrou da herança cristã. Segundo Libera, mesmo se não faltavam problemas políticos no sentido próprio do termo, os califas abássidas não experimentavam as mesmas dificuldades culturais que Carlos Magno: a “escola primitiva” do Islã sabia muito bem recitar o Corão e os *hadiths*. No entanto, é neste mundo sem atraso nem desvantagem intelectuais que, a partir da segunda metade do século VIII da era cristã, se passa a traduzir como em nenhum outro momento da História.³⁴

³¹ *Ibid.* pp. 359-60.

³² LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Editora 34, 1999. p. 98.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* p. 99.

“A herança assumida é proporcional à civilização que a acolhe”. Assim, no caso dos abássidas, cabe falar da “grande herança humana”. De fato, pesquisam-se as seis literaturas então conhecidas – hebraica, siríaca, persa, hindu, latina e grega –, e enviam-se missões para a busca de livros na Pérsia, Índia e Constantinopla. “O que se traduz? Tudo, ou quase tudo”. O que significa, entre outros, os grandes textos filosóficos gregos, especialmente os de Aristóteles, e os textos científicos, a alquimia e medicina. E na posse desses textos, eles são lidos, depois comentados; e, por repercussão, concebem-se outros a partir deles, inventa-se, inova-se, continua-se a herança humana. Em suma, há o que poderíamos chamar hoje de uma “vida intelectual”.³⁵

Essa vida não representa um simples ornamento das cortes principescas, ela diz respeito a todo um público que aprecia instruir-se. As mesquitas são verdadeiros locais de pesquisa, as reuniões privadas se multiplicam. Aberta em seu conteúdo, a cultura também o é em seus vetores. Muitos tradutores não são muçulmanos, figuram entre eles cristãos nestorianos ou jacobitas. Assim, Libera afirma que:

É um fato: na época em que o Ocidente latino anda com mania de saber e inquieto com sua identidade, o mundo abássida é um mundo em que cristãos como Hunayn (+877), Ishaq (+910) ou, mais tarde, Yahya ibn ‘Adi (+974) traduzem e interpretam as obras científicas da Antiguidade pagã a pedido de califas muçulmanos.³⁶

Contudo, deve-se evitar especular sobre uma “abertura do Islã” à ciência e à filosofia. Em primeiro lugar, porque é sempre inútil falar da “natureza de uma religião; em segundo porque não se pode, sem cair no etnocentrismo, fazer da existência da filosofia o único critério capaz de caracterizar uma mentalidade religiosa e as formas de vida social, jurídica, intelectual e espiritual que ela autoriza, suscita ou acompanha. Em troca, afigura-se legítimo a um historiador da cultura religiosa e das teologias insistir sobre o fato de que, “durante a alta Idade Média, os latinos se esforçam por manter sua cultura, enquanto, no mesmo momento, o mundo muçulmano conserva, produz e desenvolve a sua e a de outros”.³⁷

Inserido nessa discussão sobre a filosofia no Oriente e Ocidente, Libera recorda que em sua origem a filosofia é grega, logo, seria tão “estrangeira” para um muçulmano de Bagdá quanto o pode ser para um cristão de Aix-la-Chapelle. Todavia, desde muito cedo a *falsafa* é parte integrante, senão do pensamento muçulmano, ao menos do pensamento no mundo muçulmano. Eis aí duas coisas distintas e uma situação potencialmente conflituosa. Sempre

³⁵ *Ibid.* p. 99.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.* p. 100.

de acordo com Libera, “o paradoxo supremo da cultura europeia da Idade Média é que o ‘drama da escolástica’, através do qual se pretende defini-la, começa entre os árabes”.³⁸ Desse modo, os teólogos do século XIII, como Alberto Magno ou Tomás de Aquino, sabiam bem disso, pois se apropriaram dos argumentos teológicos-filosóficos árabes que eles liam na obra de um pensador judeu do século XII, o *Guia dos indecisos* de Moisés Maimônides.³⁹

Mais um paradoxo, que ganha ainda maior relevo se considerarmos o nível das discussões. Durante a alta Idade Média, um teólogo muçulmano adversário da filosofia não se opõe a um fantasma ou a um subproduto. Tem diante dele todo o saber antigo e tudo o que os orientais fizeram dele. Não é o caso do teólogo cristão.

Durante o chamado “Renascimento do século XII”, duas figuras, dois adversários irreduzíveis dominam a época: um, defensor do velho ideal monástico, são Bernardo de Claraval; o outro, portador das novas tendências, o “lógico” Pedro Abelardo. Os dois são cristãos, os dois são “teólogos”. Mas existe algo que os diferencia. Bernardo censura a Abelardo seu uso da dialética, a lógica de Aristóteles, na explicação que oferecia das Sagradas Escrituras e nos esclarecimentos que propõe sobre as questões da fé. Assim, Alain de Libera assevera: “Bernardo brada tanto mais alto quanto critica o que não conhece. Como todo bom representante da tradição europeia originária, ele jamais leu realmente Aristóteles e não quer saber dos “filósofos” senão o que pode catar nos Padres da Igreja.”⁴⁰ Abelardo está melhor servido, contudo, o que leu foi somente uma pequena parte da lógica de Aristóteles, dois opúsculos colocados no início do *Organon – De interpretatione* e as *Categorias* –, aos quais vem juntar-se um breve tratado de Porfírio sobre os universais, *Isagoe*, e algumas monografias de seu discípulo latino, Boécio.⁴¹

Abelardo morre em 1142, condenado. Nessa época, Al-Farabi (morto em 950), “o segundo mestre depois de Aristóteles”, produziu uma obra enorme; Ibn Sina (Avicena, morto em 1037) realizou uma enciclopédia filosófica, o *Livro da cura (Kitab al-Shifa’)* e um tratado de medicina, o *Canon*; o teólogo Al-Gazali (morto em 1111) expôs e refutou, entre outras coisas, o pensamento dos filósofos em dois livros fundamentais: as *Opiniões dos filósofos (Maqasid al-Falasifa)* e a *Refutação dos filósofos (Tahafut at-Falasifa)*; Ibn Ruxd (Averróis) nasceu dezesseis anos depois: aquele que a Idade Média latina chamará “o Comentador”

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* p. 100-1.

morrerá em 1198, deixando atrás de si uma obra que, durante vários séculos, será o principal fermento da reflexão filosófica ocidental.⁴²

Libera lembra que esses representam somente o grupo mais conhecido. Para sermos mais completos, teríamos ainda que mencionar todas as obras pseudo-aristotélicas de origem árabe que aumentaram significativamente os recursos científicos da época. Sobretudo, teríamos de falar de todos os autores aos quais os ocidentais não tiveram um real acesso, de Ibn Bajja (Avempace) a Ibn Tofail (Abubácer), ou que eles, mais simplesmente, ignoraram, como Al-‘Amiri ou Abdalatif. Após a apresentação dessa série de pensadores do mundo muçulmano, Alain de Libera afiança com aspreza: “Inútil insistir. Se avaliarmos uma cultura pela quantidade de obras que ela produz ou assimila, o mínimo que podemos dizer é que, até o século XII, o Ocidente medieval é filosoficamente subdesenvolvido.”⁴³

Para evitar uma compreensão errônea do que demonstra, como a apreensão de que deseja definir o pensamento muçulmano a partir de um simples domínio das ciências profanas ou que está celebrando-o pela razão de ter primeiro acolhido, trabalho e compreendido a ciência grega melhor que seu homólogo cristão latino e que estaria cedendo à força do preconceito que tanto havia denunciado, Libera esclarece que o pensamento muçulmano não é redutível ao pensamento filosófico no mundo muçulmano. Todavia, o caráter etnocêntrico do “preconceito em favor da filosofia” não deve, uma vez reconhecido como tal, nos obrigar a colocar entre parênteses a existência de uma filosofia no Islã. Afirmar que a razão é *grega*, portanto exógena, e ficar nisto, é ser muito imponderado e sumário. Se devemos nos precaver de reduzir a vida intelectual do mundo árabe-muçulmano a um mero trabalho de adaptação, como se o fato de ter sabido “integrar” o pensamento antigo fosse a norma exclusiva de um êxito e o modelo imprescindível de toda realização, em suma, “se devemos evitar rebaixar os árabes à condição de eternos fornecedores – um dia de aristotelismo; no outro, de petróleo –, nem por isso devemos consentir às pressões do esquecimento voluntário”.⁴⁴

O que Alain de Libera afirma é que o desconhecimento do papel dos pensadores islâmicos na história da filosofia fornece um instrumento retórico forte para os defensores de uma história intelectual puramente ocidental da razão. Assim, é nítido que os árabes desempenharam um papel fundamental na formação da identidade intelectual do Ocidente

⁴² *Ibid.* p. 101.

⁴³ *Ibid.* p. 101.

⁴⁴ *Ibid.* p. 102.

medieval. “A simples proibidade intelectual exige que a relação do Ocidente com a nação árabe passe também hoje pelo reconhecimento de uma *herança esquecida*”.⁴⁵

Por fim, na intenção de fortalecer a tese de que Dante Alighieri tinha conhecimento desse movimento da filosofia, recordo as palavras de Miguel Asín Palacios: “[...] Dante Alighieri fu un uomo aperto a ogni sorta di influenze, sia in campo scientifico come in quello literario”.⁴⁶ Partindo da ideia de que Dante sempre foi um pensador curioso e disposto a buscar o que estava ao seu alcance, não seria estranho se percebesse o mundo islâmico com alguma simpatia. Contudo, é supérfluo notar que essa simpatia não implica, mesmo que não exclua, uma inclinação a fé muçulmana. O seu sentimento religioso e convicção da fé cristã está fora de questão. Trata-se somente de uma sedução literária e científica, de um afeto encontrado no confronto da cultura dos povos da qual a religião se abomina. Essa questão é perceptível quando notamos que Avicena e Averróis estão localizados no Limbo e no inferno está o fundador da religião que esses professaram, ou seja, Maomé. Mas, mesmo este último, o profeta do Islã, não é condenado como tal, como culpado de apostasia, como fundador de uma verdadeira religião ou de uma nova heresia, mas simplesmente como semeador de cismas ou discórdias.

A simpatia de Dante com a ciência islâmica em geral, e para com Averróis em particular, explica também a presença de Siger de Brabante, professor da Universidade de Paris, condenado como herético averroísta em 1277 e morto na Itália perto de 1284. Dante, apesar de tudo, o coloca na esfera celeste do Sol, na moradia dos teólogos, ao lado de São Tomás de Aquino, Alberto Magno, São Isidoro de Sevilha, Dionísio Aeropagita, Pedro Lombardo, Beda, Boécio, Santo Agostinho e etc.⁴⁷

Palacios, partindo dos escritos de Bruno Nardi, comenta sobre as fontes da filosofia dantesca. Assim, Dante, longe de ser um tomista intransigente, é um escolástico, mas eclético, que sem seguir nenhum mestre em particular, acolhe as ideias e teorias de todos os pensadores, antigos e medievais, cristãos e muçulmanos, para fundir um sistema particular que, ocupando uma posição dividida, entre o tomismo e o avicenisismo averroísta, se aproxima por um grande número de problemas mais deste último.⁴⁸

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ PALACIOS, Miguel Asín. *Dante e L'Islam. Op.Cit.* p. 378.

⁴⁷ *Ibid.* p. 386.

⁴⁸ *Ibid.* p. 387.

4. DA NOBREZA

[...] *la stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone che fanno nobile la stirpe.*

Dante Alighieri. *Convivio*. IV, XX.

Esse pequeno fragmento sintetiza muito do que Dante pretendia evidenciar por meio de seu tratado intitulado *Convivio*: as estirpes não fazem as pessoas nobres, mas sim as pessoas que fazem nobres as estirpes. A afirmação deixa claro que não existe nobreza transmitida pelo sangue, hereditária, porque não há nobreza coletiva. A nobreza seria pessoal. As famílias, as linhagens, representam apenas um conjunto, uma coleção. Essa é a resposta que o pensador florentino oferece para o universo que se dissolve em sua frente, resposta que ecoa ao longo de todo seu tratado. *Imperium* e *sacerdotium* extrapolavam suas fronteiras na tentativa de um maior acúmulo de poder, a península itálica era assolada pelos conflitos internos e, ainda nessa conjuntura, Dante sofreu o injusto exílio de sua cidade natal e lamenta:

Ahi serva Italia, di dolore ostello,
nave sanza nocchiere in gran tempesta,
Non donna di provincie, ma bordello!¹

Todos esses elementos se encadeiam e permitem a produção do *Convivio* e, posteriormente, do *Monarchia*, destinados a restaurar o mundo, tentando propor e identificar alguma ordem e unidade nesse caos. Como um homem medieval, mesmo que com uma obra temporal, a ausência de ordem e hierarquia, necessariamente, levava para um colapso existencial, mas inserido entre os séculos XIII e XIV não havia como escapar ao fardo da história. História essa sempre presente durante toda sua vida, marcada a ferro em seu corpo e apresentada de modo intenso ao longo de toda sua obra.

Para compreender melhor o que essa sociedade do medievo sentia, lembro as palavras de Johan Huizinga no início do *O outono da Idade Média*:

Quando o mundo era cinco séculos mais jovem, tudo o que acontecia na vida era dotado de contornos bem mais nítidos que os de hoje. Entre a dor e a alegria, o infortúnio e a felicidade, a distância parecia maior do que para nós; tudo o que o homem vivia ainda possuía aquele teor imediato e absoluto que no mundo de hoje só se observa nos arroubos infantis de felicidade e dor. Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio e a morte

¹ DANTE ALIGHIERI. *Purgatorio*. VI, 76-78.

– eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bênçãos, cerimônias, ditos e convenções.²

Como um homem letrado e conhecedor da realidade em que vive, após o exílio Dante desejava escrever e expor sua indignação, demonstrar que a infâmia sofrida não era válida, que os homens no poder são perversos e não merecem a posição ostentada. Consideram-se nobres, mas só possuem essa falsa aparência proveniente dos títulos, símbolos e posses materiais, assim, estão muito distantes da superioridade moral necessária para a projeção social que possuem. O *Convivio* surge nesse momento, portador de uma carregada crítica a tudo isso. Muitos perceberam essas injustiças, mas poucos enfrentaram ou tiveram capacidade para isso, Dante foi um dos que assumiu a dianteira e comprometeu-se a defender o que acreditava, deixando para nós esses escritos, portadores de um encantador desejo por uma vida mais bela.

O *Convivio* parte de uma chave metafórica: o pensador afirma que, sem ser um filósofo, tem a sorte de poder compartilhar a mesa da sabedoria com os filósofos, e se dispõe a oferecer um convite com os restos dos alimentos que precipitam dessa mesa para todos aqueles que, por motivos diversos, não tem acesso à mesma. O alimento que se comerá nesse convite, portanto, é um símbolo, revelado posteriormente, da sabedoria.

Esse nobre alimento da sabedoria que Dante deseja repartir com os leitores de sua obra irá acompanhado de um pão que facilite sua assimilação. Também essa metáfora é esclarecida: o alimento terá a forma de canções, enquanto que o pão que o acompanha serão os comentários que as explicarão profusamente, até tal ponto que o conteúdo doutrinal, ideológico e filosófico do *Convivio* resida de maneira indiscutível no comentário e não nas canções.

A defesa da razão surge como o principal pressuposto epistemológico de seu pensamento, como no início do *Convivio*: Primeiro, Dante escreve: “quando se diz que o homem vive, deve-se entender que o homem usa a razão”. E depois, citando Boécio, acrescenta: “quem se desvia da razão e usa somente os sentidos, não vive como homem, mas como um animal. Vive como um asno”. Para Dante, o mundo da sensibilidade está separado do mundo intelectual e o acesso ao conhecimento filosófico somente se conquista mediante a

² HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 11.

superação do mundo sensível. Para se alcançar a filosofia seria necessária uma luta constante pela superação da sensibilidade.³

Segundo Fernando Molina Castillo, podemos afirmar que o *Convivio* é um monólogo, uma confissão na qual seu único narrador nos transporta por meio de diferentes registros discursivos, um dos quais está constituído por textos poéticos que servem como *pretextos* para o resto da obra, a qual, por sua vez, aspira a revelar para o leitor todo o universo filosófico, científico e ético que a inteligência humana pode aspirar a compreender.⁴

O *Convivio* é uma obra inacabada. O plano inicial de Dante era que o tratado tivesse quinze partes:⁵ o primeiro como proêmio, e os quatorzes seguintes dedicados propriamente à questão da sabedoria, encabeçados por uma canção que seria posteriormente submetida ao longo do tratado a um comentário duplo: literal e alegórico. Dante interrompeu a escrita depois de concluir o quarto tratado, devido, provavelmente, uma absorção completa na composição da *Commedia*. Assim, Castillo lembra que caso Dante tivesse conseguido cumprir seu plano inicial, caberia imaginar que as dimensões do *Convivio* poderiam ser comparáveis às da própria *Commedia*.⁶ Ainda sobre o tema do abandono do *Convivio*, Dante provavelmente sentiu-se tão preso à produção da *Commedia* que acabou deixando de lado o *De vulgari eloquentia*, que também acabou inconcluso.

Em todo caso, Castillo assevera que essa irrupção, por sua vez, obedece a outras razões mais profundas, de índole intelectual e espiritual. A mudança de ordem mostrada no quarto tratado, no qual Dante renuncia a explicação alegórica da canção,⁷ para centrar-se unicamente em um discurso literal, mais lógico e linear, pode ser percebido como um sintoma de que a obra estava se desviando do plano inicial, em virtude da qual todas as canções seriam comentadas primeiro de modo literal e depois de modo alegórico.⁸ Assim, por trás dessa interrupção do *Convivio* e do *De vulgari eloquentia* e da concepção da *Commedia* há uma

³ BOMBASSARO, Luiz Carlos. Dante, o elogio à filosofia no humanismo renascentista. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme (Orgs.). *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 46.

⁴ CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. In DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Madrid: Cátedra, 2005, pp. 12-3.

⁵ *La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè quattordici canzoni sì d'amor come di virtù materiate [...]*. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* I, I.

⁶ CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* p. 13.

⁷ *Non sarà dunque mestiere ne la esposizione di costei alcuna alegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare*. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IV, I.

⁸ *E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono convitati*. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* I, I.

Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* II, I.

mudança da perspectiva ideológica de Dante. A causa dessas interrupções provavelmente está ligada ao início da produção do *Monarchia*, o que se prova observando a importante digressão do tratado IV do *Convivio* relativo ao caráter providencial do Império Romano como sustento histórico da legitimidade da autoridade imperial, assumindo a urgência da restauração da instituição temporal para a Itália, animada com a presença da figura do Imperador Henrique VII que atravessava a península.

De acordo com Jürgen Miethke, em 1310, Henrique VII marchou com um pequeno exército pela Itália, onde era ansiosamente esperado, principalmente por quem esperava que interferisse nos conflitos entre os partidos internos da península.

Por mais que, a princípio, o imperador desejasse uma política de neutralidade, isto não foi possível, visto que sua própria força militar não era suficiente para deter as resistências que se apresentavam. A presença no norte da Itália só fez com que os numerosos conflitos se reavivassem em torno da disputa entre os guelfos e gibelinos. Em Milão, Henrique não consegue manter sua posição de pacificador frente aos dois partidos e intervém numa agitação local em 1311 ao defender o gibelino Mateo Visconti contra o guelfo e senhor da cidade, Guido della Torre. Assim, esta primeira tomada de posição gerou inevitavelmente outras e a missão de paz de Henrique, que Dante tanto havia esperado e descrito literariamente aos seus conterrâneos, se converteu em uma réplica das campanhas bélicas de Frederico II no norte da Itália.⁹ Em 1313, Henrique morre abruptamente e apesar de sua campanha não ter apresentado grande expressão, trouxe de volta os atrativos da figura imperial.

Esse imperador, que surge após o Grande Interregno, entendido como o intervalo entre dois monarcas do Sacro Império, era o que Dante Alighieri tanto ambicionava, uma autoridade capaz de pacificar a península itálica, em especial Florença, e que também daria fim ao intento do papa Bonifácio em contrair os poderes do Império. Por fim, todo esse ânimo nascido da presença de um novo imperador, logo se transforma em decepção. Por um lado, devido à fraqueza deste em se impor na cidade e, por outro, pelo forte sentimento avesso ao Império existente. Com a morte de Henrique VII Dante ficou desiludido com a política e vagou por várias cidades, dedicando-se até o fim da vida à filosofia e elaboração de outras obras. De qualquer modo foi para essa causa que Dante decidiu se dedicar e contribuir com todo vigor intelectual e filosófico que havia sido previamente desenvolvido durante a

⁹ MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de La Edad Media*. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993, pp. 133-4.

produção do *Convivio*. Escrevendo o tratado *Monarchia*, um estudo muito específico abordando a legitimidade da questão imperial, a providência do povo romano e também os papéis do poder temporal e espiritual no comando do mundo.

A discussão dessas duas obras faz parte do conjunto ideal para o entendimento do pensamento político de Dante Alighieri em sua totalidade, de acordo com John Watt:

Une étude complète de la pensée de Dante sur l'empire et la papauté devrait débiter par le *Convivio*, qui contient l'esquisse de l'argumentation pleinement développée dans la *Monarchia*, se poursuivre par les *Epistolae* politiques, où apparaît son engagement intense envers l'empire romain, et s'achever par la *Commedia*. Sa conception de l'empire est cohérente à travers ces quatre genres littéraires très différents.¹⁰

A discussão do *Convivio*, posteriormente encontrada no *Monarchia*, defendia explicitamente a vida contemplativa, entendida como um ideal de existência dedicada exclusivamente para o conhecimento, a qual não é isenta de dificuldades, tendo em vista a natureza humana ser constituída também de uma parte sensível, barreira superada mediante o uso da razão. A vida contemplativa não seria somente a bem-aventurança última e perfeita a ser obtida na outra vida, como também a bem-aventurança menor e imperfeita que se pode alcançar nesta, uma adequação/deformação do ideal platônico-aristotélico que exaltou a contemplação acima da prática e a considerou a única digna do filósofo e do homem.¹¹

Regressando ao *Convivio*, não há dúvida que os tratados V-XV não foram escritos, visto que não há rastro documental algum sobre os mesmos. E sobre esses tratados não escritos, especialistas têm debatido sobre diversas questões. Uma delas envolve a tentativa de responder quais haviam sido as canções e os conteúdos desenvolvidos por Dante nesses tratados futuros, pautando-se nas várias alusões que o autor faz das mesmas ao longo da obra. Mas, em realidade, essas remissões que Dante faz a temas futuros nunca escritos não costumam levar a lugar algum, como somente geram discussões sem possibilidades de comprovações materiais.

Dessa forma, parece indiscutível que Dante devia ter um esboço mental do resto da obra, assim como das canções que pensava colocar no começo dos tratados. Em todo caso, o grau de precisão desse esboço mental está fora de nosso alcance, e devemos pensar também que Dante não quis deixar demasiada constância do mesmo no texto, tanto para não comprometer em excesso o desenvolvimento do texto, como para poder modelar sua obra à

¹⁰ WATT, J. A. Pouvoir spirituel et pouvoir temporel. In: BURNS, James H. (Ed.). *Histoire de la pensée politique médiévale*. Paris: PUF, 1993. pp. 388-9.

¹¹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 198-9.

medida que avançava. Assim, lembremos que a escrita do *Convivio* é paralela ao processo de formação filosófica do autor, e também um reflexo do seu método de escrita, carregado de digressões, que dava ao autor liberdade para desviar para onde o interesse e a curiosidade o conduzissem.¹²

Passemos agora a analisar a estrutura da fonte *Convivio*. É formado por quatro tratados: o primeiro se justifica o conteúdo geral da obra, enunciando e apreciando a finalidade que a preside, em que se afirma que todos os homens, por natureza, desejam saber,¹³ e defendendo a necessidade de falar de si mesmo; por outra parte, se justifica também a forma e a língua em que está escrito, o toscano e não o latim. O segundo tratado apresenta uma exaltação da filosofia, personificada por uma dama nobre da qual Dante se apaixona, se analisa o que é o amor e de onde provém, como nasceu no autor seu amor pela sabedoria e por que é legítimo que esse amor supere a qualquer outro. O terceiro tratado, “constitui, temática e estilisticamente, uma continuação do anterior”¹⁴, se analisa a mente como sede onde o amor se desenvolve e o caráter parcialmente inefável deste. A partir da etimologia de “filosofia” (amor pela sabedoria), prossegue a exaltação desta, personificada pela dama nobre, estabelecendo uma analogia entre o amor com a alma e a sabedoria com o corpo. No quarto tratado, de extensão bem superior em relação aos anteriores, encontramos uma ampla discussão sobre a nobreza (*nobilitate*). O autor debate uma definição de nobreza que considera errônea, por fundamentar parcialmente o conceito na posse de uma riqueza herdada dos antepassados. Dado que Dante atribuiu a Frederico II a fundação desse conceito, discute primeiramente a legitimidade de refutar uma opinião que vem do imperador, a qual o leva a uma importante digressão sobre a origem da autoridade imperial. Na segunda metade do quarto tratado, se apresenta e argumenta o conceito próprio da nobreza como condição primordialmente individual, de origem divina e que se manifesta por meio de um comportamento virtuoso que conduziria para a verdadeira felicidade.¹⁵

Das obras de Dante costuma-se dizer que dificilmente podem ser encaixadas em um único gênero literário. Afinal, Dante nunca se acomodou a um único gênero, quando escreve uma obra é como se não terminara de encontrar-se convencido com o gênero que está criando, de maneira de nunca o retoma em obras sucessivas, e incluso já durante a escrita da obra aparecem os sintomas de um desejo de renovação e de experimentação de novas estruturas

¹²CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* p. 15.

¹³ *Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere.* DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. I, I.

¹⁴CASTILLO, Fernando Molina Introducción. *Op. Cit.* p. 18.

¹⁵Ibid.

formais que serão aplicadas em obras posteriores. Deste modo, o *Convivio* é a obra onde mais se plasma esta característica: os tratados II e III mantêm vínculos, ao mesmo tempo em que importantes diferenças, respeito à poética da *Vita Nuova*, enquanto que o tratado IV marca definitivamente as distâncias em relação a essa produção e ensaia uma *quaestio* filosófica em estilo escolástico, que posteriormente se desenvolverá com maior amadurecimento e definição no *Monarchia*. No entanto, os tratados II III, por sua vez, guardam uma relação fundamental com a *Commedia*, já que neles Dante experimente pela primeira vez um recurso, a alegoria¹⁶, que será basilar nesta obra.¹⁷

Por possuir um caráter evolutivo e de mediação, podemos considerar o *Convivio* como uma obra de transição, atributo aceitável, desde que não seja colocada como uma obra secundária no conjunto da obra de Dante. Esse perigo, em verdade, envolve toda sua obra, que costuma ser encoberta pelo brilho projetado pela *Commedia*. Um erro imperdoável para os que conhecem a produção do florentino.

No *Convivio* encontramos um caráter misto entre a poesia e a prosa, que a insere em uma importante tradição medieval do prosímpro,¹⁸ que conta com ilustres precedentes, desde o *De consolatione* boeciano até seu próprio *Vita Nuova*.¹⁹

No *Convivio*, Dante nos introduz por meio de distintas fases de leitura, que nos exigem assumir que estamos ante uma determinada classe de texto. A prosa que precede às canções pode classificar-se em dois registros principais: um registro narrativo-autobiográfico presente e outro igualmente narrativo-autobiográfico, mas referido ao passado. O primeiro registro ocupa todo o tratado I mais o capítulo I do tratado II, e conforma o marco proemial ou a estrutura base em que se insere o desenvolvimento do resto da obra. Nele, Dante nos coloca em uma experiência pessoal (com independência de seu caráter fictício ou real), a saber, o fato de sentir-se intermediário entre os sábios e os ignorantes, e, enquanto tal, moralmente obrigado a transmitir a ciência dos primeiros aos segundos. Essa declaração se plasma no propósito de oferecer a todo leitor um convite metafórico, de sabedoria, composto por (viandas) canções e um pão que será o comentário das mesmas. Então, esse oferecimento, por sua vez, vem acompanhado de uma exaustiva explicação metadiscursiva, na qual se expõe o

¹⁶ Gr. *allegoría* (outro, *agoreuo*, *állos*, falar em público), discurso acerca de uma coisa para fazer compreender outra, pelo lat. *allegoria*. Cf. MOISÉS, Massaud. Alegoria. In: *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.

¹⁷ CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* p. 22.

¹⁸ Combinação de verso e prosa.

¹⁹ CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* pp. 23-4.

plano da obra e se justifica a necessidade de falar de si mesmo, a extensão da obra e o uso do romance ao invés do latim, assim como o modo em que se comentam as canções.²⁰

No capítulo II do tratado II, o registro narrativo-autobiográfico muda para o passado: Dante nos remonta a um momento de sua vida, o que se deriva da morte de Beatriz. Nesse registro é onde se detecta o maior grau de semelhança com a prosa do *Vita Nuova*, porque nela se cria uma lógica discursiva que alberga as canções de uma maneira coerente, oferecendo a mesma atmosfera *stilnovista* na que o poeta enuncia suas canções como se brotassem inevitavelmente de um estado e uma visão de suas circunstâncias.

A função *a posteriori* da prosa do *Convivio* constitui a autêntica razão de ser da obra: o comentário aos poemas. É, portanto, uma função metapoética, que se apresenta em dois níveis de leitura, previamente estabelecidos pelo autor: o nível literal e o nível alegórico. Esse último nível deixado de lado no tratado IV.

As digressões do *Convivio* são uma de suas senhas de identidade e estão repartidas de uma maneira assistemática ao longo de toda a obra, como apoio ou ilustração, na maior parte dos casos, dentro de um discurso rigorosamente silogístico e demonstrativo.

De igual forma ao *De consolatione* de Boécio, o *Convivio* também apresenta características que o associam ao protréptico, gênero da filosofia grega que deve seu nome à obra homônima de Aristóteles. Um protréptico, exortação, é um convite à filosofia, sobre a base de uma defesa apaixonada da superioridade dessa disciplina sobre qualquer outra atividade humana, desde as ciências empíricas, até o apego aos bens materiais, somente por meio do cultivo da especulação pura, o ser humano é capaz de alcançar a plena felicidade, pois com ela utiliza sua faculdade essencial, a razão.²¹ A filosofia também é defendida como pressuposto útil para o correto comportamento social e político.²² Outra característica do protréptico, retomada por Boécio e Dante, é que não se exorta ao leitor a um sistema filosófico concreto, mas sim ao amor ao saber em geral, visto que a obra aristotélica era das consideras exotéricas, destinadas a um público amplo e não especializado.

O protréptico de Dante se diferencia do de Boécio pelo abandono da forma dialógica. Embora o *De consolatione* não seja propriamente um diálogo, muitas partes da narração em primeira pessoa referem em estilo direto as intervenções do personagem Filosofia, que exorta ao protagonista, a encontrar-se com ela. No *Convivio*, por outro lado, não há intervenções fora as do narrador em primeira pessoa. Em realidade, o *Protréptico* de Aristóteles tampouco era

²⁰Ibid., p. 26.

²¹JAMBLICO. *Protréptico*, 5, 4.

²²JAMBLICO. *Protréptico*, 6, 1.

dialogado, sendo que esta foi uma inovação de Cícero, que dialogou no *Hortensio* as ideias do texto aristotélico.²³

Estritamente ligada ao protréptico está uma terceira tradição genérica na que também se insere o *Convivio*, a literatura consolatória, que o associa de novo ao *De consolatione* boeciano. A este respeito convém recordar que o sentido correto do título dessa última obra é “a consolação procedente da filosofia”, quer dizer, o recurso à filosofia como instrumento para o consolo do indivíduo. São vários os consolos que busca Dante por meio da filosofia e que ficam plasmados no *Convivio*. O primeiro consolo, pela morte de Beatriz,²⁴ é o mais explícito.

Di questo amore, cantato nelle *Rime* e nella *Vita Nuova* con sublimazione stilnovistica, pochi sono i fatti accertati: sembra però **che la morte di Beatrice lo abbia gettato in una profonda crisi religiosa e che da questa si sia risollevato dedicandosi agli studi**. L’attività filosofica e il travaglio speculativo che ne seguì, oltre a rafforzare la sua cultura, lo guidarono a un culto appassionato della verità e della giustizia, che si tradusse eticamente in una decisa coscienza politica.²⁵ (Grifo nosso).

A morte de sua amada o deixou em uma profunda dor e crise que somente acabou depois de certo tempo dedicado ao estudo da filosofia e guiado pela experiência de dois autores, Boécio e Cícero, que em suas obras narraram como por meio da filosofia superaram situações similares.²⁶

O segundo consolo é relativo ao exílio; uma das motivações que conduzem Dante a concepção do *Convivio* é a restauração de sua honra devido à infâmia sofrida pela condenação a morte em sua cidade natal e o posterior exílio. E um terceiro consolo mediante a filosofia o é da filosofia mesma: no tratado IV, Dante afirma sentir-se frustrado pela incapacidade de resolver uma questão metafísica, e buscar refúgio em um âmbito especulativo mais terreno, o

²³CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* p. 29.

²⁴Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due fiata rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina, secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella **Beatrice beata che vive in cielo con li angeli e in terra com la mia anima**, quando quella gentile donna, cui feci menzione ne la fine de la *Vita Nuova*, prave primamente accompagnata d’Amore, a li occhi miei e prese luogo alcuno ne la mia mente. DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. II, II, 1.

²⁵CUDINI, Piero. CUDINI, Piero. La vita, profilo storico-critico dell’autore e dell’opera, guida alla lettura del “Convivio” e guida bibliografica. In DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Milano: Garzanti, 1980.

²⁶[...] **io, 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 sì 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 disputazione de li filosofante. Sì che in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire de la sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* II, XVII.

da ética, e dentro desta, uma questão muito concreta, o conceito de nobreza.²⁷ Cabe ressaltar que esse consolo da filosofia está presente em outras obras de Dante, como na *Monarchia* e na *Commedia*.

O *Convivio* é a primeira obra de Dante escrita no exílio, um dos momentos mais traumáticos de sua vida. Mas, é mais que isso, é uma obra na qual a condição de exilado está viva e, portanto, nasce sendo portadora da indignação e de todo um novo contexto que será refletido em seus textos. O *Convivio* é o resultado da dramática combinação entre um doloroso afastamento e um enorme talento literário, o que o converte em uma obra por excelência do exílio. A partir dessa obra, a condição de florentino exilado, mesmo ainda presente, é superada paulatinamente pela aceitação de sua condição de apátrida e pela percepção de que o reconhecimento como poeta e o ressarcimento como ser humano não são provenientes do contexto das lutas municipais, mas sim da aplicação em sua pessoa do conceito de nobreza, teorizada por ele mesmo posteriormente no tratado IV. Nesta elevação do terreno ao celestial, do filosófico ao teológico, e do municipal ao universal, o *Convivio* constitui a primeira etapa.²⁸

No primeiro tratado, a indignação do autor se plasma em uma junção de motivações: a afirmação da injustiça cometida com a condenação de morte, o leva conseqüentemente, para a reivindicação de si mesmo na pretensão de que se restaure sua honra e que o permitam voltar para Florença; também o leva a convicção de que é necessário e urgente criar uma nova intelectualidade para redimir a sociedade da ruína moral e intelectual generalizada em que se encontra, e que afeta tanto aos governantes como aos governados. Dante afirma: “Oh miseri che al presente reggete! E oh miserissimi che retti siete! **Ché nulla filosofica autoridade si congiunge con li vostri reggimente né per proprio studio né per consiglio**”, ou seja, há um grande lamento quanto a situação dos governantes e governados, afinal, o governo não busca o apoio de nenhuma autoridade filosófica, fundamentais para uma melhor condução da sociedade.

Para resolver essa questão, Dante dedica um tratado inteiro do *Convivio*: no tratado quarto existem duas grandes questões: a primeira é a nobreza; a segunda a legitimidade do império. Sua leitura também deve ser feita tendo em conta que são questões que seguiram

²⁷Per che, com ciò fosse cosa che questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti transmutasse a me, massimamente in quelle parti dove io mirava e cercava se la prima materia de li elementi era da Dio intensa – per la qual cosa um poco dal frequentare lo suo aspetto mi sostenni -, quasi ne la sua assenza demorando, **entrai a riguardare col pensiero lo difetto umano intorno al detto errore**. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IV, I. Nesse fragmento Dante se refere ao erro sobre o conceito de nobreza.

²⁸ CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. *Op. Cit.* p. 32.

interessando Dante e sobre as quais ampliará e revisará seus conhecimentos e concepções, até plasmá-las em sua obra posterior latina intitulada *Monarchia*.

O amor pela sabedoria levou Dante a condenar os erros humanos e, entre eles, uma percepção errônea sobre o conceito de nobreza. A dificuldade em resolver uma questão metafísica o levou a especular sobre essa questão. Dessa maneira, foi composta a canção “*Le dolci rime d’amor ch’i’ solia*”.

Para o entendimento da questão da nobreza em Dante Alighieri o quarto tratado é o principal. Como de costume, cada tratado, exceto o primeiro, é aberto com uma canção (*canzone*). Como já vimos, o alimento seria as canções, enquanto que o pão que o acompanha seriam os comentários que as explicarão profusamente, de modo que o conteúdo doutrinal, ideológico e filosófico do *Convivio* resida no comentário e não nas canções. Assim, apresentemos alguns excertos principais, no que diz respeito à nobreza, dessa terceira canção:

TRATADO IV Canção terceira

[...]
Siendo, pues, el momento de la espera,
el suave estilo para hablar de amor,
que tanto tiempo cultivé, depongo.
Hablaré del valor
de la legítima nobleza humana
con rima aguda y sobria,
reprobando la falsa y vil idea
de quienes la nobleza consideran
hija de la riqueza.²⁹

[...]
Uno que detentó el imperio quiso
la nobleza ceñir
a las viejas riquezas heredadas
junto a buenas costumbres;
y más pobre noción tuvieron otros
que, alterando esa idea,
le sustrajeron la segunda parte

²⁹*E poi che tempo mi par d’aspettare,
diporrò giù lo mio soave stile,
ch’i’ ho tenuto nel trattar d’amore;
e dirò del valore,
per lo qual veramente omo é gentile,
com rima aspr’ e sottile;
riprovando ‘l giudicio falso e vile
di quei che voglion che di gentilezza
sia principio ricchezza.* DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. IV, canção terceira.

¡pues quizá les faltaba!
 Son multitud los que, siguiendo a aquéllos,
 noble ven quien a estirpe pertenece
 cuya riqueza inveterada sea.
 Y ha perdurado tanto
 esta falsa opinión entre nosotros,
 que por noble se tiene
 a todo el que presume de ser hijo,
 o nieto, de persona distinguida, aunque no valga nada.
 Muy vil demuestra ser, si bien se mira,
 quien conociendo el camino, lo yerra
 igual que quien camina estando muerto.³⁰
 [...]
 Siempre que haya nobleza habrá virtud,
 pero no lo contrario,
 igual que el cielo está donde la estrella
 pero no viceversa.³¹

[...]
 Igual que del negro el granate deriva,
 la nobleza contiene las virtudes,
 o su rasgo común, ya formulado.
 Nadie puede jactarse
 diciendo: “El abolengo me la otorga”,
 siendo un don la nobleza
 que hace semidivino a quien lo exhibe,
 porque Dios lo concede sólo al alma que encuentra en su persona
 perfecta estar, resultando en muy pocos
 la semilla de Dios, en almas buenas,

³⁰*Tale imperò che gentilezza volse,
 secondo 'l suo parere,
 che fosse antica possession d'avere
 con reggimenti belli;
 e altri fu di più lieve savere,
 che tal detto rivolse,
 e l'ultima particula ne tolse,
 ché non l'avea fors'elli!
 Di retro da costui van tutti quelli
 che fangentile per ischiatta altrui
 che lungiamente in gran ricchezza è stata;
 ed è tanto durata
 la così falsa oppinion tra nui,
 che l'uom chiama colui
 omo gentil che può dicere: “Io fui
 nepote, o figlio, di cotal valente”,
 benché sia da niente.
 Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata,
 cui è scorto 'l cammino e poscia l'erra,
 e tocca a tal, ch'è morto e va per terra!* DANTE ALIGHIERI. *Conv. IV, canção terceira.*

³¹*È gentilezza dovunque 'è vertute,
 ma non vertute ov'ella,
 si com'è 'l cielo dovunque 'è la stella,
 ma ciò non è converso.* DANTE ALIGHIERI. *Conv. IV, canção terceira.*

siembra para que dé felicidad.³²

Após a canção que abre o quarto tratado, Dante inicia falando sobre o Amor, que para a unanimidade dos sábios que o analisaram, e segundo o que continuamente a experiência demonstra, o Amor é aquele que conjuga e une o amante com a pessoa amada, assim, Pitágoras afirma que “na amizade vários se tornam um”.³³ E posto que as coisas unidas transmitem suas qualidades entre si, até o ponto em que, às vezes, uma se envolve completamente na natureza da outra, sucede que as paixões da pessoa amada penetram na pessoa do amante, de maneira que o amor da primeira (e também o ódio, o desejo e qualquer outra paixão) se transmite para a segunda, resultando que os amigos de uma são amados pela outra e os inimigos, odiados. Assim, afirma que não é em vão que um provérbio grego diz: “Todas as coisas devem ser comuns entre os amigos”.³⁴

Dante comenta que devido a isso, tornando-se amigo da dama³⁵ mencionada no tratado anterior, começou a amar e odiar segundo seu amor e seu ódio. O que significa dizer que, igual ela faz, começou a amar os seguidores da verdade e a odiar os seguidores do erro e da falsidade. Posto que toda coisa deve ser amada em si e nenhuma odiada a menos que lhe sobrevenha a maldade, o razoável e o honesto é não odiar as coisas, mas sim a maldade das coisas, procurando distingui-las de estas.³⁶ E se há alguma pessoa que pretenda distinguir as coisas de sua maldade, a qual é a causa do ódio, Dante diz que sua amada é quem o pretende em maior grau, porque nela reside toda a razão e a fonte da honestidade. Ao seguir essa dama,

³² *Dunque verrà, come dal nero il perso,
ciascheduna vertute da costei,
o vero il gener lor, ch'io misi avanti.*

*Però nessun si vanti
dicendo: “Per ischiatta io son con lei”,
ch'elli son quasi dèi*

*quei c'han tal grazia fuor di tutti rei;
ché solo Iddio all'anima la dona*

*che vede in sua persona
perfettamente star: sí ch'ad alquanti*

ch'è 'l seme di felicità, si acosta,

messo da Dio nell'anima ben posta. DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IV, Canzone.

³³ *Nihil autem est amabilius nec copulatius, quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem studia sunt, eaedem voluntates, in iis fit, ut aequae quisque altero delectur ac se ipso, efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus.* CÍCERO. *De Officiis*, I, XVII, 56. (Grifo nosso).

³⁴ *Sic observentur, ut in Graecorum proverbio est, amicorum esse communia omnia.* CÍCERO. *De Officiis*. I, XVI, 51.

³⁵ Quer dizer, a dama nobre do tratado terceiro, cuja leitura alegórica (explicação verdadeira) a configurou como a filosofia.

³⁶ Não se deve odiar as coisas já que são substâncias, mas somente seus acidentes que sejam, como a maldade, negativos. Ideia exposta por Tomás de Aquino na *Summa theologiae*, II, ii, 34, a. 3, onde sustenta que o ódio deve ir contra o pecado, não contra o pecador. Lembremos também do *Monarchia* em que a crítica se direciona somente aos representantes da Igreja e não à instituição eclesiástica, que em nenhum momento é questionada em sua essência.

tanto na conduta como na razão tudo o que podia, abominava e desprezava os erros das pessoas, não para a infâmia e a censura dos que os cometiam, mas sim dos erros mesmos.

Entre esses erros, havia um que Dante execrava especialmente, porque, não somente é nocivo e perigoso para aqueles que o cometem, mas também para os demais. Esse é o erro sobre a bondade humana – a qual a natureza plantou em nós e que deve chamar-se nobreza³⁷ – erro que por mau costume e escasso uso da razão havia se fortalecido até o ponto em que a opinião de quase todos a respeito estava equivocada. Dessa falsa opinião nasciam os falsos juízos, e destes, as reverências e desvalorizações injustas, de modo que os bons sofriam um preconceito injusto e os malvados eram honrados e exaltados.³⁸

Como a amada de Dante havia mudado seu doce semblante³⁹, o pensador começou a meditar sobre o defeito humano relativo ao mencionado erro. Para não cair na ociosidade, percebida como a inimiga principal dessa dama, como para erradicar esse erro, que tantos amigos arrebatava, Dante se dispõe a exortar as pessoas que iam pelo mau caminho, iniciando assim a canção que começava com “Le dolci rime d’amor ch’i’ solia”, na qual pretende reconduzir as pessoas ao caminho correto no que diz respeito ao seu conhecimento da verdadeira nobreza.⁴⁰

Dante assevera que essa canção que abre o quarto tratado representa um remédio tão fundamental que não era oportuno falar em sentido figurado, afinal, a ideia era facilitar a medicina por uma via rápida, para que a saúde se recupere rapidamente. Por essa razão, não será necessário explicar alegorias, mas somente expor o conteúdo literalmente. Por sua dama se refere sempre àquela que representa uma luz virtuosa, a Filosofia, cujos raios fazem que a verdadeira nobreza do homem ganhe vida.

³⁷ *Questo é l’errore de l’umana bontade in quanto in noi è da la natura seminata e che “nobilitade” chiamare si dee [...]* DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IV, I.

³⁸ *Ad huic alius maius adiungitur; nam imperante florenteque nequitia virtus non solum praemiis caret, verum etiam scelaratorum pedibus subiecta calcatur et in locum facinorum supplicia luit. Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis dei nemo satis potest nemo ammirari nec conqueri.* BOÉCIO. *A consolação da filosofia*, IV, 1. (Enquanto o vício reina e prospera, a virtude não apenas não recebe recompensa alguma, mas também é calcada pelos pés dos celerados e levada ao suplício em lugar do crime. Que tais coisas aconteçam no reino de um Deus onisciente, onipotente que quer apenas o bem faz com que as pessoas fiquem admiradas e lamentem o fato).

³⁹ Essa mudança de semblante deve ser entendida como uma mudança no tratado, a partir desse momento, Dante pretende utilizar-se somente de argumentações e demonstrações das verdades filosóficas, deixando de lado as alegorias.

⁴⁰ DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. IV, I.

No segundo capítulo desse tratado, Dante divide as partes principais da canção: a primeira em que se fala como um proêmio e a segunda que se desenvolve como um tratado.⁴¹ O tempo, segundo afirma Aristóteles no quarto livro da *Física*, é “a numeração do movimento segundo o antes e o depois” e “a numeração do movimento celestial”, o qual dispõe as coisas de aqui abaixo para receber alguma informação de um modo ou outro. Assim, Dante comenta que no começo da primavera, a terra está disposta para receber a informação das ervas e das flores de uma maneira distinta em comparação ao inverno; e uma estação está disposta para receber uma semente de uma maneira diferente da outra. Do mesmo modo, nossa mente, enquanto se funda sobre a compleição do corpo, que no seguimento dos movimentos celestes se encontra diversamente dispostos num tempo e noutro.

Em sua canção Dante alega que abandonou seu estilo suave, utilizado anteriormente para falar do amor e falará sobre o valor, virtude que faz verdadeiramente o homem nobre. E, embora “valor” possa ser interpretado de formas diversas, aqui se toma o conceito como o sentido de uma potência da natureza, ou seja, uma bondade infundida pela mesma.

No capítulo terceiro inicia-se a leitura do *tratado*, nele também há uma subdivisão em três partes: teorias sobre a nobreza, teoria própria e a conclusão. Existe uma subdivisão para a primeira parte em dois: exposição e refutação. A leitura da primeira parte demonstra uma definição de Frederico II e uma definição do vulgo. Assim, se esboçam duas possíveis objeções para refutá-las: o respeito à autoridade filosófica e a imperial.

Uma vez visto o conteúdo do proêmio, devemos seguir com o tratado⁴², o qual, para que possa ser melhor apresentado, Dante o divide em três partes essenciais: a primeira que trata da nobreza segundo as opiniões de fora, a segunda que trata segundo sua própria opinião e a terceira, a modo de conclusão ao que foi dito. A segunda parte começa: “*Existe para todas las virtudes*” e a terceira “*Mi Contra-los-errantes: tu saldrás*”. Além dessas três partes gerais, convém também estabelecer novas divisões, com o objetivo de facilitar a compreensão. Assim, pede que ninguém se espante com esse procedimento e com as muitas divisões, visto que a matéria que tem em mãos é grande e elevada.

⁴¹ O proêmio corresponde à primeira estrofe da canção, e seu comentário se faz nesse capítulo; o tratado, o desenvolvimento da questão da nobreza, abarca as seis estrofes seguintes mais o *congedo* ou despedida, e seu comentário envolve o resto dos capítulos do tratado IV. Cf. CASTILLO, Fernando Mollina.

⁴² Neste caso, o término “tratado” se refere a todo o tratado IV, cuja canção “*Le dolci rime*”, foi dividido em duas partes principais: *proemio* e *tratado*.

Dante parte para seus comentários sobre a canção, quando disse “*Uno que detentó el imperio*”, se referia ao que ocupou o cargo de imperador, o Frederico da Suábia⁴³, último imperador dos Romanos – diz “último” em relação ao momento atual e apesar de que desde sua morte e a de seus descendentes foram eleitos Ridolfo, Andolfo e Alberto⁴⁴ - quando se perguntou para ele sobre o que era nobreza, respondeu que era riqueza inveterada e bons costumes.

Dante também comenta que mais pobre noção tiveram outros, os quais, pensando e modificando a versão anterior, em todas suas partes, retiraram a segunda, a que era relativa aos bons costumes, e se ativeram à primeira, ligada somente aos bens e posses materiais. Esse tipo de posicionamento nasce devido um receio de perder a condição de nobre, assim, essas pessoas que não possuíam bons costumes, buscam se legitimar somente por meio da riqueza.

O fundamento basilar da majestade⁴⁵ imperial é a necessidade de uma humanidade civilizada (*umana civiltade*), a qual persegue como fim uma vida feliz. Ninguém por si só se vale para alcançá-la, sem a ajuda de alguém, posto que o homem tem muitas necessidades que não pode satisfazer individualmente. Por isso, diz o Filósofo que o homem, por natureza, é um animal companheiro.⁴⁶ E da mesma maneira que um homem, para sua subsistência, requer a companhia doméstica da família, uma casa para sua subsistência requer uma vizinhança, pois, do contrário, acumularia muitas carências que seriam um impedimento para o alcance de sua felicidade. E posto que uma vizinhança por si só não pode cobrir todas suas necessidades, convém que exista uma grande cidade.⁴⁷ Mas também uma cidade requer para seus *Arti* possuir comércio com as cidades vizinhas e alianças com elas para estar protegida, e por isso se criou o reino.

⁴³ Frederico II da Suábia (1194-1250); rei da Sicília desde 1197 e imperador desde 1220. Ademais de seu importante legado político, administrativo e jurídico, foi o impulsor do primeiro movimento poético na Itália, a Escola siciliana, que floresceu entre 1230-50. Dante, exceto nessa passagem, sempre se expressa sobre ele em termos elogiosos: vid. *Inferno*, XIII,75; *De vulgari eloquentia*, I,XII,4: “Siquidem illustres heroes, Federicus Cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem sue forme pandentes, donec fortuna permisit humana secuti sunt, brutaliza dedignantes”.

⁴⁴ Segundo Fernando Mollina Castillo, Rodolfo de Habsburgo assumiu o trono em 1273, colocando fim a um período de interregno iniciado com a morte de Frederico II e em que nenhum dos pretendentes conseguiu exercer uma autoridade efetiva. Não obstante, Dante considera que nem sequer os que foram coroados na continuação, ao largo da segunda metade do século XIII – o citado Rodolfo, Adolfo de Nassau em 1291 e Alberto de Habsburgo em 1298- merecem que os considerem imperadores de Roma, afinal, nunca foram coroados pelo papa nem mostraram interesse na autoridade na Itália. Por outro lado, essa enumeração dos imperadores tem o interesse de que não inclui Henrique VII, coroado em novembro de 1308, e portanto, nos informa de que essa passagem do *Convivio* foi escrita antes dessa data.

⁴⁵ Superioridade, supremacia.

⁴⁶ *E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale*. DANTE ALIGHIERI, *Conv.*, IV, 4. Dante parte da afirmação aristotélica de que o homem é, por natureza, um animal social.

⁴⁷ Aristóteles, *Política*, I,II.

Por tanto, dado que a condição humana não se conforma com uma limitada possessão de terra, mas sim sempre aspira a glória de conquistar, disso resulta que entre os reinos apareçam discórdias e guerras, as quais supõem penalidades para as cidades e pelas cidades, para as vizinhanças, e pelas vizinhanças para as casas e pelas casas para o homem, impedindo ou atrapalhando a felicidade. Assim, as coisas, para erradicar essas guerras e suas causas, convém necessariamente que toda a terra e tudo quanto está ao alcance do gênero humano seja uma Monarquia⁴⁸, ou seja, um principado único com um príncipe, o qual, possuindo tudo e não podendo desejar mais⁴⁹, tenha contente os reis dentro de seus reinos, de modo que haja paz entre eles, sobre a qual apaziguem as cidades e nessa bonança os vizinhos cheguem a querer-se e nesse amor as casas cubram todas suas necessidades, com as quais, uma vez cobertas, o homem viva feliz, que é para o que ele nasceu.

Nesse sentido, o império seria, portanto, uma instituição estabelecida por Deus para a adequada orientação da humanidade; ela derivava e referia-se a Deus. O Monarca Universal deveria representar o “homem em seu máximo”, o *optimus homo*, no sistema da *Monarchia*, o imperador e o filósofo coincidiam, para que o imperador não carecesse de justificação ética e moral para sua tarefa natural de guiar a humanidade, mediante o emprego da razão filosófica.⁵⁰ O monarca de Dante não era simplesmente um homem da espada e, com isso, o braço executivo do papado; seu monarca era necessariamente um poder filosófico-intelectual por seus próprios méritos. Era encargo principal do imperador, por meio da razão natural e da filosofia moral a que pertencia a ciência legal, guiar a mente humana para a beatitude secular, tal como o papa era encarregado pela Providência de guiar a alma cristã para a iluminação supranatural.⁵¹

Essas razões podem relacionar-se com as palavras do Filósofo quando diz na *Política* que, quando várias coisas estão destinadas a um mesmo fim, é necessário que uma delas seja governadora ou regente, e as demais governadas e regidas.⁵² Do mesmo modo, notamos em uma nave como os distintos encarregados e fins particulares estão destinados à um mesmo fim, que não é senão chegar por um caminho seguro ao porto desejado: enquanto cada

⁴⁸ Exposição do princípio *reductio ad unum*. A definição que Dante dá do término *monarchia* é precisamente etimológica: governo de um só.

⁴⁹ *Monarchia*, I, xi, 11-12: *Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passionibus esse non possunt. Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum.*

⁵⁰ KANTOROWICS, Ernst E. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 278.

⁵¹ *Ibid.* p. 280.

⁵² *Monarchia*, I, v, 3: *Asserit enim ibi venerabilis eius autoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regere seu regere, alia vero regulari seu regi.*

tripulante faz que suas operações cumpram o fim concreto, há um, o capitão, cuja voz todos tem de obedecer, que tem em conta todos esse fins e os faz derivar no último de todos. E assim vemos nas ordens religiosas, nos exércitos e em todas as coisas que, como se disse, perseguem uma finalidade. Assim, Dante afirma que notamos claramente que para a perfeição de toda a sociedade humana é necessário que haja um que, ao modo do capitão, tendo em conta as diversas situações do mundo saiba como dirigir os diferentes e necessários encarregados.

Essa função é chamada por excelência “império”⁵³, sem mais adições, porque esse é o comando de todos os demais comandos, e, conseqüentemente, o que desempenha essa função se chama Imperador, porque ele é quem comanda sobre todos que comandam. O que o Imperador diz para todos é lei, deve ser obedecido por todos e qualquer outra ordem se ratifica e se autoriza pela sua. Desse modo fica demonstrado que a majestade e a autoridade imperiais são as mais altas na sociedade humana.

Segundo Dante, alguém poderia objetar que, por mais necessária que seja a função de um império para o mundo, disso não se deduz razoavelmente que essa supremacia corresponda ao príncipe romano, como se pretende demonstrar, já que o poder de Roma não se alcançou nem pela razão nem pelo consenso universal, mas sim pela força, a qual parece ser contrária à razão.

Ao que questiona, Dante responde simplesmente que a eleição desse mando supremo devia proceder do critério que dispõe todos, de Deus: do contrário, a eleição não haveria sido igual para todos, pois, antes do mencionado mando, ninguém ambicionou o bem universal. E posto que uma natureza mais adequada para exercer o mando, mais forte para mantê-lo e mais sutil para consegui-lo não houve e nem haverá que a da gente latina, como pode ver-se por experiência e em especial a do povo santo em qual estava mesclada o alto sangue troiano, Roma, Deus a elegeu para essa função.

Dessa maneira, levando em conta que não se pode merecer esse comando sem possuir grande virtude e que para fazer uso da mesma se quer uma bondade sumamente grande e humana, esse era o povo com melhor disposição para assumi-lo. Assim, não foi a força que prevaleceu para que Roma obtivesse esse comando, mas a divina providência, que está sobre toda razão. Com isso, coincide Virgílio no primeiro livro da *Eneida*, quando diz, falando pela boca de Deus:

⁵³ Neste caso deve entender-se o término *imperio* no sentido etimológico de ação ou faculdade de mandar, não de forma de estado presidida por um imperador, nem como conjunto de localidades submetidas a um imperador, embora essas outras acepções sejam portadoras da ideia geral do que tende a reflexão desse capítulo.

A estes eu nem prazo estabeleço,
 Nem aos domínios seus limites ponho:
 Um império sem termo lhes hei dado⁵⁴

A partir disso, Dante pode afirmar que a força, em definitivo, não foi a causa motora como pensava o qual objetava, mas sim a causa instrumental. Não foi a força, mas sim a razão divina que deu sustento ao princípio do Império Romano.

A questão da magnitude e dos limites da providência divina (*gratia*) sempre foi fundamental no Cristianismo. O problema pode ser anunciado da seguinte forma: É doutrina fundamental do Cristianismo que a salvação não é possibilidade humana. A revelação e a encarnação de Cristo são instrumentos indispensáveis que, suprimindo a deficiência da natureza humana, corrompida pelo pecado original, lhe restituem a possibilidade de salvação. Como a revelação e a participação nos méritos de Cristo podem ser concedidas a todos os homens como tais, por isso, a admitir-se que no fim dos tempos todos os homens serão salvos, essa noção de Graça não dá origem a graves problemas. O problema só surge quando se admite que nem todos os homens se salvarão e que no fim dos tempos ainda haverá justos e perversos, portanto, eleitos e condenados.⁵⁵

A questão que nasce é: quem determina a salvação de cada homem, o próprio homem ou Deus? Duas respostas são possíveis, características de duas doutrinas tradicionais da graça: 1) a graça é determinante, é Deus mesmo que determina os hábitos e as disposições que tornarão o homem justo e o levarão à salvação. 2) a graça não determinante, sua concessão por parte de Deus, mesmo sendo condição necessária da salvação, não determina a própria salvação, que exige a contribuição do homem.⁵⁶

A predestinação defendida por Dante Alighieri se aproxima mais do ponto de vista formulado durante o medievo. Este afirma que a predestinação de Deus leva em conta a liberdade humana, visto que Deus não predestina ninguém coagindo sua vontade, mas deixa sempre a salvação em poder do predestinado.

Enfim, toda a disputa acaba girando em torno do significado de liberdade. A defesa de certo grau de liberdade humana em relação à predestinação tende a acentuar a importância da ação mediadora do Papa e do Imperador, duas figuras fundamentais para o alcance da felicidade terrena. Caso a predestinação fosse percebida de forma diferente, ou seja,

⁵⁴ Virgílio. *Eneida*. Livro Primeiro. Traduzida por José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. Edição organizada por Paulo Sérgio Vasconcelos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁵⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 568.

⁵⁶ *Ibid.*

determinante, o homem seria colocado diretamente diante de Deus e de Sua vontade, sem uma ação intermediária para remissão dos pecados, em suma, sinal evidente de uma futura condenação, o que não se acomodaria na teorização proposta por Dante Alighieri. Vale lembrar também que a concessão desse livre arbítrio, por mais que permita uma ação mediadora, também admite uma contribuição do próprio homem em sua salvação, nesse sentido, a participação na vida política e o exercício do intelecto são fundamentais.⁵⁷

Esses novos princípios são resgates de tradições, que sempre estão circulando nos meios intelectuais, teorias e discursos legitimando, atualizando, a realidade em que cada pensador se percebe e se propõem restaurar ou dar continuidade. Filho das conturbadas repúblicas italianas, caracterizadas pela instabilidade, lamenta-se do quanto de energia e tempo é perdido em intrigas desnecessárias, visto que essa região seria a herdeira do Império Romano. Sua vontade é defender a todo custo à unidade e construir também uma identidade romana, uma incorporação forçada, localizando um local mítico. Assim, essa região tão nobre poderia voltar para o caminho que lhe foi destinado, a felicidade.

Segundo Dante, a divina providência, que supera a inteligência dos anjos e dos homens, opera muitas vezes de forma confusa para nós, porque até as ações humanas, com frequência, ocultam sua intenção aos próprios homens. O que é realmente surpreendente, pelo contrário, é quando a execução do conselho eterno se leva a cabo de modo tão evidente para nossa razão.⁵⁸

Querendo a desmedida bondade divina restaurar para si e para criatura humana, que pelo pecado da prevaricação do primeiro homem havia se desviado e deformado,⁵⁹ se decidiu no sumamente alto e unido consistório da Trindade que o Filho de Deus desceria à Terra para restabelecer essa *concordia*. E posto que, para sua vinda, se requeria que o mundo – não somente o céu, mas também a terra – estivesse com a melhor disposição possível, a qual não é outra senão a Monarquia (*monarchia*), quer dizer, toda a terra sob o comando de um príncipe, por deliberação divina se designou o povo e a cidade que devia assumi-la, a gloriosa Roma.

E posto que incluso era necessário que o seio do qual o rei celestial devia nascer fora sumamente imaculado e puro, se fundou uma progênie santíssima, da qual, depois de muitos

⁵⁷ *Veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicitadi, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò ne menano: l'uno è la vita attiva, e l'altro la contemplativa; la quale, avegna che per l'attiva si pervegna, come detto è, a buona felicitade, ne mena ad ottima felicitade e beatitudine, secondo che pruova lo Filosofo nel decimo dell'Etica.* DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IX, XVII.

⁵⁸ [...] *ma da maravigliare è forte, quando la essecuzione de lo eterno consiglio tanto manifesto procede c[on] la nostra ragione.* DANTE CONV IV, 5.

⁵⁹ *Genesis*, 3, 17-19.

méritos, havia nascer uma dama, mais perfeita de todas, que seria o habitáculo⁶⁰ do Filho de Deus. Tal progênie foi a de Davi, do qual descendeu Maria, glória e honra do gênero humano.

Tudo isso, quando Davi nasceu, ocorreu ao mesmo tempo em que se fundou Roma, quer dizer, segundo testemunham as obras, quando Enéias veio desde Tróia à Itália, dando origem para a cidade romana.⁶¹ Isso prova suficientemente o caráter divino da eleição do Império Romano, sendo a fundação da Cidade Santa contemporânea a raiz da progênie de Maria.

Desse modo, desde que o mundo começou a girar, não havia estado em melhor disposição que nesse momento, em que desceu quem o fez e o governa, algo que também os matemáticos⁶² podem demonstrar, graças as virtudes de sua arte. Jamais o mundo esteve, nem estará tão perfeitamente disposto como então, quando se estabeleceu, sob a voz de um único príncipe e imperador do povo romano. E posto que havia uma paz universal, como nunca havia existido e nem voltará a existir, a Humanidade se encaminhava para um bom caminho.

Dante afirma que Roma não somente recebeu de Deus uma origem especial, mas também uma história especial, já que desde que começou com Rômulo, que foi seu primeiro pai, até sua época mais sublime, a época do imperador Augusto.⁶³ A história de Roma não foi regida por ações humanas, mas sim divinas, porque, se considerarmos os sete primeiros reis que a governaram,- a saber, Rômulo, Numa, Tulio, Anco e os reis Tarquínios⁶⁴ - que foram como preceptores e tutores de sua infância, constataremos por meio das obras escritas da História de Roma, em especial as de Tito Lívio, que todos eles foram de díspar natureza, motivada pelas circunstâncias que surgiam com o passar do tempo.

Recordando a vida desses e de outros cidadãos divinos deve ficar claro que admiráveis ações não seriam possíveis sem a iluminação divina em conjunto com a boa natureza de todos eles. Também deve ficar claro que todos esses homens foram instrumentos com os quais a

⁶⁰ A alusão metafórica do ventre de Maria com uma habitação recria a metáfora bíblica de *Salmos*, 45, 5: “A morada do altíssimo”.

⁶¹ O começo do reinado de Davi, segundo Vincent de Beauvais (*Speculum historiale*, II, 71), foi 941 anos depois do nascimento de Abraão (2014 a. de C., segundo Orósio), quer dizer, em 1074 a. de C.. Nesse momento, contava 30 anos, logo nasceu em 1104. Sempre segundo Orósio, a chegada de Enéias a Roma foi feita pouco depois da Guerra de Tróia, que terminou em 1180 (segundo Beauvais) ou em 1166 (segundo Orósio), de maneira que a chega de Enéias seria, aproximadamente, em 1165, uns 60 anos antes do nascimento de Davi. Por isso, posto que Dante possivelmente deduziu estas datas, a afirmação deve entender-se de modo muito aproximado. CASTILLO. (nota 13 p. 436).

⁶² Astrólogos.

⁶³ O valor providencial da coincidência entre a Idade de Ouro augusta e o nascimento de Cristo se encontra em Orósio (*Historiae adversus paganos*, IV, XXII, 7).

⁶⁴ O período dos sete primeiros reis de Roma abarca um século e meio, desde sua fundação, em 753 a. de C., até o 510 a. de C. Em verdade, os sete reis foram: Romulo, Numa Pompilio, Tulio Hostilio, Anco Marcio, Tarquinio Prisco, Servio Tulio e Tarquinio o Soberbo. Para essa enumeração dos reis de Roma, Dante segue Virgílio na *Aenis*, VI, 756-853, que também omite os três últimos nomes sob a denominação comum dos Tarquínios.

divina providência interviu no Império Romano, onde a maioria das vezes os braços de Deus pareciam estar presentes.

Dante lembra que no terceiro capítulo desse tratado, se prometeu escrever sobre a excelência das autoridades imperial e filosófica, assim, uma vez que a primeira já tenha sido discutida, é fundamental prosseguir com a digressão para justificar a autoridade do Filósofo. A esse respeito, primeiro devemos verificar o significado da palavra *autoridade*.

Devemos saber que autoridade não significa outra coisa que “ato de autor”, e essa palavra, “autor”, sem a terceira letra C⁶⁵ pode derivar de duas origens. Segundo Dante, o primeiro é um verbo já muito pouco usual na gramática (no latim), *auieo* que significa ligar as palavras.

Segundo Dante, posto que todas as atividades humanas apontam para um *fim comum*, a saber, o da vida humana, ao qual o homem está destinado em tanto que é homem, o maestro e o artista que explica e se ocupa desse fim comum deve ser completamente acreditado e obedecido: esse é Aristóteles, e por tanto é o mais digno de fé e obediência.

Para demonstrar que Aristóteles é o mestre e guia da razão humana, na medida em que esta aspira a sua atividade primordial, deve saber-se que esse fim nosso, ao que todos aspiramos de uma forma inata, foi indagado desde os primeiros tempos pelos sábios. Porém, visto que seus aspirantes são muitos e os apetites quase todos diferentes, se os consideramos em suas individualidades, embora universalmente sejam somente um, foi difícil identificar esse fim no qual todo apetite humano se satisfaz corretamente.⁶⁶ Houve alguns filósofos antigos, o primeiro e principal dos quais foi Zenão, que vieram e acreditaram que o fim único da vida humana é a rígida honestidade: quer dizer, seguir a verdade e a justiça rígida e absolutamente (estoicos e a ética aristotélica), sem demonstrar dor nem alegria por nada, nem sentir paixão alguma. Essa ideia de honestidade a definiram como “aquele que, carecendo de

⁶⁵ Dante ressalta que não se refere a palavra *auctor*, considerando, como o próprio Dante afirma mais abaixo, que se trata de uma palavra de origem distinta de *autore*. E isso porque, na Idade Média, de acordo com Isidoro, se distinguia etimológica, semântica e ortograficamente entre *auctor* e *autor*. O primeiro procede de *augeo*; assim nas *Etimologias* X, 2: “*Auctor* (promotor) deriva de *augere* (desenvolver)”; o segundo término é o que se refere Dante: *autor* (o *author*), que deriva da idéia de *autenticus* ou *authenticus* (do gr. *Autentin*, “que atua por si só, que tem poder e autoridade absoluta”) e indicava o *inventor artium*, o escritor, a fonte de sentenças, que constituía, em definitivo, a autoridade intelectual. Dentro dessa segunda forma e significado, por sua vez, Ugucione de Pisa, nas *Derivationes*, e como o Dante, distinguia um *autor* que derivava de outro verbo, *avieo* ou *auieo* (ligar, enlaçar), com o significado de poeta (no sentido de que enlaçava as palavras), dotado da mesma autoridade que o anterior. Uma terceira palavra com proximidade, mas não identidade, semântico-etimológica com as duas anteriores era *actor* (de *ago*), para designar o autor de uma obra enquanto *opifex* ou *artifex* (criador, artista). (G. Stabile, “Autore”, ED) *apud* CASTILLO,

⁶⁶ Boécio. *De consolatione philosophiae*, III, 2, 2: *Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititem pervenire.*

interesse ou proveito, seja louvável por si segundo a razão”. A eles e seus seguidores, se chamou estoicos.

Houve outros filósofos que julgaram e pensaram de maneira distinta daqueles, sendo o primeiro e principal, Epicuro⁶⁷, o qual, ao observar que todo animal, desde o nascimento, está como inatamente orientado a um fim pré-estabelecido consistente em desviar a dor e buscar a felicidade, afirmou que nosso fim é a volúpia, quer dizer, o prazer sem dor. Não considerando nenhum ponto médio entre o prazer e a dor, dizia que a volúpia não é mais que a ausência de dor.

Houve ainda outros, que começaram com Sócrates e, depois, com seu sucessor Platão, que observando com mais agudez, entenderam que em nossas ações se pode pecar, e de fato se peca, de duas formas: por excesso e por defeito, concluindo que uma ação nossa que não caia em um extremo, nem em outro, sendo que tenha a virtude de estar equilibrada em um justo meio por nossa vontade, era o fim do que estamos falando, e a chamaram “ação virtuosa”. A esses se chamou *acadêmicos*, como foram Platão e seu sobrinho Espeusipo, pelo lugar onde o primeiro deles professava, a Academia. De Sócrates não receberam nenhum nome, porque em sua filosofia não se afirmava nada.

Contudo, Aristóteles, cujo sobrenome era o Estagirita, e seu condiscípulo Xenócrates da Calcedônia, graças ao engenho singular e quase divino com que a natureza havia dotado o primeiro, revisaram a teoria acadêmica – e, em parte, socrática – sobre o fim da vida humana, elevando assim, em especial Aristóteles, a filosofia moral a perfeição. Como Aristóteles foi o primeiro em filosofar enquanto passeava de um lugar para o outro, tanto a ele como a seus companheiros se chamou *peripatéticos*, que significa “passeantes”, e posto que com ele se alcançou a perfeição da moral, o nome dos acadêmicos se perdeu, e a todos os que se incluíram nessa escola se chamou também peripatéticos. Atualmente, esse pensamento que domina em todas as partes do mundo, pelo que se pode chamar praticamente um pensamento católico.⁶⁸ Fica assim demonstrado, em definitivo e como se pretendia, que Aristóteles é o guia e condutor do povo desde o princípio da “ação virtuosa”, de maneira que, recapitulando, resulta evidente o propósito principal, quer dizer, que a autoridade desse sumo filósofo que falamos possui toda a validade.

⁶⁷ Epicuro de Samos (341-270 a. de C.), filósofo grego fundador da escola epicúrea. Dante o condena ao *Inferno*, X, 14 por defender a mortalidade da alma.

⁶⁸ Dante emprega esse término em seu significado etimológico, do gr. *katholikós* (“universal”), embora seja nítido que a ambiguidade é colocada de propósito, visto que católico também significava “conforme a Igreja Romana”. Em definitivo, está afirmando que a moral aristotélica é, além de universal, plenamente conforme a doutrina cristã.

Ademais, segundo Dante, a autoridade filosófica não é incompatível com a imperial; a segunda sem a primeira é perigosa⁶⁹, e a primeira sem a segunda se debilita, não por si mesma, mas sim pela desordem da gente, de maneira que ambas unidas são sumamente úteis e de total validade. A união entre a autoridade filosófica e a imperial seria fundamental para um governo perfeito. Nesse momento, Dante lamenta-se da realidade que vive: “Ó, miseráveis os que governais hoje em dia e misérrimos os que sóis governados! Porque vosso governo não se alia com nenhuma autoridade filosófica (*filosofica autoridade*), nem por vosso próprio estudo ou conselho”.

Dante termina o capítulo VI com um alerta:

Prestad atención a vuestro alrededor, enemigos de Dios, vosotros que habéis tomado los bastones de mando em Italia! Lo digo a vosotros, reyes Carlos⁷⁰ y Federico⁷¹, y a los demás príncipes y tiranos: fijaos quién se sienta a vuestro lado para aconsejaros, y contad cuántas veces al día os recuerdan el fin de la vida humana! Sería mejor para vosotros volar bajo como las golondrinas que volar como los milanos, que revuelan por alto sobre las cosas más viles. *Conv.* IV, VI.

No capítulo VII, Dante prossegue na crítica das opiniões que, sem maiores considerações, nem atender a mais razões, chama nobre a qualquer um que seja filho ou neto de algum homem ilustre, embora não valha nada. Para ilustrar isso, traz os seguintes versos:

Y ha perdurado tanto
esta falsa opinión entre nosotros,
que por noble se tiene
a todo el que presume de ser hijo,
o nieto, de persona distinguida,
aunque no valga nada.

Por essa razão, deve ter-se presente a perigosa negligência que supõe deixar que uma má opinião se estabeleça, porque a má opinião na mente, se não a reprime e corrige, cresce e prolifera até o ponto em que a razão, a opinião acertada, fica oculta e se perde. Na intenção de esclarecer as pessoas sobre esse ponto, Dante recorda o seguinte verso:

⁶⁹ Em verdade, Dante diz “quella sanza questa è pericolosa”, o qual, dado que a autoridade filosófica tenha sido citada em primeiro lugar e a imperial em segundo, deveria entender-se de forma invertida, aquela (a filosófica) sem esta (a imperial) é perigosa; esse trecho carece de sentido, porque dificilmente pode considerar-se perigosa a autoridade filosófica. A autoridade imperial pode tornar-se perigosa quando se afasta da filosófica, porque já não estaria guiada por princípios justos e racionais sugeridos pela filosofia, no entanto, por outro lado, a autoridade filosófica sem a imperial é fraca, porque não tem a possibilidade e o poder de fazer atuar realmente seus ensinamentos éticos e civis. Esse erro de Dante persiste no *Monarchia*, III, XV, 10.

⁷⁰ Carlos II de Anjou (1248-1309), rei de Nápoles desde 1296. Cf. RUNCIMAN, Steven. *Vísperas sicilianas*. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII. Madrid, 1979.

⁷¹ Frederico II de Aragão (1272-1337), rei da Sicília desde 1296. Cf. RUNCIMAN, Steven. *Vísperas sicilianas*. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII. Madrid, 1979.

Muy vil demuestra ser, si bien se mira,

Dante Alighieri, para explicar o que deseja, supõe necessário estabelecer uma questão e resolver. Uma planície possui certos caminhos; e campo com sebes, com fossos, com pedras, com madeira e com muitos outros obstáculos, além das suas estreitas veredas. Nevado, todo coberto de neve, apresenta um aspecto tão igual que nenhum traço da vereda é perceptível. Alguém vem de um lado do campo e quer passar a uma casa que está do outro lado, e por seu discernimento e bondade, só de si guiado, alcança o que pretende, deixando as marcas dos seus passos atrás de si. Posteriormente, vem outro, e, querendo alcançar a mesma casa, mais não precisa do que seguir as marcas que ficaram; e, por seu defeito, este, bem que orientado, erra o caminho que o outro, sem guia, soube fazer, e torce pelas silvas e ruínas, e à parte onde deve não chega. Assim, Dante questiona: Qual destes se deve dizer homem astuto? Responde que o primeiro. E como deve se chamar o outro? Responde que vilíssimo. E por que não se chama não sagaz ou vil? Responde que não sagaz ou vil ele se chamaria caso, sem dispor de nenhum guia, não tivesse realizado o caminho correto. Mas se este dispôs dele, seu erro e sua torpeza não podem ser maiores, assim que se deve chamar não mais vil, mas vilíssimo.

Nesse sentido, aquele a quem seu pai ou algum antepassado, tenha guiado e errou o caminho, não é somente vil, mas vilíssimo e digno de mais desprezo e censura que nenhum outro vilão. Para que o homem se mantenha afastado dessa baixíssima vileza, no capítulo vigésimo segundo dos *Provérbios*, Salomão ordena ao que tenha tido um antepassado valioso: “Não ultrapasasses os antigos limites postos pelos teus pais”; e antes, no quarto capítulo, diz “A via dos justos, isto é, dos valiosos, é quase como uma luz resplandecente e a dos malvados é escura. Não sabem onde tropeçam”.

Por último, quando disse:

Igual que quien camina estando muerto,

Dante afirma, para maior desprezo, que o vilíssimo em questão, parecendo vivo, está morto, a propósito do qual deve saber-se que ao homem malvado – maximamente ao que renuncia o caminho marcado por um bom antepassado – certamente pode-se chamar de morto. Isto se pode demonstrar como segue: segundo diz Aristóteles⁷² no segundo livro do *De*

⁷² Aristóteles. *De anima*. II, 2. 413a20. Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo

anima “viver é o ser dos viventes”, e posto que existem muitas maneiras de viver – nas plantas, vegetando; nos animais, vegetando, sentindo e movendo-se; e nos homens, sentindo, movendo-se e raciocinando ou especulando – e posto que as coisas devem denominar-se por sua parte mais nobre, é evidente que para os animais – se referindo aos irracionais –, viver é sentir, enquanto que, para o homem, viver é usar a razão. Em conclusão, se viver é o ser (dos viventes e viver no homem é usar a razão, usar a razão é o ser) do homem, pelo que renunciar a usar a razão é renunciar a ser, o qual é estar morto. Assim questiona: e acaso não renuncia ao uso da razão aquele que não raciocina sobre o fim de sua vida? Não renuncia ao uso da razão aquele que não raciocina sobre o caminho que deve seguir? Sem dúvida que renuncia, e o faz de maneira ainda mais evidente aquele que tem as marcas diante de si e não as vê. Por isso diz Salomão no quinto capítulo dos *Provérbios*: “Morrerá o que não tenha instrução, e a magnitude de sua ignorância o manterá no erro”, que é o mesmo que dizer que o que não se fez discípulo e não seguiu ao mestre está morto. Tal é o vilíssimo antes mencionado.

No capítulo IX encontramos um curioso posicionamento. Dante afirma que não está obrigado a submeter-se ao Imperador na hora de refutar ou aprovar uma opinião sua sobre a questão da nobreza, afinal, a autoridade imperial foi idealizada para aperfeiçoá-lo a vida humana, erigindo-se justamente em reguladora e reitoria de todas nossas operações. Por isso, a majestade imperial tem jurisdição somente até onde se estendem nossas operações.

Mas do mesmo modo que todas as atividades e trabalhos humanos estão limitados pelos termos estabelecidos pela autoridade imperial, também este se vê limitado. Portanto, é evidente que definir a nobreza não compete a autoridade imperial.

Com o início do capítulo X, Dante traz o seguinte verso:

Si alguien “planta animada” al hombre llama.

Dante afirma que deve levar-se em conta que é certo que a opinião do Imperador define a nobreza com imprecisão, mas que na parte onde menciona os “bons costumes”, em referência aos costumes da nobreza, não há nada que refutar. A parte que pretende refutar é a outra, por ser completamente contrária a natureza da nobreza. Nela parece referir-se a duas coisas quando fala “inveterada riqueza”: tempo e dinheiro. Sendo ambas completamente alheias a nobreza, a refutação consta de duas partes: primeiro se refuta que a riqueza seja causa da nobreza, e depois, a partir do verso

No admiten que um plebeyo noble sea,

que o seja o tempo. Assim, lembra que ao refutar o relativo às riquezas, se refuta não somente a opinião do Imperador na parte que alude a ela, mas também a opinião do vulgo em sua integridade, ao basear-se exclusivamente na riqueza. A primeira parte se divide em duas, já que em uma primeira se explica em geral que o Imperador se equivocou com sua definição de nobreza, e em uma segunda parte – que começa “Muchos suelen pensar que las riquezas” – se expõe a razão pela que se equivoca.

O que Dante tem a dizer, portanto, com

Si alguien ‘planta animada’ al hombre llama,

é que está definindo, primeiro, com falsidade, quer dizer, faltando com a verdade ao chamar “planta” ao homem, e com imprecisão depois, porque chama “animado” ao homem, em vez de “racional”, que é o que diferencia o homem dos animais. Depois afirma que aquele que “imperó” (não chama “Imperador”, mas sim “el que imperó”, para sublinhar que a determinação dessa questão está fora da autoridade imperial), ao fazê-lo assim, se equivocou com sua definição. E se equivoca do mesmo modo, pois atribui à nobreza um sujeito falso – a riqueza inveterada – e depois prossegue com uma forma ou diferença defeituosa – os “bons costumes” -, que não abarca todas as formas da nobreza, mas somente, uma parte pequena dela.

Segundo Dante, não se deve silenciar, embora o texto se omita, que o senhor Imperador se equivocou não somente em cada uma das partes da definição, mas inclusive em seu procedimento de definir, a pesar de que, segundo fama muito difundida sobre ele, teve conhecimentos de lógica e muita cultura.⁷³: a definição de nobreza deve ser feita a partir dos efeitos, antes que dos princípios, posto que é um conceito que já mostra ter a condição de princípio e que, portanto, não se pode descrever por meio de atributos prévios, mas sim dos que são conseguintes a ela. Desse modo, tratando-se de uma matéria pertencente á esfera da moral, a nobreza carece de princípios imediatamente conhecidos e evidentes por si mesmos, pelo que sua definição deve proceder *a posteriori*, quer dizer, partindo de seus efeitos e remontando-se desde eles até a descrição do conceito de nobreza. Quando Dante afirma:

Muchos suelen pensar que las riquezas,

⁷³ No original, “cheirico” (clérigo), na acepção ampla e generalizada da língua italiana da Idade Média, segundo a qual se chama *clérigo* a qualquer pessoa culta. Cf. CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. In: DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Trad. Fernando Molina Castillo. Madrid: Cátedra, 2005.

expõem que as riquezas não podem gerar nobreza, porque são vis, nem podem tirá-la, porque estão muito distantes dela. Que são vis ele demonstra por um evidente defeito que possuem, a partir de onde diz: “Su imperfección engendra su vileza”.

Por último, conclui que o ânimo íntegro não se altera pelo fato das riquezas mudarem, o que é prova de que as riquezas estão muito distantes da nobreza.

As riquezas, diferentemente de como pensava aquele, não podem gerar nobreza, e para ressaltar a diferença que as separa, sustenta que não a podem tirar de quem a possui. Não a podem gerar na medida em que, por natureza, são vis, e a vileza as faz contrárias à nobreza. Ao dizer vileza se refere à degeneração, que é oposta a nobreza, pelo que entre dois contrários, um não pode ser a causa do outro. Pela razão que se acaba de explicar e que se completa no texto, onde diz:

Quien pinta una figura

[si antes no existe, plasmarla no puede]

Quer dizer: nenhum pintor poderia representar figura alguma sem antes conceber uma ideia de como deve ser. Não a podem tirar, porque estão distantes da nobreza e, o que altera ou corrompe algo deve estar unido à ela. Nesse sentido:

Jamás a erguida torre

Doblega río que a lo lejos fluya,

onde é corroborada a afirmação anterior: que as riquezas não podem tirar a nobreza, comparando a nobreza com uma torre erguida e às riquezas como um rio que flui ao longe.

A proposta de Dante no capítulo XI é falar sobre a vileza das riquezas. As riquezas, em efeito, são vis e alheias a nobreza:

Su imperfección engendra su vileza.

Para expor o que se pretende, deve saber-se que a vileza de toda coisa nasce de sua imperfeição, do mesmo modo que a nobreza nasce de sua perfeição, de maneira que, quanto mais perfeita seja uma coisa, mais nobre será sua natureza, e quanto mais imperfeita, mais vil.

Pelo que se as riquezas são imperfeitas, será evidente que são vis. E que são imperfeitas se afirma brevemente no texto, onde diz:

y por viles, su acopio
no da tranquilidade, sino codicia;

versos nos quais aparecem evidente não já a imperfeição, mas a suma imperfeição das mesmas e por conseguinte sua extrema vileza. Segundo Dante, essa imperfeição podemos ver claramente em três coisas: a primeira é que sua aquisição é alheia a todo discernimento; a segunda, que seu acúmulo é perigoso, e a terceira, que sua posse resulta nociva.⁷⁴

Em primeiro lugar, a imperfeição das riquezas se nota na sua aquisição indiscriminada: nela não brilha justiça distributiva alguma e sim, quase sempre, uma total iniquidade, que é justamente um efeito de sua imperfeição. Em efeito, se analisamos todas as formas por meio das quais se obtém riquezas, podemos reduzir a três: ou por pura fortuna, como quando se obtém involuntária ou inesperadamente, por meio de algum invento impensado; ou por fortuna acompanhada de um direito, por meio de heranças ou de recíproca sucessão; ou por razão acompanhada da fortuna, através de um negócio lícito (por um trato, por comércio ou por um trabalho pago) ou ilícito (por roubo ou por combate).

De acordo com Dante, em cada uma dessas três formas se vê a iniquidade, porque os tesouros escondidos que são descobertos, seja pela casualidade ou pela busca, costumam aparecer com mais frequência aos malvados que aos bons. Desse modo, Dante lembra que viu nas encostas do monte Falterona,⁷⁵ na Toscana, onde o vilão mais vil de toda a comarca, enquanto lavrava a terra, encontrou mais de um sextário⁷⁶ de besantes⁷⁷ de prata finíssima. Essa iniquidade é confirmada por Aristóteles quando diz: “Quanto mais depende o homem do intelecto, menos depende da fortuna”.

Na intenção de demonstrar a imperfeição das riquezas, Dante afirma que, mesmo os negócios lícitos, raras vezes são tocados pelos bons, porque, posto que para eles se requer

⁷⁴ Esse pensamento está totalmente de acordo com o que assevera Boécio na *Consolação da Filosofia*.

⁷⁵ Monte dos Apeninos, célebre por ser o ponto onde nasce o rio Arno, situado entre as atuais províncias de Florença e Arezzo, muito próximo ao confim de ambas com a de Forlì.

⁷⁶ O “sextário” (it. “staio”) é uma antiga medida de capacidade para áridos e líquidos. Seu nome deriva do latim *sextarium*, já que era a sexta parte do *congio*. Posto que um congio equivale a 3,283 l., se infere que o sextário equivalia a 0,54 l. Contudo, o *staio* variava de uma região para outra, sendo na Toscana de 24,4 l., o qual não concorda em absoluto com a medida anterior. Se traduz, pois, “staio” por “sextário” tendo em conta que a falta de coincidência desses dados e também que o término é usado com uma acepção genérica e hiperbólica de “grande quantidade”, que é como, provavelmente, o use Dante.

⁷⁷ Antiga moeda bizantina de ouro ou prata. No texto aparece como “santelena”. Em todo caso, a alusão dessa moeda é genérica devido a fama que tinha de possuir propriedades milagrosas.

muita atenção e a atenção do bom se emprega em coisas mais elevadas, raras vezes o bom está suficientemente atento a elas.

Mesmo que afirmando a iniquidade das riquezas, Dante lembra que os homens devem ser generosos com seus benefícios, que são engendrados de amigos. Nesse sentido, questiona: “Em qual coração não segue estando Alexandre⁷⁸ por seus benefícios reais? Em qual não segue estando o bom rei de Castela,⁷⁹ ou Saladino,⁸⁰ ou o bom marquês de Monferrato,⁸¹ ou o bom conde de Tolosa,⁸² ou Bertran de Born,⁸³ ou Galeazzo de Montefeltro⁸⁴? O homem bom não ama as riquezas, por essa razão, jamais se une a elas, pelo contrário, sempre deseja tê-las distante de si, exceto na medida em que estão concebidas para cobrir necessidades.⁸⁵

Segundo o argumento de que o tempo é a causa da nobreza, que exclui todo vilão de chegar a ser nobre por seus atos ou por acidente e que de um pai vilão nasça um filho nobre, é impossível que o passar o tempo gere nobreza. Em efeito, se o filho do vilão é igualmente vilão, e o filho deste, como é filho de vilão, o continuará sendo, e o filho deste também, e assim sucessivamente, nunca se dará com a maneira em que se origine a nobreza com o passar do tempo.

Se o adversário, desejando defender-se, alegasse que a nobreza começaria a partir do momento em que se esquece⁸⁶ a baixa condição dos antepassados, Dante responde que ele contradiz o que afirma, porque também nesse caso, necessariamente, haverá como passar de vileza a nobreza de um homem a outro, ou de pai para filho, o qual vai contra o que sustenta.

⁷⁸ A generosidade de Alexandre Magno foi muito lembrada na tradição literária e filosófica medieval, fundamentalmente graças a Sêneca.

⁷⁹ É quase certo que o rei aludido seja Afonso VIII (1155-1214), filho de Sancho III e de Branca de Navarra. Foi admirado pelos seus contemporâneos pela sua prudência política e seu interesse pela cultura.

⁸⁰ Saladino (apodo árabe que significa “integridade da religião”; seu nome real foi Yusuf ibn Ayyub, 1138-1193) foi representante da causa islâmica contra os cristãos nas cruzadas, aos quais infligiu uma severa derrota em 1187. Não obstante, os cristãos o reconheceram pelas suas grandes virtudes humanas e militares e forjaram seu mito na cultura ocidental, que incluso o percebia próximo ao Cristianismo. Dante mesmo o situa no Limbo. (Inf, IV, 129).

⁸¹ Provavelmente se trata de Bonifácio I (1150-1207).

⁸² Provavelmente Raimundo V (1148-1194).

⁸³ Bertrand de Born (1140-1215).

⁸⁴ Galeazzo de Montefeltro (m. 1300), primo do mais célebre Guido da Montefeltro, se caracterizou, por sua ativa militância gibelina, por seu “talante” negociador e pacificador no conflito com os guelfos. Foi governador de Arezzo e Cesena.

⁸⁵ Utilizei-me das notas de Fernando Molina Castillo para identificar os personagens acima. DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Trad. Fernando Molina Castillo Madrid: Cátedra, 2005.

⁸⁶ Se um nobre contraía matrimônio com uma plebéia, ou vice-versa, se considerava que o sangue da estirpe ficava manchada nos descendentes. Geralmente se estabelecia então, incluso legalmente, que eram necessárias quatro gerações para que se apagasse essa mancha. Quer dizer, ter um antepassado plebeu mas somente além da quarta geração não era obstáculo para ser nobre. O requisito do passar do tempo para apagar uma mancha plebeia na linhagem é o que Dante denomina “esquecimento”.

Segundo essa teoria de nobreza, o homem sempre é tal qual nasce, e nasce tal qual é seu pai, segundo a transmissão de uma condição única que se remonta até o primeiro pai: portanto, todo gênero humano deve ser tal qual foi esse primeiro progenitor, quer dizer, Adão, já que desde ele até os contemporâneos, de acordo com esse raciocínio, não pode ter ocorrido mudança alguma. Em consequência, se Adão foi nobre, todos somos nobres; e se foi vil, todos somos vis: o qual não é outra coisa que eliminar a distinção dessas condições, e com ela, as condições mesmas. É o que afirma o texto quando diz que do exposto se deriva

que todos nobles o villanos somos.

Se isto não é possível, já que, em efeito, existe gente que deve considerar-se nobre e gente que deve considerar-se vil, e posto que o caminho da vileza para nobreza se tenha eliminado, necessariamente o gênero humano deverá descender de distintas origens, uma nobre e uma vil. É o que afirma a canção quando diz:

O que no tuvo el hombre un solo origen;

quer dizer, “origem” no singular, pois não diz “origens”. Isso seria completamente falso na concepção de Aristóteles, da fé infalível, da Lei e da crença antiga dos gentis. Embora o Filósofo não estabeleça que o processo comece de um primeiro homem, se sustenta que tem uma única essência em todos os homens, a qual não pode ter distintas origens. Platão sustenta que todos os homens derivam não de várias Ideias, mas sim de uma só, que é o mesmo que dar-lhes uma única origem.

Por isso diz a canção:

mas esto no lo admito,

Com isso deve entender-se que Dante não admite que não houvesse um único começo para o homem, para na continuação completar:

ni, si cristianos son, ellos tampoco

Afirmando cristãos e não filósofos ou gentis, embora as doutrinas de estes também sejam contrárias, porque a doutrina cristã teria mais vigor e anularia toda calúnia, visto que é iluminada pela suma luz.

Depois, quando afirma:

Para una mente sana
es una afirmación sin fundamento,

Dante conclui que o erro daqueles foi extinto, afirmando que é momento de abrir os olhos para a verdade, que é o que se lê quando diz:

Me dispongo a exponer mi pensamiento

O que Dante pretende dizer é que, de tudo que foi dito, é evidente para os intelectos sãos que as opiniões daqueles são vãs, ou seja, sem qualquer fundo de verdade.

A esse respeito, sabemos que se pode dizer que nosso intelecto está são ou enfermo, (e ao dizer “intelecto” Dante se refere à parte nobre da alma que se pode chamar com a palavra “mente”): está são quando nenhuma maldade de ânimo ou de corpo o impede de fazer sua operação, que não é outra, como afirma Aristóteles no terceiro livro do *De anima*, que conhecer o que as coisas as coisas são. Em efeito, a causa da maldade da alma é percebida por meio de três terríveis enfermidades na mente dos homens. A primeira é causada por uma jactância natural: existem muitos tão presunçosos que creem saber tudo, e isso os faz dar por segurar as coisas que não são. Disso sucede que nunca se doutrinam, acreditando estar já suficientemente doutrinados por si mesmos; nunca perguntam, nunca escutam, querem que perguntem para eles, e antes mesmo da pergunta termine, respondem mal. A estes diz Salomão nos *Provérbios*: “Viste um homem rápido em contestar? Dele ignorância, mais que integridade, é o que cabe esperar”.

A segunda enfermidade é causada pela pusilanimidade natural: existem muitos tão vilmente obstinados, para os quais resulta impossível acreditar que se possam saber coisas, nem por eles mesmos, nem pelos demais, além disso, nunca indagam, ou seja, nunca tratam de encontrar ou estabelecer qualquer debate, nem raciocinam por si mesmos, nem se preocupam com o que dizem os demais.

A terceira enfermidade é causada por uma ligeireza natural: existem muitos de fantasia tão ligeira que passam de um raciocínio para outro, concluindo antes de silogizar, e com essa conclusão passa voando para outra, argumentando com aparente sutileza, mas sem partir de princípio algum, de maneira que em suas imaginações não veem nada realmente correto.

Segundo Dante, posto que nas coisas que são de uma mesma espécie, como sucede com todos os homens, a máxima perfeição não pode ser definida por meio de princípios essenciais, se deve definir a nobreza humana e conhecer através de seus efeitos. Igual o que se lê no *Evangelho* de São Mateus – a propósito do que disse Cristo: “Guarda-os dos falsos profetas” – “Por seus frutos os conhecereis”, aqui, pelo caminho indicado, pode ver-se que a definição se está buscando por meio de seus frutos, que são as virtudes morais e intelectuais, cuja semente é a nobreza.

No início do capítulo XVII encontramos esse trecho da canção:

Existe para todas las virtudes
 Una raíz comum
 (hablo de aquellas que feliz al hombre
 Por sus acciones hacen).

Ao qual completa com o seguinte:

una raíz, que, lo dice la Ética
 en la sabia elección

Na qual se alude a duas coisas principais: uma é que todas as virtudes procedem de um único princípio, e a outra é que todas elas são as virtudes morais das que se estão falando, que é o que se expressa ao afirmar:

una raíz que, lo dice la Ética

A esse respeito deve saber-se que as virtudes morais são os frutos que mais dependem de nós, porque estão inteiramente sob nosso poder. De acordo com Dante, tem sido vários os filósofos que as analisaram e enumeraram de distintas maneiras, mas é suficiente levar em conta somente a opinião de Aristóteles.

Essas são as onze virtudes enunciadas por Aristóteles: A primeira se chama Fortaleza, e consiste em armas e freio para moderar a audácia e a timidez nas coisas que representam uma ameaça para nossa vida. A segunda é a Moderação, que é mesura e freio para a gula e para a abstinência excessiva das coisas que nos conversam a vida. A terceira é a Liberalidade, que nos modera na hora de dar e receber as coisas temporais. A quarta é a Magnificência, que modera os grandes gastos, para que ao fazê-los se mantenham dentro de um limite razoável. A quinta é a Magnanimidade, que modera e concede grandes honras e fama. A sexta é o Amor de Honra, que nos orienta nas honras desse mundo. A sétima é a Docilidade, que nos modera a ira e a paciência excessiva contra os males externos. A oitava é a Afabilidade, que nos faz conviver bem com os demais. A nona se chama Verdade, que nos modera em jactarmos e em nos rebaixarmos mais do que devemos quando falamos. A décima se chama Eutrapelia, que nos modera nas diversões, para que se façam de forma adequada. A décima primeira é a Justiça, que nos orienta a amar e atuar retamente em todas as coisas.⁸⁷

Segundo Dante, cada uma dessas virtudes tem dois inimigos colaterais ou vícios, um por excesso e outro por defeito, enquanto que as virtudes representam o ponto médio entre um e outro, pelo que podemos dizer que, em geral, todas consistem no hábito de eleger o ponto médio. Essas virtudes fazem o homem beato – quer dizer, feliz – em seus atos, segundo a definição de felicidade que dá o Filósofo no livro primeiro da *Ética*: “a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude em uma vida perfeita”. Muitos também colocam a Prudência, ou sensatez, entre as virtudes morais, mas Aristóteles a inclui entre as intelectuais, se bem é certo que constitui um guia imprescindível que indica às virtudes morais o caminho para que se harmonizem.

A partir disso, Dante inicia a explicação sobre as duas beatitudes do homem. Nessa vida podemos ter duas felicidades, por meio de um caminho bom e outro melhor, que nos levam e elas: um caminho é a vida ativa e o outro é a vida contemplativa. Embora, como foi dito, por meio da vida ativa se alcança uma boa felicidade, a contemplativa conduz para a felicidade e beatitude supremas, segundo demonstra o Filósofo no livro décimo da *Ética*.⁸⁸

No capítulo XX Dante assevera que nenhum dos Uberti⁸⁹ de Florença nem dos Visconti⁹⁰ de Milão deve afirmar: “como sou de tal ou qual linhagem, sou nobre”, porque a

⁸⁷ DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. IV, XVII.

⁸⁸ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, X, VII.

⁸⁹ Os Uberti foram uma poderosa família gibelina de Florença que conheceu seu esplendor ao longo do século XIII, estando na origem de muitos conflitos internos da cidade, sendo seu personagem mais célebre Farinata.

⁹⁰ A linhagem dos Visconti se iniciou em 1067 e alcançou seu apogeu na época de Dante, quando Matteo se faz com a Senhoria de Milão e começa uma política expansiva no norte da Itália.

mente divina não cai em uma linhagem ou estirpe, mas sim individualmente, nas pessoas, não são as estirpes as que fazem nobre as pessoas, mas as pessoas que fazem nobres as estirpes. Deus concede essa graça somente para a alma que veja estar perfeitamente em sua pessoa, idônea e predisposta para receber a ação divina, porque, segundo diz o Filósofo no segundo livro do *De anima*: “as coisas devem estar dispostas para seus agente e para receber seus atos”. A partir dessa afirmação de que a nobreza é individual, argumento central do *Convivio*, devemos discutir agora de modo mais centrado sobre o conceito de nobreza.

Os pesquisadores de história Antiga e Medieval, ao buscarem suas fontes, estão acostumados a encontrar certa limitação, os escritos costumam pertencer, quase sempre, a grupos destacados da realidade que pertencem. Em verdade, nisso não há nada de intrigante, essa pequena parcela da população, normalmente, era a única detentora de destreza para transmitir um material escrito para a posteridade, afinal, uma boa educação sempre foi o privilégio de poucos, seja na Idade Média ou na atualidade. Muitas vezes intitulada de nobreza, esse grupo distinto merece ser estudado com maior aplicação nessa pesquisa, não só pela sua relevância e peculiaridade durante o medievo, como pela sua complexidade de definição.

Por um longo período de tempo, da Antiguidade tardia ao final da Idade Média, a história política da Itália está envolta em uma contínua formação de elites aristocráticas e eclesiásticas, e na dialética dessas elites com os vértices institucionais de poder: rei e imperador.

Quando falamos de nobreza logo somos remetidos à famosa definição proposta por Isidoro de Sevilha “*Nobilis, non vilis, cuiuset nomen et genus scitur*”.⁹¹ Definição essa que encontramos explicitamente no *Convivio*. Segundo Dante, alguns desprovidos de razão acreditavam que pelo vocábulo *nobile* devíamos entender como algo há muito conhecido e nominado e que esse termo procedia do verbo “nosco”, isso seria falso, afinal, se assim fosse, qualquer coisa que fosse muito conhecida e nominada poderia ser considerada nobre, nesse sentido, afirma que *nobile* não vem de conhecer, mas sim de *non vile*.⁹² Dante se aproveita da definição de Isidoro somente no que diz respeito ao *non vilis*, mas oculta a ideia de nobreza representar também uma linhagem conhecida.

⁹¹ É nobre, e não vil, aquele cujo nome e cuja linhagem são conhecidos. ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. X, 184.

⁹² *Bene sono alquanti folli che credono che per questo vocabulo “nobile” s’intenda “essere da molti nominato e conosciuto”, e dicono che viene da uno verbo che esta per conoscere, cioè “nosco” e questo è falsissimo, che, se ciò fosse, quali cose più fossero nomate e conosciute in coro genere, più sarebbero in coro genere nobili [...] e però è falsissimo che “nobile” vegna da “conoscere”, ma viene da “non vile”, onde “nobile” è quase “non vile”.* DANTE ALIGHIERI. *Conv.* IV, XVI.

A simplicidade e concisão da definição do bispo de Sevilha não deixam dúvidas: o que então distinguia e hierarquizava os homens naquele período era o conhecimento que esses privilegiados tinham de pertencer a uma linhagem sagrada, antiga noção de nobreza (*nobilis*, “que se pode conhecer”, “que é conhecido”). De qualquer forma, a Idade Média não concebeu a nobreza, mas a adaptou, aprimorou, sob os valores cristãos.⁹³

Para apreciar corretamente um conceito polissêmico como o de nobreza, em primeiro lugar, devemos nos remeter à origem familiar. A família, em todos os períodos históricos, tinha como função primária, favorecer a reprodução dos indivíduos e dos grupos humanos, para posteriormente permitir aquela nas melhores condições, a manutenção ou multiplicação dos poderes materiais e/ou simbólicos que eles adquirem ou possuíam já. Assim, José Mattoso afirmou que a reprodução não se reduz, portanto, à transmissão biológica da vida, mas é também a reprodução da posse sobre os bens, do status, ou do poder adquirido.⁹⁴

Para o comum dos homens, o problema fundamental sempre foi a manutenção da vida, para a camada dominante, porém, resolvidos os problemas de subsistência, interessam sobretudo os da aquisição e conservação do poder. A família nitidamente serve para preservar e perpetuar os bens, os simples bens que asseguram o consumo, mas também os que permitem obrigar os outros homens a submeterem-se, particularmente as armas. Quem diz as armas, instrumentos por excelência da autoridade, diz a própria autoridade, ou seja, a capacidade de comandar homens. Diz também, e por isso mesmo, o direito de julgar ou o simples prestígio.⁹⁵ A transmissão desse direitos, que diferenciam alguns homens de todo o resto, terá de se evidenciar pela entrega aos descendentes dos símbolos materiais do poder, como as bandeiras, coroas, cetros, brasões, vestuários e tatuagens. O seu uso só será permitido aos membros da mesma família ou aos seus respectivos chefes e está sujeito a estritas regras sucessórias. Assim, a estrutura do parentesco está intimamente relacionada com a aquisição e a transmissão do poder.

Ainda de acordo com Mattoso, além da sucessão, existe outra vertente relacionada à estrutura da família, a do regime matrimonial. Aquela polariza as estratégia a extenso prazo, as que permitem vencer, ou tentar vencer, a desagregação que o tempo sempre traz consigo. Este organiza as alianças seladas com a troca das mulheres, a associação com grupos diferentes ou o estreitar dos laços entre os segmentos do mesmo grupo, conforme se opta pela

⁹³ COSTA, Ricardo da. *A nobreza*, fonte espiritual da Civilização Ocidental. In BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia e Costa, Ricardo da (Coord.). *Mirabilia*. nº 9, Dezembro de 2009.

⁹⁴ MATTOSO, José. Estruturas familiares e estratégias de poder. *A nobreza de Entre Douro e Minho*. In *História & Crítica*, 1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV/XV, nº 12, maio, 1985. p. 47.

⁹⁵ *Ibid.*

solução exogâmica ou endogâmica.⁹⁶ Em todo caso, quando falamos de sociedades hierarquizadas, característica essencial do medievo, e no âmbito de uma camada dominante, tanto o regime sucessório como o regime matrimonial se destinam a perpetuar o poder adquirido.

É, evidentemente, o caso da nobreza. Com a situação ainda mais relevante de que, no Ocidente medieval, a estrutura do parentesco é talvez a mais importante forma de reprodução do poder que a nobreza utiliza. Mas essa nobreza também necessita de um lugar das origens, isto é, das tradições guardadas com muito esmero. Precisa dessa ligação com um tempo mítico, ancestral, que garante a autoridade. Sem esta conexão simbólica ao passado glorioso, nem a posse dos bens, nem mesmo a proteção régia, tão decisiva no plano temporal e político, chegam para conferir à nobreza o selo de autenticidade.

Segundo Fátima Regina Fernandes, o conceito de nobreza sofre com frequentes generalizações, assim, é fundamental uma definição precisa desse conceito. A nobreza é entendida como ordem, estatuto social, visto que o critério de definição entre os estratos sociais fundamenta-se no sangue e na origem familiar, deixando de lado o critério econômico. Mesmo que na Idade Média tardia já fosse possível uma ascensão social por meio de outros critérios além do sangue, Fernandes recorda que há um predomínio dos modelos de comportamento e padrões morais da nobreza tradicional.⁹⁷

De acordo com Gaetano Salvemini, um personagem coevo de Dante, Giovanni Villani, comenta em 1300 que, quando o papa Bonifácio VIII celebrava o ano novo, um enorme número de príncipes e cidades enviou embaixadores para Roma com o objetivo de prestar homenagem ao papa. Contudo, o curioso é que a maioria dos embaixadores que tinham vindo de todo Ocidente Medieval eram florentinos. Por um lado, a afinidade existente entre o poder papal e Florença sempre foi forte e saudável para ambos lados, por outro lado, Dante sempre lembrou dessa relação com grande pesar, visto a limitação e as arbitrariedades geradas com isso.

Com uma população e um desenvolvimento comercial que não parava de crescer, houve o nascimento de uma nova classe de homens que suplantava a estabelecida nobreza, socialmente e politicamente. Em um dos cantos do *Paradiso* um ancestral de Dante, Cacciaguidda, enumera as famílias florentinas que possuíam nobreza e como agora elas haviam

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ FERNANDES, Fátima Regina. Poder e Sociedade na Península Ibérica. *Revista de Ciências Humanas*. Curitiba, PR: Ed. UFPR, n. 10, 2001.

sido extintas ou colocadas de lado. No lugar dessas linhagens teria se estabelecido a *gente nuova* e a rápida fortuna.⁹⁸

No *Convivio* Dante discute sobre qual a origem da nobreza no homem, estabelecendo uma clara diferença entre a *nobiltade* de virtude e a de sangue.⁹⁹ Na Alemanha do século XII uma discussão desse tipo estaria fora de cogitação, nesse momento, o termo nobreza tinha outra acepção. Um homem era nobre caso ele procedesse de uma família feudal ou tivesse uma nobreza reconhecida pelo soberano e pudesse viver em pé de igualdade em meio aos seus pares. Tal indivíduo era considerado nobre, contudo, não necessariamente detentor de virtudes. Por consequência, Otto Von Freising, com a mentalidade característica da sociedade feudal alemã, ficou chocado com o fato de, no Norte da Itália, os homens originários das “artes mecânicas”, como ele os chamava, obtinham entrada na nobreza. Como não aceitava isso, considerou como uma legítima prova da desordem social que prevalecia na Itália.¹⁰⁰

Durante o século XII esse fenômeno estava somente no início, nos tempos de Dante a antiga nobreza feudal teve de se combinar com a classe dos ricos mercadores. Assim, uma definição precisa de um grupo social deixava de existir, não havia mais como usar o termo nobre com certeza. O nobre e o mercador já não tinham muitas diferenças entre si. Por essa razão, entre outras, Dante sentiu-se obrigado em discutir sobre qual era a essência, a origem, da nobreza, relacionada com uma combinação entre a perfeição da natureza e a providência divina.¹⁰¹

Como nos afirma Gaetano Salvemini, um nítido sinal dessas mudanças de condição social ocorridas em Florença é encontrado nas terminologias jurídicas e políticas. Os pertencentes à camada superior da cidade não eram mais chamados de “nobres”, mas “Grandi”, “Magnati” ou “Potenti”. Esses novos termos mostram a marca uma diferenciação nítida em relação ao passado, a nobreza de sangue perdia seu lugar, cedendo espaço para a força e riqueza. No entanto, isso não quer dizer que houve um desaparecimento completo dos *nobilis*, sabemos que nas áreas rurais ainda prevalecia esse vínculo com a tradição.¹⁰²

⁹⁸“*la gente nuova e i súbiti guadagni orgoglio e dismisura han generata, Fiorenza, in te, si che tu già tem piagni*”. DANTE ALIGHIERI. *Commedia*. Inf. XVI, (Grifo nosso)

⁹⁹*Si che non dica quelli de li Uberti di Fiorenza, nè quelli de li Visconti da Melano: “Perch’io sono di cotale schiatta, io sono nobile”, che il divino seme non cade in ischiatta, cioè in stirpe, ma cade ne le singolari persone [...] la stirpe non fa le singolari persone nobili, ma le singolari persone fanno nobile la stirpe*. DANTE ALIGHIERI. *Conv*, IV, XX.

¹⁰⁰ SALVEMINI, Gaetano. Florence in the time of Dante. *Op. Cit.* p. 321.

¹⁰¹*Dico adunque, che, se volemo riguardo avere de la comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo “nobiltade” s’intende perfezione di propria natura in ciascuna cosa*. DANTE ALIGHIERI. *Conv.*, IV, XVI.

¹⁰²SALVEMINI, Gaetano. Florence in the Time of Dante... *Op. Cit.* p. 322.

Ainda nesse sentido, em Florença a consolidação desse poder laico não se deu sem conflitos. A nobreza queria assegurar seu antigo poder enquanto a burguesia ganhava em dinamismo e buscava maior influência política. Desde o início do século XIII a divisão de posições entre dois grandes partidos – os guelfos e gibelinos¹⁰³ – era característica. Esses dois partidos nobres lutavam entre si pelo comando da cidade: os guelfos buscando apoio junto ao Papa e os gibelinos junto ao Imperador – lembrando que esta estrutura era relativamente fluída, os dois partidos. Com a Ordenação da Justiça, a cisão entre os nobres e o povo tornou-se definitiva: os membros das famílias nobres foram excluídos dos cargos públicos e a participação política passou a ser condicionada à inscrição em uma corporação. A burguesia ascendente assumiu o poder político e econômico e se repartiu em *popolo grasso* (financeiros e ricos mercantes) e *popolo minuto* (artesões e negociantes) que, democraticamente, se organizou nas diferentes corporações das *Arti* (corporações de comerciantes e artesãos). Assim, na Florença de 1293, para poder exercer qualquer atividade política, era obrigatório pertencer a uma das vinte uma *Arti* (excluindo a aristocracia do poder). Deste modo, Dante filiou-se à Corporação dos Boticários para participar da vida ativa da cidade.

A partir dessa Ordenação e de anteriores reformas, nasceu uma nova divisão partidária seguida de uma guerra civil. Devido a conflitos entre duas famílias de Pistóia, Florença fortalece essa divisão: os guelfos se dividem em “brancos” e “negros”, os primeiros tendiam a permanecer ao lado do Imperador e se aproximar da corrente gibelina.

A proposta de nobreza de Dante buscava uma adequação entre a preeminência social e a superioridade moral, a partir de uma leitura mais precisa dos tratados *Convivio* e *Monarchia* de Dante Alighieri, percebe-se uma proposta de uma identidade nobiliárquica muito peculiar. Essa identidade é caracterizada por forjar um grupo que se reconhece segundo preceitos ideológicos e culturais para alcançar sua coesão. A *nobilitate* nasce então por meio da união de uma vida política/pública com uma formação ampla (*due felicitadi*), um caminho pelo qual o homem nobre deve passar para alcançar a perfeição de sua natureza. Existe uma valorização do pensamento em detrimento dos símbolos tradicionais da nobreza, como o sangue, os brasões e as posses materiais.

¹⁰³ The factions had their roots not in international politics but in rivalries between elite families within the towns. Urban politics were especially volatile in the last decades of the twelfth century. The towns enjoyed rapidly expanding economies and populations. Florence doubled in population in the twelfth century and then doubled again, reaching approximately 105,000 by 1300. Institutions of government were not well established. The emperor Frederick Barbarossa (1155–1190) had failed to establish imperial rule, and towns became effectively independent, often usurping imperial prerogatives. LANSING, Carol. In: LANSING, Richard. *The Dante Encyclopedia*. New York: Routledge, 2010. Como de costume, a dificuldade em estabelecer um poder centralizado na península itálica permitia o nascimento de conflitos internos intensos.

De acordo com Fátima Regina Fernandes, o homem medieval, independente de sua condição social, não se identifica enquanto indivíduo, mas enquanto grupo, assim, a solidariedade de grupo funciona como elemento estabilizador da sociedade medieval, e no que diz respeito à nobreza, funciona como meio defesa e continuidade da sua posição privilegiada.¹⁰⁴ Assim, quando pensamos na proposta do intelectual florentino, há uma apropriação de muitos dos elementos de legitimação da nobreza de linhagem, oras, o uso da tradição é recorrente, basta uma verificada ligeira no *Monarchia* para notarmos como os italianos são convocados para tomarem a dianteira, visto que são os herdeiros do império romano, todos com algum tipo de ligação mítica com Enéias, o pai dos romanos. Como a identificação ocorre enquanto grupo, é possível dizer que Dante se via como integrante do seletivo grupo de pensadores como Aristóteles, Platão, Cícero, Boécio, um grupo que não necessita de símbolos materiais, visto que já possuem a nobreza em alma.

Dante escreveu as obras *Convivio* e *Monarchia* partindo de objetos aparentemente diferentes: discutir sobre a “nobreza” do ser humano e a necessidade do Monarca Universal para o alcance da felicidade terrena. Contudo, defendendo que esses elementos estão intimamente atrelados, afinal, o monarca seria o homem detentor dessa nobreza, ligado a contemplação filosófica, de forma que o conhecimento e o poder coincidem em sua figura.¹⁰⁵ Isso nos lembra muito o *Policraticus* escrito em 1159 por João de Salisbury em que o príncipe, se desejasse realizar um bom governo devia seguir os conselhos dos “filósofos”, quer dizer, dos doutores provenientes de escolas e compenetrados no que havia de melhor nas belas-artes, na dialética, no direito e na ciência da Escritura. Assim, surge o adágio *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*¹⁰⁶, que será, até o final da Idade Média, um dos lugares-comuns mais citados de toda literatura política.

Dante propõe uma alternativa para o modelo político vigente, construindo um novo princípio de autoridade, ideal característico do século XIV. É nesse sentido que notamos a aplicação prática da criação de um novo conceito de nobreza, o monarca ideal é um homem *nobre*, fornecendo um espelho para o resto da humanidade, uma noção de bem-comum muito ampla, destinada a resolver a crise dos poderes universais que, de certo modo, prejudicava a

¹⁰⁴ FERNANDES, Fátima Regina. *Sociedade e poder na Baixa Idade Média Portuguesa*. Dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa. Curitiba: Editora UFPR, 2003. p. 16.

¹⁰⁵ *Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.* DANTE ALIGHIERI. *Mon.* III, XV. (Grifo nosso).

¹⁰⁶ Um rei ignorante é quase um asno coroadado.

política interna da península itálica. Para tanto, em um primeiro momento é fundamental trazer elementos da teoria política medieval.

A literatura política do período tardo-medieval, muitas vezes, versava sobre dois poderes, temporal e espiritual, cuja relação deveria estar fundada de maneira que ela não pudesse dar lugar ao conflito, nem permitir uma demasiada centralização de poder em qualquer um dos lados.

De acordo com Francisco Bertelloni, foi determinante para constituição da teoria política medieval como teoria acerca da relação entre dois poderes, a epístola que o papa Gelásio I dirigiu ao imperador bizantino Anastácio I no final do século V. Essa epístola introduziu três inovações: estabelecia a concepção romano-bizantina de uma soberania única que incluía o sacerdócio dentro do âmbito do poder político imperial; dividia essa soberania única em dois poderes máximos, *sacerdotium et regnum*; e sugeria uma dependência do *regnum* em relação ao *sacerdotium*, apoiado no argumento da superioridade das funções sacerdotais. Assim, essa epístola gerou uma “nova” teoria política, a teoria da primazia do poder espiritual sobre o poder temporal. A relevância da epístola está principalmente ligada a esses elementos: 1) a partir delas, ambos os poderes foram apreendidos como poderes distintos; 2) ela gerou no medievo uma extensa literatura que interpretou a relação entre ambos os poderes, como uma relação de independência entre eles ou como uma relação de desigualdade que implicava na dependência do *regnum* respeito ao *sacerdotium*.¹⁰⁷

Segundo Souza e Barbosa, é preciso ressaltar que esse suporte teórico, característico do medievo, era simultaneamente de natureza teológica, jurídica, filosófica e histórica, nunca tendo prevalecido apenas um desses aspectos teóricos na elaboração do discurso. Dessa forma, as doutrinas políticas medievais foram pensadas num contexto em que o espiritual e o temporal, o imanente e o transcendente, o sagrado e o profano formavam um corpo uno. Em suma, a discussão privilegiará as relações entre os poderes, perspectivadas no confronto entre duas concepções políticas, a hierocracia e a teocracia.¹⁰⁸

Assim, o medievo formulou teoricamente essa relação entre os poderes mediante diversos recursos, como por meio das alegorias do sol e da lua (*duo luminaria*), das duas espadas (*duo gladii*), também empregou analogias antropológicas, como a da alma e do corpo, em outras recorreu a modelos organológicos que comparam o corpo político com um corpo

¹⁰⁷ BERTELLONI, Francisco. La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, De regia potestate et papali. *Veritas*. V. 51, n. 3, Setembro, 2006. pp. 51-2.

¹⁰⁸ Cf. BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

humano, cuja alma é identificada com o sacerdócio e suas outras partes com o corpo político. A relação também foi formulada juridicamente por canonistas e por teólogos, que o fizeram recorrendo a exegeses de textos bíblicos. Com essa profusão medieval de fórmulas e alegorias usadas como argumento para legitimação de poder, o período moderno não encontrará problemas em adaptar esses elementos para aplicar como sustento para seu corpo político.

Como lembra Huizinga, o simbolismo era como “o sopro de vida do pensamento medieval”. O costume de ver todas as coisas em sua conexão rica de significados em relação ao eterno mantinha vivo o mundo com suas cores radiantes e resplandecentes, ao mesmo tempo que atenuava a fronteira entre todas as coisas. O costume de sempre prolongar a existência das coisas com uma linha imaginária na direção do ideal é continuamente visto no tratamento medieval das questões políticas, sociais ou morais. Até mesmo o mais banal ou cotidiano deve ser considerado sob uma perspectiva universal. Esse idealismo perfeito se revela em todos os lugares. Cada forma de vida, cada estrato social ou profissão possui uma definição de ideal moral-religioso segundo a qual seus membros devem se pautar a fim de satisfazer as exigências de seu ofício, e com isso servir dignamente ao Senhor.¹⁰⁹

Desse modo, a atividade por excelência do espírito medieval era a dissecação do mundo inteiro e de toda a vida em ideias independentes, para depois classificá-las em grandes e numerosas relações feudais ou hierarquias intelectuais. Por essa razão, o espírito medieval tinha essa capacidade de separar cada conceito do contexto ao qual ele pertencia e considerá-lo em sua existência essencial e independente.

Essa discussão, durante o medievo, ganhou uma dimensão mais pujante em virtude da invasão de textos filosóficos e sua utilização na teoria política a partir do século XIII. Assim, a teoria política medieval, entendida como discurso filosófico acerca da relação entre os poderes, se constituiu como resultado do encontro entre uma situação histórica, o dualismo gelasiano, e uma situação histórico-filosófica, a massiva aparição de escritos filosóficos que, no âmbito universitário, coletaram essa dualidade e deram uma forma teórica mediante elementos provenientes da filosofia.¹¹⁰

A partir da segunda metade do século XIII notamos um amplo acréscimo na quantidade de tratados políticos escritos, assim como um aumento na qualidade da produção. Consequência do apogeu da instituição universitária e da presença de novos escritos filosóficos. Esse arcabouço teórico, utilizado pelos defensores de ambos os poderes, era proveniente das mais diversas fontes.

¹⁰⁹ HUIZINGA, Johan. *Op. Cit.* pp.353-4.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 52.

Sobre essa questão, responde Fátima Regina Fernandes:

Para além das reflexões e teorias consagradas pelos pensadores da Patrística, que constituía base comum de formação dos pensadores medievais, notamos que os clérigos, até o século XI monopolizadores do saber e do ensino começaram no século XII a sofrer a concorrência de outros núcleos formadores de cultura e de ideologia, as Universidades. Estas institucionalizam espaços de estudo até então mais restritos. Contudo, os mosteiros e as escolas urbanas ainda teriam seu papel, mas os espaços da Academia sistematizavam a rotina e forneciam método à produção do conhecimento. (2009, pp. 44-45).¹¹¹

Assim, com a autorização do papado e patrocinadas pelos reis e imperadores, as Universidades deixariam logo de ser um local exclusivo para os clérigos e passariam a ser o centro fomentador de teorias de institucionalização e ideologização da figura régia.¹¹² Nesse sentido, não é estranho notar que Dante e Marsílio de Pádua, frequentadores das cadeiras universitárias, se utilizem do conhecimento obtido para argumentar a favor do domínio imperial, sem que exista qualquer contradição nisso, pelo contrário, esse conhecimento específico, e somente ele, permitiria que esses tratados surgissem com essa feição, ou seja, dotados de uma sabedoria universal.

Assim, o Ocidente nos séculos XIII e XIV seria dominado, partindo de uma perspectiva da teoria política medieval, por uma lógica que oporia duas tendências simultâneas: por um lado a discussão sobre as fórmulas teóricas para lidar com os perigos da centralização de poder e por outro a crescente e necessária centralização administrativa e legislativa levada a cabo pelas autoridades em cada unidade política. “Uma realidade típica dos períodos de transição, neste caso, das estruturas medievais para realidades modernas”.¹¹³

Desse modo, o pensamento medieval, a partir de Santo Agostinho, é atravessado pela oposição entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que subjaz à antítese do *rex* e do tirano. *Regere*, a atividade de reger, de conduzir a sociedade, é, portanto o contrário da dominação. Assim, a Idade Média construiu, portanto, um conceito específico de governo contra a prática da *dominatio*.¹¹⁴

¹¹¹ FERNANDES, Fátima Regina. Teorias políticas medievais e a construção do conceito de unidade. *História*. São Paulo, n. 28, 2009. pp. 44-5.

¹¹² *Ibid.* p. 45.

¹¹³ *Ibid.* p. 54.

¹¹⁴ SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 20.

Durante muitos séculos, a reflexão medieval sobre a origem, a natureza, o exercício do poder desenvolveu-se em torno, não dos direitos vinculados à função soberana, mas dos deveres ligados ao ofício do governo (*regimen*).

No pensamento medieval, o conceito de “Estado” ou “ordem” define-se em todos esses casos pela noção de que cada um desses grupos representa uma instituição divina, é um elemento na arquitetura do mundo, tão essencial e tão hierarquicamente digno quanto os tronos e os poderes da hierarquia dos anjos.

Na bela imagem que se fazia do “Estado” e da sociedade, atribuía-se a cada um dos estamentos uma função que não derivava de sua utilidade comprovada, mas de sua sacralidade ou esplendor. Dessa forma, podia-se lamentar a degradação do clero ou a decadência das virtudes cavaleirescas, sem se renunciar em nada dessa imagem ideal, mas esta continua a ser o fundamental e a diretriz do pensamento social. A imagem medieval da sociedade é estática, não dinâmica.¹¹⁵

Deus criou o povo para trabalhar, arar o solo e cuidar da subsistência por meio do comércio; o clero, para as obras da fé; mas a nobreza para promover a virtude e conservar a justiça, para servir de espelho para os outros pelos seus atos e costumes. Os deveres da nobreza também envolvem a proteção da Igreja, a difusão da fé, a defesa do povo contra a opressão, a manutenção do bem-comum, o combate à violência e à tirania, o fortalecimento da paz.¹¹⁶

Sobre esse governo, vale ressaltar que historicamente – no plano das representações que modelaram o pensamento político – o governo precedeu o Estado. Desse modo, o ato de reger foi definido, analisado e codificado antes que fosse concebível uma *res publica* entendida nos limites de um território definido. Por esse motivo, seria essencial não atrelar a problematização da atividade governamental à existência de uma estrutura estatal. Para Senellart:

A questão não é: o que há nas regras medievais do governo que anuncia o Estado ou já se assemelha a ele? mas: como se constituiu progressivamente o Estado a partir de regras que a princípio não eram feitas para ele? Os autores medievais são acusados com frequência de terem ignorado tudo das práticas de governo porque negavam a realidade do Estado. Seria preciso dizer, ao contrário, que foi sua concepção mesma de governo que os impediu por muito tempo de aceitar o fenômeno estatal. O *regimen*, então, não se inscrevia na perspectiva da potência, mas no horizonte da escatologia.¹¹⁷

¹¹⁵ HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média*. Trad. Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 86.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁷ SENELLART, *Op. Cit.* p. 24.

Esse posicionamento muito acertado de Michel Senellart vai de encontro aos estudos elaborados recentemente sobre a Idade Antiga e Média. O Estado deve ser considerado um fenômeno posterior e não pode ser inserido anacronicamente no Medievo. Recordemos que o “Estado” não serve como um sinônimo suficiente para “sociedade” ou “comunidade civil”, devendo ser utilizado com cuidado para não gerar absurdos, como uma compreensão linear e evolutiva do pensamento político e, assim, prever no período tardo-medieval a presença de um Estado nascente ou elementos inteiramente novos que não fazem parte dessa realidade.

No primeiro capítulo do livro *As artes de governar* de Michel Senellart, encontramos uma definição de governo que se aplica muito bem ao que vislumbramos nas propostas teóricas de Dante Alighieri. Segundo Senellart, convém afastar uma interpretação demasiado simplória de “governo”, identificar essa palavra com o simples exercício do poder impediria qualquer análise. Assim, postula-se que o poder, como modalidade da ação do homem sobre o homem, obedece em toda parte às mesmas leis. Somente mudariam os lugares e os regimes, as condições que facilitam ou limitam sua violência. Com isso haveria, para além das circunstâncias e das convenções, uma espécie de natureza do poder, cuja fórmula se resumiria em cálculos de força: “como se organizar, se conduzir, manobrar os outros para permanecer mais forte?” Mas nesse caso existe somente a intenção de conservar o poder, não o seu exercício. Essa é a fórmula do exercício de um poder que não visa senão à sua própria conservação. O governo não se confunde com a dominação. Não é evidente que o poder tenha por finalidade somente perpetuar a si mesmo, se em toda parte há poder e enfrentam-se apetites de força, não é no nível da simples concorrência de paixões que devemos situar a noção de governo. “Este último relaciona-se a um fim, ou a uma pluralidade de fins, exterior a ele mesmo, ao contrário da dominação, que não tem outro objetivo senão reforçar-se indefinidamente”.¹¹⁸

A arte das artes, *ars artium*, para os Padres da Igreja, era o governo das almas, *regimen animarum*. Por muito tempo, o governo dos reis não foi senão “um auxiliar bastante grosseiro”, com função de manutenção da ordem e da disciplina dos corpos.

Senellart estabelece que devemos tentar pensar o governo medieval, no sentido político do termo, não sobre o fundo da ausência de soberania, mas a partir do *regimen* eclesiástico, o das almas e aqueles cujas condições a Igreja define para o rei. Naturalmente, esse tipo de proposta envolve algumas dificuldades, afinal, nenhum dos termos habituais que

¹¹⁸ SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução Paulo neves. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 19.

utilizamos, desde o século XVI ou XVII, para descrever o exercício do poder – Estado, povo, território – existe ou ocupa o mesmo lugar no vocabulário medieval “(assim, o *status rei publicae* significa, não o Estado, mas o bom estado da coisa pública, o bem comum, a própria *res publica*, que envolve uma definição de *populus*, não designando uma comunidade territorial antes do século XIII)”, por essa razão, é preciso estabelecer uma reconstituição do campo semântico de governo da Idade Média, no interior das relações que mantém entre si as noções de *regimen*, *rex*, *regnum*, *status*, *populus*, tomando cuidado para não limitar essa identificação ao simples domínio político, como se este formasse um nível distinto de realidade, mas levando em conta a rica polissemia de uma palavra que veicula um sentido espiritual, moral, pedagógico e técnico.¹¹⁹

O *regimen*, na Idade Média, de acordo com Senellart, somente tardiamente adquire um sentido político. Ele pertence inicialmente ao vocabulário da direção espiritual e sua análise mais completa encontra-se na *Regra Pastoral* do papa Gregório o Grande em 590, que fixou as condições éticas do governo. Essa direção do espírito seria mais difícil de praticar que a dos corpos, em razão da natureza de seu objeto e dos recursos que ela exigiria. Além disso, ela é bem mais preciosa pelo objetivo que visa.

O *regimen* eclesiástico designa um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afeita e moral, pelo conhecimento dos seus segredos e pelo emprego de uma pedagogia individualizada, busca conduzi-los a perfeição. Assim, Senellart se questiona, como se deu a passagem, em alguns séculos, desse governo benevolente à noção de um *regimen* político que utiliza a força para assegurar a ordem da sociedade cristã? A proposta do autor é compreender de que maneira, a Igreja não podendo deixar de lado a coerção, adaptou-a aos poucos às regras éticas de governo. “Quase sacerdotalização da espada, na falta de poder desarmar o sacerdócio. Sinal dessa vontade constante: o acento posto sobre a exemplaridade do rei que, a exemplo do sacerdote, deve ‘formas os outros para a virtude’”.

Nesse sentido, Senellart afirma que Egídio Romano no tratado *De regimine principum* (1277) faz do *regimen* a própria definição do ofício real: reinar é governar. Não apresentando diferença entre a *ars regendi* e a *ars regnandi*, contudo, lembra que seria inexato apresentar o *regimen* como o simples exercício do poder estabelecido, uma vez que, ao contrário, é o *regnum* (regime monárquico, dignidade real e reino) que constitui a prática do bom

¹¹⁹ Ibid., pp. 24-5.

regimen, orientado para o bem comum. “No século XIII ainda, o *regnum* decorre das exigências do *regimen*, e não o inverso”.¹²⁰

Polítização do *regimen*, portanto, sobre o eixo de uma teleologia moral. Um fio contínuo, com efeito, liga a conduta de si, a administração doméstica e a direção do governo. O príncipe governa seu reino do mesmo modo que seus próprios desejos, sua mulher, seus filhos, seus domésticos: trata-se, em cada nível, de conduzir uma multidão para o fim virtuoso que lhe corresponde. Simplesmente a dificuldade aumenta como número. O rei é aquele que, em sua atividade diretiva, tem que se haver não só consigo mesmo e com sua família, mas com a maior multidão possível. Devido essa relação transitiva entre o governo de si, de sua casa e do reino, a ação pública é reduzida, na maior parte das vezes, às regras éticas do comportamento privado.¹²¹

O *regimen* político, todavia, não se exerce sobre indivíduos, mas sobre o conjunto que constitui a *res publica*, cidade ou reino: corpo vivo, organismo com necessidades específicas, e não grande família (foi a impossibilidade para as famílias de serem autossuficientes que tornou necessária a organização de uma instituição política).¹²²

Com a proposta de distinguir três etapas da evolução do conceito de governo da Idade Média ao século XVII, Senellart assevera que até o século XII, segundo a concepção ministerial do poder secular – o rei, ministro da Igreja -, o *regimen* precede o *regnum*. Este é confiado ao rei por Deus para que, com poder coercitivo, ele coloque sua força a serviço do governo das almas. A realeza, então, é um ofício que decorre de um dever a cumprir, subordinado à perspectiva religiosa da salvação. Do ponto de vista da história do Estado, constata-se que “o político é absorvido pelo material”. Na perspectiva de uma história do governo, as finalidades governamentais, espiritual e temporal, condicionam a ética do governo. Em vez da negação do político, é a *finalização da força* que constitui o caráter original desse período. “O rei governa mais do que reina, já que seu título depende da retidão dos seus atos”.¹²³

Em um segundo momento, a partir do século XIII, sob a dupla pressão do desenvolvimento de monarquias e do movimento intelectual suscitado pela redescoberta de Aristóteles, o *regimen* se confunde com o *regnum*. O que gerou uma “relativa autonomização do político em relação ao espiritual”. Um equilíbrio no interior de um mundo harmonioso e

¹²⁰ Ibid., p. 30.

¹²¹ Ibid., p. 31.

¹²² Ibid., p. 31-2.

¹²³ Segundo Isidoro de Sevilha: *rex a recte agendo*. CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. In: DANTE ALIGHIERI. *Convivio*. Trad. Fernando Molina Castillo. Madrid: Cátedra, 2005.

hierarquizado, entre a naturalidade do *regnum* e a finalidade do *regimen*. Bastará que se rompa essa harmonia, no início do Renascimento, para que o *regimen*, separado de uma ordem dos fins, se envolva em torno do *regnum*, fazendo da força o princípio de um crescimento indefinido da força. Esse momento em que o *regimen* se liberta da teologia e adota como fim a condição de seu exercício (o poder), marca a passagem da arte medieval de governar à tecnologia moderna do governo.

A terceira etapa, distante de nosso recorte, corresponde à instrumentalização do governo, fenômeno geral nas grandes monarquias administrativas do século XVII. O governo deixa de representar um vetor de aperfeiçoamento moral dos homens. A soberania não se importa com os fins últimos. Daí uma redefinição das finalidades governamentais, não em função do bem comum ou do interesse do príncipe, mas das necessidades do governo. “O antigo governo das almas e dos corpos é substituído, portanto, pelo governo das coisas”.¹²⁴

Dante Alighieri estava inserido nesse caloroso debate entre os poderes universais e foi a partir dele que elaborou suas obras. O *Convivio* e *Monarchia* são como espelhos, refletindo essa sensação de angústia dos homens que buscam resolver as dificuldades que abarcam o momento de suas vidas. Como um pêndulo, Dante se vê em um movimento constante entre as esferas políticas e filosóficas, buscando uma adequação consistente para a construção de um novo grupo de indivíduos realmente capazes de assumir esse comando da sociedade.

Nesse sentido, não é por acaso que Ernst Kantorowics afirmava que a dificuldade com Dante é que ele, que reproduzia a cada página o conhecimento geral de seu século, dava a cada teorema reproduzido uma perspectiva tão nova e surpreendente que a evidência provando sua dependência de outros escritos serve apenas para sublinhar a novidade de sua própria abordagem e de suas próprias soluções. Assim, afirma que “seu estratagema era bastante óbvio”, pois o ponto de referência em relação ao qual montava e orientava seu material, raramente era o fenômeno institucional em si, “praticamente era sempre o homem por trás da instituição.” Nesse sentido, a imagem do monarca reflete um conceito de realeza centrada no homem e de uma *Dignitas* puramente humana.¹²⁵

Como nos assevera Dante Alighieri, esses homens, os que possuem *intelletto*, virtude que alcança sua plenitude no homem nobre, são poucos.¹²⁶ Essa consciência de diferença em

¹²⁴ SENELLART, *Op. Cit.* p. 43.

¹²⁵ KANTOROWICS, Ernst. H. *Op.Cit.*

¹²⁶ *Ultimamente conchiude, e dice che, per quello che dinanzi detto è (cioè che le vertudi sono frutto di nobilitade, e che Dio questa metta nell'anima che ben siede), che "ad alquanti", cioè a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitade umana non sia altro che "seme di felicitade". DANTE ALIGHIERI. Conv. IV, XX.*

relação aos outros homens no *Convivio* e *Monarchia* é nítida, tanto que o homem *nobile*, por excelência, seria o predestinado para ser o monarca universal, representante máximo da espada temporal e responsável pela unidade humana. Somente o encontro entre o filósofo e o imperador em uma pessoa que permitiria a atualização da realidade florentina. Assim, a preocupação em defender explicitamente uma formação e cultura ampla ganha sentido.

Para Dante, o ser humano não pode estar o tempo todo em estado de contemplação, o pensamento se dá enquanto hábito e não enquanto ato contínuo, hábito entendido como uma qualidade própria da alma humana que deseja o conhecimento. Portanto, há uma lacuna entre a vida e a filosofia, o homem necessita, assim, de uma constante atualização do ato de pensar. De qualquer forma, como a vida humana se mostra melhor onde encontra a razão, Dante permanece fiel à ideia de que para o homem existe sempre a possibilidade de superação das contingências mediante o uso da razão.¹²⁷

A virtude suprema do homem não consiste em existir pura e simplesmente, mas antes receber as formas inteligíveis dos outros seres num intelecto possível. Essa é a perfeição que não convém a nenhum outro ser senão ao homem. O coroamento supremo da potência específica do homem reside na faculdade ou virtude da inteligência.¹²⁸ É assim que Dante percebe a primeira finalidade do homem enquanto vida terrena, atividade necessária para o alcance da beatitude terrestre, um meio para impetrar uma grandeza ainda maior, a beatitude eterna. Caminhos distintos que são apresentados no *Convivio* e também ao longo do tratado *Monarchia*.

A atividade contemplativa não pode passar a ato, inteira e simultaneamente, se feita isoladamente. Então, esta potência intelectual se atualiza somente através da pluralidade de seres corruptíveis, os homens. É mesmo por esta razão que o gênero humano existe: toda esta multidão de seres pensantes é indispensável como requisito atualizador à possibilidade total do intelecto humano.

Um mundo sem nobreza, para Dante, é impensável. Pois é no homem nobre que se realiza a ordem total das coisas, a ligação completa de suas coisas. O intelectual não é um simples intermediário, um funcionário da deidade, mas é antes um homem “divino” que pela filosofia corresponde ao outro Deus encarnado. A invenção do intelectual por Dante está além da nobreza de linhagem ou da nobreza de ofício, é uma nobreza astral, fruto natural da ordem na natureza.¹²⁹

¹²⁷ BOMBASSARO, Luiz Carlos. Op. cit. pp. 47-9.

¹²⁸ DANTE ALIGHIERI. *Mon*, III, XVI.

¹²⁹ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 277.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dante Alighieri, tanto no *Convivio* como no *Monarchia*, defende o exercício intelectual como um valor que o sujeito deve possuir para exercer as duas beatitudes que possui: a *beatitudo terrestre* e a *beatitudo celeste*. No *Convivio* encontramos a delimitação de uma existência perfeita e nobre, deixando claro que a cultura do espírito se reserva a um grupo seleto e menor, corifeu da comunidade humana, mesmo que defenda a necessidade do conhecimento para todos. Atribuindo um grande valor à razão, sempre se preocupando com o gênero humano e através de quais métodos reconquistar/fundar a verdadeira nobreza.

Mais que qualquer outro, foi Dante quem defendeu, durante o medievo, a nobreza intelectual. No *Convivio* a teologia de Aristóteles e a astrologia se fundiram num manifesto filosófico escrito em vulgar toscano, por ser nutrido do pensamento greco-romano e dos saberes cristãos, pretendendo se dirigir, não aos doutores das universidades, mas antes esclarecer os homens da nobreza e do governo da cidade – crente que essa categoria, superior e restrita, possuía os germens da verdadeira nobreza. Nesta obra, Dante expõe a tese central do “aristocratismo intelectual”, especificando a verdadeira figura do intelectual medieval. O coroamento natural das virtudes é um estado de felicidade particular: a felicidade mental – a contemplação filosófica. No entanto, para que isto ocorresse, era necessário possuir a *nobilitate*, que não pode ser alcançada a não ser por intermédio de Deus. “O olhar de Dante não é o de um sociólogo, é o de um filósofo da natureza. A teoria de *nobilitate* se inscreve numa visão do cosmo: a nobreza recai sobre certos homens virtuosos”.¹

Ao fazer apologia a essa nobreza, defende uma nova visão da existência, de um novo ideal que transpõe o ideal de vida filosófica que durante os séculos XIII e XIV se apoderou da Universidade de Paris. O emprego da língua vulgar fez passar para a sociedade o modelo de vida que os mestres em artes se haviam dado, universalizando o ideal universitário, representando o “intelectual” de fora das instituições universitárias.

A interpretação da existência humana é feita através de uma dupla ordem, ao mesmo tempo distinta e convergente: a da natureza e a da graça. No livro terceiro do tratado político *Monarchia*, o pensador florentino defende que o homem, e somente ele, detém o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis, assim como se considera o sujeito segundo uma e outra parte essencial: a alma e o corpo. E como toda natureza está ordenada para a um fim último,

¹ LIBERA, Alain de. *Op. cit.* p. 253.

resulta que o homem exista para um duplo fim. Dentre estes dois fins, a beatitude desta vida consiste no exercício da própria virtude e que é representada pelo paraíso terrestre e a beatitude da vida eterna, que consiste na fruição da presença divina.²

Dante acredita que toda a vida humana está subordinada à realização da sabedoria teórica, ou seja, toda ciência contemplativa ou fundada sobre a contemplação da verdade, que antecipa e prepara para o alcance da beatitude. De acordo com Libera, há uma lei do dom: “Convém que as coisas estejam dispostas a seus agentes, e a receber seus atos”, um axioma aristotélico. Assim, a nobreza intelectual é colocada no limite que separa a Filosofia da Teologia. Dante comenta que embora a beatitude eterna seja superior a terrestre, uma é necessária para alcançar a outra. Apresenta também a contemplação filosófica como o objetivo de toda organização humana, sendo esta o último fundamento da ideia monárquica.³ A monarquia temporal, defendida por Dante Alighieri, resgata a doutrina aristotélica de que toda essência existe em vista de sua operação. Nenhuma essência criada pode, pois, ser a intenção última do Criador, buscando por este expediente um fim próprio para o gênero humano em sua totalidade: o conhecer pelo intelecto.

A nobreza seria individual, e por isso, não seria transmissível. A nobreza coletiva não passaria de uma ideia abstrata. Não defende o mérito individual, nem reivindica uma dignidade para um novo grupo social. O grupo dos intelectuais será nobre se cada um dos membros que a compuserem for nobre.

² DANTE ALIGHIERI. *Mon.* III, XVI.

³ LIBERA, Alain de. *Op. cit.* p. 257.

6. CRONOLOGIA

15 de maio de 1265

Nascimento de Dante Alighieri em Florença.

1286-7

Breve estada em Bolonha.

1289

Batalha de Campaldino e no sítio a Caprona.

1291-4

Trinta meses de estudos em escolas de religiosos, provavelmente com os dominicanos no Convento de Santa Maria Novella e com os franciscanos no de Santa Croce.

1293

Ordenamento da Justiça.

1295

Inscrição do nome de Dante na *Arte dei Medici e Speziali*, necessária para ingressar na vida pública.

1295 – 1296

Início da carreira política, entre os *Trentasei del Capitano*, trinta e seis representantes das camadas mais pobres da população.

1296

Posto assumido no Conselho dos Cem.

1299

Crise na política de Florença; exílio de Corso Donati, líder dos Guelfos Negros.

1300

Ano de jubileu proclamado por Bonifácio VIII. Em 7 de maio Dante é designado embaixador em San Gimignano; em 13 de junho, eleger-se como um dos seis priores de Florença; em 23 de junho, eclodem hostilidades entre as facções políticas florentinas; o conflito no interior do partido dos Guelfos entre Negros e

Branços, resulta em quinze integrantes das duas facções banidos pelos priores.

1301

Em outubro Dante e uma delegação florentina visita o Papa; Dante fica detido em Roma enquanto a maioria do grupo volta para Florença. Em novembro, saque da cidade pelos Negros e entrada de Carlos de Valois, aliado do Papa.

1302

Início do exílio de Dante.

1304

Dante se desloca por várias cidades italianas, como conselheiro político. Os períodos de maior duração são aqueles passados em Verona, junto ao príncipe Cangrande della Scala (de 1312 a 1318), e em Ravena, com Guido Novello da Polenta (de 1318-9 a 1321).

1305

Eleição do papa Clemente V.

1309-10

Provável viagem a Paris.

Entre 1310 e 1312

Viagem do imperador Henrique VII à Itália.

1312-3

Provável escrita do tratado político *Monarchia*.

1321

Missão como embaixador de Ravena em Veneza. Contrai malária e morre em setembro.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes:

- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Trad. Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.
- DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Trad. Fernando Molina Castillo Madrid: Cátedra, 2005.
- DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Trad. Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores.

Bibliografia:

- ALESSIO, Franco. “Escolástica”. In LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru. SP: Edusc, 2006.
- AUERBACH, Erich. *Dante, poeta do mundo secular*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997
- _____. Farinata e Cavalcante. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. *Ensaio de literatura Ocidental*. Org. Davi Arrigucci Jr. e Samuel Titan Jr. Trad. Samuel Titan Jr. e Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades e Editora 34, 2007.
- BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. Dante, o elogio à filosofia no humanismo renascentista. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme (Orgs.). *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004
- BONI, Luis Alberto De. *Filosofia Medieval*. Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- BORGES, Jorge Luis. Sete Noites. Trad. Sérgio Molina. In: *Obras completas*. Vol. 3. São Paulo: Globo, 1999.
- _____. Nove Ensaio Dantescos. In: *Obras completas*. Vol. 3. São Paulo: Globo, 1999.
- BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Serio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2012
- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CASTILLO, Fernando Molina. Introducción. In: DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Trad. Fernando Molina Castillo Madrid: Cátedra, 2005.
- CUDINI, Piero. La vita, profilo storico-critico dell'autore e dell'opera, guida alla lettura del “Convívio” e guida bibliografica. In: DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Milano: Garzanti, 1980.
- DAL RI JÚNIOR, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da *Monarquia* de Dante Alighieri. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DAL RI JÚNIOR, Arno; PAVIANI, Jayme (Orgs.). *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- DORÉ, Andréa Carla. Dante Alighieri e as relações internacionais. In: *Contexto Internacional*, vol. 19, n. 1. Jan/Jun 1997, pp. 97-130.
- FERNANDES, Fátima Regina. O conceito de Império no pensamento político tardo-medieval. In: *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____. Poder e Sociedade na Península Ibérica. *Revista de Ciências Humanas*. Curitiba, PR: Ed. UFPR, n. 10, 2001.

_____. *Sociedade e poder na Baixa Idade Média Portuguesa*. Dos Azevedo aos Vilhena: as famílias da nobreza medieval portuguesa. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

_____. Teorias políticas medievais e a construção do conceito de unidade. *História*. São Paulo, n. 28, 2009.

FRANCO JR., Hilário. *Dante Alighieri: o poeta do absoluto*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)*. Campinas: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

GILSON, Étienne. *Evolução da Cidade de Deus*. Trad. João Camilo de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965.

KANTOROWICS, Ernst. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LEWIS, R. W. B. *Dante*. Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1998.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de La Edad Media*. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

STERZI, Eduardo. *Por que ler Dante*. São Paulo: Globo, 2008.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Ariel, 1997.

VERGER, Jacques. *Cultura, Ensino e Sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

_____. “Universidade”. In LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006.

VOEGELIN, Eric. Dante. In: _____. *History of political ideas III: The Latter Middle Ages*. University of Missouri Press, 1998.

WATT, J. A. Pouvoir spirituel et pouvoir temporel. In: BURNS, James H. (Ed.). *Histoire de la pensée politique médiévale*. Paris: PUF, 1993.