

O PENSAMENTO POLÍTICO DE DANTE ALIGHIERI: UM DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO TOMISTA.

Maria Eugenia Bertarelli

Resumo: A partir do tratado de filosofia política intitulado *Monarquia* busca-se investigar o pensamento do poeta florentino Dante Alighieri e a influência da filosofia de Santo Tomás de Aquino em sua obra. A herança tomista teria sido significativa para a construção do modelo imperial apresentado no tratado, onde o reconhecimento de uma função específica para o governante temporal foi estabelecida a partir de uma distinção entre o fim *corruptível* do corpo e o fim *incorruptível* da alma humana. Procura-se observar que a teologia do santo possibilitou a construção na *Monarquia* de um *lugar* de realização do intelecto possível no mundo. Apesar da influência, Dante defendeu que a autoridade temporal seria uma atribuição do imperador e, deste modo, afastou-se do tomismo que jamais questionou a soberania do Papa acima de todos os poderes.

Palavras-chave: Dante Alighieri, Filosofia tomista, História Política Medieval.

Abstract: From the treatise on political philosophy entitled *Monarchy* seeks to investigate the thought of the Florentine poet Dante Alighieri and the influence of the philosophy of St. Thomas Aquinas in his work. The Thomist heritage would have been significant for the construction of the imperial model presented in the treaty, where the recognition of a specific function for the temporal ruler was established from a distinction between the *corruptible* end of the body and the *incorruptible* end of the human soul. One aims to observed that the theology of holy contributed to the construction of a Monarchy of a place of realization of the achievable intellect in the world. Despite the influence, Dante argued that the temporal authority would be an attribution of the Emperor and thus moved away from the Thomism which never questioned the sovereignty of the Pope over all powers.

Keywords: Dante Alighieri, Thomistic philosophy, Medieval political history.

INTRODUÇÃO.

Nascido em Florença, no ano de 1265, o poeta Dante Alighieri foi, além de um grande mestre na arte dos versos, um destacado e atuante pensador político de seu tempo. Sua visão a respeito do ambiente de conflito e desarmonia em que se encontrava boa parte da península itálica foi apresentada no tratado intitulado *Monarquia*.

Nesta obra, escrita em torno do ano 1310, encontram-se referências à filosofia aristotélica e ao teólogo Santo Tomás de Aquino, de quem Alighieri foi

um dedicado estudioso. A filosofia aristotélico-tomista teria influenciado significativamente o conjunto da obra do poeta florentino, herdeiro da tradição escolástica, especialmente no que tange à teoria político-filosófica apresentada na *Monarquia*.

Para compreender a perspectiva política dantesca é preciso situá-la no âmbito das disputas entre os poderes locais na cidade de Florença. Tais disputas, por sua vez, encontram-se inseridas num contexto mais amplo de conflito de interesses hegemônicos entre o Imperador da casa nobiliárquica germânica e o Sumo Pontífice romano.

No intuito de entender o contexto da política florentina deve-se a princípio saber que, desde o final do século XII, a cidade foi marcada por violentas disputas entre duas facções rivais. Com efeito, havia já algum tempo que se trasladara para a península o conflito entre os grupos germânicos representados pelas casas nobiliárquicas Wolf e Wibling. Na península os nomes alemães ganharam uma versão italiana transformando-se em partidos Guelfo e Ghibellino. Divergiam os partidários quanto ao poder imperial no *Regnum Italicum*: os primeiros pretendiam uma autonomia das Repúblicas, opondo-se à soberania do imperador. Para isso, contavam com o apoio do Papado empenhado em afirmar sua independência em relação à casa nobiliárquica alemã. Em casos extremos o partido Guelfo defendeu a doutrina de que o poder, para o conjunto da Itália, devia ser reservado ao Sumo Pontífice. Já os Ghibelinos defendiam a autoridade imperial absoluta em toda a península.

Ao final do século XIII, época em que Dante participa da Comuna ocupando cargos públicos, como aquele de Prior, as facções Guelfa e Ghibellina ganharam um novo colorido no contexto florentino. Nesta ocasião os interesses dos dois grupos se misturaram aos interesses internos da cidade, especialmente aqueles econômicos que favoreceram a divisão entre a antiga nobreza e a ascendente camada urbana ligada ao comércio e, ainda dentre estes, os de maior e menor poder aquisitivo. Assim, as intervenções do Papa Bonifácio VIII, por um lado, e do imperador germânico Henrique VII por outro nas questões internas de Florença tornaram-se bastante comuns a fins do *duecento* e início do *trecento*, em vista de defenderem seus interesses junto a um grupo local e assim construir as bases de apoio para suas pretensões hegemônicas.

Nesta conjuntura Dante Alighieri escreveu a *Monarquia*, na qual apresenta uma solução para o cenário de luta em que Florença e outras cidades italianas se encontravam submersas. De acordo com o projeto apresentado por Dante o homem deveria agir no mundo guiado por um monarca supremo. Com efeito, ele defende o modelo imperial, que denomina Monarquia, definido como uma forma

de governo “que se ergue sobre todos os seres que vivem no tempo, ou sobre tudo aquilo que é medido pelo tempo”.¹

Na *Monarquia* Dante argumenta que o imperador, que governaria acima de todos os outros poderes, seria o único capaz de garantir a paz. A manutenção da paz aparece como pressuposto essencial para o Império, visto que ele a concebeu como “o meio mais imediato para chegar ao fim supremo”.² Os argumentos apresentados convergem no sentido de demonstrar que a Monarquia universal seria a única forma de governo que poderia gerar as condições necessárias à paz e, deste modo, apaziguar os conflitos e disputas nas cidades italianas, particularmente na sua Florença natal.

Segundo o projeto apresentado no tratado, o monarca, entre os mortais, estaria plenamente apto a ministrar a justiça. Para Dante, quando o imperador governa a justiça é perfeita ou pode vir a ser, porque somente ele, em todo o universo, se encontrava livre da “cupidez”, já que possuía tudo e nada mais era “capaz de corromper-lhe a alma”. Ou seja: “Quando nada pode ser já apetecido, impossível se torna a cupidez...”.³ De acordo com tal argumento, o monarca estaria livre de qualquer ambição podendo estabelecer a justiça de forma perfeita. É importante notar que a justiça foi considerada por Aristóteles uma virtude essencial nos homens, especialmente nos governantes. Segundo o filósofo grego,⁴ a justiça era a virtude completa em relação ao próximo. O Juiz seria uma espécie de “justiça animada”, pois seria o responsável por estabelecer a igualdade. Para Aristóteles: “O justo é intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda nas transações que não são voluntárias, e consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação”.⁵ Baseado neste argumento Dante estabeleceu que o imperador seria o único justo, pois podia prosseguir nas transações sem ambicionar algum ganho, já que nada mais aspirava.

Observamos que a discussão contida na *Monarquia* contempla um ideal de paz entendido como resultado da ação política de um governante que sabe ministrar a justiça acima de todas as desavenças. Segundo Dante, os homens e mulheres, ao reconhecerem o significado político da ação do imperador, poderiam apoiá-lo no sentido de contribuir com a manutenção da paz no mundo.

¹ ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 193.

² *IBIDEM*, p. 195.

³ *IBIDEM*, p. 198. No original: “*Urbi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse:*” e “*sed Monarcha non habet quod possit potare; sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum*”. ALIGHIERI, Dante. *Monarchia*. Coleção *I Classici della Bur*. Edição bilíngue italiano-latim. Milão: *Rizzoli Libri S.A.*, 1988. Doravante o texto em latim será citado a partir desta edição seguido do número da página.

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

⁵ *IBIDEM*, p. 112.

Entretanto, para atingir a perfeição, o gênero humano deveria desfrutar não apenas da paz, mas de grande liberdade. Fundamentando seus argumentos na filosofia tomista, Dante observa que um aspecto principal da liberdade seria o chamado livre arbítrio. Este foi definido pelo florentino como um juízo livre que emana da vontade, pois não estava preso pelo “apetite selvagem”. Tal apetite, por exemplo, não permite aos animais irracionais terem seu juízo livre: “... penso que o juízo se situa entre a apreensão e o apetite: apreende-se, primeiro, o objeto, julgamo-lo, em seguida, bom ou mau; o julgador por último o persegue ou lhe foge”.⁶ Se acaso o homem tem o juízo dominado pelo apetite, conforme acontece com os animais irracionais, não devia se considerar livre.

Para Dante a liberdade seria o dom maior que Deus concedeu à natureza humana. Com o livre arbítrio podia-se optar por uma vida venturosa, na medida do possível, ao gênero humano. Note-se que a liberdade entendida como possibilidade de escolha seria conquistada pela consentida submissão ao monarca universal.

Porém, tal submissão somente seria legítima se o súdito reconhecesse no imperador a autoridade que poderia guiar a humanidade ao seu fim. Para tanto, o homem deveria conhecer este fim e colaborar no sentido de atingi-lo. Assim, aquilo que Dante considerou “matéria política”, não seria responsabilidade apenas do governante, mas de todo o gênero humano. Em virtude disso, o autor acreditava na importância de sua obra para “...elucidar proveitosamente o mundo...”,⁷ isto é, dar a conhecer aos homens o fim, ou melhor, os fins para os quais se ordena a humanidade. A partir do reconhecimento destes fins os homens poderiam colaborar com o monarca no sentido de procurar alcançá-los. Ao longo do tratado vê-se a intenção do autor, a partir do reconhecimento de seu papel político, em persuadir a sociedade da necessidade de admitir um imperador e apoiá-lo em seu projeto hegemônico na península.

Para explicitar a doutrina imperial Alighieri baseia seus argumentos na justificativa de um ordenamento da sociedade humana para dois fins, e não apenas um fim único e supremo como pretendiam os defensores da teocracia Papal. O primeiro fim seria alcançado no mundo, no Paraíso terrestre, o outro somente seria atingido no plano sobrenatural, no Paraíso celeste.

Dante sustenta sua doutrina afirmando que somente os seres humanos são formados por uma essência *corruptível* e outra *incorruptível*, ou seja, apenas os seres humanos estariam constituídos de corpo e alma. Segundo ele, o homem se caracteriza como um ser que está entre os dois hemisférios, participando dos meios corruptíveis e incorruptíveis. Desta forma, cada ser humano comportaria em si as duas naturezas que convêm à sua existência dupla. Daí infere que, como

⁶ ALIGHIERI. *Op. cit.*, 1973, p. 199.

⁷ *IBIDEM*, p. 193.

toda a natureza está ordenada a um fim último, o homem é o único entre todos os seres que possui dois fins, um que lhe pertence como ser corruptível e outro que lhe pertence como ser incorruptível.

Dois fins deu ao homem a inefável Providência: a beatitude desta vida, que consiste no exercício da própria virtude e que se figura pelo Paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, que consiste na fruição da presença divina, à qual não pode ascender a virtude se não é ajudada da luz divina, e que se estende pelo Paraíso celeste.⁸

Deve-se observar a distinção realizada pelo autor da *Monarquia* entre a finalidade própria do homem enquanto ser corruptível e aquela enquanto ser incorruptível. E, posto que existem dois fins da humanidade, era necessário um duplo poder de direção. Chegamos, portanto, ao ponto central da doutrina apresentada no tratado: o Sumo Pontífice, segundo a Revelação, conduz o gênero humano à vida eterna, e o imperador, segundo as lições da filosofia, dirige o gênero humano à felicidade temporal (*temporalem felicitatem*). Dessa forma, Dante distingue as atribuições dos dois poderes, distinguindo dois fins para a humanidade; o temporal e o espiritual.

I. ATUALIZAÇÃO DO INTELECTO POSSÍVEL.

De acordo com Dante cada ser humano possui um intelecto possível. Assim, adverte Étienne Gilson,⁹ o conhecimento que pode adquirir cada homem com o uso de sua razão não representa mais que uma parte ínfima do conhecimento inteligível total acessível à espécie humana. Segundo a doutrina defendida por Dante nenhum indivíduo ou mesmo grupo humano poderia alcançá-lo. Somente a espécie humana em seu conjunto poderia pretendê-lo.

Devido a esta argumentação Dante foi acusado por alguns autores¹⁰ de sustentar uma tese averroísta. Étienne Gilson¹¹ é um dos estudiosos que

⁸ ALIGHIERI. *Op. cit.*, 1988, p. 231. “*Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligidatur*”. In ALIGHIERI. *Op. cit.*, p.366.

⁹ GILSON, É. *Dante et la philosophie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

¹⁰ O primeiro autor a fazer tal crítica teria sido o dominicano Guido Vernani, que ainda no século XIV escreveu uma refutação ao tratado intitulada *De reprobatione Monachiae*.

¹¹ Juntamente com Étienne Gilson podemos citar autores contemporâneos como Charles Till Davis, autor do capítulo “*Dante and the empire*” da *Cambridge Companion to Dante*. Este autor afirma que Dante não concordou com a idéia averroísta de um único intelecto possível para

discordam desta perspectiva.¹² Ele explica que do ponto-de-vista do filósofo Averróis o intelecto possível foi concebido como um ser único, uma substância intelectual separada de todos os corpos, e que para um homem conhecê-lo bastava participar de um ou outro conhecimento de tal intelecto. Já Dante, herdeiro da perspectiva tomista, atribui à totalidade do gênero humano, isto é, à coletividade dos indivíduos existentes a cada instante sobre a terra o equivalente ao intelecto possível de Averróis. Desta forma, as duas teses seriam essencialmente distintas, posto que aquilo que Averróis conta para atualizar totalmente o intelecto possível é um ser, enquanto aquilo que Dante reclama para obter o mesmo resultado é uma sociedade universal de todos os intelectos possíveis individuais que constituem o gênero humano. Gilson explica, portanto, que Dante não aderiu à doutrina averroísta, mas que a transpôs em uma originalidade verdadeiramente criativa, tendo em vista que não se referiu a um modelo metafísico que colocava em ato a unidade sobre a estrutura do universo, mas sim a um modelo político de uma sociedade por construir. Assim, segundo Gilson, Dante deve a Averróis a idéia de uma unidade do gênero humano, e que a humanidade inteira podia atender a cada instante seu fim próprio, que consiste em possuir o conhecimento intelectual total de que ele é capaz. A partir daí, conclui Gilson, Dante se afasta, anunciando uma sociedade por criar, uma sociedade universal, de todos os intelectos possíveis individuais que constituem o gênero humano.

O fim temporal almejado por Dante para a humanidade seria atualizar o intelecto possível nesta vida como uma forma de felicidade que antecede a visão beatífica. Se isto somente se dá quando o conjunto do gênero humano põe em ato a totalidade de seu intelecto, a doutrina apresentada na *Monarquia* introduz uma perspectiva política tendo como base de sustentação a necessidade da paz terrena, posto que somente num *espaço-tempo* em que reine a paz os homens terão a possibilidade de desenvolver plenamente a intelecção e atualizar o intelecto possível em vida.

Bruno Nardi¹³ observa que para Dante a completa atualização do intelecto poderia ocorrer antes do pecado original no Éden, pois ali estariam reunidas as condições perfeitas de harmonia, paz e liberdade. Porém, depois da falta de Adão

toda a humanidade, pos acreditou, assim como Santo Tomás, que existiam tantos intelectos quanto pessoas no mundo.

¹² Bruno Nardi não concorda em chamar Dante de averroísta, contudo identifica traços de sua doutrina na obra do florentino. Sobre o assunto afirmou: “*Per lui [Dante], non meno che per Tommaso d'Aquino, l'intelletto possibile è parte dell'anima che è forma del corpo umano, e quindi non unico, ma moltiplicato e numerato secondo il numero degli individui umani. Tuttavia è notevole che Dante, mentre rigetta la tesi dell'unità dell'intelletto, ritiene poi alcuni altri motivi fondamentali dell'averroismo*”. NARDI, B. *Il concetto dell'Impero. In Saggi di filosofia dantesca*. Florença: La Nuova Itália, 1967, p. 238.

¹³ NARDI, B. *Op. cit.*

o homem passaria a somente poder se desenvolver na terra na medida em que o consente a natureza humana. Por isso, para Dante, o fim natural do homem seria a beatitude em vida, diferente daquela beatitude perfeita do Paraíso celeste.

La natura (...) se prima portava l'uomo a vivere coll'altro uomo in libera e pacifica comunanza di beni nell'Éden, lo spinge ora sulla terra a cercare nello Stato il mezzo per superare i difetti cagionati dal peccato, a fondare la Città, a stabilire un freno alle passioni umane e una guida (...) ... la natura cerca in se stessa il rimedio alle proprie ferite; e da questo conato della natura nascerà il primo Redentore e il primo Messia, l'Imperatore; il quale, risanando la natura corrotta, la disporrà a ricevere il secondo Redentore, il Cristo, che le restituirà i doni soprannaturali di cui fu spogliata.¹⁴

Com efeito, para Dante o Estado na forma do Império seria um instrumento necessário para controlar os distúrbios advindos do pecado primordial e, assim, estabelecer a paz, a justiça e a liberdade que a humanidade havia perdido e que seriam essenciais para atingir à felicidade temporal. Note-se que o autor fez referência a uma felicidade realizável neste mundo, isto é, uma beatitude em vida, distinta da salvação da alma e, portanto, do fim religioso, mesmo que deste fim não estivesse desvinculada.

É interessante perceber que a concepção dantesca de *temporalem felicitatem* não deve ser entendida em termos contemporâneos com um estado de contentamento do corpo, mas aparece intimamente ligada à noção de beatitude, isto é, um estado de alegria da alma que busca a atualização do intelecto possível neste mundo. O caminho até o conhecimento da verdade divina teria que partir do contato com o mundo, da percepção humana dos objetos criados, através do intelecto ou razão que cada indivíduo possui e que deveria atualizar em vida.

Para entender o sentido atribuído por Dante ao fim temporal do homem deve-se analisar a influência do filósofo dominicano Santo Tomás de Aquino em seu pensamento político. Segundo a teologia tomista, o poder de conhecer certas verdades concernentes a Deus era algo próprio e inerente à natureza da razão humana. A Revelação mesma seria o desvendar da verdade divina formulada numa linguagem humana e terrestre. A única verdade poderia ser atingida por dois caminhos: através da confiança no saber sagrado proveniente da fé, e da investigação dos atos da Criação divina, promovida pela razão. De acordo com Joseph Rassam,¹⁵ para Santo Tomás:

Os termos, humanos e terrestres, que servem para transmitir as verdades sobrenaturais contidas na revelação divina, devem conservar um mínimo de inteligibilidade para a razão humana, senão a linguagem

¹⁴ *IBIDEM*, p. 244.

¹⁵ RASSAM, J. *Tomás de Aquino*. Lisboa: Edições 70, s/d (edição original francesa de 1969).

da fé tornar-se-ia um enigma indecifrável. Não há conhecimento sobrenatural sem evidência natural. Se a fé é uma graça de Deus, é também um acto do homem. Até mesmo o conhecimento de Deus através da fé permanece um acto humano.¹⁶

A filosofia tomista apela para a razão humana como meio de alcançar o conhecimento de Deus através de suas manifestações no mundo sensível. Segundo Rassam, a apreciação da fé pressupõe a validade do conhecimento natural de Deus, não somente para dar um mínimo de sentido intelectual à palavra Deus, mas também por ser o mesmo Deus ao qual tem em vista pela fé e razão. Isto é, não haveria um Deus para a fé e outro para a razão, era o mesmo que poderia ser alcançado por caminhos distintos. Gilbert K. Chesterton¹⁷ afirma que para Tomás de Aquino a única verdade poderia ser atingida por duas vias, precisamente porque ele tinha a certeza de haver uma só verdade. Nada do que se descobrisse na natureza poderia vir a contradizer a fé. Por ser a fé a única verdade, nada realmente deduzido dela poderia vir a contradizer os fatos. Com efeito, o teólogo não procura provar, através da razão, as verdades reveladas às quais adere pela fé, e sim, como explica Rassam, recorre à razão natural para explicitar o conteúdo dos pressupostos nos quais se acredita pela fé, isto é, a filosofia não buscaria comprovar as verdades sagradas, mas “explicitar o conteúdo desse ensino”.¹⁸

É interessante ressaltar como a partir da harmonização do pensamento aristotélico realizada por Santo Tomás a natureza e as ações humanas adquirem *status* na construção de um conhecimento de Deus. Este conhecimento parte da dinâmica de um Criador que existe através das formas da natureza e, justamente através delas, pode ser contemplado.

Santo Tomás constrói seu pensamento fundado na existência e acreditando nela. O ser, ou *Ens*, referia-se a tudo o que existe ou poderia existir no mundo. Devia ser entendido como tudo aquilo que foi criado, que emana da fonte divina geradora de todo o universo, e mesmo que ainda não exista em ato, existe em potência no centro do Ser Supremo que constitui a matéria do conjunto das coisas já criadas ou que virão a ser. Chesterton exemplifica alegando que Deus representava a imutabilidade que contém as modificações de tudo. “As coisas mudam porque são imperfeitas, mas a sua realidade só se pode explicar como participação de algo que é perfeito: Deus”.¹⁹ Assim, em tudo haveria uma

¹⁶ *IBIDEM*, p. 20

¹⁷ CHESTERTON, G. K. *Santo Tomás de Aquino: biografia*. Nova Friburgo: Edições Co-Redentora, 2002.

¹⁸ *IBIDEM*, p. 21.

¹⁹ CHESTERTON, G. K. *Op cit.*, p. 144.

potência que não chegou ao seu fim realizando-se em ato, mas que teria esta capacidade. “Deus é mais atual que o homem, mais atual que a matéria porque é a cada instante a imortalidade em ato”²⁰.

Desta maneira, para o teólogo seria por meio do conhecimento racional das coisas terrenas, do *Ens* das coisas Criadas, que se podia atingir a verdade sagrada. “Porque apesar de uma vara ou pedra serem uma visão terrena, é por meio delas que Santo Tomás encontra caminho para o céu; e o importante é que ele obedece à visão; não a desmente”²¹.

O novo valor atribuído ao âmbito terreno surge como uma das faces da filosofia tomista, posto que o mundo natural não deveria ser desprezado pelo homem em seu caminho do conhecimento divino. Dante, no tratado de filosofia que intitulou *Convívio*²², oferece a seguinte explicação:

Pelo que é de saber que de todas aquelas coisas que vencem o nosso intelecto, tal que se não pode ver aquilo que são, é convenientíssimo tratá-las pelos seus efeitos; de onde de Deus, e das substâncias separadas, e da matéria primeira, assim tratando, podemos ter algum conhecimento.²³

Com efeito, a partir do pensamento escolástico, abria-se ao homem a possibilidade de chegar à essência divina através da captação do que dela se mantém na natureza, à qual ele tem acesso visto que se encontra no âmbito sensível do mundo. E o homem somente consegue fazê-lo em virtude da participação na natureza inteligível à medida que sua alma pertence a tal ordem.

Note-se que não representa uma valorização do espaço terreno no contexto de uma perda de interesse pelo sagrado, e sim um novo valor adquirido pela esfera natural como um espaço onde a humanidade poderia, através da especulação acerca dos atos da Criação, iniciar sua trajetória em direção a Deus. Tendo em vista não ser possível nesta vida compreender a totalidade da potência posta em ato, alcançada apenas com a “*visio beatífica*”, o homem deveria procurar atualizar aquilo que havia desta potência em cada pequeno ato da Criação, em virtude dele participar da perfeição divina. Assim, estaria ainda em vida se iniciando no conhecimento da verdade, que somente seria completado no Além.

Observamos que Alighieri, ao idealizar um espaço de felicidade no mundo, atribuiu-lhe valor na medida em que representava um lugar temporário, onde o gênero humano “busca por em ato a potência do intelecto”²⁴ a fim de alcançar

²⁰ *IBIDEM*, p. 145.

²¹ *IBIDEM*, p. 150.

²² ALIGHIERI, Dante. *Convívio*. Lisboa; Guimarães Editores (Coleção *filosofia & ensaios*), 1992.

²³ *IBIDEM*, p. 121.

²⁴ ALIGHIERI. *Monarquia*. *Op. cit.*, p. 195.

um estado de felicidade terrena que, em certo modo (“*quoadamodo*”), estaria subordinada à felicidade imortal.²⁵ O mundo natural oferece a possibilidade do desenvolvimento das virtudes morais e intelectuais para alcançarmos o bem humano, definido por Aristóteles como a felicidade humana.

II. A FELICIDADE TERRENA.

Santo Tomás de Aquino, ao atribuir valor à razão humana no processo de conhecimento filosófico do divino estaria sendo, segundo Chesterton, o mais ortodoxo dos teólogos ao “salvar o elemento humano na teologia cristã”.²⁶

O movimento tomista em metafísica, como o movimento franciscano na moral e nos costumes, foi uma expansão e uma libertação. Mas foi principalmente um desenvolvimento interno da teologia cristã, e certamente não foi uma retirada da teologia cristã sob influências meramente humanas. O franciscano teve liberdade para ser frade em vez de se ver obrigado a ser monge. Com isso só foi mais cristão, mais católico, e até mais asceta. Também o tomista teve a liberdade de ser aristotélico, em vez de se ver obrigado a ser agostiniano. Foi assim maior teólogo, teólogo mais ortodoxo, mais dogmatista, havendo recuperado, por meio de Aristóteles, o mais insondável dos dogmas — as núpcias de Deus com o homem, e portanto com a matéria.²⁷

Chesterton enfatiza a importância da harmonização de Aristóteles com a teologia cristã realizada por Santo Tomás como uma recuperação do próprio corpo de Cristo, e, portanto, do elemento humano no cristianismo. Para ele “foi um idéia muito especial de Santo Tomás que o homem deve estudar-se na sua humanidade completa; que um homem não é homem sem o corpo, tal como o não é sem a alma”.²⁸ Ainda segundo Chesterton, a escola anterior, baseada em Santo Agostinho e mesmo em Santo Anselmo, tinha desprezado esta idéia “(...) tratando a alma como o único tesouro necessário, encerrado temporariamente num desprezível invólucro”.²⁹ Ao atribuir valor ao corpo, a filosofia cristã estaria afirmando a essência do dogma da Encarnação, característica particular que fundamenta e origina a religião católica.

²⁵ Original em latim: “... *cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur*” ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Milão: *Rizzoli Libri*, 1988.

²⁶ CHESTERTON, G. K. *Op. cit.*, p. 79.

²⁷ *IBIDEM*, p. 43.

²⁸ *IBIDEM*, p. 40.

²⁹ *IBIDEM*, p. 40.

A respeito da Encarnação o medievalista Jacques Le Goff³⁰ afirmou: “Deus se encarna, o homem se diviniza”.³¹ Este movimento que chamou de *descida do Céu sobre a Terra* significou para Le Goff que “o Céu vem viver entre nós”. Contudo, para ele, “se o Céu se põe ao nível da Terra, isso também significa que há uma transfiguração da Terra”³², isto é, que a humanidade fez um movimento ascendente. De fato, é possível admitir que, enquanto a experiência do sagrado vem “viver entre nós” transferindo-se, lentamente, para a esfera natural, os padrões utilizados para definir a experiência terrena serão, em alguma medida, importados do campo sobrenatural. Em virtude disso, entendemos que quando Dante Alighieri estabeleceu uma atuação específica do gênero humano ele a definiu em termos do âmbito sagrado como uma beatitude realizável num Paraíso sobre a terra. De acordo com Le Goff:

Sem dúvida, nunca houve idade tão carnal como essa idade espiritual. A crença na ressurreição da carne, que é o contrário da reencarnação, estrutura essa sociedade de maneira totalmente inédita se comparada com outras religiões e outras sociedades do mesmo período.³³

Para o historiador, o cristianismo medieval esforçou-se por *encarnar a encarnação*, através da eucaristia. Assim, em cada missa, a cada dia, e em todo o lugar Deus estava entre os homens. Tornavam-se membros do corpo de Cristo. Porém, a Eucaristia, a comunhão, só encontra sua expressão definitiva, afirma o medievalista, no século XIII, com a institucionalização do dia de *Corpus Christi*, celebrado pela primeira vez em 1264, em Liège. A Eucaristia faz lembrar ao cristão que quando Cristo veio ao mundo encarnado não teria simplesmente se humanizado, no sentido laico da palavra, mas permitido a sacralização do espaço terreno, tornando-o passível de salvação e recuperação do estado edênico perdido com o pecado. Junto com a institucionalização do dia de *Corpus Christi* Le Goff observa um processo de valorização da natureza humana entre fins do século XII e o século XIII, que terá profundas conseqüências na visão de mundo medieval.

Segundo Jérôme Baschet³⁴, a tradição neoplatônica expressa por autores da Alta Idade Média como Boécio ou Gregório, o grande, teria identificado o homem com sua alma, considerando o corpo “uma vestimenta transitória e

³⁰ LE GOFF, J. (com colaboração de MONTREMY, J.-M.). *Em busca da Idade Média*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

³¹ *IBIDEM*, p. 128.

³² *IBIDEM*, p. 128.

³³ *IBIDEM*, p. 130.

³⁴ BASCHET, J. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

desnecessária (...) até mesmo uma prisão que entrava o livre desenvolvimento do espírito”.³⁵ Baschet observa que a dinâmica das concepções medievais deve ser estudada sobretudo como uma superação deste dualismo platônico. Tomás de Aquino teria levado a questão ao ponto extremo, afirmando que a alma não era uma entidade autônoma associada ao corpo, mas era a forma substancial do corpo. O teólogo chegou, segundo Baschet, a “desvalorizar radicalmente o estado da alma fora do corpo”,³⁶ pois este seria necessário à perfeição da própria alma, que dependia da conexão com o mundo sensível para realizar inteiramente suas faculdades cognitivas.

O procedimento tomista caracteriza-se, assim, por um duplo aspecto notável. Ele formula de maneira tão definitiva quanto possível a dualidade do corpo e da alma, distinguindo radicalmente suas respectivas naturezas e eliminando entre eles toda mistura ou ponto de contato. Mas a acentuação dessa dualidade visa apenas melhor superar o dualismo, reconhecendo o mais alto valor ao corpo e à sua união com a alma. Assim, é na própria medida que a alma e o corpo são mais claramente distintos, quanto às suas respectivas naturezas, que sua interdependência aumenta e que sua união se revela mais necessária. O pensamento tomista aparece, assim, como a ponta avançada de uma dinâmica intelectual e social que atravessa os séculos centrais da Idade Média.³⁷

Herdeiro de Santo Tomás, Dante, que assim como o teólogo nunca negou a superioridade da alma, rejeitou a desvalorização do corpo, afirmando na *Monarquia* uma beatitude terrestre para o fim da natureza corruptível que, numa união necessária, auxilia e complementa o fim da alma. De fato, fortemente influenciado pela tradição tomista, Dante elaborou sua doutrina neste contexto em que foi possível pensar a existência terrena não como essencialmente inferior, onde o corpo marcado pelo pecado seria uma prisão temporária para a alma, e sim dentro da lógica do dogma da Encarnação. A partir da recuperação do elemento humano no cristianismo, e, conseqüentemente, da valorização da razão e percepção do homem como meio para atingir seu desenvolvimento, foi possível atribuir uma nova dignidade à vida neste mundo.

Baschet considera que a articulação entre corpo e alma, bem como entre humano e divino, constituem dois aspectos correlatos da antropologia cristã. Para a cristandade medieval o corpo glorificado representaria um horizonte de articulação entre o espiritual e o humano. Uma articulação, adverte o

³⁵ *IBIDEM*, p. 415.

³⁶ *IBIDEM*, p. 417.

³⁷ *IBIDEM*, p. 417.

medievalista, hierarquizada, visto que o corpo deve obedecer de forma absoluta os desígnios da alma. Assim, em sua vida terrestre o homem deveria agir de modo que sua alma dominasse seu corpo, ajudando-o a caminhar em direção às realidades espirituais, “ao invés do corpo impor sua lei e seu peso à alma e aviltá-la no desejo das coisas materiais”.³⁸ De acordo com Baschet, ao longo da Baixa Idade Média, a Igreja católica atribuiu para si o papel de realizar esta articulação entre o sagrado e o terreno. Ela ficaria encarregada de fazer a mediação entre o céu e a terra, sendo a responsável por ordenar as relações entre o aqui e o Além. Para o historiador, devemos reconhecer que ao lado da Trindade o dogma da Encarnação tornou-se um dos núcleos da doutrina cristã. Com efeito, o objeto fundamental da ortodoxia cristológica consistiria em articular, da maneira mais harmônica possível, os pólos humano e divino segundo a mesma lógica que guia a relação entre a alma e o corpo na pessoa humana. “A Encarnação faz juntarem-se o humano e o divino — imagens do corporal e do espiritual — e constitui, então, um modelo privilegiado para pensar a Igreja”.

A Igreja, declara o medievalista, define-se como um corpo institucional que ordena o mundo material para fins naturais e celestes. Desta forma, ela aparece como uma instituição *encarnada*, plenamente engajada na organização da sociedade cristã, mas que busca sua legitimidade “pelo princípio espiritual que a anima e em nome do qual ela governa as almas e os corpos”.³⁹ Este princípio, segundo Baschet, estaria baseado na dupla natureza de Cristo, ao mesmo tempo plenamente Deus e totalmente homem: “pensar Cristo presente entre os homens significa também uma capacidade de valorizar a dimensão material do mundo terrestre e de incluí-la inteiramente na lógica da Encarnação...”.⁴⁰ Enquanto que na Alta Idade Média a salvação viria através da fuga e desprezo ao mundo, a instituição eclesial, atingindo um momento de grande poder, “manifesta sua capacidade de assumir o mundo material, encarregar-se dele para transformá-lo em uma realidade espiritual e o levar em direção ao seu destino celeste”.⁴¹ Com efeito, de acordo com o historiador, somente na medida em que a Igreja assume sua missão de “espiritualizar o corporal e de promover a ascensão do humano até o divino”⁴² é que ela se legitima politicamente.

Se a Encarnação é uma descida do princípio divino, que vem se alojar no humano, ela é a garantia de uma ascensão que permite a redenção da humanidade e eleva a matéria dos corpos até as virtudes da alma. Do mesmo modo, a Igreja é uma encarnação

³⁸ *IBIDEM*, p. 420.

³⁹ *IBIDEM*, p. 422.

⁴⁰ *IBIDEM*, p. 427.

⁴¹ *IBIDEM*, p. 429.

⁴² *IBIDEM*, p. 429.

institucional dos valores espirituais, e é por isso que ela é o agente de uma espiritualização das realidades mundanas e o instrumento indispensável de um encaminhamento dos homens para a sua salvação.⁴³

Dante Alighieri, apesar de fundar seu pensamento a partir desta lógica de articulação entre as esferas natural e sobrenatural, rejeitou profundamente o papel da Igreja como a responsável por realizar tal articulação no plano terreno. Para o florentino, a elevação do corpo não se daria no âmbito da Igreja, cuja preocupação devia recair apenas sobre os assuntos da alma. Ele pretendia se opor à perspectiva de que o poder laico seria apenas um braço secular a serviço da instituição eclesial. Contudo, não defendeu a teoria sustentada pelo Sacro Império Romano Germânico de que o imperador representaria a autoridade máxima no mundo, e mesmo o Papa devia se submeter às suas ordens.

Enquanto o poder religioso e o poder laico disputavam para estabelecer sua autoridade no mundo chamando para si a supremacia sobre as duas esferas, é interessante reconhecer como Alighieri fundamentou sua argumentação a favor do Império num princípio inovador. Ao invés de estabelecer um governo único acima das duas esferas, ele reconhece áreas de atuação distintas entre as autoridades espiritual e temporal. É essencialmente por conta disso que pôde estabelecer uma autonomia do imperador em relação ao Papa, num espaço do mundo que adquire valor em si mesmo, apesar de hierarquicamente ligado à salvação eterna.

Observamos, a partir do estudo da dinâmica intelectual no século XIII, como foi possível para o florentino estabelecer tal atuação específica do gênero humano, definida em termos de felicidade ou beatitude realizável no Paraíso terrestre. Ou seja, nesta lógica em que o sagrado *penetra* no mundo enquanto é, aos poucos, compreendido a partir de parâmetros que provêm da experiência humana, foi possível utilizar termos do âmbito sagrado para definir atuações no campo terreno. Ao invés de articular as esferas para estabelecer um poder único e superior a ambas, Dante apresenta uma distinção que favorece a autonomia do espaço terreno e conseqüentemente do governante secular em relação à autoridade religiosa.

Assim, ao lançar outro olhar a partir de tal articulação entre as esferas, Dante se permitiu atribuir ao fim terreno do homem o que chamou na *Monarquia* de *beatitudinem scilicet huius vite*. Isto é, um campo de ação da humanidade não submetido à Igreja, mas sim ao comando do imperador. Neste sentido, Étienne Gilson⁴⁴ afirma que o *generus humanum* de Dante representaria a primeira forma conhecida da idéia moderna de Humanidade, oferecida ao conhecimento

⁴³ *IBIDEM*, p.431.

⁴⁴ GILSON, É. *Op. cit.*

européu como um decalque laico da noção religiosa de Igreja. Não se deve entender tal afirmação no sentido de uma mera transposição de valores feita por Dante do ideal de Igreja. Mas como uma perspectiva original, em que ele utiliza elementos e termos do campo sagrado para definir uma atuação específica do gênero humano no mundo, precisamente como uma *beatitudo terrena*.

Dentro desta concepção, seu projeto político fundamenta-se em pensar um *espaço-tempo* no âmbito natural em que o homem estaria cercado das condições essenciais para seu desenvolvimento em direção ao fim corruptível, do corpo, autônomo do fim incorruptível da alma, porém não independente dele, pois o destino do caminhar da humanidade se iniciava nesta vida e somente estaria completo na outra, com a *visio beatifica*. Assim, o elemento divino presente em cada ser humano começaria a ser cultivado neste mundo através das virtudes morais e intelectuais. No *Convívio* o florentino escreveu:

E assim aparece que nossa beatitudo (esta felicidade de que se fala) primeiro a podemos encontrar, imperfeita, na vida ativa, isto é, nas operações das virtudes morais, e depois, perfeita, nas operações das intelectuais. As quais duas operações são vias rápidas e direitíssimas para nos levar à suma beatitudo, a qual se não pode ter aqui(...).⁴⁵

Alessandro Ghisalberti⁴⁶ explica que Santo Tomás referiu-se a duas beatitudes: “*beatitudo imperfecta, quae habetur in hac vita*” e a “*beatitudo perfecta, quae in visione Dei consistit*”. Da primeira ocupava-se a ética filosófica, seguindo Aristóteles, e da segunda ocupava-se a teologia. Para Ghisalberti encontra-se no pensamento tomista uma “continuidade sutil entre os bens que causam a felicidade terrena e o sumo bem que causa a beatitudo supraterrana”.⁴⁷ Nesta vida o bem era contemplado pelo intelecto humano, nos diversos aspectos do bem criado, enquanto que na vida eterna o bem era apreciado em sua plena totalidade.

De fato, observa-se que a teoria apresentada por Dante Alighieri foi herdeira do pensamento de Santo Tomás de Aquino. A valorização do elemento humano no interior da filosofia cristã permitiu ao florentino uma fundamentação de sua teoria política sobre um modelo que reconhece a atividade do homem no mundo e, deste modo, a atuação de um governante secular. Entretanto, embora tenha sido fortemente influenciado por Santo Tomás, o autor da *Monarquia* se distancia do teólogo naquilo que se refere à forma de governo necessária para se chegar à “*beatitudo imperfecta*”.

⁴⁵ ALIGHIERI, Dante. *Convívio. Op. cit.*, p. 206.

⁴⁶ GHISSALBERTI, A. *Liberdade e felicidade na ética da Idade Média ao Renascimento*. In As raízes medievais do pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

⁴⁷ *IBIDEM*, p. 95.

De acordo com Walter Ullmann⁴⁸, o santo dominicano falava em *scientia politica*,⁴⁹ cuja finalidade era, precisamente, organizar os mecanismos de convivência entre os homens com o objetivo de alcançar o bem viver. Esta organização segundo Tomás de Aquino se daria sob a autoridade eclesial, pois se existia uma superioridade da graça em relação à natureza, havia também uma subordinação entre os encarregados e guias de cada esfera. Dessa forma, Étienne Gilson ressalta que existe na filosofia tomista autêntica um chefe supremo que comanda todos os outros chefes; este era o Pontífice romano. Logo, haveria para Santo Tomás uma subordinação do Estado à Igreja.

Roberto di Ceglie⁵⁰ nota que nos estudos sobre o tomismo, Gilson não encontrou a utilização do termo *imperator* empregado pelo dominicano em nenhuma de suas obras, marcando, assim, o distanciamento entre o pensamento dantesco e aquele do santo. Em virtude disso, Gilson sublinhou que a originalidade da posição filosófica de Dante deve-se, sobretudo, à originalidade de seu posicionamento quanto à forma de governo dos homens. De fato, o elemento propriamente político estaria na origem da reflexão filosófica de Dante, e teria influenciado decisivamente sua identidade e sua marca própria em relação ao tomismo, observa Ceglie.

Para Alighieri o comprometimento da Igreja com os assuntos do mundo seria a fonte dos males e conflitos da península. Segundo sua teoria, o chefe espiritual jamais devia se intrometer na administração pública. Bruno Nardi⁵¹ chama a atenção para o distanciamento, em relação ao pensamento tomista, assumido pelo poeta ao contrariar a subordinação do poder imperial ao eclesial. O fato seria explicado ao considerarmos que Tomás de Aquino permaneceu homem da Igreja e servidor da causa Papal durante toda sua vida. Já Dante, envolvido nas lutas cidadinas de Florença, onde seu pensamento político nasceu e amadureceu, sentiu a opressão da teocracia Papal, solenemente proclamada por Bonifácio VIII e por isso, observa Nardi, enxergou aí a causa das discórdias sociais de seu tempo.

Concluindo, verifica-se que a partir da sua experiência política Dante Alighieri dedicou-se a pensar um modelo de sociedade que, fundamentado na percepção do conhecimento humano da filosofia tomista, distingue as atribuições entre os poderes de forma original. Deste modo, aquilo que Santo Tomás inaugurou no plano conceitual – mas que jamais o levou a questionar a

⁴⁸ ULLMAN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Média*. Madrid, Editorial Revista de Occidente (Biblioteca de Política y Sociología), 1971.

⁴⁹ IBIDEM, p. 251.

⁵⁰ CEGLIE, R. *Dante Alighieri e la filosofia cristiana nell'interpretazione di Étienne Gilson*. In *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. Milão: *Publicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore*. Ano XCVII, pp. 627-649, Outubro- Dezembro de 2005.

⁵¹ NARDI, Bruno. *Op. cit.*



autoridade suprema do Pontífice – Dante o desenvolveu no plano político, levando ao limite máximo dentro do que a ortodoxia cristã permitiria a distinção das esferas de poder laico e eclesial.