

ALEXANDRE GINZEL

**FILOSOFIA E CIÊNCIA DO DIREITO EM DANTE ALIGHIERI: CAMINHOS
PARA O PENSAMENTO JURÍDICO DE UM AUTOR LITERÁRIO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADOR: PROFESSOR ASSOCIADO ARI MARCELO SOLON

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO-SP

2021

ALEXANDRE GINZEL

**FILOSOFIA E CIÊNCIA DO DIREITO EM DANTE ALIGHIERI: CAMINHOS
PARA O PENSAMENTO JURÍDICO DE UM AUTOR LITERÁRIO**

Versão corrigida em 18 de março de 2021. A versão original, em formato eletrônico (PDF), encontra-se disponível na CPG da Unidade.

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito, sob a orientação do Professor Associado Ari Marcelo Solon.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO – SP

2021

*Il problema del diritto è problema di ogni uomo
e si pone quotidianamente a ciascuno di noi;
forse perciò nel simbolizzarne i termini
possiamo, ancor prima che ai dotti, ricorrere ai
saggi e, ancor prima che agli studiosi, ai poeti.*

Tullio Ascarelli

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, que sai de minhas mãos, não é obra individual, mas fruto de esforço conjunto. Sem a ajuda, direta ou indireta, dos que aqui se encontram, a jornada até a conclusão do estudo teria sido impossível. Ciente da insuficiência das palavras, expresso os meus mais sinceros agradecimentos:

Ao Professor Ari Marcelo Solon, *la cara e buona imagine paterna*, pela excelente orientação, pela amizade e pelo exemplo acadêmico.

Ao Professor Erasmo Valladão Azevedo e Novaes França, pelas discussões acadêmicas, sugestões bibliográficas e participação na banca de qualificação.

Ao Professor Felipe dos Santos Durante, pela participação na defesa, pelas ótimas sugestões feitas na banca de qualificação, pela acessibilidade e, especialmente, pela dedicação e interesse em contribuir com esta pesquisa.

Ao Professor Leonardo Passinato e Silva, pela participação na banca de defesa e pela arguição desafiadora.

À Professora Maria Cecília Casini, pela participação na banca de defesa, pela arguição e pelo apoio constante.

À minha querida família, Sergio, Adriana e Flávia, pelo amor incondicional.

Aos meus amigos e amigas, pelo apoio e pela presença constantes.

À CAPES/PROEX, por financiar a presente pesquisa.

RESUMO

GINZEL, A. **Filosofia e Ciência do Direito em Dante Alighieri: caminhos para o pensamento jurídico de um autor literário**. 2021. 120p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Esta dissertação tem por objetivo realizar a construção do pensamento jurídico de Dante Alighieri sob a perspectiva da filosofia e da ciência do direito contemporâneas. O estudo encontra-se dividido em três capítulos e baseia suas premissas elaboradas pela filosofia hermenêutica acerca da indistinção ontológica entre textos jurídicos e literários. No primeiro capítulo, destinado à análise histórica, procuro traçar os contornos gerais do cenário político em que Dante estava inserido, caracterizados como os condicionantes objetivos de sua visão de mundo, e a expor a gênese e o desenvolvimento de suas ideias político-jurídicas. No segundo capítulo, abordo a maneira com que Dante procura conceber um ordenamento ético e jurídico na *Commedia*, sob a forma da gradação entre as penas e recompensas atinentes aos pecadores e aos beatos, e exponho os fundamentos de sua hermenêutica literária-jurídica, revelados diante da aplicação do ordenamento ao caso-concreto.

Palavras-chave: Dante Alighieri; Filosofia do Direito; Ciência do Direito; Direito e Literatura.

ABSTRACT

GINZEL, A. **Philosophy and Jurisprudence in Dante Alighieri: paths to the legal thinking of a literary author**. 2021. 120p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This dissertation aims to construct the legal thought of Dante Alighieri from the perspective of contemporary philosophy of law and jurisprudence. This study is divided into three chapters and bases its premises on the ontological indistinction elaborated by hermeneutical philosophy between legal and literary texts. In the first chapter, destined to historical analysis, I sought to draw the general outlines of the political context in which Dante was inserted, deemed as the objective conditioning of his world view, and to expose the genesis and development of his legal and political ideas. In the second chapter, I deal with the General Theory of State formulated by Dante from a dogmatic perspective, mainly characterized by his monarchical ideal, by the ethical purpose of the secular power and by the division of competences between universal and local ordinances. In the third chapter, I address the way in which Dante seeks to conceive an ethical and juridical order in the *Commedia*, in the form of the gradation between the penalties and rewards for sinners and also seek to expound the foundations of his legal and literary hermeneutics, which is revealed by the application of the legal order on a concrete case.

Keywords: Dante Alighieri; Philosophy of Law; Jurisprudence; Law and Literature.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I – FUNDAMENTOS HISTÓRICOS E CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA.....	18
1.1 IMPÉRIO, ITÁLIA E FLORENÇA: OS CONDICIONANTES OBJETIVOS	18
1.2 HISTÓRIA GERAL E HISTÓRIA INDIVIDUAL: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE DANTE.	33
CAPÍTULO II– ORDENAMENTO E HERMENÊUTICA.....	67
2.1 ORDEM ÉTICA E ORDEM JURÍDICA.....	67
2.2 A HERMENÊUTICA JURÍDICA DE DANTE ALIGHIERI.....	82
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA.....	113

INTRODUÇÃO

A *Divina Commedia*¹, segundo Giovanni Gentile², é uma obra filosófica e poética, impulsionada por um duplo movimento teórico e ideológico: aristotélico-tomista e místico-franciscano. Em Dante, a filosofia não é mero alicerce poético, mas integra a própria substância do poema. A jornada em direção ao Paraíso contempla a forma de um sonho ou de uma visão mística, mas não se restringe a tais elementos, pois a personagem não se desloca imediatamente da *selva oscura* para a *visio dei*. Antes, há um percurso e uma exposição da doutrina ética da culpa, das penas e dos méritos. Há visão, mas há meditação e raciocínio sobre as imagens que o poeta representa.

Também para Gentile³, o progresso do espírito, representado pelas primeiras palavras do poema – a consciência vulgar, envolta em paixões – até as últimas – o amor, que move o sol e as outras estrelas – é marcado pelo procedimento filosófico, gradual. Todos os graus, referidos pela descida em cada cerco do *Inferno*, pela estadia em cada terraço do *Purgatorio* e pelos saltos em cada esfera no *Paradiso*, são reflexos dos passos de desenvolvimento do próprio espírito, em sua progressão do individual ao universal.

De acordo com Francesco De Sanctis⁴, um dos maiores críticos da literatura italiana no séc. XIX, o tema da *Commedia* é a representação da história final da humanidade. O tempo futuro já se encontra concluso no poema; assim como a ação e os vínculos humanos encontram-se dissolvidos na imutabilidade do tempo. Não obstante, as personagens permanecem carregados com os mesmos afetos da vida terrena e é Dante, na condição simultânea de ator-espectador (ou personagem e autor), quem perfaz a mediação entre o passado e o futuro. No seio da imobilidade do devir, vive a Itália, a Europa medieval, com

¹ A nomenclatura original do poema era composta apenas pelo termo *Commedia* ou *Comedia*. Recebeu este título como forma de subverter o significado dos termos empregados pela tradição medieval para descrever os gêneros literários: a tragédia é a obra que adota tons e temas sublimes, enquanto a comédia descrevia temas populares e empregava a linguagem popular. Dante, ao descrever o estado das vidas humanas após a morte, tema elevado por excelência, e utilizar a língua vulgar, buscou estabelecer uma poética revisionista. Um de seus primeiros comentadores, Benvenuto da Imola afirmava que a obra possuía traços comuns aos três gêneros (sátira, comédia e tragédia), mas que o “final feliz” da personagem teria induzido Dante a assim nomear sua obra. Posteriormente, Giovanni Boccaccio acrescentou e popularizou o adjetivo “Divina”. Cfr: AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007. Pp. 15-29; MALATO, Enrico. *Dante*. 3ª ed. Roma: Salerno Editrice, 2009. p. 249; CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. 2ª ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. Pp. 374-380

² Cfr: GENTILE, Giovanni. *Studi su Dante*. Raccolti da Vito A. Bellezza. Firenze: Sansoni, 1965. P. 3

³ _idem. Pp. 3-5.

⁴ Cfr: DE SANCTIS, Francesco. *Lezioni e Saggi su Dante*. a cura di Sergio Romagnoli. Torino: Einaudi, 1955. P. 5

seus Papas, seus Imperadores, seus reis, príncipes e povos, com seus costumes, paixões e discórdias. Em suma, conclui De Sanctis, com tudo aquilo que é humano⁵.

Mas, seria possível buscar em Dante, autor do “*poema sacro/ al quale ha posto mano e cielo e terra*”⁶, alguma contribuição relevante para a filosofia e à ciência do direito? As inscrições do portal do *Inferno* (*giustizia mosse il mio alto fattore*⁷); a entrada na cidade de *Dite*, cujo fim é a *Ingiuria*⁸, podem representar os frutos de uma consciência jurídica madura? Ou é preciso reduzir o seu conhecimento do direito à definição extraída da “*Monarchia*”, seu tratado político: “*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*”⁹

Para responder a essas questões, é preciso atentar-se para uma série de peculiaridades envolvendo a matéria. A primeira delas referente ao par terminológico filosofia-ciência do direito, em que a distinção entre o objeto de cada uma perpassa uma linha tênue, por vezes negada pelos teóricos. Neste estudo, optaremos por diferenciá-las conforme a finalidade buscada.

De acordo com Michel Villey¹⁰, a filosofia, desde a sua gênese a partir do espírito grego na forma da busca pela sabedoria (*philosophia*), pretende-se como um saber de orientação universal, uma “ciência universal”. Posteriormente, sobretudo a partir do século XVII, a abrangência do saber da filosofia foi gradualmente reduzida conforme o campo das ciências progredia em direção a saberes fragmentados, particulares e especializados.

Após este movimento, continua Villey¹¹, restaria à filosofia apenas uma “visão de conjunto” sobre os objetos fragmentários da ciência (biologia, física, sociologia, etc.) orientada ao conhecimento da estrutura geral do mundo e da organização do todo. Somente

⁵ _idem.

⁶ *Paradiso* (XXV, 1-2)

⁷ (“Moveu a justiça o meu alto feitor”), *Inferno* (III, 4), Para as citações da *Commedia*, utilizaremos as seguintes edições: *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Nuovamente Commentata da Francesco Torraca. 3^o ed. riveduta e corretta. Milano-Roma-Napoli, 1915; *La Divina Commedia*. 3.v. curata da Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano, Mondadori. 2005; *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Translated by Robert M. Durlin. 3. vols. New York and Oxford: Oxford University Press. 1996. Para as traduções das passagens: *A divina comédia*. 3.v. Edição bilíngüe. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.

⁸ *Inferno* (XI, 22-24)

⁹ *Monarchia* (II, 5, 1). Para as passagens do *Convivio*, da *Monarchia* e das *Epistole* utilizaremos as edições contidas em: *Opere*, Vol. I. (*Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*). Edizione diretta da Marco Santagata; a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Giunta, Diego Quaglioni, Claudia Villa, Gabriella Albanese. Milano: Mondadori, 2014.

¹⁰ VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins de direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. P. 21.

¹¹ _idem. P. 28

ao aderir essa orientação, conclui o autor¹², é que a filosofia poderia conservar o seu caráter originariamente universal, em oposição a natureza “particular” das ciências. Com isso, poderia também a filosofia conservar o seu valor contemplativo. O *otium* da filosofia, orientado ao bem, à verdade e à justiça em oposição ao *negotium*, da vida prática, orientado a ação, à prática e à utilidade.

Também quanto à distinção entre as ciências e a filosofia, explica-nos Arthur Kauffmann¹³, que última, diferentemente das primeiras, por sua própria inclinação àquilo que é universal, carece da singularidade do objeto que as ciências possuem e que as caracterizam enquanto ciências. De forma exemplificativa, a biologia e a sociologia podem tomar o ser humano enquanto objeto de análise, mas, ainda que o façam, o aspecto que cada uma irá destinar sua investigação será diferente. Em uma (sociologia), investiga-se o comportamento do homem na sociedade, o “ato social”, enquanto a outra (biologia) concebe o homem dentro de ecossistemas, subsistemas de tecidos e órgãos etc.

Esta forma própria e determinada de investigação, que alcança um saber diferente mesmo quando o objeto de investigação seja concretamente idêntico, constitui aquilo que Kauffmann¹⁴ diz ser, na teoria da ciência, a distinção entre o “objeto formal” e o “objeto material”. O “objeto formal” é justamente aquilo que distingue uma ciência enquanto tal, é a “perspectiva específica a partir da qual a ciência investiga esse todo”, enquanto o objeto material é o “objecto concreto do qual uma ciência se ocupa na totalidade”, mas que pode ser comum a outras ciências. O exemplo pode ser dado pelo próprio “direito”, que, enquanto objeto material, é o mesmo em todas as áreas do direito, enquanto sua especificidade, tais como na distinção entre um “direito civil” e um “direito administrativo”, seria obtida pelo “objeto formal”

A filosofia, observa Kauffmann¹⁵, de outro modo, não alcança a “dupla ligação” entre um objeto formal e um objeto material, pois o que a caracteriza é justamente a “totalidade de seu objeto formal”, é o “Ser em geral” que a constitui como tal. O saber filosófico é, com isso, caracterizado pela falta do “objeto material” e pela “universalidade do objeto formal”, Tal distinção traria como consequência a própria problemática da filosofia, pois, ainda que

¹² _idem

¹³ HASSEMER, Winfried; KAUFMANN, Arthur. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002 Pp. 27-28.

¹⁴ _idem. P. 27

¹⁵ _idem. P. 28

essa tome uma determinada singularidade como ponto de partida, tal singularidade sempre será um instrumento para alcançar a universalidade.

Por fim, Kauffmann¹⁶ argumenta que a dualidade entre a inexistência de um objeto material definido e a existência de um objeto formal, além de refletir diretamente no problema metodológico do conhecimento filosófico, o leva a possuir uma natureza de ordem especulativa. O método, na filosofia, alcança tanto a questão da efetivação do saber filosófico quanto aos pressupostos que condicionam o saber especulativo. Dentre esses, cumpriria ao filósofo estabelecer qual a forma correta de colocar os problemas filosóficos e quais são os limites da própria razão humana, que não consegue nem abarcar imediatamente o saber universal, mas apenas de maneira gradual a partir do singular, e nem está isenta dos condicionantes históricos.

Por outro lado, a filosofia do direito, no pensamento de Michel Villey¹⁷, vem entendida como uma filosofia aplicada ao direito, isto é, como uma filosofia que coloca o todo do direito como objeto de investigação filosófica. Ao atribuir à filosofia uma função “arquitetônica” das ciências, Villey¹⁸ afirma que a filosofia que investiga o direito deve tratar de determinar o domínio do direito em relação à moral, à política e à economia. Deve procurar estabelecer o fim, ou seja, o *telos* da atividade jurídica e deve, ainda, distinguir as fontes do direito e a especificidade do método do direito quanto às demais ciências. Em suma, o papel da filosofia do direito seria aquele de conceituar o que é o direito (*quid ius*).

A ciência do direito, também conhecida como “dogmática jurídica”, opera de forma distinta da filosofia do direito. Ela não se ocupa de questões como “de que maneira existe o conhecimento do direito?” ou até mesmo “o que é o direito?”, mas sim a partir do dado (*ex datis*)¹⁹. A ciência do direito, conforme a lição de Karl Larenz²⁰, está sempre relacionada a um determinado sistema, do qual a ciência ou dogmática do direito deve oferecer respostas a problemas determinados por esse sistema. Por isso, Larenz define a ciência do direito como: “aquela ciência que se confronta com a solução de questões jurídicas no contexto e com base em um ordenamento jurídico determinado, historicamente constituído, ou seja, a tradicionalmente denominada Jurisprudência”²¹. Dentro de seus limites - posto que o seu

¹⁶ _idem.

¹⁷ VILLEY, Michel. Op. Citada. P. 30

¹⁸ _idem.

¹⁹ Cfr: HASSEMER, Winfried; KAUFMANN, Arthur. Op. Citada. Pp. 27-28.

²⁰ Cfr: LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. P. 1

²¹ _idem.

objeto material (o direito) não possui validade universal e nem a mesma regularidade dos fenômenos físicos - a ciência do direito tem por objetivo responder a seguinte questão: “o que é de direito?” (*quid iuris*)²².

Neste momento, pode-se tão logo notar que a tarefa da filosofia do direito e a da ciência do direito, ou, na terminologia de Tércio Sampaio Ferraz Júnior²³, da “zetética” e da “dogmática” jurídica, embora recorrentemente interdependentes, não são as mesmas. Em primeiro lugar, na dogmática o sentido de cada pergunta é determinado em função da particularidade do objeto investigativo e atém-se aos limites daquela particularidade. Diante de um caso concreto, como a responsabilidade de um diretor de companhia por determinada conduta, a dogmática procurará determinar se são aplicáveis determinados dispositivos de normas e, em caso positivo, qual a extensão desta aplicação. Por outro lado, a filosofia do direito, ainda que parta da do mesmo caso, deverá formular questões como: “qual o significado da responsabilidade no direito e porque ela difere em cada ramo?” ou “que valores são tutelados quando o direito imputa a responsabilidade a alguém, a propriedade privada ou a justiça?” e assim por diante²⁴.

Em segundo lugar, e em consequência desta distinção, o acento da filosofia do direito recai sobre formulação de perguntas enquanto o da ciência do direito recai sobre determinar as respostas. Aqui, deve-se dizer, não apenas nas respostas, mas também na correção do método para a obtenção destas. Uma metodologia adequada à *praxis*, resguardados os limites de obtenção de certeza atinentes ao próprio objeto, é um dos pontos fundamentais a que se deve ater a ciência do direito. Até mesmo quando se conclui que se deve prescindir inteiramente do método para se obter a devida aplicação do direito, ainda se está diante de uma questão atinente ao método e, portanto, de ciência do direito²⁵.

De todo modo, a distinção entre filosofia e ciência do direito não deve assumir caráter estanque²⁶, ao ponto de que a divisão do trabalho entre uma e outra área alcance tamanho

²² VILLEY, Michel. Op. Citada. Pp. 15-16

²³ Cfr: FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 10ª ed. São Paulo, Atlas. 2018. P. 49

²⁴ *idem*.

²⁵ Cfr: LARENZ, Karl. Op. Citada. p. 3

²⁶ Constata-se haver em nossos tempos uma tendência para ainda maiores distinções no âmbito de cada disciplina. De acordo com Norberto Bobbio, três partes compõem o campo de pesquisa da filosofia do direito: a) Teoria do direito; b) Teoria da justiça; c) Teoria da ciência jurídica. A primeira tem como problema fundamental determinar o conceito de direito, no qual se insere a compreensão do ordenamento jurídico; a segunda, por sua vez, distingui-se como o estudo material do direito, na medida em que busca determinar o conceito de “justiça”, na forma do conjunto de valores que devem ser tutelados pelo direito conforme a conveniência da sociedade; a terceira, isto é, a ciência jurídica, diz respeito aos procedimentos adotados pelos

grau de especialização que uma atividade seja alheia a outra. Por esta razão é que Savigny, no século XIX, classificou a ciência do direito (*Rechtswissenschaft*) como uma “ciência histórica e filosófica”²⁷. Aqui reside a nossa principal aporia: Se os ditames da filosofia do direito são de natureza especulativa e universal, e os da ciência do direito aqueles da correção do método em vista a solução de problemas particulares singulares, seria possível vislumbrar alguma construção que contemplasse a satisfação de ambas as exigências? Ancorados na filosofia hermenêutica²⁸ julgamos ser a resposta positiva, dependendo, porém, de uma reformulação dos cânones estabelecidos pela tradição jurídica, a qual só pode ser obtida com uma postura filosófica radical frente ao método, isto é, uma postura que implique simultaneamente na conscientização acerca da própria historicidade essencial ao direito²⁹ e na sua inclinação natural ao campo ético, que aparenta em razão das exigências de uma economia de mercado, cujas prioridades se concentram na funcionalidade técnica e na segurança jurídica das relações negociais³⁰.

A postura a que aludimos corresponde às mesmas intenções formuladas pelo Prof. Ari Marcelo Solon³¹ em sua obra “hermenêutica jurídica radical”³², a qual, inserida na tradição da filosofia hermenêutica, iniciada com Schelegel e os românticos e perpassando

juristas para interpretação, integração e conciliação de normas de um sistema jurídico. Embora admita a possibilidade de distinção entre as áreas, Bobbio advoga pela unificação das disciplinas que integram a filosofia do direito no âmbito do saber jurídico, dado que cada uma possui determinada utilidade para o jurista. Cfr: BOBBIO, Norberto. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. 4ª ed. Milano: Edizioni di Comunità, 1984.

²⁷Vale também destacar a nota feita por Karl Larenz, que alega ter Savigny entendido o termo “filosófica” enquanto sinônimo de “sistemática”. Cfr: SAVIGNY, Friedrich Karl von. *System des heutigen Römischen Rechts*. Bd. 1, Berlin, Veit, 1840. P. 48 *apud* LARENZ, Karl. Op. citada. p. 10.

²⁸ Para além de uma determinada metodologia que visa desvelar possíveis sentidos de um texto, a hermenêutica é atitude existencial em direção à verdade, que se desvela por meio do processo de compreensão: “*Ihr Anliegen ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen*” (“A sua preocupação é a de perquerir a experiência da verdade para além de todo o controle da metodologia científica, onde quer que ela se encontre e questionar sobre sua própria legitimação” trad, nossa). In: GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1990. P. 1.

²⁹ Cfr: WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. 4 ed. Trad: António Manuel Hespanha. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2010. P. 12

³⁰ De forma aprofundada, Cfr: FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Op. Citada. Pp. 29-39

³¹ SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. São Paulo: Marcial Pons, 2017

³² Pelo termo “radical” Ari Marcelo Solon indica a pertença etimológica do termo “hermenêutica” com aquilo que é “subversivo”, com o “insurgente”. Tal relação é obtida, em um primeiro momento, com a significação do termo grego *hermeneuein*, que significa, de modo mais ou menos impreciso, o ato de interpretar, dizer, traduzir e decifrar e, em um segundo momento, com a sua relação com a palavra *hermeios*, a qual faria referência ao sacerdote do oráculo de Delfos, local cuja linguagem era inacessível ao homem, e ao deus Hermes, como aquele responsável pela tradução e transposição do incompreensível para uma linguagem humana. Além disso, Hermes estaria ligado à pedagogia, à oratória, ao comércio e aos ladrões. Assim, Hermes indicaria esta zona limítrofe entre o sagrado e o profano, entre o compreensível e o incompreensível, e entre a comunicação e a subversão do sentido. Cfr: SOLON, Ari Marcelo. Op. Citada. Pp. 14-15

por Heidegger, Gadamer e pela Escola Jurídica de Viena, procura, precisamente por meio da análise crítica da tradição, atingir “não uma ciência pura, mas uma arte jurídica que busca princípios práticos e que orienta o intérprete em seu confronto existencial com os objetos de interpretação, sejam eles o texto ou a vida”³³. Isto é, trata-se de uma hermenêutica livre que não se pretende afirmar como ciência, embora não seja destituída de pressupostos que a fundamentam e a legitimam, elaborados pela própria tradição, mas como arte; e ao afirmar-se como arte, reabilita e reafirma a conexão genética do direito com a arte³⁴ (*ius est ars boni et aequi*³⁵). Ao conjugar o direito com a arte, uma hermenêutica jurídica radical adquire potencial transformador no âmbito concreto da justiça social, não permanecendo enclausurada no plano da abstração e nem deixando-se enredar em um estéril discurso universitário. Trata-se de confrontar as limitações metodológicas da tradição em luta pela utopia de uma cultura humana que serve ao homem em sua universalidade, e não aquele das classes sociais hegemônicas³⁶.

Em linha com essa proposta, pode-se alcançar, mediante a hermenêutica jurídica, o fortalecimento da idéia de uma “sensibilidade jurídica” – a qual ganhou destaque com Hermann Isay na Alemanha, adepto da escola do “direito livre”, nas primeiras décadas do século XX. Arthur Kauffmann³⁷ observa que se, por um lado, a “sensibilidade jurídica” não pode ser compreendida como uma “atividade racional”, por outro, é preciso admitir que a atividade jurídica, sobretudo no que diz respeito a interpretação do direito, não é em si puramente racional e metodologicamente regrada, mas sim uma arte. A sensibilidade jurídica se relaciona com essa arte na medida em que parte do resultado da decisão, para, em momento seguinte, fornecer a fundamentação por meio da lei, a qual demarca os limites e as fronteiras do resultado imediatamente obtido pela sensibilidade. Nas palavras de Radbruch, citado por Kaufmann: “A sensibilidade jurídica exige um espírito ágil, que consiga saltar do

³³ SOLON, Ari Marcelo. Op. Citada. P. 16

³⁴ A ciência do direito nasce em Roma como a arte de resolução de casos concretos. Arte simplificada e que consistia basicamente na separação entre “elementos jurídicos” e não jurídicos, em nada se assemelhando a um exercício filosófico que considerasse questões de ordem política ou econômica como seu cerne. Cfr: JHERING, Rudolph von. *O Espírito do Direito Romano*. Vol I. Trad. Rafael Benaion. Rio de Janeiro: Editora Alba, 1943. pp. 35-40; SOLON, Ari Marcelo. *Os caminhos da filosofia e da ciência do direito: conexão alemã no Devir da Justiça*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. P. 33 e seguintes.

³⁵ Conforme a “elegante definição de Celso” no *Digesto* (1, 1, 1). Para citações do *Digesto*, das *Institutas* e do *Codex* utilizaremos a seguinte edição: MOMMSEN-KRÜGER – *Corpus Iuris Civilis*, I, *Institutiones* recognovit Paulus Krueger – *Digesta* recognovit Theodorus Mommsen, II, *Codex Iustinianus* Recognovit Paulus Krueger; III, *Novellae*, recognovit Rudolphus Schoell, opus Schoellii morte interceptum absolvit Guglielmus Kroll, Apud Weidmannos, Berolini 1872, 1877, 1895 (Editio stereotypa)

³⁶ Cfr: SOLON, Ari Marcelo. Op. Citada. P. 15

³⁷ Cfr: HASSEMER, Winfried; KAUFMANN, Arthur. Op. citada P. 176.

particular para o geral e do geral para o particular”. Kaufmann a resume como “a arte de ter as pré-compreensões certas”. E acrescenta: “Estranho é que o juiz não deva ter sensibilidade jurídica, pré-compreensão, ou pelo menos, que elas não devam interferir na decisão, visto estar o juiz «subordinado apenas à lei»”. E, ainda: “Na realidade, esta ficção da exclusiva subordinação do juiz à lei conduz tão-só a fundamentações aparentes das decisões judiciais”³⁸.

Neste sentido, procuraremos demonstrar que a construção do pensamento jurídico de Dante Alighieri pode, de fato, contribuir para o objetivo de uma maior aproximação do direito com os campos supracitados, isto é, com a arte e com a vida, e também para o alargamento da experiência jurídica no sentido indicado, de maior conscientização quanto a sua historicidade e sua inclinação à ética. Isto porque, conforme indicamos, Dante não foi apenas poeta, mas foi também filósofo. O seu *status* de filósofo não decorre apenas do substrato filosófico de sua poesia, mas também por ter sido autor de tratados sobre a filosofia da linguagem (*De Vulgari Eloquentia*³⁹) e sobre a filosofia moral e política (*Convivio* e *Monarchia*). E não apenas filósofo, mas também homem político, de participação ativa na vida política de Florença até o seu exílio em 1301.

Todas estas características tornam Dante um exemplo singular na história do pensamento jurídico, pois, em linha com nossa proposta hermenêutica, a sua experiência poética contempla a tentativa de harmonização do macrocosmo e do microcosmo, no qual o direito também encontra sua razão de existir, ainda que se encontre dissolvido e, por vezes, indiferenciado em meio ao substrato ético e filosófico.

Com isso, objetivamos neste trabalho depurar o material jurídico do pensamento de Dante Alighieri e organizá-lo de acordo com a nossa proposta de separação entre filosofia e ciência do direito, ainda que tal separação seja feita com o intuito de ser negada e sintetizada no paradigma de uma hermenêutica radical.

Neste sentido, procuraremos demonstrar que a consciência histórica demonstrada pelo autor em suas obras, pelas quais ele conjuga elementos de história individual e de história geral, de história secular e sagrada, através da representação mimética de

³⁸ Cfr : RADBRUCH, Gustav. *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Bd. 2, GRGA, 1993, P. 199 *apud* HASSEMER, Winfried; KAUFMANN, Arthur. Op. citada P. 176

³⁹ Para o *De Vulgari Eloquentia*, bem como para as *Rime* e para a *Vita Nova*, utilizaremos as edições contidas em: *Opere*, Vol. II. (*Rime, Vita Nova, De Vulgari Eloquentia*). 2ª Edizione diretta da Marco Santagata. a cura di Claudio Giunta, Guglielmo Gorni e Mirko Tavoni. Milano: Mondadori, 2015.

personagens concretos com vistas a um *telos* determinado⁴⁰, constitui o núcleo organizacional de seu pensamento, o qual incide diretamente no enquadramento ontológico do direito e na superação das concepções de seus contemporâneos, ainda que delas se valha para legitimar seu raciocínio⁴¹.

Nosso estudo será dividido em duas partes: na primeira, abordaremos o pensamento de Dante por uma perspectiva histórica. Serão expostas as linhas gerais do cenário político em que Dante estava inserido, tais como a situação do Império romano e a Igreja católica, os reinos independentes em formação, que culminaram nos Estados autônomos nos séculos posteriores, e o *comune*⁴² de Florença, berço do poeta.

Trataremos ainda sobre a concepção de Dante sobre a história, fruto da ordenação entre sua biografia e os eventos que o circundavam, Procuraremos traçar um histórico da gênese e desenvolvimento de sua concepção histórico-política, desde a sua atuação como *Prior* em Florença, mais direcionada para os assuntos locais, até sua visão profética do Imperador como salvador da Itália, além da questão da interferência entre os poderes sagrado e secular, de caráter universalista. Por meio dessa, a história do direito recebe novos contornos, na medida em que o Império e o direito romano ganham função providencial.

No segundo capítulo, trataremos sobre o tema da aplicação e a concepção do direito nas obras do Poeta. No primeiro tópico, começaremos por expor a relação entre o ordenamento cosmológico e o ordenamento ético-jurídico, com ênfase na *Commedia*. A partir dessa relação, pretendemos explorar a idéia de justiça de Dante sob seu aspecto objetivo, a qual se manifesta conforme a sistematização da ordem dos pecadores e beatos, em conexão à sua visão harmônica do universo.

O último tópico da dissertação será destinado a evidenciar a presença de uma hermenêutica jurídica na *Commedia*, com ênfase na análise do *canto* V do *Inferno*. Por meio

⁴⁰ AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Trad: Maria Luisa de Pieri Bonino. 14ª ed. Milano: Feltrinelli, 1999. P. 82; AUERBACH, Erich. *Mimesis, the representation of reality in the western literature*. Princeton, New Jersey and Oxford. Princeton University Press, 2003. P. 169

⁴¹ De acordo com Francesco Ercole, Dante, ao utilizar as concepções medievais sobre a ordem política e o direito alcança, pela própria radicalização de suas premissas, a superação das mesmas. Por meio disso é que Dante abre espaço para o período posterior, renascentista. Cfr: ERCOLE, Francesco. *Il Pensiero Politico di Dante*. Vol. II. Milano: Alpes, 1928. Pp. 226-229

⁴² Empregaremos os termos “cidade” e “comuna” (ou na forma italiana, “*comune*”) para descrever a mesma realidade política, pois não se verifica, entre elas, grande diferença estrutural. Assim a lição de Paolo Colliva: “*Comuna e cidade, originariamente distintas, compenetraram-se tão profundamente que se tornaram, na própria linguagem corrente, quase sinônimas, significando ainda agora, a primeira, o instrumento da gestão administrativa da segunda.*” COLLIVA, Paolo. verbete “Comuna”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 1º vol. 11ª ed, Brasília: UnB, 2004. P. 193.

desse, procuraremos explorar o aspecto subjetivo da ideia de justiça do Poeta e sua concretização no momento de aplicação da sentença jurídico-poética. Para tanto, tomaremos como base a concepção unitária de hermenêutica elaborada por Gadamer e a teoria exegético-bíblica medieval dos quatro níveis de interpretação, com o intuito de demonstrar a radical indistinção entre uma hermenêutica literária e uma hermenêutica jurídica.

CAPÍTULO I – FUNDAMENTOS HISTÓRICOS E CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

1.1 Império, Itália e Florença: os condicionantes objetivos

Para alcançarmos a compreensão do significado do direito para Dante, devemos entender as condições políticas que o circundavam. Como poeta, a esfera política lhe oferecia o substrato material para que sua imaginação pudesse atuar na construção das paisagens, ora tormentosas e sombrias, ora serenas e coloridas, e personagens. Como homem político, Dante procurava oferecer remédios e soluções para aquilo que programa o destino dos três entes com os quais se relacionava: O Império, como integrante da comunidade humana, a Itália, como falante da língua do “*sí*” e Florença, seu berço de nascimento. Deve-se notar, primeiramente, que tanto o poder político imperial como o do papado encontravam-se em declínio à época do fim da vida de Dante, especialmente a partir da morte de Bonifácio VIII e Henrique VII.

O crescimento do poder eclesiástico havia começado por volta do pontificado de Gregório VII, no século XI, devido às reformas que ele promoveu no sentido de centralizar o poder papal e estender a influência política da Igreja sobre as demais instituições seculares⁴³. Trabalho que foi cuidadosamente continuado por seus sucessores.

Da parte imperial, Frederico I, o “*Barbarossa*”, havia sido coroado pelo Papa Adriano IV em Roma, em 1155. Mas, mesmo antes disso, havia ele consentido em segurar as rédeas do poder do Papa, que aumentava na medida em que o Pontífice apoiava as cidades da lombardia⁴⁴ em seus conflitos contra o Imperador. Embora o *Barbarossa* tenha obtido em destruir Milão e apoiado os antipapas contra o Papa Alexandre III, acabou por ser derrotado pela liga lombarda em Legnano, no ano de 1183 e posteriormente despojado de toda sua autoridade, antes de morrer como cruzado, cerca de sete anos depois⁴⁵. Com a derrota do Imperador, as cidades lombardas tornaram-se praticamente independentes do Império.

⁴³ ROLBIECKI, John Joseph. *The Political Philosophy of Dante Alighieri*. Washington, D.C. Salve Regina Press, 1921. P. 14

⁴⁴ Maquiavel permanece como uma das melhores fontes para a compreensão da formação das cidades e territórios italianos e dos conflitos protagonizados pelos Papas. Cfr: MACHIAVELLI, Niccolo. *Istorie Fiorentine*. In: *Tutte le Opere a cura di Mario Martelli*. Firenze. Sansoni, 1971. Pp. 8-31

⁴⁵ *idem*. pp. 34-37

Henrique VI, filho e sucessor de Frederico I, ameaçava o papado de norte a sul, pois seu casamento com Constança de Altavila, posta no *Paradiso* por Dante⁴⁶, garantia a ele o controle de Nápoles e da Sicília. Porém, sua morte precoce em 1197 o impediu de continuar sua empresa contra os papas. Assim, a partir de 1198, durante o comando de Inocêncio III, a Igreja atingiu o ápice de seu poder político⁴⁷.

Inocêncio III primeiramente apoiou o guelfo Otto IV de Brunswick contra o irmão de Henrique VI, o gibelino Filipe da Suábia, também conhecido por Filipe de Hohenstaufen. Mas, após o guelfo Otto IV ter se agido como um gibelino por sua atitude contra a Igreja, Inocêncio direcionou seu apoio ao filho de Henrique VI, que se tornou imperador sob o título de Frederico II⁴⁸.

Entretanto, o próprio Frederico dissentiu e investiu contra Inocêncio III, originando um grande período de lutas entre os guelfos, liderados pelos Papas Gregório IX (1227-1241) e Inocêncio IV (1243-1254), que continuou até a morte de Frederico II em 1250⁴⁹. Frederico foi uma ameaça constante aos Papas, pois possuía territórios no sul da Itália e na Sicília. Por isso, os Papas forneceram toda ajuda possível às cidades do norte da Itália contra o Imperador e alcançaram sua derrota, marcada pelo período entre a dieta de Verona até a sua deposição⁵⁰.

A sucessão dos eventos também foi favorável à Igreja. Conrado IV, filho de Frederico II e eleito rei dos romanos em 1236 aos nove anos de idade⁵¹, continuou a combater o papado e as cidades italianas, mas morreu em 1254⁵². Manfredi, seu irmão, elogiado e colocado por Dante no *Purgatorio*⁵³, persistiu na luta pelo domínio da Itália em favor do Império, mas foi derrotado e morto na sangrenta batalha de Benevento, em 1266⁵⁴. Pouco tempo depois, o último herdeiro da casa dos Hohenstaufen, Conradino, filho de Conrado IV, foi morto na batalha Tagliacozzo em 1268, frutos da tentativa bem sucedida de retomada do território por parte da Igreja por meio dos franceses, liderados por Anjou⁵⁵.

⁴⁶ *Paradiso* (III, 109-120)

⁴⁷ Cfr: ROLBIECKI, John Joseph. Op. citada. p. 16

⁴⁸ *idem*.

⁴⁹ A obra de Ernst H. Kantorowicz sobre Frederico II narra com grande riqueza de detalhes todos estes acontecimentos, inclusive aqueles resultantes da sua morte. Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. Trans. E. O. Lorimer. London. Constable, 1957 (1931). Pp. 168-215, 578-598.

⁵⁰ *idem*. pp. 595-599

⁵¹ *idem*. pp. 433-435

⁵² *idem*. pp. 673

⁵³ *Purgatorio* (III, 107-145)

⁵⁴ KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. pp. 674-675

⁵⁵ *idem*. pp. 676-677.

Após a viagem do Papa Gregório X à Florença, em junho de 1273, a fim de celebrar a paz entre as facções guelfas e gibelinas, a cerimônia reconciliatória ocorreu em frente a uma multidão de notáveis, dentre eles Charles d'Anjou, que ostentava os títulos de rei da Sicília e vicário da Toscana. Em seguida, Gregório parte à Lyon para, por meio de um conselho ecumênico, confirmar a eleição de Rodolfo IV de Habsburgo como sucessor do trono do Sacro-Império Romano, vacante desde a queda de Frederico II, e celebrar um acordo de paz com a coroa bizantina de Michel Palaiólogo, o qual propiciou a união das igrejas romana e grega, além de uma fervorosa esperança na renovação do império, que traria paz à Itália e à conturbada província napolitana⁵⁶.

Entretanto, a esperança de paz foi logo golpeada com os adventos do repúdio do acordo entre as facções em Florença e a querela entre Rodolfo IV de Habsburgo e Otto II – seu concorrente na disputa pela coroa imperial, ocorrida no norte da Itália. Com isso, a coroa imperial permaneceu vaga até Henrique VII de Luxemburgo, quarenta anos depois. Além do mais, Charles d'Anjou e Michel Palailógo começaram uma série de ataques mútuos nas regiões da Albania e do Epiro, além da instabilidade política que Anjou enfrentava no sul graças a, *vespri siciliani* – rebelião ocorrida na Sicília que o depôs como rei daquele território embora conservando a parte continental (Reino de Nápoles) graças ao apoio da igreja e da parte guelfa⁵⁷.

O reinado de Charles d'Anjou acarretou grandes conseqüências para a Itália. Além do domínio do sul, manteve senhorias⁵⁸ no centro e no norte do território, e ainda ostentava o título de vicário da Toscana. Suas ambições incluíam a extensão do domínio para a parte bizantina e o controle do Sacro Império Romano. Esse último seria feito pela eleição de seu sobrinho, o Rei Felipe III.

⁵⁶ CAFERRO, William. *Empire, State, Italy*. In: BARANSKI, Zygmunt G; PERTILE, Lino (edited by). *Dante in Context*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015. P. 9.

⁵⁷ *idem*; pp. 9-10

⁵⁸ Sobre as senhorias e principados, a lição de Paolo Colliva: “*Com o termo Senhoria nos referimos, no âmbito da experiência constitucional italiana, àquele particular regime monocrático da comuna urbana que, começando a surgir por meados do século XIII, se generalizou e estabeleceu por quase toda a Itália centro-setentrional no século XIV. Por Principado se entende o ulterior desenvolvimento e consolidação da Senhoria, ligada a uma legitimação vinda do alto e já entendida não mais como mero instrumento de guia do Governo da cidade, mas como poder generalizado, uniforme ou virtualmente tal em todo o território do Estado, à medida que vai passando da plena autonomia a uma soberania substancial.*”. COLLIVA, Paolo. verbete “Senhorias e Principados”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Op. Citada*. P. 1142

Com suas atuações os conflitos existentes ganharam contornos ainda mais fortes. O caos na Itália era total⁵⁹. Litígios emergiam entre imperadores, papas, reis franceses, senhorias locais, guelfos e gibelinos. Havia também conflitos entre o *popolo* e os *magnati*, os quais simplesmente não poderiam deixar de ocorrer em razão do crescimento econômico e demográfico nas comunas⁶⁰.

A distinção entre essas classes (*magnati* e *popolani*) não obedecia a critérios puramente financeiros ou sociais⁶¹. Embora se possa associar validamente os primeiros aos burgueses emergentes das classes artesãs e os segundos a famílias aristocráticas de alto poder econômico⁶², muitas vezes os dois possuíam perfis muito semelhantes nesse aspecto. Ademais, os termos também foram empregados para distinguir posições políticas revolucionárias ou conservadoras, com base numa situação jurídico-política determinada⁶³.

A idade média começava a se esvaír e, com ela, toda a unidade da Europa. Novas nacionalidades começaram a emergir e novas línguas estavam sendo criadas - como o idioma toscano, gradualmente fomentado nas obras de Dante⁶⁴.

Neste cenário de desintegração, o Império ainda lançava suas sombras na política italiana. Frederico II, por meio de seu espírito guerreiro, o qual culminou duas vezes na sua excomunhão⁶⁵ e na sua deposição pela Igreja, foi capaz de estabelecer o domínio tanto do norte como no sul da Itália e pôde lançar as sementes para a geração da ideia de um Império

⁵⁹ “*Ahi serva Italia, di dolore ostello/ nave sanza nocchiere in gran tempesta/ non donna di provincem ma bordello*” (“*Purgatorio* (VI. 76-78)

⁶⁰ Gaetano Salvemini recorda, inclusive, o relato de Dante sobre o aumento populacional da comuna de Firenze, que descreveremos adiante Cfr: SALVEMINI, Gaetano. *Magnati e popolani* in Firenze dal 1280 al 1295. Firenze. G. Carnesecchi. 1899. Pp. 43-50.

⁶¹ _idem. pp. 22-29

⁶² Essa, na realidade, tem sido a interpretação mais aceita pela literatura contemporânea sobre o tema. Cfr: LANSING, Carol. *The Florentine Magnates: Lineage and Faction in a Medieval Commune*. Princeton. Princeton University Press, 2014. Pp. 17-26

⁶³ Cfr: OTTOKAR, Nicola. *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*. Torino. Einaudi, 1974. P. 15, 33-34.

⁶⁴ A língua toscana, nos séculos seguintes, consolidou-se como o idioma padrão da Itália, fruto dos trabalhos de Pietro Bembo e da discussão levantada por Maquiavel. Entretanto, é possível dizer que a tese de Bembo, da escolha do idioma toscano graças a sua literalidade, oposta à de Maquiavel, que advogava a naturalidade do toscano, já se encontrava de certa forma prefigurada no tratado lingüístico de Dante, que buscou erigir um idioma vulgar, natural, mas refinado pela arte. Entretanto, para Dante, o idioma toscano estava longe desse ideal. Cfr: CASINI, Maria Cecilia; CAVALCANTI, Thaís Helena. *Il dialogo intorno alla nostra lingua di Niccolò Machiavelli*. In: Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC. v. 6. n. 10. 2014.

⁶⁵ Para um histórico das excomunhões de Frederico II. Cfr: WATT, J.A. *The Papacy*. In: ABULAFIA, David (edited by). *The New Cambridge medieval History*. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 134-155

romano universal⁶⁶. As cartas que Frederico endereçava aos romanos, de estilo eloqüente, eram todas permeadas pela crença de que a plenitude do tempo estava por vir e que o mundo seria renovado. Renovação que significaria a reconstrução do mundo exatamente como nos tempos de Augusto⁶⁷.

A questão da supremacia (*plenitudo potestatis*) de uma ou outra autoridade era central ainda na época de Dante. De um lado, a autoridade papal clamava sua supremacia com base na doação de Constantino, na *translatio imperii* (transferência do império), por meio da qual Carlos Magno teria recebido o império dos gregos por intervenção papal, e no direito canônico. De outro, Frederico II clamava a autoridade universal do império pelo direito romano, introduzindo-o no Reino da Sicília por meio das constituições de Melfi, em 1231⁶⁸.

Com apoio na lei romana, Frederico operou, mediante o *Liber Augustalis* e o palavreado original nele contido⁶⁹, uma nova concepção quanto à fundação da equidade na figura do imperador⁷⁰, que até então operava com base em concepções litúrgicas sobre os dois corpos de Cristo. Exemplifica-se o caso por meio de sentenças como: “*Oportet igitur Caesarem fore Iustitiae patrem et filium*”⁷¹, a qual, embora nitidamente se valha de terminologia teológica, teria alcançado a superação da tradição cristológica por meio de sua substituição pela *ratio*, isto é, pela razão natural que já se encontrava presente no *Corpus Iuris Civilis*.

⁶⁶ Desde a coroação de Carlos Magno, o império e a figura do imperador não coincidiam integralmente com suas raízes romanas, tal qual no período do dominato ou no principado. Eram, na verdade, a combinação desses elementos com um título majestático pouco compreensível e coordenado com a visão apostólica de defesa temporal. Após ele, foram seus sucessores – especialmente Frederico I (*Barbarossa*) – a caminhar na direção na figura de um Império como organização capaz de coordenar as realidades continentais e os mundos locais. A tentativa de Frederico II é a marca-limite desta empreitada. Cfr: COLLIVA, Paolo. verbete “O Império medieval”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Op. Citada. pp. 625-626

⁶⁷ Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. P. 425

⁶⁸ A chamada “idéia de Roma”, que descrevemos a partir da empreitada de Frederico II, na realidade servia a ambos os lados. Especialmente na Itália, para dizer com Wieacker, ela foi “guélfica”, mas também “gibelina”. Cfr: WIEACKER, Franz. Op. citada. p. 44; CALASSO, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano. Giuffrè. 1954, pp. 359-364

⁶⁹ Escrito pelo jurista Pier della Vigna (*Petrus de Vineia*), o qual é representado por Dante no *Inferno* (XIII, 58-60) justamente em sua função de “guardião das chaves” de Frederico, no círculo dos suicidas. A importância de Pier della Vigna como estilista, jurista, humanista e conselheiro de Frederico II é descrita mais aprofundada por Kantorowicz em sua obra sobre o Imperador, Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. Pp. 298-308

⁷⁰ A concepção do imperador como *lex animata* (lei viva) encontra fundamento nas *Novellae* de Justiniano (105, 2, 4). Frederico II encontra nela e, também, na Ética de Aristóteles (V, 1132a) os substratos para a concepção do imperador como mediador da justiça divina e humana. Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's two bodies*. pp. 107-142

⁷¹ (“O imperador deve ser simultaneamente pai e filho da justiça” trad. nossa)

A *lex regia*⁷², pela qual o povo romano teria transferido seu poder legislativo ao imperador, mas ambígua quanto a transferência total ou parcial desse poder; e a *lex digna*⁷³, pela qual o imperador, embora *legibus solutus* também estaria moralmente obrigado às leis de direito privado, tornam-se as novas portadoras do dualismo paradoxal “pai e filho da justiça”. Por isso, aborta-se a concepção de uma realeza fundada em cristo (*Christ-Centered Kingship*) e procede-se à realeza fundada na lei, para utilizar a terminologia de Kantorowicz⁷⁴, cuja repercussão na legitimidade do poder imperial é auto-evidente.

Além do mais, o Papa Inocêncio III havia editado, em 1202, duas importantes bulas: *Venerabilem fratrem nostrum* (Nosso venerável irmão) e *Per venerabilem* (Pelo venerável), as quais continham importantes consequências nas relações entre os poderes⁷⁵. Pela primeira, o papa assegurava o seu direito de intervir nas questões de disputa de eleições imperiais, enquanto pela segunda permitia-se ao papa resolver disputas entre os governantes franceses e britânicos⁷⁶. Tais concepções, que engendraram implicitamente a supremacia papal, estavam presentes durante a escolha de Rodolfo IV de Habsburgo por Gregório X e foram reafirmadas por Bonifácio VIII, a quem Dante guardava profundo desprezo, na bula *Unam Sanctam*⁷⁷ e também por Clemente V – responsável pela mudança da capital da igreja de Roma para Avignon.

Esse período é também marca do declínio da força do papado, pois o primeiro, em desavença com Filipe, o belo, havia sido preso pelas tropas francesas em Anagni, onde morreu logo após sua soltura, enquanto o segundo ordenou a transferência da sede da Igreja como forma de se aliar aos franceses e escapar à decadência do poder⁷⁸.

O uso dos termos “guelfo” e “gibelino” também foi consolidado durante esse período. Sua origem, porém, remonta ao século XII. Após o fortalecimento da Igreja com as mencionadas reformas promovidas por Gregório VII e o dissenso sobre a intromissão do poder secular na nomeação de membros eclesiásticos, deu-se início, sobretudo em 1075, aos conflitos que culminariam na chamada “guerra das investiduras”, resolvida em prol de maior

⁷² Cfr: *Digesto* (1, 3, 31); *Institutiones* (2, 17, 8)

⁷³ Cfr: *Codex* (1, 14, 4)

⁷⁴ Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's two bodies*. pp. 97-107

⁷⁵ Cfr: CARLYLE, R.W & A.J, op. Citada. Vol. V. Pp. 152-157.

⁷⁶ Cfr: CAFERRO, William. *Empire, State, Italy*. P. 10

⁷⁷ Cfr: CARLYLE, R.W & A.J. op. Citada. Vol. V. Pp. 389-393; ULLMANN, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideas*. Cambridge University Press, New York, 1975. P. 276

⁷⁸ Cfr: *Purgatorio* (XXII, 151-160). A Igreja assume a forma alegórica de uma prostituta, que é levada por um gigante (o reino da França) dentro da carruagem para longe. Essa alegoria – uma das poucas alegorias presentes na *Commedia* – representa a associação da Igreja com aquele reino, bem como o ato da transferência da sede.

autonomia da Igreja, com a concordata de Worms, em 1122. Entretanto, com a ascensão da casa dos Hohenstaufen ao trono, representada por Conrado III, em 1138, os conflitos entre os poderes se intensificaram consideravelmente. Em 1140, na batalha de Weinsberg, ouviu-se pela primeira vez os gritos de “*Welf*” e “*Weiblingen*”, os quais ressonaram na Itália com os nomes de *guelfo* e *ghibellino*, pela ocasião do assassinato de Buondelmonti que descreveremos adiante⁷⁹. Embora essas terminações tenham sido criticadas quando do uso generalista para indicar o apoio ao Papa pelos primeiros e ao Império pelos segundos⁸⁰, permanecem úteis como forma para estruturar a conturbada situação política dos séculos XIII e XIV.

A Itália, berço da medicina e do renascimento da *iurisprudentia* desde o século XII, deve ser compreendida como entidade singular. As cidades que a compunham eram tão diversas entre si, do ponto de vista étnico e cultural, que sua compreensão só pode ser obtida quando analisadas as particularidades locais⁸¹. Podemos dizer, para fins gerais, que ao terem se emancipado da autoridade imperial, as cidades do norte também se emanciparam da opressão feudal e fundaram democracias urbanas que, apesar disso, caíram nas garras de tiranias locais – isto é, dos chamados *Signori*⁸² - como a de della Torre em Milão, Alberto Scotto em Piacenza, Albérico de Treviso e de Ezzelino, em Ferrara, Azzo, Verona e Padua. Não obstante, o fracionamento que vivia a Itália também resultava em diversos regimes políticos, como a oligarquia de Veneza e Florença, moderadamente democrática.

Ademais, a pesquisa histórica tem atribuído a ligação entre a urbanidade e o ruralismo como um traço típico das cidades medievais. Para fins práticos, restringiremos nossa análise à Florença, terra natal de Dante. Florença, não foi uma exceção ao feudalismo

⁷⁹ Cfr: KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. Pp.65-68

⁸⁰ Alternativamente, buscou-se estabelecer a ligação dos guelfos com a classe mercantil e dos gibelinos com a nobreza e a classe militar. Tão controvertida é a precisão dos termos, que a literatura da época chegou ao ponto de referi-los sob a forma de alegorias, ao equiparar os guelfos com bezerros e os Gibelinos com leões. Cfr: CAFERRO, William. *Empire, State, Italy*. P. 16. Maquiavel, por essa razão, os vê como “humores”, originados com o rompimento do Papa Alexandre II com Henrique IV (1071), ao invés de verdadeiros partidos. Cfr: MACHIAVELLI, Niccolò. Op. Citada. P 30.

⁸¹ As particularidades locais se estendiam até a organização jurídica de cada cidade. Os reinos e as comunas gozavam de grande liberdade para elaboração de suas normas públicas internas. A Igreja e o Império eram as entidades que forneciam algum grau de coesão à Itália, por meio, respectivamente, do *ius canonicum* e do *ius civile*. Nesse sentido, a lição de Paolo COLLIVA: “*As funções da Comuna urbana italiana talvez se possam resumir nisto: a) criação de novas estruturas e poderes políticos urbanos; b) reorganização do território provincial (comitatus); c) criação de um novo sistema produtivo, capaz de intenso desenvolvimento e auto-reprodução.*” In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Op. Citada. P. 193

⁸² Cfr: DEAN, Trevor. *The rise of the Signori*. In: ABULAFIA, David (edited by). *The New Cambridge medieval History*. Pp. 458-460.

em relação às outras cidades italianas. Ao contrário, as origens de Florença⁸³ remontam a uma combinação de interesses urbanos e rurais. Os imigrantes que se moveram à Florença não eram servos fugitivos, mas, recorrentemente oriundos de classes prósperas, as quais se beneficiariam do crescimento rural, período que coincide com a sua independência política⁸⁴, que de modo algum impediu o assédio contínuo do poder imperial ou das cidades vizinhas,

Florença entre o terceiro e último quarto do séc. XII consolidou uma volumosa e, por vezes, tumultuosa expansão, que preparou os caminhos para que se tornasse uma das mais prósperas e mais desenvolvidas culturalmente em toda a Europa. Do início do século XI, tempos de Cacciaguida, trisavô de Dante, a cidade, que ainda se encontrava envolta por um pequeno cercado⁸⁵ e praticava os mais simples costumes, ao fim do século XIII havia quintuplicado o seu tamanho⁸⁶. Os limites da superfície, que contavam 23 hectares, foram elevados à casa dos 630 hectares, por meio de novas aldeias e edificações⁸⁷.

O rápido crescimento das cidades acompanhava o desenvolvimento econômico. A transferência das populações rurais para o ambiente urbano possibilitou o surgimento de uma nova classe mercantil, ávida por novos ganhos, e a intensificação do tráfego de pessoas⁸⁸. A combinação desses fatores resultou na construção de obras que permitissem maior circulação de pessoas, como as pontes de Carraia (1218), Rubaconte (1237) e Santa Trinita (1252)⁸⁹. Além disso, a edificação de belos e opulentos monumentos fazia parte dos estímulos fornecidos por esse novo ambiente cultural, como modo de afirmar a própria grandeza⁹⁰.

A unidade do povo, porém, estava comprometida. De acordo com a literatura, seja aquela dos cronistas⁹¹, seja a historiográfica, a divisão nominal entre os guelfos e

⁸³ Não estamos a considerar para nossa análise o passado antigo da cidade, que remontam às colônias romanas e nem aos tempos das invasões bárbaras, que, inclusive, serviram ao imaginário dos cronistas do século XIII para confecção de histórias heróicas sobre o passado da cidade. Mas, sim aos tempos de seu desenvolvimento sob a regência da *Contessa* Matilde di Canossa, entre os séculos XI e XII. Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz, mit einem Stadplan*. 1.Bd. Berlin, Mittler, 1896. Pp. 1-28; CAPPONI, Gino. *Storia della Repubblica di Firenze*. Firenze. G. Barbèra. 1875. Pp. 1-7.

⁸⁴ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. Op. Citada. Pp. 305-355

⁸⁵ “*Fiorenza dentro da la cerchia antica*”, In: *Paradiso* (XV, 97),

⁸⁶ “*eran il quinto di quei ch’or son vivi*” In: *Paradiso*,(XVI, 47)

⁸⁷ Cfr: MALATO, Enrico. Op. citada. P. 17

⁸⁸ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. Op. Citada. pp. 755-765

⁸⁹ Para a lista completa de edificações, Cfr: DAVIDSOHN, Robert. Op. citada. pp. 731-754

⁹⁰ Florença nasceu efetivamente no séc. I a. C, quando Júlio César fundou uma colônia militar romana na região. É somente pela ação de um neto de Carlos Magno, no séc. IX, o qual a tornou centro administrativo de um condado, que Florença começa a recuperar seu prestígio, perdido pelas invasões bárbaras decorrentes da queda do Império. O prestígio de Florença, porém, aumentou definitivamente com a sua participação ativa nas reformas eclesiais que pretendiam purificar a Igreja. Cfr: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri: O poeta do absoluto*. Ateliê Editorial, Cotia-SP, 2000. Pp.12-13

⁹¹ Os relatos de Giovanni Villani e Dino Compagni, cronistas do *duecento*, permanecem como uma fonte importante sobre o conhecimento de Florença. As enumerações correspondem às seguintes edições: VILLANI,

gibelinos na cidade tem início com o assassinato de Buondelmonte⁹², ocorrido em uma segunda feira de Páscoa, em 1216.

O assassinato de Buondelmonte, jovem de família nobre, foi um ato de vingança motivado pela quebra de uma promessa de casamento. Buondelmonte deveria se casar com a filha de um membro da tradicional família Amidei, aliada dos Uberti. Mas ao invés disso, tratou de se casar com a filha de um dos Donati. Os Amidei, furiosos, planejaram vingança e a executaram matando Buondelmonte. Florença foi imediatamente lançada em desordem. Aqueles que tomaram o partido da vítima se intitularam “guelfos” e os que tomaram o partido dos Amidei e dos Uberti, “gibelinos”⁹³.

Os guelfos, como foi dito, foram posteriormente chamados partidários da Igreja e os gibelinos partidários do Império. Embora não estivessem verdadeiramente preocupados com nenhum dos dois poderes, mas concentrados no domínio local⁹⁴, a explicação da adesão das famílias a um ou outro poder é obtida provavelmente pela deserção das tropas toscanas, lideradas pelo vicário de Otto IV (rival de Frederico II pelo trono imperial) na batalha de Bouvines contra o francês Filipe Augusto. O fato ocorreu por volta de 1216, tempos do assassinato de Buondelmonte. Assim, as facções que se seguiram ao crime se apropriaram dos nomes, já conhecidos na Germânia⁹⁵.

Os guelfos e os gibelinos vieram a duras batalhas no ano de 1248. Os últimos, sustentados pelas milícias imperiais, lograram vencer a desvantagem e derrotar os primeiros. A sanção imposta pelos Gibelinos, comum na idade média, consistiu na destruição de trinta e seis fortalezas guelfas, além de outras torres e esculturas⁹⁶.

Dez anos depois, em 1258, a situação se inverteu e foi a vez dos Gibelinos terem suas casas e edifícios destruídos⁹⁷. Mas, a realidade é que já em 1250 o governo popular

Giovanni. *Nuova Cronica*. Vol. 1. Edizione critica a cura di G. Porta, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1990; COMPAGNI, Dino. *Cronica delle cose occorrente ne' tempi suoi*. a cura di G. Luzzatto, Einaudi. Torino, 1968.

⁹² Cfr: CAPPONI, Gino. Op. Citada. Pp. 23-24 COMPAGNI, Dino. *Cronica* (I, 2); DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Vierter Teil: 13. 14. Jahrhundert. Berlin. Mittler, 1908. Pp. 45-56; KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1259*. P. 67; MACHIAVELLI, Niccolò. Op. Citada. Pp. 69-72; VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VI, 28-29).

⁹³ As terminologias “guelfo” e “gibelino” sofreram diversas variações. Para um compilado delas, inclusive originados de relatos de juristas Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte Von Florenz*. Pp. 45-47

⁹⁴ Cfr: SALVEMINI, Gaetano. Pp. 2-3.

⁹⁵ Para os detalhes da guerra em questão, que adquire na grandiosa obra de Davidsohn muito maior peso para a determinação dos partidos do que o assassinato de Buondelmonte, que foi uma espécie de estopim. Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. 2. Bd. Erster Teil. Pp. 1-50.

⁹⁶ Cfr: VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VII, 33)

⁹⁷ Cfr: *idem*. (VII, 65)

democrático – o *primo popolo* – havia decretado, com a pretensão de arrefecer o antagonismo cidadão, que nenhuma torre poderia ultrapassar a altura de cinquenta braços (cerca de 29 metros)⁹⁸.

As batalhas internas não resultaram, até então, em qualquer prejuízo para a economia de Florença, a qual continuava a contar com novos operadores e expandia sua influência a territórios cada vez mais vastos. A cidade ostentava números como 200 oficinas de lã, que produziam de 70 a 80 mil panos, 80 bancos de *cambiavaluti*, 300 oficinas de sapato e 100 oficinas de especiarias médicas⁹⁹. Tãmanha era a prosperidade florentina, que em 1252 deliberaram por cunhar o “*fiorino d’oro*”¹⁰⁰, moeda capaz de alcançar grande poder de circulação no mercado e assim permanecer por séculos no centro do tráfego financeiro europeu¹⁰¹. O *fiorino d’oro*, ao lado dos *ducatos* de Veneza, foram responsáveis pelo renascimento econômico europeu nos séculos seguintes¹⁰².

O período de relativa calma que alcançava Florença, ocasionado pela crise dos gibelinos após a morte de Frederico II e a afirmação do governo do *Primo Popolo*, o qual também marcou a criação de uma nova magistratura comunal, o *capitano del popolo*¹⁰³, foi subitamente atravessado pela violenta batalha de Monteperti¹⁰⁴ – o mais duro golpe sofrido em toda sua existência até o momento – contra a Siena imperial.

⁹⁸ “E come Il popolo ebbe presa signoria e stato, si ordinario per più fortezza di popolo che tutte le torri di Firenze, che ce n’avea grande quantità alte CXX braccia, si tagliassono e tornassono alla misura di L braccia e non più, e così fu fatto; e delle pietre si murò poi la città oltrarno.” Em tradução livre: “E como o povo tinha adquirido senhoria e status, ordenou-se que todas as torres de Florença, que existiam em grandes quantidades maiores que cento e vinte braços, fossem destruídas e reduzidas a altura de 50 braços. Então a cidade foi amuralhada” In: VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VII, 49)

⁹⁹ Tullio Ascarelli indica as oficinas de tecelagem florentinas como constituídas por modelos de organização semelhante às fábricas da época do capitalismo industrial. Além disso, indica que os estatutos corporativos destas contribuíram para o desenvolvimento e redução a escrito dos costumes, fonte normativa de direito comercial. Cfr: ASCARELLI, Tullio. *Origem do direito comercial*. Pp. 87-100. In: *Revista de Direito Mercantil, Industrial, Econômico e Financeiro*. Ano XXXV. N. 103 Pp. 88-90

¹⁰⁰ Cfr: VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VII, 53)

¹⁰¹ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Vierter Teil Pp. 316-322.

¹⁰² Cfr: PIRENNE, Henri. *Medieval Cities: their origins and the revival of trade*. Trans. Frank D. Halsey. Princeton and Oxford. Princeton University Press. 2014. P. 23

¹⁰³ O *capitano del popolo* passou a coexistir com o *podestà*, magistrado supremo escolhido, desde o começo do século XIII, a partir de outras regiões na tentativa de estabelecer um juízo imparcial. Esse cargo pertenceu, ironicamente, a Charles d’Anjou entre 1267 e 1282. O primeiro, assim como o segundo, também era escolhido de outras cidades e exercia a função pelo período de um ano. Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. 2. Bd. Pp. 369-372.

¹⁰⁴ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Vierter Teil. Pp. 143-172; VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VII, 78)

Siena, de um lado, contava com milícias germânicas e sarracenas de Manfredi, além dos exilados gibelinos em suas tropas, guiados pelo valente Farinata degli Uberti¹⁰⁵. Florença, de outro, possuía, em conjunto com os aliados de Lucca, um exército de 35.000 homens, número muito superior aos adversários. O resultado, entretanto, quer se atribua ao orgulho dos florentinos, quer se atribua à traição de Bocca degli Abati¹⁰⁶, foi desastroso para Florença, que viu desfalecer cerca de 10.000 homens e viu outros 20.000 serem feitos prisioneiros. Os vencedores, reunidos em Empoli, deliberavam pela completa destruição de Florença, que só não se efetivou graças à intervenção de Farinata¹⁰⁷.

O triunfo, porém, não tardou a ser rapidamente invertido. Os gibelinos vencedores solicitaram rapidamente o retorno de “36 buoni uomini” entre os exilados guelfos¹⁰⁸, mas foram dissuadidos pelos Papas franceses, Urbano IV e Clemente IV, que nada mais pretendiam do que instaurar o domínio francês e eclesiástico na região¹⁰⁹. Além disso, o domínio gibelino na região não poderia sequer subsistir com a aniquilação dos Hohenstaufen após a batalha de Benevento¹¹⁰.

Em todo caso, pode-se dizer que Florença estava destinada a ser guelfa. A proximidade geográfica com os territórios controlados pela Igreja, a rivalidade econômica contra a cidade gibelina de Pisa, as relações de proximidade com Bolonha, predominantemente guelfa e a hostilidade da Siena gibelina, que impedia trocas econômicas com Roma, fez da aliança com o Papa e hostilidade ao Império seu caminho natural¹¹¹.

A parte guelfa foi designada pelo alto Clero para administrar os bens confiscados dos gibelinos e a cidade passou a comportar uma estrutura organizacional dividida entre capitães, dois conselhos, orçamento próprio e demais funcionários¹¹².

Com exceção das perdas financeiras, territoriais e humanas de Monteaperti - estimadas em cerca de 2500 fugas - a cidade, que contava com 75.000 habitantes, dez mil a

¹⁰⁵ O brilhante ensaio de Auerbach retrata a importância que Farinata possuiu para Florença, representado em toda sua altivez no *Inferno* (X, 91-93). Cfr: AUERBACH, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Pp. 174-203.

¹⁰⁶ Bocca degli Abati, nobre florentino, cortou a mão de um aliado guelfo que segurava a bandeira e conduzia as fileiras da cavalaria guelfa logo após o ataque inicial dos gibelinos sieneses. Ato que lhe rendeu lugar entre os traidores no poema de Dante. Cfr: *Inferno* (XXXII, 77-82)

¹⁰⁷ Cfr: VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VII, 81).

¹⁰⁸ Cfr: CAPPONI, Gino. Op. citada. pp. 59-67

¹⁰⁹ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. 2. Bd. Pp. 511-526

¹¹⁰ Cfr: *idem*. Pp. 526-610

¹¹¹ Cfr: VOSSLER, Karl. *Mediaeval culture: an introduction to Dante and his times*. Vol I. Trans. William Cranston Lawton. New York. Ungar, 1929. P. 325

¹¹² Cfr: *idem*. pp. 610-621

mais que Milão, segunda maior cidade européia à época, conseguiu superar os antagonismos partidários (Que se tornaram, especialmente após a batalha de Benevento, antagonismos internos à parte Guelfa) e a impor em 1282, contra a nobreza e os *magnati*, o novo governo dos Priores de Artes, expressão da força econômica das corporações¹¹³. Houve também a supressão do cargo de *capitano del popolo* pelo *capitano difensore delle arti*, assistido por dois conselhos¹¹⁴. A magistratura suprema de Florença era composta por seis priores, cada um escolhido dos seis quarteirões da cidade (*sestieri*), eleito pelas doze guildas para servir por apenas dois meses. Um prior poderia ser reeleito após dois anos de seu ofício (aumentado para três, após 1293)¹¹⁵.

O período entre 1283 e 1289 foi marcado por muita paz e alegria na cidade, como relata Giovanni Villani¹¹⁶ sobre as festas organizadas na cidade, marcadas por danças, banquetes e pela presença de pequenos nobres e cavaleiros de diversas partes da Europa. Por outro lado, o período também foi marcado pela batalha de Campaldino, da qual se acredita que o jovem Dante teria participado como combatente¹¹⁷, e pela divisão entre os *magnati*, igualmente chamados de nobres ou *grandi*, e o *popolo*, que articulavam uma série de leis contrárias aos interesses dos primeiros¹¹⁸.

Essa era a situação da cidade até a promulgação, por Giano della Bella, dos *Ordinamenti di Giustizia*¹¹⁹, entre 1292 e 1293¹²⁰, que resultaram no direto impedimento dos *magnati* no governo. Por meio deles, também foram excluídos do priorato qualquer um que não praticasse alguma profissão mercantil registrada em uma corporação das artes. Não era difícil identificar quem pertencia à classe magnática, pois, além de constar uma lista com

¹¹³ Cfr: SALVEMINI, Gaetano. Op. citada. pp. 94-100;

¹¹⁴ A organização dos conselhos era complexa e difícil de determinar a atribuição especial de cada um. Em linhas gerais esses eram: os *consigli del Popolo* e os *consigli del Podestà*, sendo o número de dois cada um, e o *Consiglio dei Cento*. Havia também as comissões especiais dos “sábios” (*consigli di savi*), além dos priores, incumbidos da iniciativa das propostas. Para maior detalhamento sobre o assunto, Cft: BARBI, Michele. *L'ordinamento della Repubblica fiorentina*. In: BARBI, Michele. *Problemi di critica dantesca: prima serie (1893-1918)*. Firenze. G.C Sansoni, 1934. Pp. 141-155

¹¹⁵ Cfr: SALVEMINI, Gaetano. Op. citada. pp. 94-100;

¹¹⁶ Cfr: VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (VIII, 89)

¹¹⁷ Crença iniciada por um de seus biógrafos mais antigos, Leonardi Bruno, e que permanece com seus biógrafos mais recentes, embora tenha sido contestada ao longo da história da crítica Cfr: PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Roma-Bari. Laterza, 1984. Pp. 25-26;

¹¹⁸ Cfr: SALVEMINI, Gaetano. Op. citada. pp. 127-143

¹¹⁹ De acordo com Robert Davidsohn, que trata de forma aprofundada sobre os *Ordinamenti di Giustizia*, eles não apenas possuíam importância singular para a história de Florença como assinalam a gênese do capitalismo. Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. Bd. 2. Zweiter teil. Pp. 402-568

¹²⁰ Cfr: COMPAGNI, Dino. *Cronica* (I, 11); VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (IX, I);

pelo menos 38 famílias, elaborada em 1286, a legislação criada durante o governo dos priores estabelecia critérios objetivos para a sua determinação¹²¹.

Do ponto de vista jurídico, os *Ordinamenti* não coincidiam com os estatutos municipais, embora igualmente válidos para todos os habitantes, pois eram de caráter temporário. Podiam ser reeditados e até tornados perenes, pelo que passavam a ser designados por termos especiais, como “*canonizzati*”, dado a algumas leis financeiras florentinas de 1289, “*sacri e sacratissimi*” como os *Ordinamenti* populares de Bolonha e estes, “*di Giustizia*”. Possuíam, na Comuna de Florença, natureza de direito constitucional e as penas ali descritas representavam uma derrogação ao direito comum¹²², podendo ser consideradas até como de natureza excepcional¹²³. Por esse motivo, inclusive, a corporação dos juristas mostrou-se contrária aos *Ordinamenti*¹²⁴.

Também contra os *magnati* foi criado o cargo de *gonfaloniere di giustizia*, como forma de fiscalização da conduta desses. Ele tinha também o poder de castigar os *grandi* que fossem julgados culpados pelos delitos cometidos. O processo era de natureza sumária, e para condenação bastava apenas a alegação de quem sofreu o dano ou pelo juramento público de duas testemunhas que confirmassem o delito¹²⁵. Os maiores prejudicados pelo estavam entre os grandes banqueiros e os representantes da aristocracia rural. Ao despojar a nobreza do poder, promoveram uma divisão no seio do próprio *popolo*. Uma primeira distinção podia ser feita entre o *popolo grasso*, da classe mercantil e industrial e o *popolo minuto*, composta por mecânicos e lojistas; e, uma segunda, entre esses e a *plebs*, que não possuía qualquer direito político, e era em parte composta por operários e em parte composta por camponeses¹²⁶.

Em 1295, após a queda de Giano della Bella¹²⁷, os *Ordinamenti di Giustizia* foram modificados e abrandaram a norma anterior, no sentido de temperar normas penais e constitucionais¹²⁸. Pela nova lei aquela parte da população pertencente ao *popolo grasso* (com exceção dos “*cavalieri*”, cujo veto anterior permaneceu inalterado) puderam participar

¹²¹ Cfr: SALVEMINI, Gaetano. Op. citada. pp. 144-145

¹²² Cfr: *idem*. pp. 173-179

¹²³ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. citada. p. 327

¹²⁴ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. Bd. 2. Zweiter teil. Pp.538-539

¹²⁵ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. citada. p. 326.

¹²⁶ Cfr: VOSSLER, Karl. Op. Citada. P. 326

¹²⁷ Cfr: COMPAGNI, Dino. *Cronica* (I, 14-17)

¹²⁸ Passa-se, por exemplo, a admitir a preterintencionalidade e opera-se a uma precisa distinção entre autor e cúmplice. Cfr: SALVEMINI, Gaetano; Op. citada. pp. 230; ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. P. 331

integralmente da vida política. O único requisito era o de que estivessem inscritos em alguma das corporações de artes, sem que se precisasse exercê-la pessoalmente ou realmente¹²⁹.

O ambiente intelectual, condicionado pela mentalidade mercantil, era restrito aos campos que interessavam à rica burguesia florentina, que não sentia a necessidade da criação de uma universidade, como as de seu território circundante, como Bolonha, Pádua ou Siena. Tampouco a poesia, que conheciam a partir de antigos trovadores provençais, voltada para ao proveito, superficial e exteriormente ornamentada, atingia o coração dos florentinos em um primeiro momento. Em compensação, o crescente estudo da *iurisprudencia*, que acompanhava o desenvolvimento civil e industrial, alcançou maior popularidade entre os estudantes, que se dirigiam à Bolonha para cultivar o estudo do direito.

Os juristas, e notários (*notai*), adquiraram postos de relevância na sociedade florentina, e viram a sua corporação entre os primeiros postos na hierarquia das corporações de artes. Um dos mais notáveis juristas da história, o glosador Francesco Accursio, que morreu na década de 60 em Bolonha, havia nascido em Florença. Autor de um dos mais importantes documentos jurídicos da idade média, a *Glossa ordinaria magna* (*Magna Glossa*), adquiriu tanta fama que sua cidade natal procurou, ao fim do século seguinte, reaver suas cinzas, junto com as de Dante, Petrarca e Bocaccio¹³⁰. Antes dele, consta a existência de um famoso canonista e querido pelo Papa Alexandre III, o cardeal Laborante¹³¹.

Apesar disso, as discussões jurídicas, ou mesmo teológicas, populares nos centros intelectuais à época, não serviam diretamente à classe mercantil, o que provavelmente explica a ausência de preocupação com a criação de uma universidade local. Eram úteis aos mercadores os conhecimentos da história, para que pudessem conhecer suas raízes (ainda que míticas, em certa parte), orgulhar-se de suas origens e documentar seus feitos e da retórica, que corresponde à necessidade de convencer e persuadir, fundamental aos negócios. A eloquência também era visto como fator de enobrecimento e instrumento para aquisição e conservação do poder, motivo pelos quais o estudo de autores como Lucano, Cícero, Tito Lívio e Valério Máximo adquiriram popularidade àqueles tempos¹³², com reflexos diretos no surgimento de figuras como as de Enrico di Settimello, Buoncompagno da Signa e Maestro Bene¹³³.

¹²⁹ Cfr: *idem*.

¹³⁰ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 19, 30.

¹³¹ Cfr: *idem*. p. 19

¹³² Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. Bd. 4. Erster Teil. Pp. 32-33.

¹³³ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 19-21

Posteriormente, junto às reformas culturais promovidas pelo Imperador Frederico II, poeta e homem de letras, acompanhado em sua corte de diversos dos primeiros cultores da poesia e da literatura nacional italiana, viu-se surgir a preocupação com um novo estudo da língua. Homens bem versados na eloquência latina, logo caíram encantados pela elegância e pela doçura da poesia provençal, que, vulgarizada em terras estrangeiras, não tardou em adentrar ao solo italiano pela Sicília e Nápoles, adquirir contornos próprios e se alastrar pelo resto do país. O *amore* da poesia provençal, em paralelo ao código de honra da cavalaria, abrangia o código da vida em sua completude: Deus, pátria e as leis. Acredita-se que a poesia provençal tenha chegado a Florença por meio do bolonhês Guido Guinizelli, que ganhou o nome de *dolce stil novo*¹³⁴.

A partir dele, a temática do *amore* adquire tonalidade mística e filosófica, além de uma sensualidade sutil. Antes relacionada com uma nobreza adquirida por hereditariedade, a *gentilezza* substituí a natureza aristocrática ligada ao termo por uma aristocracia do “espírito”. Também a concepção da mulher é mudada, e passa a representar um ideal platônico encarnado. Também não se ignoram os influxos do movimento franciscano sobre a poesia provençal, especialmente por meio de Iacopone da Todi, cuja devoção à Virgem se expressava pelo êxtase místico da comunhão com a ordem divina¹³⁵.

A convergência excepcional de diversos fatores históricos, os estímulos externos de ambientes culturalmente sofisticados e demais circunstâncias políticas permitiram a germinação de uma concepção de nobreza fundada no refinamento da língua e dos costumes, em oposição às idéias tradicionais, exclusivamente vinculadas à hereditariedade e ao poder econômico¹³⁶.

Além disso, a cultura assume nova valência como instrumento de compromisso civil e fundamento de distinção aristocrática. Por meio dessa, impõe-se a abertura para uma atuação cidadina dinâmica, receptiva ao contato com experiências e tradições não adstritas àquelas das antigas classes mercantis, como a escolástica e a cortês.

¹³⁴ Cfr: AUERBACH, Erich. *Introdução aos Estudos Literários: Trad. José Paulo Paes*. São Paulo, Cultrix, 1972. Pp. 132-134; DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana*. Firenze. Einaudi, 1965. Pp. 1-42

¹³⁵ Cfr: *idem*.

¹³⁶ Cfr: SANTAGATA, Marco. *L'io e Il mondo. Un'interpretazione di Dante*. Bologna. Il Mulino, 2011. Pp. 32-42

São essas as condições que tornaram Florença a cidade mais rica e culturalmente desenvolvida do Séc. XIII. E que possibilitaram o surgimento de personalidades como as de Brunetto Latini, Guido Cavalcante e, claro, Dante Alighieri¹³⁷.

1.2 História geral e história individual: gênese e desenvolvimento do pensamento político-jurídico de Dante.

Mais do que uma coleta de dados biográficos, é preciso conhecer o microcosmo de Dante para se elevar ao macrocosmo universal. Suas palavras são como luzes que iluminam mais de doze séculos de documentos mantidos nos arquivos da história ocidental e que, ao mesmo tempo, permitem-nos atravessar o estreito campo de visão de um indivíduo singular. Não por acaso, Dante recorre à simbologia do livro desde a abertura da *Vita Nova*, sua primeira obra¹³⁸, até o fim da *Commedia*, a última. O livro é signo representativo das autoridades em que ele se apóia e que o permite unificar tudo o que lhe parece fragmentado¹³⁹. Por isso, Dante foi diversas vezes retratado portando um livro aberto. Trata-se da enciclopédia do universo, que ele carrega em suas mãos¹⁴⁰.

Mas a ele não basta simplesmente narrar os fatos. Esses lhe custaram tudo de mais valioso: sua amada Beatrice; Florença, sua pátria; Guido Cavalcanti, seu amigo e sua reputação, como político e cidadão. Como uma espécie de necessidade psíquica, era preciso que esses eventos fossem coordenados com suas crenças internas. Dante, homem de inabalável fé, sentia que seus infortúnios faziam parte de um desenho divino universal¹⁴¹. Sua infelicidade seria passageira, limitada à breve vida na terra, e eterno o seu triunfo. Não

¹³⁷ Cfr: MALATO, Enrico. Op. Citada. p. 30

¹³⁸ Albert Russel Ascoli afirma que o próprio objetivo de Dante em sua vida era constituir-se como um auctor como um *Auctor*. Para isso, indica três possíveis sentidos para a palavra *Auctoritas*: O político, relativo ao comandar e obedecer do imperador, assim como no sentido de *Augere* (aumentar)”; o intelectual, relativo à credibilidade da argumentação (como a autoridade de Aristóteles); e o poético, menos usual, relativo ao “ligar as palavras”. Pode-se dizer que Dante busca tornar-se um *Auctor* no terceiro sentido, mas sem se desconsiderar as demais cargas semânticas atribuídas ao termo. Cfr ASCOLI, Albert Russel. *Dante: The making of the modern author*. Cambridge. Cambridge University Press, 2008. Pp. 75-85.

¹³⁹ Cfr: CURTIUS, Ernst Robert. Op. Citada. pp. 339-349.

¹⁴⁰ Para uma exposição completa de retratos sobre Dante e a *Commedia*, inclusive com explicações sobre as conseqüências de ordem política, sacramental e seu impacto sobre esses na história da arte Cfr: DI FONZO, Claudia. *Dante e la tradizione giuridica*. Roma. Carocci, 2016. Pp. 156-180; KRAUS, Franz Xaver. *Dante, sein Leben, sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und Politik*. Berlin. G.Grote, 1897. Pp. 557-674

¹⁴¹ Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 90-91;

apenas Dante poderia alcançar a redenção, mas também toda a humanidade, pois retornar ao criador era o destino de todos¹⁴².

A visão, não incomum para a época, de que os próprios sofrimentos possuem significado transcendente resultou no caráter profético da *Commedia*. A sua predestinação, porém, não era como a de Enéas, que foi escolhido para ser pai e fundador do Império romano, e nem resultava de uma revelação instantânea, como se deu com o apóstolo Paulo, raptado ao terceiro céu, mas de um longo e conflituoso processo de desenvolvimento espiritual e intelectual¹⁴³.

O ápice desse desenvolvimento resulta de um evento propriamente jurídico: uma sentença, que o condenou ao exílio. Na verdade, foram prolatadas duas sentenças contra o Poeta. A primeira, em 27 de janeiro de 1302, que o acusou de *baratteria*¹⁴⁴, e uma segunda, condenando-o a morte, em 10 de março daquele ano. Para o nosso estudo, requer-se realizar uma análise mais detida sobre as causas e origens da condenação de Dante, a qual prepara os caminhos para a inscrição do direito na sua cosmovisão.

Em 1295, após a primeira reforma dos *Ordinamenti di Giustizia*, Dante já gozava de certo prestígio como poeta e intelectual¹⁴⁵ e estava preparado e apto para sua entrada na cena política florentina, pois inscrito na sexta das doze *Arti maggiori*, aquela dos médicos e farmacêuticos. No semestre entre 1º de novembro daquele ano até o 30 de abril do ano seguinte ele passa a fazer parte de um dos conselhos do *Capitano del Popolo*, seguindo-se ao *Consiglio dei Cento* até ocupar posição em um dos *Consigli cittadini*, sem que se saiba com precisão qual deles, pela falta de registro¹⁴⁶,

¹⁴² Aqui se trata do movimento místico-franciscano da *Commedia*, em que Dante, como um profeta reformador, pensa em poder curar os males da humanidade pelo restabelecimento do Império e pela pobreza da Igreja. Cfr: NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Roma-Bari. Laterza. 1990. Pp. 265-276

¹⁴³ Cfr: NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. pp. 283-287; *Inferno* (I, 32)

¹⁴⁴ A *baratteria*, que também vem referida na quinta *bolgia* do oitavo círculo do *Inferno* possuía, nos tempos de Dante, uma dupla significação: uma primeira, de origem plebéia e mercantil, classicava genericamente como *barattieri* aqueles que praticavam negócios vis e torpes como nos jogos de azar, com o intuito de adquirir lucros de forma ilícita, e uma segunda, política e aristocrática, com o significado mais técnico pelo que hoje se conheceria por “peculato”. Cfr: MAZZAMUTO, Pietro. *Barattiere*. In: *Enciclopedia Dantesca*. Istituto della Enciclopedia Italiana. Roma 1984, I, pp. 509-514; WILLIAMS, James. *Dante as a jurist*. Oxford. Blackwell, 1906. Pp.23-25.

¹⁴⁵ Dante já havia freqüentado a escola dominicana de S. Maria Novella e convento franciscano Santa Croce em Florença. Pela primeira, teria entrado em contato com a filosofia de Alberto Magno e Tomás de Aquino por meio de Remigio de Girolami; pela segunda, com as doutrinas de Bernardo de Clairvaux, São Boaventura e Riccardo de São Vitor. Haveria também freqüentado as chamadas “*dispute dei filosofanti*”, segundo seu próprio relato, nas quais teria sido instruído por Brunetto Latini. Cfr: *Convivio* (II, 12); PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. Pp. 30-33; ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 269-271

¹⁴⁶ Cfr: PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. 57-66; ZINGARELLI, Nicola. Op. citada. Pp. 374-379;

Sua carreira política segue em rápida progressão enquanto Florença vê a irrupção de um conflito interno entre duas famílias, a dos Cerchi, de grande potência econômica, e a dos Donati, de nobreza feudal mas com limitados recursos financeiros, o qual recebe a adesão de outras famílias – sejam elas pertencentes a classe dos *Magnati*, ou dos *Popolani* (*grasso e minuto*). Esse conflito resultou na formação de dois partidos, o dos *Neri* e dos *Bianchi*, respectivamente, em disputa pela alternância do poder. Tratava-se de um conflito interno, pois ambas as famílias eram guelfas¹⁴⁷,

Os *Neri*, liderados por Vieri de' Cerchi, mercador bem-sucedido, mas de pouca determinação política, eram mais dispostos ao diálogo com os *Popolani* e com os gibelinos. Os *Bianchi*, liderados por Corso Donati, homem de ação e de índole agressiva, faziam o contraponto ideológico dos primeiros¹⁴⁸. O conflito foi colorido com sangue quando em uma festividade de *calendimaggio*, em 1300, um dos *Neri* feriu no nariz um jovem da outra facção com uma espada, eclodindo um violento conflito de armas na cidade. Este golpe, disseo cronista Dino Compagni, foi a destruição da cidade, pois criou muito ódio entre os habitantes¹⁴⁹.

Na realidade, interferências externas contribuíram muito para as tensões entre as partes. Em 1297, o papa Bonifácio VIII, com intenções de estender seu controle na Toscana, havia mandado o cardinal Matteo d'Acquasparta como “pacificador” na cidade, a pedido dos *neri*, os quais alegavam uma presumida coligação entre os *Bianchi* e os gibelinos. Em abril, o papa havia condenado três banqueiros florentinos por uma intriga contra a Cúria romana¹⁵⁰. Nesse quadro, Dante se orientava moderadamente na direção dos últimos, a qual lhe parecia mais preocupada com a razão e a justiça¹⁵¹.

Em 7 de maio de 1300 Dante é enviado com uma embaixada em San Gimignano para a eleição de um novo *Capitano del Popolo* na parte Guelfa da Toscana e obtém um resultado positivo junto ao papa. Porém, no fim do mês, Bonifácio VIII envia mais uma vez o Cardinal d'Acquasparta como pacificador do conflito de *calendimaggio*, mas secretamente em favor

¹⁴⁷ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Dritter Theil. Pp. 264-265

¹⁴⁸ Cfr: *idem*.

¹⁴⁹ Cfr: COMPAGNI, Dino. *Cronica* (I, 22); DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Dritter Theil. Pp. 269-270

¹⁵⁰ Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Dritter Theil. P. 271; PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. Pp.79-80; ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. 389-391

¹⁵¹ Cfr: BOCACCIO, Giovanni. *Tratello in laude di Dante*. P. 588 In: Letteratura Italiana: Storia e testi, Vol. 9, a cura di Pier Giorgio Ricci. Milano-Napoli. Riccardo Ricciardi, 1965..

dos *Neri*. Dante, em 13 de junho, é eleito prior – cargo mais prestigiado da República - para o bimestre de 15 de junho a 14 de agosto de 1300¹⁵².

Os priores, já empossados, são chamados a convalidar a condenação dos três banqueiros. O ato representava uma verdadeira defesa da autonomia da cidade contra a ingerência papal. Oito dias depois, um novo conflito entre os partidos: Os cónsules de artes (*consoli delle Arti*) são agredidos durante uma procissão. São expulsos, de maneira exemplar, oito dos *Neri* e sete dos *Bianchi*. Entre eles o chefe dos *Neri*, Corso Donati, e o amigo de Dante, Guido Cavalcanti.

Em seguida, o papa confere ao Cardinal poderes extraordinários de atuação, o que motiva um *popolano* a atentar contra a vida do último, cuja ira os priores tentam em vão conter oferecendo-lhe dinheiro. O papa, furioso, envia uma carta em 22 de julho solicitando uma repressão enérgica contra os governantes da cidade. Em 14 de agosto, termina a atuação de Dante e novos priores são empossados, os quais haviam concedido uma revogação do exílio aos *Bianchi*. Ato que foi interpretado como parcialidade dos priores contra os *Neri*¹⁵³.

Dante volta a atuar em 15 de março de 1301 em uma comissão sobre uma proposta de financiamento a Charles II d'Anjou para a reconquista da Sicília – a qual se opõe. Em 14 de abril, participa em um dos *Consigli di Savi* para discutir uma reforma no modo de eleição dos priores. Da data de 1º de abril a 30 de setembro participa no *Consiglio dei Cento* com atuação destacada em 19 de junho, em que se opõe sem sucesso a respeito da permanência de cavaleiros em Maremma na luta contra uma família lombarda (os *Aldobrandeschi*). Também participa, em três datas de setembro, em deliberações sobre a conservação dos *Ordinamenti di Giustizia* – as quais Dante é manifestamente favorável a manutenção desses¹⁵⁴.

Dante se mostra, nesses tempos, um defensor da autonomia comunal em oposição à interferência da Igreja. Por esse motivo, Dante é enviado com mais outros dois a uma embaixada a Roma, em 1º de outubro, depois da nomeação de Carlos de Valois, irmão de Filipe, o belo, como pacificador em Florença, em substituição ao Cardinal d'Acquasparta¹⁵⁵.

¹⁵² Cfr: DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. Bd. 3. Pp. 117-118

¹⁵³ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. 391-393; PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. Pp. 81-82

¹⁵⁴ Cfr: PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. 83-84

¹⁵⁵No passado, havia ainda certa dúvida sobre a participação de Dante na embaixa, embora cronistas como Dino Compagni a atestassem. Inclusive, historiadores do calibre de Davidsohn não acreditavam na participação de Dante. Hoje, esta participação se dá por provável. Cfr: COMPAGNI, Dino. *Cronica* (II, 25); DAVIDSOHN, Robert. *Geschichte von Florenz*. Bd. 3. Pp.161-163; PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. Pp. 85-88; ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. 404-411;

Dante nunca mais retornou à cidade após a embaixada. O papa havia astuciosamente enviado Carlos de Valois, que, desarmado¹⁵⁶, entrou em 1º de novembro em Florença e conquistou a confiança dos priores. Esses lhe conferiram em 5 de novembro plenos poderes, conforme requisitado, dos quais ele se serve para abrir caminho a Corso Donati e os *Neri*, que saquearam, devastaram e incendiaram as propriedades dos *Bianchi*. Em 7 de novembro, instaura-se um novo governo dos *Neri* e em 9 de novembro Valois confere o cargo de *podestà* a Cante de' Gabrielli da Gubbio. É o início de um governo repressivo e vingativo. Não se sabe o local específico de Dante no momento em que recebeu as notícias. Mas, o fato é que após a fase de violência foi editada uma lei especial dando poderes ao *podestà* para inquirir sobre a atuação dos priores nos últimos dois anos. Iniciou-se uma fábrica de sentenças sem direito a defesa pelos acusados. Os nomes das famílias condenadas foram conservados no *Libro del Chiodo*¹⁵⁷.

Em junho de 1302, constam 689 condenações, das quais 559 são condenações a pena capital. Entre elas, as de Dante Alighieri¹⁵⁸, o qual seria queimado até a morte caso pisasse em Florença. Para se ter noção da hostilidade angariada contra o Poeta, relata-se que em 1311 foi oferecida a oportunidade de retorno para diversos *Bianchi*, por meio de uma anistia, que ao mesmo tempo negava expressamente a concessão do benefício a Dante e ordenava que ele fosse decapitado, caso retornasse¹⁵⁹.

A ultrajante e injusta condenação do poeta lhe rendeu, para além do exílio, a condição de infame. Na *Epistola XII*, intitulada “Carta a um amigo florentino”, Dante agradece pelas tentativas que tornariam a sua volta do exílio possível, mas não tarda a expressar a sua indignação por ter de pagar qualquer quantia àqueles que o condenaram e a sofrer o “estigma de oblação”, algo impensável para um homem que prega a justiça. Apesar disso, seus ânimos pareciam contidos e seu espírito conformado com a situação, pois dizia aceitar o retorno se fosse possível encontrar outra forma que “não diminua a reputação e a honra de Dante” (*un'altra che non violi la fama e l'onore di Dante*), do contrário, não poderia ele “ver a luz

¹⁵⁶ “*Sanz'arme n'esce e solo con la lancia/ con la qual giostrò Giuda e quella ponta/ sì, ch'a Fiorenza fa scoppiar la pancia*”, (“Sem armas ele sai, mas só co' a lança/ co' a qual Judas justou, cujo cuidado/ é de Florença rebentar a pança”) In: *Purgatorio* (XX, 73-75)

¹⁵⁷ Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 411-414

¹⁵⁸ O texto da sentença de condenação de Dante encontra-se transcrito na obra de Nicola Zingarelli. Cfr: ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 415-416

¹⁵⁹Cfr: STEINBERG, Justin. Op. Citada. P. 15

do sol e dos astros em qualquer lugar?” (*Non vedrò forse ovunque la luce del sole e degli astri?*)¹⁶⁰

O trauma do exílio causou em Dante uma busca quase obsessiva para eliminar de si a infâmia, com todas as suas conseqüências legais¹⁶¹, e firmar-se como poeta da justiça e da retidão¹⁶². Por isso, o período que se segue a condenação é marcado por uma intensa atividade intelectual, repleta de digressões filosóficas e jurídicas em torno de temas relacionados ao direito e a justiça, as quais serviam simultaneamente como mecanismo de compensação interna e como contestação jurídica aos atos imputados. Por esta via, tentava ele conciliar a fé, a história e o direito com a razão universal, o macro e o microcosmo.

Com relação à gênese e o desenvolvimento do seu pensamento, a falta de elementos e de dados autênticos não nos permite, na realidade, determinar com precisão quanto da doutrina política de Dante é criação nova a partir da experiência do exílio e das meditações obtidas com os estudos e com os acontecimentos políticos, em que se colocou no lugar de partícipe e expectador durante sua peregrinação pelas terras italianas; e quanto, de outro modo, não é apenas desenvolvimento consciente daquilo que já germinava em seu espírito durante os anos em Florença. De suas ideias anteriormente ao exílio, pouco sabemos. E esse pouco é possível apenas deduzir pela sua experiência no partido dos *Bianchi*¹⁶³.

Com estes, Dante partilhava da hostilidade à política expansionista e a resistência às interferências papais nos negócios internos da Comuna, assim como das tentativas de casa de Anjou de se servirem da tradição Guelfa com pretensões hegemônicas sobre Florença e a Toscana. Entretanto, se partilhava dessas ideias, não partilhava dos mesmos motivos que as inspiraram. Suas razões eram mais ligadas aos aspectos reais da vida política e social, e encontram sua expressão mais madura no Poema e nos outros escritos da idade avançada. Por isso, é mais prudente afirmar que suas orientações já estavam de certa maneira presentes nele nos anos anteriores ao exílio e foram posteriormente desenvolvidas e direcionadas pelos acontecimentos. Isto é, Dante já era o poeta da justiça e da retidão, ainda que não o soubesse. O exílio apenas deu vazão a essa matéria pulsante¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cfr: *Epistole* (XII, 3-4)

¹⁶¹ Cfr: STEINBERG, Justin. *Dante e le leggi dell'Infamia*. IN : CANETTIERI, Paolo ; PUNZI, Arianna (a cura di). *Dai pochi ai molti : Studi in onore di Roberto Antonelli*. Tomo II. Pp. 1651-1659

¹⁶² Cfr: *De Vulgari Eloquentia* (II, 2, 9).

¹⁶³ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 273-274

¹⁶⁴ Cfr: *idem*. pp. 275-276

Suas crenças mais radicais, como, por exemplo, a aversão à classe mercantil, *gente nova* e ávida pelos *subiti guadagni*¹⁶⁵ e a nostalgia pela Florença dos tempos velhos já se manifestavam aos tempos dos *Ordinamenti di Giustizia*, as quais acompanhavam seu ideal de nobreza (*nobiltà*), que descreveremos adiante. Certamente, não a nobreza das antigas classes feudais, mas aquela nobreza que é perfeição individual, conquista do espírito através do desenvolvimento moral e intelectual. Não é a aristocracia do nascimento, e sim aquela das virtudes pessoais que deve constituir e formar o bom cidadão. Mas, também por isso, não poderia aceitar como forma ideal de governo aquela proposta por Giano della Bella em 1293, que com as restrições de classe, excluía homens como Guido Cavalcanti e permitia a entrada de outros menos virtuosos¹⁶⁶.

O passado que Dante pretende evocar após o doloroso evento do exílio não é mais aquele do primeiro período medieval, mas sim um passado transformado e recriado pela sua alma de artista, no qual já germinava o Renascimento e a concepção moderna de homem¹⁶⁷. Sua idealização do passado deve ser buscada tanto em uma incapacidade para compreender as transformações econômicas quanto em sua vocação profética¹⁶⁸.

Os motivos econômicos, isto é, a já aludida luta entre o capital fundiário representado pelos *Magnati*, e o capital pecuniário, apoiado pelos *Neri*, representado pelos *Popolani* e apoiado pelos *Bianchi*, é que orientavam esses últimos a se opor a política expansionista dos primeiros e a abater as cidades rivais como modo de afirmar a própria autonomia. Dante, por outro lado, via esse tipo de ação como ocasião de guerra perpétua e desordem entre as cidades italianas¹⁶⁹. Onde os florentinos olhavam apenas para Florença em função dos interesses de classes, Dante enxergava o mundo, com olhos para o divino e para o terreno. Buscava uma coordenação entre os elementos locais e os de outros territórios, para privilegiar aquilo que ele posteriormente chamará de sociedade civil¹⁷⁰ (*umana civiltà*)¹⁷¹.

¹⁶⁵ “<La gente nuova e i subiti guadagni/ orgoglio e dismisura han generata./Fiorenza, in te; sì che tu già ten piagni>, (“A gente nova e a rápida fortuna/geram o orgulho que ora se depara/em ti, Florença, e que já te importuna!”), In: *Inferno* (XVI, 73-75)

¹⁶⁶ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada p. 276

¹⁶⁷ Cfr: _idem. pp. 276-278;

¹⁶⁸ Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp.114-115.

¹⁶⁹ “È lo stesso pensiero che il Machiavelli esprime, ma non con piena consapevolezza, in un passo molto citato”, (“É o mesmo pensamento que Maquiavel esprime, mas não com plena consciência, em um trecho muito citado”. Trad nossa) In: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 115

¹⁷⁰ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. pp. 278-279

¹⁷¹ Os termos “*umana civiltade*”, “*tota humana civilitas*”, “*universalis civilitas humani generis*” são usados por Dante como conotação da natureza social do homem, espontaneamente cidadão. Cfr: DI FONZO, Claudia. Op. Citada. 164.

É provável admitir que nos últimos anos em Florença, com a referida intervenção de Bonifácio VIII, Dante já vinha maturando a sua aversão a atuação dos canonistas e o ideal hierocrático, que culminou na referida bula *Unam Sanctam* e na exposição doutrinal de Egídio Colonna no seu tratado *De Ecclesiastica Potestate*. O motivo é que naquela carta enviada por Bonifácio em represália aos governantes pelos advenços ocorridos no período do Cardeal d'Acquasparta, já estavam afirmadas as concepções que atribuíam a supremacia eclesiástica sobre a vida civil¹⁷².

Deste modo, o Poeta, ainda que inconscientemente, por sair em defesa da autonomia comunal já demonstrava estar lidando com o problema das relações entre o poder secular e o eclesiástico no sentido de rejeição da tese dos decretalistas, que concebiam a assunção do poder temporal em modo de uma *plenitudo potestatis* na vacância do trono imperial. Ideal político, mas que também compreendia o ideal jurídico da afirmação do *ius commune* frente aos ordenamentos particulares. Era também ideal religioso, na medida em que nada poderia estar acima de Deus¹⁷³.

A resposta consciente Dante só encontrará anos mais tarde, ao escrever o tratado político *De Monarchia*. Porém já naqueles tempos antes do exílio, a Cúria romana certamente lhe parecia um centro de produção de discórdias, arbitrariedades e concupiscência. O ideal da paz e da justiça, que tanto lhe eram caras, estavam pervertidos pela própria Igreja de Cristo¹⁷⁴.

Do ideal de justiça e paz, também é provável que Dante previamente ao exílio tenha aprendido nas escolas filosóficas ou em sua atuação política a função do *Corpus iuris civilis*, a “*ragione scritta*”, garantidora desses valores¹⁷⁵. O conhecimento que Dante demonstra possuir do direito é expresso em uma de suas primeiras rimas pós-exílio, a *canzone Tre Donne intorno al Cor mi son venute*, não poderia ser fruto senão de uma consciência que já houve por bem meditar sobre o texto, ainda que adstrito ao seu valor filosófico¹⁷⁶. Ademais,

¹⁷² Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. p. 280

¹⁷³ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. 280-284

¹⁷⁴ A maneira com que Dante era capaz de enxergar a corrupção interna da Igreja e remediá-la com mudanças que removessem o seu poder fizeram com que estudiosos como Vossler o aproximassem do pensamento de Pedro Damiano, que Dante, aliás, coloca no *Paradiso*. Cfr: VOSSLER, Karl. Op. citada. 269-274; *Paradiso* (XXI, 121-142)

¹⁷⁵ Cfr: *Convivio* (IV, 9)

¹⁷⁶ Dado que seu núcleo temático alcança o direito e a justiça, como nos diz Bruno Nardi: “*Nella solitudine e nel raccoglimento, facendo tesoro della molta esperienza accumulata di uomini e di cose, poichè gli era interdotta l’azione, «per fuggire oziosidade», si volse alla meditazione, nell’intento di svelare a sé e agli altri la causa del disordine morale e politico che funestava l’Italia. Sgorgò allora dal suo animo, forse nell’autunno del 1304, la magnifica fra le sue canzoni Tre donne intorno al cor mi son venute*”, em tradução livre: “Na

Bruno Nardi¹⁷⁷, um dos maiores representantes da literatura especializada, concluiu, em uma de suas obras, que a expressão “*Nomina sunt consequentia rerum*” presente em uma passagem da *Vita Nova*¹⁷⁸, obra da juventude, não poderia ter outra fonte senão em uma glosa em passagem das *Institutiones*¹⁷⁹, que, ao tratar da *donatio inter vivos*, autorizava a *donatio ante nuptias*¹⁸⁰.

O direito romano pressupunha o Império. Entre a idéia do direito romano como direito comum e universal - coexistente e superior aos estatutos locais - e o Império como órgão universal do direito e da justiça há uma relação íntima. A tradição jurídica, desde o renascimento dos estudos da lei romana com Irnério em Bolonha, já teria oferecido a Dante nos tempos florentinos os pressupostos de desenvolvimento da doutrina política da maturidade¹⁸¹.

solidão e no repouso, aproveitando a experiência acumulada de homens e coisas, uma vez que sua ação era proibida para “escapar do ócio”, ele se voltou para a reflexão, na tentativa de revelar a si e aos outros a causa da desordem moral e política que assombrava a Itália. Jorrou de sua alma, talvez no outono de 1304, talvez a mais magnífica de suas canções, a *Tre donne intorno al cor mi son venute*” In: Bruno. *Dal “Convivio” alla “Commedia” (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo. Roma, 1960. P. 17

¹⁷⁷ Bruno Nardi reconhece que a doutrina de que os nomes resultam das coisas nomeadas era comum ao pensamento escolástico, mas, ao pesquisar as fontes, verifica que a fórmula levemente alterada “*nomina sunt consequentia rebus*” era comum nas escolas de direito romano, mas extremamente incomum entre os gramáticos. Maria Corti, outra importante filóloga italiana e estudiosa de Dante convalidou a descoberta de Nardi. Se isto é certo, notamos haver aqui uma primeira possível relação entre o direito e a linguagem no pensamento de Dante: Cfr: CORTI, Maria. *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze. Sansoni, 1982. P. 72; NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Pp. 173-178

¹⁷⁸ *Vita Nova* (XIII, 4): “*lo nome d’Amore è sì dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua propria operazione sia ne le più cose altro che dolce, con ciò sia cosa li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scritto: Nomina sunt consequentia rerum*”, em nossa tradução: “O nome do amor é tão doce que me parece impossível que sua própria operação não seja outra coisa senão doce, se é tal como escrito que os nomes decorrem das coisas nomeadas”.

¹⁷⁹ *Institutiones* (2, 7, 3): “[...] *Sed tamen nomen inconueniens ramanebat, cum ante nuptias quidem vocabatur, post nuptias autem tale accipiebat incrementum. Sed nos plenissimo fini tradere sanctiones cupientes, et consequentia nomina rebus esse studentes, constituimus ut tales donationes... non ante nuptias, sed propter nuptias vocentur*” em nossa tradução: “O nome “doação antes das núpcias” foi, entretanto, mantido, embora inapropriado, por causa do incremento feito após o casamento. Nós, de outro modo, em nosso desejo de aperfeiçoar o direito, e para fazer o nome se adequar as coisas de que elas resultam, tiveram por constituição a permissão para tais doações...e se direcionou para que elas se chamassem doações “para” e não “antes” das núpcias”.

¹⁸⁰ Bruno Nardi reconhece que a doutrina de que os nomes resultam das coisas nomeadas era comum ao pensamento escolástico, mas, ao pesquisar as fontes, verifica que a fórmula levemente alterada “*nomina sunt consequentia rebus*” era comum nas escolas de direito romano, mas extremamente incomum entre os gramáticos. Maria Corti, outra importante filóloga italiana e estudiosa de Dante convalidou a descoberta de Nardi. Se isto é certo, notamos haver aqui uma primeira possível relação entre o direito e a linguagem no pensamento de Dante: Cfr: CORTI, Maria. *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze. Sansoni, 1982. P. 72; NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Pp. 173-178

¹⁸¹ Embora não se possa disto ter certeza, parece ser a opinião da maioria da crítica do século passado, replicada ainda hoje: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. P. 284; SOLMI, Arrigo. *Il pensiero político di Dante*. Firenze. La voce, 1922. 227-233; ZINGARELLI, Nicola. Op. Citada. Pp. 272-273

Entretanto, é preciso afirmar, ainda no âmbito dos tempos de Florença, que se há um pensamento político-jurídico em Dante nessa fase, esse se concentrava mais sobre a cidade do que sobre o Império. O conceito que Dante tinha do último deveria se aproximar muito mais daquele já possuído pelos florentinos e pelos italianos: um poder reconhecido abstratamente como ideal de uma unidade jurídica da Cristandade e da perenidade das leis do direito comum, e não sentido como uma unidade política concreta¹⁸².

Após a sentença que decretou seu exílio, Dante escreve duas obras. Um tratado sobre a língua vulgar, o *De Vulgari Eloquentia* e uma obra de doutrina filosófica, o *Convivio*. Estima-se que a primeira tenha sido escrita ao final de 1304 e a segunda entre 1303 e 1304. Ambas foram deixadas incompletas, provavelmente para a elaboração da *Commedia*¹⁸³.

No *Convivio*, a nova ideia sobre o Império, sobre a qual a *Commedia* se desenvolve, encontra-se de forma quase incidental no quarto tratado. Isso demonstra que aos tempos da concepção da obra, Dante ainda não admitia atribuir ao Império alguma eficácia para a renovação moral da *umana civiltà*, e não possuía a clareza de uma nova agenda política a apresentar aos seus contemporâneos¹⁸⁴.

Com o *Convivio*, Dante se dirigia àquela classe de bens culturais que já havia se voltado durante suas *Rime*, sejam aquelas alegóricas ou filosóficas ou as “ásperas e sutis”, também conhecidas como *petrose* (de pedra). Prova disso é que sua primeira referência é Aristóteles, na série de razões que o motivaram a escrever a obra: porque “*tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere*”¹⁸⁵, e porque “*da questa nobilissima perfezione molti sono privati per diverse cagioni, che, dentro a l’uomo di fuori da esso, lui rimovono da l’abito di scienza*”¹⁸⁶, decide escrever o *Convivio*. Isto é, Dante oferece a sua sabedoria aos iletrados, que a ela foram obstaculizados por qualquer razão, na forma de um banquete (*un convivio*). Explica que o “alimento” será ordenado de quatorze maneiras e o pão que o acompanha será aquele que melhor lhe convier. Em outras palavras, Dante pretendia

¹⁸² Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 285-292

¹⁸³ Cfr: MALATO, Enrico. Op. citada. p. 149

¹⁸⁴ Conforme a lição de Nardi: “*La riverenza per la maestà imperiale, dunque, è ormai ben salda nell’animo di Dante; ma l’imperatore non ha alcun diritto d’imporre ai sudditi le sue opinioni filosofiche, anche se per avventura egli fosse quel «laico e clerico grande» che fu Federico II*” em tradução livre: “A reverência pela majestade imperial, então, é já bem definida na alma de Dante; mas o Imperador não tem nenhum direito de impor aos súditos as suas opiniões filosóficas, mas se por ventura ele fosse aquele «laico e clérigo grande» que foi Frederico II”. NARDI, Bruno. *Incontro di Dante con la Filosofia*. P. 52 In: NARDI, Bruno. *Saggi e Note di Critica Dantesca*. Spoleto. Centro Italiano Di Studi Sull’Alto Medioevo. 2013 (1966).

¹⁸⁵ “*todos os homens naturalmente desejam o conhecimento*”, trad nossa. *Convivio* (I, 1, 1)

¹⁸⁶ “*Destas nobilíssimas perfeições muitos são privados por diversas causas que, internas ou externas ao homem, o removem do hábito da ciência*” trad nossa. *Convivio* (I, 1, 2).

escrever quatorze livros, contendo poemas (*canzone*) sobre o tema das virtudes, acompanhados de um comentário em prosa para explicar de modo preciso a sua significação. Seu público-alvo não eram os nobres por títulos, como príncipes, barões ou cavaleiros, mas os nobres “de coração”, isto é, os dispostos à virtude¹⁸⁷.

Na realidade, Dante logrou escrever apenas três dos quatorze prometidos (além da primeira parte, introdutória). Diferentemente do tratado lingüístico, o *Convivio* é escrito em vulgar. A escrita de uma obra filosófica em vulgar era absolutamente incomum para época e porque ainda não se estava totalmente livre do preconceito de que o latim era superior ao vulgar, Dante se vê impelido a justificar o seu uso¹⁸⁸ e concluir com uma apaixonada e profética mensagem sobre a nova língua vulgar: “*Questo sara luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà la dove l’usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuridade, per lo usato sole che a loro non luce*”¹⁸⁹.

Também como se depreende do início do tratado, as máculas causadas pela sentença ainda o atormentavam. O autor justifica que ao falar de si mesmo, pretende, por um lado, cancelar a *infâmia* que poderia recair sobre ele caso se entendesse que a *donna gentile* do tratado era uma mulher real, e, por outro, quer restaurar sua credibilidade como Poeta. Justin Steinberg, em interessante paralelo com os conceitos do direito romano e canônico sobre a *infamia iuris*¹⁹⁰ e a *infamia factis*¹⁹¹, nota que Dante parecia estar consciente das

¹⁸⁷ Cfr: *Convivio* (I, 9, 5)

¹⁸⁸ Os quais podem ser assim sintetizados: 1 – por que o latim é superior ao vulgar quanto a nobreza, beleza e virtude; 2 – porque haveria risco de desordenação entre as *canzone* e o comentário, que seriam regidos por idiomas diferentes; 3 – por liberalidade, com o intuito de induzir os homens à ciência e à virtude; 4 – para que pudesse servir a muitos, pois nem todos o compreenderiam se ele compusesse o tratado em latim; 5 – por amor à própria língua, pois o vulgar lhe é mais próximo que o latim. Cfr: *Convivio* (I, 9)

¹⁸⁹ (“Este será luz nova, sol novo, que surgirá onde o antigo se deitará e dará luz àqueles que estão nas sombras e na escuridão, porque o sol não brilha a eles de costume” trad. nossa.) In: *Convivio* (I, 13)

¹⁹⁰ A *infamia iuris*, no direito romano, muitas vezes referida por *ignominia* nos escritos de juristas, decorria da noção de *existimatio* (D. 50. 13.5.1): “*Existimatio est dignitatis inlaesae status, legibus ac moribus comprobatus, qui ex delicto nostro auctoritate legum aut minuitur aut consumitur*” (em trad, livre: “*Existimatio* é a posição de status não comprometida, que é comprovada por leis e pelos costumes e pode, por delito e pela autoridade das leis, ser diminuída ou extinta”). Ela representava a perda da capacidade jurídica devido a perda de credibilidade (*fides*) que uma sanção jurídica resultava contra o culpado, tais como o direito de representar outrem, de processar por danos e até, em casos extremos, de fazer testamento. Os civilistas a dividiam em três categorias: (i) *per sententiam*, que ocorria após a condenação conforme um processo; (ii) *ipso iure*, que se verificava independentemente de uma sentença, e. g por atos como sodomomia e adutério, ou o exercício de profissões de má reputação; (iii) *ex genere poenae*, a qual resultava da natureza da pena inflingida, como a submissão a castigos corporais, independentemente se a condenação pelo crime não era em si difamatória. Cfr: STEINBERG, Justin. *Dante and the limits of the Law*. op. citada. p. 17.

¹⁹¹ A *infamia factis*, por sua vez, não havia sido muito discutida pelos civilistas, que a limitavam a casos explícitos do *Corpus iuris civilis*, como os casos de indignidade. Por outro lado, os canonistas ampliaram o seu âmbito do seu domínio, com diretas conseqüências jurídicas. A partir das *Decretales* do Papa Inocêncio III, sancionadas no conselho Laterano de 1215, a *purgatio canonica* foi instituída como um ritual que compelia o clérigo infame a jurar por sua inocência. Importava, neste ritual, o fato social de sua “pureza” e não a verdade

conseqüências jurídicas da *infamia* no terreno ético, pela possibilidade de injustiça que esta poderia acarretar ao influenciar os julgamentos, quanto no terreno hermenêutico-epistemológico, em que faria prevalecer o senso comum sobre a razão¹⁹². Não obstante, isto não poderia representar uma completa equiparação da *infamia* com injustiça, pois a própria *Commedia* se apresenta, em última instância, como um mecanismo de produção de *infamia iuris*, ao mesmo tempo em que pretende retratar a justiça divina. Antes, tanto Dante como os juristas de seu tempo atuavam em um espaço entre o “fato notório” e o boato, quando procuravam aplicar as sanções¹⁹³.

O exórdio do primeiro tratado também pretende estabelecer uma relação de continuidade entre sua obra da juventude, a *Vita Nova*, e a da maturidade. Afirma não querer derogar em parte alguma aquilo que já foi dito, mas beneficiar-se dessa por aquela¹⁹⁴. Na primeira, obra de fervor e paixão, Dante ainda não estava consciente de missão como poeta-profeta e sequer sentia a necessidade de ordenar a totalidade dos acontecimentos com sua vida pessoal¹⁹⁵. No máximo, se pode dizer que Dante buscava em Beatrice a liberação do pecado, com o objetivo de transcender à vida mundana¹⁹⁶. Mas essa liberação estava restrita apenas a ele próprio e, portanto, despojada do ideal da *umana civiltà*. A segunda, que ele chama de “temperada e viril”¹⁹⁷, em compensação nos oferece um campo fértil para reflexões com esse escopo.

Essa relação é reafirmada no início do segundo tratado, o qual se abre com a *canzone Voi che 'ntendendo Il terzo ciel movete*, caracterizada como representação da resolução

legal. Em contrapartida, se um delito não trazia consigo a infamia social, sequer era investigado. Posteriormente, este tipo de procedimento foi estendido para o âmbito secular, desde comunas governadas pelo *popolo*, em que seus líderes, frequentemente membros de corporações de ofício, derivavam sua autoridade da aplicação pública da justiça até juízes seculares. Alberto Gandinus - contemporâneo de Dante e magistrado em diversas cidades italianas, como Cremona, Pádua, Lucca e Bolonha - promoveu o procedimento inquisitorial, variação da *infamia factis*, como melhor método para obtenção da verdade de um crime. Cfr: STEINBERG, Op. citada. pp. 17-19;

¹⁹² Cfr: *idem*. Pp. 20-28

¹⁹³ Cfr: *idem*. p. 21

¹⁹⁴ Cfr: *Convivio* (I, 16)

¹⁹⁵ Tratava-se, antes, da ordenação do “eu” imaginário, antes do “eu empírico”, como nos ensina Hugo Friedrich em seu trabalho sobre a Lírica italiana: “*Die Vita Nova enthält die zusammenhängende Geschichte einer Liebe in ihren sämtlichen Phasen. Das Subjekt heißt „Ich“, also Dante, obwohl er seinen Name im Text nicht nennt. Aber es ist das imaginäre Ich, das allein in solchem Dichten sprechen darf; mit dem empirischen Dante hat es wenig zu tun*“, em nossa tradução: “A *Vita Nova* contém a história de um Amor na totalidade de suas fases. O sujeito se chama „eu“, ou seja, Dante, mesmo que ele não mencione seu nome no texto. Mas é o eu imaginário que se pode falar em tal densidade; tem pouco a ver com o Dante empírico”. In: FRIEDRICH, Hugo. *Epochen der italienischen Lyrik*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. 1964, p. 95

¹⁹⁶ Cfr: *idem*. Pp. 96-99

¹⁹⁷ Cfr: *Convivio* (I, 16)

(momentânea) do conflito presente na *Vita Nova*. Lá, entre Beatrice e *Donna Pietosa*¹⁹⁸, aqui entre Beatrice e *Donna Gentile*. Aqui, é em favor da última que o conflito se resolve¹⁹⁹. O segundo tratado também contempla a questão do número e do movimento dos céus; dos anjos e da hierarquia angelical; da imortalidade da alma e também o tema da interpretação, o qual será aprofundado por nós em outro momento. O que há de relevante a sublinhar agora é de que a expressa opção de Dante pela “alegoria dos poetas”, isto é, a alegoria no sentido entendido pelos gramáticos²⁰⁰, em conjunto com a eleição da *Donna Gentile* ao invés de Beatrice, parece-nos assinalar uma convicta guinada aos estudos seculares em detrimento dos sagrados, pelos quais ele será repreendido na *Commedia*²⁰¹.

Em esquema análogo se desenvolve o terceiro tratado, no qual tem lugar a *canzone Amor che ne la mente mi ragiona*, em que o tema do amor pela filosofia une-se a dados autobiográficos de como esse amor foi alimentado como uma chama crescente em seu coração²⁰². Segue-se a explicação literal de temas como o amor, o mundo como localizado no centro das demais esferas celestes, o problema da causalidade, a absorção da luz por parte dos corpos e a ordem hierárquica do universo. Da explicação literal passa-se à alegórica, em que Dante define a Filosofia como um “*amoroso uso di sapienza*”²⁰³. Em Deus concentra-se a Filosofia na sua forma máxima, pois nele está o sumo amor, a suma sabedoria e o sumo ato.

¹⁹⁸ Étienne Gilson, após analisar extensamente o tema sobre as possíveis mudanças de significado que Beatrice teria recebido ao longo da trajetória de Dante - isto é como veículo para atingir a beatitude celeste - chega a conclusão de que nunca houve substancial alteração entre as obras. Tampouco vê objeções quanto em estabelecer a identidade de Beatrice como a filha do banqueiro Folco Portinari, Beatrice Portinari, diz o autor: “*Béatrice, cette petite fille de neuf ans qui grandit, vieillit et meurt puis continue de vieillir au ciel sans jamais cesser d’être la même à travers l’oeuvre entière de Dante. Je ne dis pas que Béatrice fut réellement telle qu’elle était dans son imagination créatrice, mais existe et la passion poétique qui fit d’elle sa Muse, l’inspiratrice par excellence, fut le vrai ressort de sa création poétique. L’identité Du personnage avec la petite fille de Florence est une condition nécessaire de la possibilité de l’oeuvre*”, em nossa tradução: “Beatrice, esta pequena menina de nove anos que cresceu, viveu e morreu e depois continuou a viver no céu sem jamais deixar de ser a mesma durante toda a obra de Dante. Eu não digo que Beatrice foi realmente tal como ela foi em sua imaginação criadora, mas existe e a paixão poética que a faz sua Musa, inspiradora por excelência, foi a verdadeira fonte de sua criação poética. A identidade da personagem com a pequena menina de Florença é uma condição necessária da possibilidade da obra.” In: GILSON, Étienne. *Dante et Béatrice*. Études dantesques. Paris. J. Vrin, 1974. P. 115

¹⁹⁹ *Convivio* (II, 12, 19).

²⁰⁰ Cfr: NARDI, Bruno. *Note al «Convivio»*. In: NARDI, Bruno. *Nel mondo di Dante*. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura, 1944. Pp. 55-61.

²⁰¹ Cfr: *Purgatorio* (XXXI, 22-63)

²⁰² Cfr: *Convivio* (III, 1, 1)

²⁰³ *Convivio* (III, 11, 5)

O quarto tratado possui um esquema um pouco diverso dos demais e é onde Dante melhor desenvolve sua concepção providencial de história. A temática puramente doutrinal ganha maior relevo e abstém-se do uso da interpretação alegórica.

A *canzone* *Le dolci rime d'amor ch'ì' solia*, tem em seu primeiro argumento a discussão do conceito de nobreza (*nobiltà*). Na tradição lírica, esse era obtido da relação entre o *amore* e a *gentilezza*, tal como desenvolvido por Andreas Capellanus e por Guido Guinizelli, em que o último termo expressa a assunção de determinados costumes reputados como indispensáveis para a afirmação do amor²⁰⁴. Aqui, contudo, Dante abandona o *stil novo* e trata do tema a partir da afirmação de Frederico II.

Segundo ele, a *gentilezza* seria “*antica ricchezza e belli costumi*” (antiga riqueza e belos costumes). A definição, que Dante atribui ao Imperador, é na verdade uma máxima aristotélica²⁰⁵, a qual encerra em si um caráter aristocrático e hereditário, apropriado para justificar os laços dinásticos na sucessão imperial, mas não para uma sociedade burguesa e individualista. Por isso, Dante a refuta e afirma que a *gentilezza* ou *nobiltade*, a qual entende ser a mesma coisa, é uma qualidade individual ligada à perfeição da natureza nas coisas²⁰⁶, acreditando-se, em engano, amparado pela autoridade de Aristóteles, afirma que a nobreza é composta de “moderação”, “providência” e “mérito”²⁰⁷.

Em seguida, ao analisar a etimologia da palavra, refuta que “*nobile*” seja derivado de “*conoscere*” (conhecer), mas sim de “*non vile*” (não vil), em que “*nobile*” é equivalente a “*non vile*”. O conceito carrega uma importante dimensão político-axiológica, pois os *vile* são aqueles incapazes de apagar o desejo natural de felicidade que há em cada um, já que o acúmulo de bens (*ricchezza*), no sentido econômico-jurídico da palavra, não é apenas supérfluo na satisfação do desejo de felicidade, mas potencialmente prejudicial, ao causar o aumento do desejo por bens insatisfatórios²⁰⁸. Dante termina por concluir que a *nobiltà* é um

²⁰⁴ FRIEDRICH, Hugo. *Epochen der Italianischen Lyrik*. Pp.51-52, 58-66

²⁰⁵ Fazemos referência a edição em inglês do texto de Aristóteles (IV, VI, 4-VII, 1294a, 20-22): Cfr: “*but as there are three things that claim equal participation in the constitution, freedom, wealth and virtue (for the fourth, what is called nobility, accompanies the two latter—nobility means ancient wealth and virtue)*”, em tradução livre: “Pois há três coisas que clamam igual participação na constituição, liberdade, fortuna e virtude (para a quarta, que é chamada nobreza, significa antiga riqueza e virtudes). In: Aristotle. *Politics*. Trans. by. H. Rackman. Cambridge. Harvard University Press, 1959 (1932).

²⁰⁶ *Convivio* (IV, 16, 4)

²⁰⁷ *Convivio* (IV, 3)

²⁰⁸ Cfr: *Convivio* (IV, 12, 16)

dom divino na alma predisposta a recebê-lo. É como uma semente de felicidade, em que se a alma é imperfeita²⁰⁹, não está apta a receber essa infusão²¹⁰.

Antes de procedermos à análise de nova ideia sobre o Império, é preciso dizer que os anos da composição entre as primeiras obras do exílio e o grande poema, ou seja, entre 1302 e 1306, foram, na realidade, os mais decisivos para a formação do seu pensamento político. Os estudos sobre os poetas romanos – especialmente Virgílio - foram retomados com ardor renovado e a vivência do exílio lhe colocava em contato com os centros de tradição Gibelina²¹¹. De particular eficácia sobre seu espírito deve ter sido a vivência em Verona, sob a hospedagem da família Della Scalla. Essas o induziam a refletir sobre toda a complexidade do problema do Império, o qual se fazia atual em ressonância das polêmicas entre Bonifácio VIII e a Corte francesa, as quais suscitaram nele a necessidade de fazer revisões doutrinárias sobre as concepções desenvolvidas até aquele momento e a procurar a solução nos textos de direito romano e nos escritos dos juristas – dentre eles, Cino da Pistóia – fiéis a tradição do Império. Assim, desvelava na consciência de Dante um conceito do Império, da suas origens, da sua eficácia imanente e relação com a Itália em grau bem diverso daquele que possuía em Florença²¹².

A conquista do mundo pelo povo Romano, demonstrará no quarto tratado, aparece a Dante como a efetivação de uma história providencial; e as opiniões daqueles que julgaram a efetivação do domínio do Império como pura obra da força são inteiramente rechaçadas²¹³.

Assim, se o Império foi fundado pelos Romanos por mandado divino, esse espera a vinda do rei da Itália para dar continuidade ao desenho divino, posto que os italianos são descendentes dos primeiros pela origem latina em comum, de Enéas até Rômulo, do primeiro aos três Tarquínios, e destes até César²¹⁴.

²⁰⁹ A alma perfeita é aquela que alcança a beatitude terrena, para assim levá-la a suma beatitude, que não pode ser alcançada em vida. A primeira se encontra de modo quase imperfeito na vida ativa (virtudes éticas) e quase perfeito na vida contemplativa (virtudes intelectuais ou dianoéticas). Cfr: *Convivio* (IV, 22, 7-8). Importante ressaltar que há uma dimensão corpórea ou material na perfeição. Se o corpo é imperfeito, é mal disposto. Cfr: *Convivio* (IV, 20, 8).

²¹⁰ Cfr: *Convivio* (IV, 20, 9)

²¹¹ Dentre os lugares que ele teria estado durante o exílio: Forlí, Arezzo, Verona, Veneto, Lunigiana, Lucca. Biógrafos e cronistas mais antigos como o Boccaccio e Villani, acrescentam, ainda, Paris. Cfr: BOCCACCIO, Giovanni. *Trattatello in Laude di Dante*. Pp. 575-576; PETROCCHI, Giorgio. Op. citada. pp. 92-103; VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica* (X, 126)

²¹² Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 303-304.

²¹³ Cfr: “*Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione*”, em nossa trad. “onde não foi da força que o povo romano obteve (o Império), mas sim da divina providência, que está acima de qualquer razão”, *Convivio* (IV, 4, 2)

²¹⁴ Cfr: *Convivio* (IV, 5)

Porém, Dante entende que se o Império é italiano, ele é, antes de tudo, universal. Não há limites temporais ou espaciais, fora o céu oceano²¹⁵. O imperador é *dominus totius mundi* não apenas com relação à administração, a proteção e a jurisdição, mas também pelo domínio direto sobre os bens particulares de cada habitante do mundo²¹⁶. A soberania sobre todos os povos e os príncipes da terra é imprescritível e não se vislumbra motivo para que uma região seja subtraída da autoridade imperial. Onde assim procedem, devem ser considerados como usurpadores do *offitium* do Imperador, a quem compete unicamente aplicar o direito e administrar a justiça²¹⁷. Fora do direito romano não se pode haver nem direito e nem justiça. O imperador é *legibus solutus*²¹⁸ e não está, portanto, submetido às leis de direito privado²¹⁹.

Em conformidade a adoção da ética aristotélica e da referida identidade entre *nobiltà* e virtude individual, Dante afirma que o homem, animal social (*compagnevole animale*), não pode atingir a vida feliz senão por meio da organização hierárquica das comunidades autárquicas, existentes pela própria natureza da *umana civiltà*²²⁰. A função de comandá-las compete justamente ao imperador, o qual realiza essa tarefa enquanto “cavalgador da vontade humana”²²¹. Ele, enquanto possuidor de todos os bens, não há mais nada o que desejar, e por isso está isento da *cupidigia*²²². Assim, poderá sempre atuar com o desejo de justiça e a servir-se dela com onipotência, como se sua personificação fosse.

Contudo, o Imperador é ainda um homem. Um homem excelente e que não pode, por impossibilidade objetiva, pecar por *malizia*, mas somente por concupiscência²²³. Por isso, enquanto homem, para que esta não degenera em injustiça, deve obedecer a razão filosófica, que tem como máxima autoridade a figura de Aristóteles, enquanto a autoridade filosófica

²¹⁵ *Convivio* (IV, 9, 1)

²¹⁶ Neste ponto ele diverge de Cino da Pistóia. Pois se para Dante a propriedade sobre os bens de todos seria “*de iure*”, para Cino esta poderia ocorrer apenas “*de facto*”, quando se apoiasse em uma justa razão. Do contrário, cometeria um pecado. Cfr: CARLYLE, R.W & A.J. Op. citada. Vol V. p. 16; *Convivio* (IV, 4)

²¹⁷ *Convivio* (IV, 9, 3)

²¹⁸ “*E quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoridade*”, na nossa tradução, “e aquilo que diz a todos é lei, e por todos deve ser obedecido, e todos outros comando que dele advirem possuem vigor e autoridade” In: *Convivio* (IV, I)

²¹⁹ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 305-306; SOLMI; Arrigo. Op. Citada. P. 124; VENTO, Sebastiano. *La filosofia política di Dante nel “De Monarchia.” Studiata in se stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio da Padova*. Torino, Bocca, 1921. Pp. 7-14

²²⁰ “*Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice*”, (“O fundamento radical do Império, de acordo com a verdade, é a necessidade da civilização humana, que é ordenada a um só fim, a vida feliz” trad. nossa) In: *Convivio* (IV, 4)

²²¹ In: *Convivio* (IV, 9, 2)

²²² “*Tutto possedendo e più desiderare non possendo*” (“Não podendo mais desejar ao possuir tudo” trad. Nossa) In: *Convivio* (IV, I)

²²³ “*perché nel nostro volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade*”, (“porque é no nosso querer e no não querer que se julga a malícia e a bondade” trad. Nossa) In: *Convivio* (I, 2)

precisa daquela para se impor, pois sozinha é “quase débil”²²⁴. Duas autoridades, portanto, guiam a *umana civiltà*: O Imperador comanda a vontade humana, a vida ativa, que consiste no agir virtuoso, isto é, de acordo com a prudência, temperança, fortaleza e a justiça e Aristóteles guia a razão, isto é, a vida contemplativa, que se alcança pela contemplação de Deus e a natureza. Porém, como ambas as operações dependem em última instância do intelecto, são ambas vistas como dignidades humanas²²⁵, por isso, se aqui há espaço para *Donna gentile* e Aristóteles, não há nem para Beatrice e nem para Igreja.

Ocorre que se o Império é de origem italiana e teve a sua legitimidade universal conferida por Deus, naquele momento Dante não via senão o trono vacante, usurpado pelo Papa, e uma Itália dispersa, pois ausente o seu rei e, conseqüentemente, carente de imperador. Embora outros príncipes germânicos, como Alberto e Rodolfo de Habsburgo tivessem ostentado o título formal, Dante via Frederico II como o último imperador dos romanos. A aniquilação dos Hohenstaufen, com Frederico e seu sobrinho Manfredi, era a também a aniquilação da tradição cidadina italiana²²⁶.

Era necessária uma ferramenta capaz de restaurar a unidade política da Itália. Essa ferramenta estava na construção de uma língua áulica e curial. Com o objetivo de dar cumprimento ao plano divino, Dante via em si mesmo a figura de profeta e criador desse idioma. São essas as bases do seu tratado linguístico, *De Vulgari Eloquentia*.

Essa obra, escrita entre 1304 e 1305 – provável período de estudos que Dante realizou em Bolonha ou Verona²²⁷ - foi, como dissemos, também deixada incompleta. O primeiro livro indica um objetivo semelhante àquele estabelecido no *Convivio*: o de instruir aqueles que não tiveram acesso ao conhecimento. Dante diz: “...volentes discretionem aliquater lucidare illorum qui tanquam ceci ambulat per plateas plerunque anteriora posteriora putantes, Verbo aspirante de celis locutioni vulgarium gentium prodesse temptabimus”²²⁸ - nesse parágrafo, podemos ver uma consciência já desperta para a sua vocação profética. Entretanto, ao escrever na língua da teologia e do direito ao invés do idioma vulgar, demonstra que os interlocutores buscados, a despeito de sua intenção expressa, não eram os

²²⁴ In: *Convivio* (IV, 6)

²²⁵ Cfr: *Convivio* (II, 4),

²²⁶ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 306-308

²²⁷ Cfr: BOCACCIO, Giovanni. *Trattatello in laude di Dante*. P. 575; GORNI, Guglielmo. Op. citada. P. 55; PETROCCHI, Giorgio. Op. citada. p. 107

²²⁸ Em tradução livre: "Nossa intenção é iluminar o discernimento de todos que andam pela rua como cegos, muitas vezes acreditando que possuem à sua frente o que, em verdade, está em suas costas. Auxiliados pelo Verbo que nos inspira do céu, tentaremos auxiliar o discurso das pessoas que se expressam em vulgar." In: *De Vulgari Eloquentia* (I, 1, 1)

mesmos do *Convivio*. De qualquer forma, a obra prossegue no sentido de traçar uma distinção entre as línguas vulgares na Itália, múltiplas quanto à quantidade e naturais quanto a qualidade, e a língua latina, una e universal, mas fruto da arte e não produto direto da natureza.

Antes da torre de Babel, a humanidade possuía uma só língua. A língua que Adão se comunicava com Deus e transmitiu a seus descendentes. Graças à *superbia* humana, essa língua foi perdida e emergiram diversas outras. A *confusio linguarum* que deu nascimento a essa fragmentação efetivou-se por três passos: primeiro, espalhou-se em diversas regiões do mundo. Segundo, ao tomar a expressão equivalente a “sim” como parâmetro comparativo, mostra que essa se subdividiu em grupos do *oc*, *oil* e *si*. E em terceiro, demonstra como essas se dividiram em dialétos locais, de forma que até em uma mesma cidade, a exemplo de Bolonha, é possível observar variações²²⁹. Todas essas mudanças foram possíveis porque o homem é, em essência, um ser mutável²³⁰.

Eis uma nova lição histórica de Dante²³¹: o historicismo linguístico denuncia o historicismo ontológico do homem. O homem, racional em virtude fala, é histórico em substância. Nesse ponto, Dante estava bastante à frente da ontologia escolástica, restrita ao substrato racional²³².

Em paralelo ao historicismo ontológico é possível vislumbrar um historicismo jurídico. De acordo com Maria Corti²³³, em Bolonha, à época de Dante, os juristas discutiam sobre a questão do *tempus* e do *temporis decursus* como causa da mudança dos hábitos e

²²⁹ Cfr: *De Vulgari Eloquentia* (I, 9, 5)

²³⁰ “*Et homo sit instabilissimum atque variabilissimum animal*”, (“E o homem é um animal muito instável e mutável” trad. nossa) In: *De Vulgari Eloquentia* (I, 9, 6)

²³¹ “...*De Vulgari Eloquentia*“ *seiner dichterischen Großtat auch die erste philosophisch-programmatische Würdigung der Volkssprache zur Seite und leitet damit die theoretische Entdeckung der Muttersprache im Abendland ein. Als ein Dokument, dessen Bedeutung für die Geschichte der Sprachidee nicht allein in seinen referierbaren Lehrmeinungen, sondern vor allem in einem „dogmatischen“ Bekenntnis, einem praktisch Geschichte gründenden, neuen Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache liegt, muß die sprachphilosophie Schrift Dantes stets auf dem skizzierten Hintergrund der wirklichen Sprach- und Kulturgeschichte Europas gewesen werden.*“, (“O “*De Vulgari Eloquentia*“ também apoiou a primeira apreciação filosófico-programática do vernáculo, então iniciando a descoberta teórica da língua materna no ocidente. Como documento, sua significação para a história da ideia da linguagem não reside apenas na sua referida doutrina, mas, acima de tudo, em uma confissão dogmática, praticamente fundada na história, de uma nova relação do homem ocidental com a linguagem. A filosofia da linguagem de Dante deve sempre estar delineada na verdadeira história lingüística e cultural da Europa” trad. nossa) In: APPEL, Karl-Otto. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. 2., Auflage. Bonn, Herbert Grundmann, 1975. Pp. 104-105.

²³² “*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*” (Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, aquilo que subsiste em uma natureza racional. Trad. nossa). In: AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica* (I, 29, 3).

²³³ Cfr: CORTI, Maria. Op. citada. pp. 57-58

costumes (*habitus et consuetudo*), pelo que se colocava em discussão a definição de *habitus* de acordo com o principal representante da escola dos Glosadores, Irnério: “*habitus est qualitas difficile mobilis et in vita permanens*”. Diversos Glosadores, continua Corti, em consideração e defesa da ideia do impacto do individual sobre o universal, advogaram a ideia da mutabilidade dos costumes (*mores*), isto é, dos hábitos coletivos sobre os quais podia se estabelecer um direito consuetudinário, e do *habitus*, entendido como comportamentos da esfera individual, em meio a uma codificação social compreendida como constante e perpétua (*constans et perpetua*).

Dante, atento à realidade que o circundava e possivelmente influenciado pela glosa bolonhesa, buscou atravessar a mesma dialética no âmbito lingüístico: de um lado as línguas, por sua mutabilidade, se apresentam como verdadeiros espelhos da condição do homem, de outro, como falsos espelhos²³⁴, pois a sua mudança é muito mais lenta do que a da vida humana. Ele reconhecia que a mesma língua, com o passar dos anos, poderia se mostrar irreconhecível até mesmo para um falante nativo²³⁵.

Por outro lado, é preciso abster-se de ver em Dante um historicista radical. A variação da língua com o tempo não impede a existência de um princípio universal e imutável. Esse princípio é o de uma gramática universal e especulativa, distinta da simples capacidade para a fala. A ideia era presente no pensamento dos aristotélicos radicais como Boécio de Dácia, em um grupo conhecido como gramáticos “modistas” (*modistae*). Os modistas concebiam a existência de elementos universais na linguagem, os quais se relacionavam de forma especular entre linguagem, pensamento e a natureza das coisas²³⁶. Trata-se de um princípio normativo e estruturante da língua²³⁷.

Dante expressa esse princípio sob o nome de *forma locutionis*, cuja perfeição edênica foi perdida após Babel, mas que pode ser restaurada valendo-se da naturalidade do Vulgar combinada com a universalidade regrada do Latim. A história da língua, Dante dirá através de Adão no *Paradiso*, é construção dos próprios homens²³⁸.

²³⁴ Idem P. 59

²³⁵ Cfr: *De Vulgari Eloquentia* (I, 1, 6-10)

²³⁶ Para relação entre signo sensível e o conceito da mente, cfr: NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Pp. 184-187.

²³⁷ Para relação de Dante com os modistas, ver: CORTI, Maria. *Dante a un nuovo crocevia*. Pp. 59-70; ECO, Umberto. *The Search for the perfect language*. Trans. James Fentress. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1995. Pp. 34-46.

²³⁸ “*Opera naturale è che uom favella/ ma così o così, natura lascia/ poi fare a voi secondo che v’abella*”, “a fala humana é da natura um bem,/ mas o vário seu modo ela confia/ ao vosso gosto ou a como vos convém”. In: *Paradiso* (XXVI, 130-132).

O motivo pelo qual o tratado sobre a nova língua é escrito em latim, diferente do vulgar do *Convivio*, também é de ordem política. A Itália era, ao tempo de Dante, conceito lingüístico (língua do *si*) e geográfico, mas ainda incompleto conceito político. Ao enriquecer o vulgar já existente com regras estilísticas e fazê-lo capaz de exprimir os sentimentos mais elevados - isto é, torná-lo áulico e curial - tal como latim, planeja-se construir um sentimento de união entre os italianos ao ponto de fazê-lo um só povo nobre e digno²³⁹. Nobreza e dignidade à altura do povo herdeiro do Império romano.

Esta é a novidade da obra em relação às de sua época: o conceito da variação da linguagem não se encerra nas formas abstratas, como nas doutrinas escolásticas ou modistas, e sim se torna concreto, sólido e histórico. É a “consciência do devir lingüístico de um povo”, nas palavras de Bruno Nardi ²⁴⁰.

Após deixar suas obras de lingüística filosofia incompletas, Dante, por volta de 1306, começa a compor o *Inferno*²⁴¹. Naquele momento, é possível visualizar que a ideia do Império já estava estabelecida em seu espírito como solução para o problema da justiça, o qual tanto lhe atormentava. Mas, era possível, na peregrinação interminável por todas as regiões, avistar algum justo?²⁴² A autoridade filosófica era ainda capaz de guiar os homens em direção a virtude e a felicidade terrena? Dante, então, se dará conta que a tarefa mais urgente fundamental é a de restaurar o Império²⁴³. Esta urgência, que domina sua convicção filosófica, vê no Monarca a resolução dos problemas da *umana civiltà*, também domina sua fé, por conceber o Império inserido no querer divino. Por isso, deixa incompletos os tratados²⁴⁴ e inicia a *Commedia* com um novo guia.

Assim, não é mais a figura hegemônica de Aristóteles como figura de autoridade da razão; não mais é a *Donna gentile* a constar como símbolo da filosofia, mas o poeta-profeta

²³⁹ Cfr: NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Pp. 188-189.

²⁴⁰ *idem*. p. 190.

²⁴¹ Cfr: GORNI, Guiglielmo. Op. Citada. P. 70; MALATO, Enrico. Op. Citada. P. 399;

²⁴² Dante dirá no poema: “*Giusti son due, e non vi sono intesi*”, (“Dois justos há, porém em desavezo”) In: *Inferno* (VI, 73)

²⁴³ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op.citada. pp. 310-314; NARDI, Bruno. *Dal “Convivio” alla “Commedia”*. P. 34

²⁴⁴ De acordo com Auerbach existiriam três razões para que ele abandonasse os projetos anteriores. Um pessoal, em que a forma poética de “comentário” lhe pareceria insuficiente e inapta ao seu espírito, outra política, que é a que acabamos de afirmar e uma teológica, de elevação da figura de Beatrice. Nas suas próprias palavras: “*Ma anche l’argomento era concepito in limiti troppo angusti; e qui si possono distinguere tre punti di vista, quello personale, quello terreno-politico e quello filosofico-teologico. Essi sono per vero indisso ubilmente legati tra loro, e questa separazione si fa solo per rendere evidente il tutto.*”, na nossa tradução: “Mas também o argumento era concebido em limites muito estreitos, e aqui se podem distinguir três pontos de vista, aquele secular-político e aquele filosofico-teologico. Estes são verdadeiramente indivisíveis e ligados entre si, e esta separação se faz apenas para tornar evidente o todo”. In: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 72

da Roma de Augusto: Virgílio. Virgílio demonstrou que a violência das armas do povo romano para a conquista da soberania mundial foi apenas causa instrumental e não causa eficiente dessa conquista²⁴⁵. Como novo signo da razão imperial, Virgílio denota a insuficiência da autoridade filosófica para o alcance da felicidade terrena, senão quando apoiada pela força dirigente do Monarca universal.

Ao iniciar a *Commedia*, a concepção de Dante sobre a história é dada por um movimento simultâneo afastamento e convergência em comparação com a atmosfera intelectual de sua época - caracterizada pela crença em uma harmonia universal, correspondente a uma cosmovisão unificada do mundo enquanto totalidade ordenada. Nela, a história possui orientação pré-determinada por um ente divino, no sentido da re-aproximação das criaturas em direção ao seu criador²⁴⁶. Não houve, por parte de Dante, grandes divergências quanto a essa classe de idéias, que por sua vez constituem a base de toda filosofia escolástica, cuja forma de expressão era a *summa*²⁴⁷.

A verdadeira inovação empreendida pelo poeta foi a de produzir uma ordenação da história num sentido de identificação entre a história individual, experimentada subjetivamente pelo autor, com a história geral, desenhada por Deus. Ordenação que, na concepção do autor, só poderia ser feita pela poesia, em divergência com seus contemporâneos, que atribuíam temas dessa espécie como sendo mais apropriados à prosa.

Estabelecida a narratividade do poema como modo de captação da convergência entre o universal e o particular, questiona-se acerca do estatuto ontológico da *Commedia*. Embora na idade média não se vislumbre uma classificação estanque de gêneros, é possível aceitar a classificação tripartida de Isidoro de Sevilha em *historia*, *argumentum* e *fabula*. A

²⁴⁵ NARDI, Bruno. *Dal "Convivio" alla "Commedia"*. Pp. 34-36

²⁴⁶ "Mediaeval historians accordingly understood by the expression 'development of human history' an approach of events to the final goal of divine salvation, an approach nowise subject to the law of cause and effect", ("Historiadores medievais entendiam a expressão "desenvolvimento da história humana" uma abordagem dos eventos para o destino final da humanidade, uma abordagem de forma alguma sujeita a lei da causa e efeito" trad. nossa) In: VOSSLER, Karl. Op. citada. P. 250

²⁴⁷ Na lição de Giovanni Reale e Dario Antiseri: "As verdades da fé estão contidas na Sagrada Escritura, mas nem sempre havia concordância sobre vários trechos, inclusive importantes, da Escritura. Desse modo, tomou corpo a exigência de reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que dessas verdades deram os Padres. Foi assim que nasceram as *Summae* ou *Sententiae*, que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã. Durante toda a Idade Média, foram instrumentos essenciais, tanto para o estudo como para o ensino" In: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patristica e escolástica*, v. 2. Trad. Ivo Storniolo. P. 182

primeira trata de fatos, a segunda do verossímil e a terceira daquilo que não pode ser nem fato e nem verossímil, por ir contra a *natura*²⁴⁸.

Antes de prosseguirmos com a análise em questão, deve-se retomar a digressão acerca da *summa*, que, como dito, era a forma mais comum de expressão do pensamento na era medieval. Nessa, existe um espaço privilegiado para informar e direcionar o leitor acerca da investigação a ser realizada. Esse espaço é localizado no proêmio (*exordium*)²⁴⁹. Também aqui Dante demonstra respeitar essa norma exegética elaborada pela tradição, em nível micro e macroestrutural, oferecendo, no início de cada cântico, as diretrizes e reduções do espaço imaginativo do leitor²⁵⁰. O proêmio não possui, assim, apenas caráter estilístico, mas também contempla a síntese da abordagem e os temas dominantes, oferecendo, portanto, as chaves para a compreensão do escrito.

Ao atribuímos ao primeiro *canto* do *Inferno* como aquele responsável por cumprir a função proemial, é possível demonstrar que nele também se encontra a matriz política do pensamento dantesco. Por igual, entende-se dele poder deduzir a estrutura organizativa da *Commedia*²⁵¹.

Da análise do proêmio, é possível identificá-lo como pertencente a uma estrutura narrativa complexa, que começa por assumir o caráter de fábula e termina por assumir o estatuto de história sacra.

Em primeiro lugar, dos primeiros versos, nota-se que o poema concentra, de uma só vez: figuras alegóricas representativas de vícios e virtudes; a presença de um protagonista que é ao mesmo tempo narrador, indicando quer uma biografia individual, quer um personagem representativo dessa; e a descrição de universos com fins simbólicos. A presença de tais elementos, assim como a temática de uma viagem²⁵² de cunho didático-

²⁴⁸ ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae* (I, 66) apud BARANSKI, Zygmunt G. Op. Citada. p. 112

²⁴⁹ BARANSKI, Zygmunt G. Op. Citada. p. 109

²⁵⁰ Como no *canto* XI do *Inferno*, em que as tradições da ética aristotélica e a retórica-jurídica de Cícero são colocadas em confronto pela fala de Virgílio, como aprofundaremos.

²⁵¹ Um dos primeiros comentadores da *Commedia*, Francesco da Buti, atentou para a estrutura do poema como uma *summa*: “*E questa [cantica] prima si divide in due parti, perché prima si pone il proemio, ove l'autore propone la materia di che dee trattare facendo li uditori docili, e la invocazione delle muse; nella seconda si pone Il trattato et incomincia quivi: per me siva ec., che è Il principio del terzo canto. E la prima si divide in due, perché nella prima pone Il proemio; nella seconda pone la invocazione e comincia nel secondo canto*”. (“E este primeiro cantico se divide em duas partes, porque primeiro se coloca o proêmio, onde o autor propõe a matéria de que deve tratar, tornando o auditório dócil, e a invocação das musas; na segunda coloca-se o tratado e começa assim: por mim se vai e etc., que é o princípio do terceiro cântico. E a primeira se divide em duas porque na primeira se coloca o proêmio, na segunda se coloca a invocação e começa no segundo cântico” trad. nossa) In: Francesco da Buti, *Commento*, cit., Vol. I, pp. 11-12 apud BARANSKI, Zygmunt. *Dante e I segni*. P. 111

²⁵² Cfr: *Inferno* (I, 21).

moral, quando comparados com outras narrativas como as do *Roman de la Rose* ou o *Tesoretto* do mestre de Dante, Brunetto Latini, indicariam ao leitor a impressão de se tratar de uma fábula, em que as figuras alegóricas são caracterizadas como aquela *bella menzogna*, descrita no *Convivio* como pertencente à “alegoria dos poetas”²⁵³, ao que indica tratar-se de uma ficção.

Essa primeira impressão, contudo, é posta em crise com a introdução de Virgílio, ao ser avistado por Dante, este começa por construir frases por meio de apóstrofes. um estratagema recorrente na *Commedia*²⁵⁴, que indica a concretude da situação: “*Quando vidi costui nel gran diserto/Misere di me, gridai a lui/ qual che tu sii, od ombra od omo certo!*”²⁵⁵, ao que aquele responde: “*Non omo, omo già fui*”²⁵⁶, seguido de uma auto-descrição²⁵⁷ demarcada pela precisão histórica, bastante diversa do teor abstrato da alegoria. Com esse ulterior movimento narrativo, questiona-se: Dante quer tratar do Virgílio enquanto figura histórica ou como alegoria poética?

A resposta parece ser obtida pela continuação da própria fala de Virgílio, que, em seguida à sua biografia, demanda saber por que Dante não segue em direção ao Monte Purgatório²⁵⁸. O que ocorre é que a pergunta é feita no mesmo bloco narrativo da descrição histórica de Virgílio, denotando que a viagem de Dante também é inserida naquela realidade histórica. Reforça-se essa hipótese pela continuidade do diálogo, em que o peregrino confirma a realidade histórica de Virgílio²⁵⁹.

À luz dessa construção, as figuras alegóricas descritas nos primeiros versos também agora apresentam realidade histórica. Tanto que Virgílio coloca em relação a loba, entendida como alegoria da concupiscência, e a história da Itália²⁶⁰.

Desta forma, Dante já não se encontra mais no terreno da *fabula*, mas naquele da *historia*. Ainda assim, é importante notar que essa mudança do estatuto ontológico do poema não acarreta modificações no estatuto da alegoria, que permanece a mesma a despeito desse movimento²⁶¹. É a própria manutenção da alegoria, vale dizer, que permite a ulterior

²⁵³ Isto é, à alegoria *in verbis*, própria dos gramáticos, a qual se contrapõe à alegoria *in factis* própria dos teólogos.

²⁵⁴ Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 32-35

²⁵⁵ Cfr: *Inferno* (I, 64-66)

²⁵⁶ Cfr: *Inferno* (I, 67)

²⁵⁷ (“parecia, irrompeu no grão deserto/ “Tem piedade de mim”, gritei-lhe então, /”quem quer sejam, sombra ou homem certo”, ao que Virgílio responde “Homem já não,/homem eu fui”).

²⁵⁸ Cfr: *Inferno* (I, 76-78)

²⁵⁹ Cfr: *Inferno* (I, 79-85)

²⁶⁰ Cfr: *Inferno* (I, 94-111)

²⁶¹ Cfr: BARANSKI, Zygmunt G. Op. citada. P. 118

caracterização da *historia* como *historia sacra*. Assim, prossegue Virgílio: “*Ond’ io per lo tuo me’ penso e discerno/ che tu mi segui, e io sarò tua guida/ e trarrotti di qui per loco eterno*”²⁶².

Nesse ponto, a transição do *loco selvaggio*, representando a história da Itália, é agora inserido na história universal, ou seja, o “*loco eterno*”. O peregrino só pode sair do estado inicial de ignorância²⁶³ pela apreciação de seus problemas e do posto ocupado por Virgílio no esquema divino²⁶⁴. Tanto que Virgílio, que havia definido a si mesmo em termos humanos²⁶⁵ utiliza nesses versos finais terminologia escatológica²⁶⁶.

Por essa perspectiva, a função de proêmio, cumprida pelo primeiro *canto* do *Inferno*, indica que os eventos que ocorrem na *Commedia* tentam parecer possuir a mesma veracidade daqueles da Bíblia. Aqui, nota-se haver um ponto de transgressão com relação à tradição da filosofia da história medieval: Dante não busca pela história factual, mas procura também criar aquilo que deseja²⁶⁷.

Com isso, a alegoria utilizada ao designar o *Veltro* e os demais componentes já não é mais a “alegoria dos poetas” (*in verbis*), mas sim a “alegoria dos teólogos” (*in factis*). Por essa razão é que Virgílio pode se descrever como *redentore*, que Dante pode viajar entre os que sofrem no fogo e entre a gente abençoada²⁶⁸ como o exemplo do próprio Cristo e, especialmente, é por essa razão que o texto pode ser também interpretado por meio dos outros três sentidos: anagógico, moral e literal.

Ao abarcar essa possibilidade, é possível captar o sentido moral da *Commedia* a partir de uma ótica jurídico-política, o qual acaba por desvelar uma importante fase no desenvolvimento espiritual de Dante: a fé no *Veltro* como figura política concreta, que vem conjugada com a ideia da razão do Imperial.

Neste sentido, acompanharemos a interpretação do proêmio feita por Francesco Ercole, que, além de oferecer uma interpretação por meio dessa perspectiva jurídico-político, tem a rara virtude de combinar criatividade e profundidade intelectual. De acordo com Ercole²⁶⁹, a *selva oscura e paurosa* na qual o peregrino se vê perdido representa o hábito do

²⁶² (“Portanto, pra teu bem, penso e externo/que tu me sigas, e eu irei te guiando./ Levar-te-ei para lugar eterno”) In: *Inferno* (I, 112-114)

²⁶³ Cfr: *Inferno* (I, 1-3)

²⁶⁴ Cfr: *Inferno* (114-124)

²⁶⁵ Cfr: *Inferno* (67-75)

²⁶⁶ Cfr: *Inferno* BARANSKI, Zygmunt G. Op. Citada. Pp. 118-119

²⁶⁷ Cfr: VOSSLER, Karl. Op. citada. p. 252

²⁶⁸ Cfr: *Inferno* (I,114-123)

²⁶⁹ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. Pp. 314-315

vício e dos desvios morais individuais e de toda *umana civiltà*, além dos vícios do próprio Dante. O peregrino pretende sair dessa selva e alcançar a felicidade mediante o domínio habitual da razão sobre os apetites e então avista uma montanha, porém, não pode subir essa montanha sem antes atravessar uma praia, símbolo da transição entre o estado de vício ao estado da graça. Após a morte de Beatrice, Dante não curou da vida contemplativa e das virtudes intelectuais, e permaneceu a buscar a felicidade na vida ativa, no hábito da ação ao invés da especulação. Acreditava, erroneamente, que bastava a “ação virtuosa”, ou seja, a submissão os apetites individuais segundo os ditados da razão, para que pudesse atingir a felicidade terrena.

Mas Dante, continua Francesco Ercole²⁷⁰, servia-se de um meio inadequado. A praia estava deserta. O que indica que não havia ninguém tentando percorrer esse caminho. Mas, já se aproximando à montanha, isto é, da beatitude terrena, começa a lutar contra os estímulos dos apetites concupiscentes e irascíveis (a *lonza*, símbolo da luxúria, e o leão, símbolo do orgulho) por meio da ação virtuosa. Estava por superá-los por si mesmo, mediante o emprego das virtudes da *temperanza* e da *fortezza*, mas a *lupa*, símbolo da *cupidigia*, bloqueia sua passagem. Não eram, na verdade, apenas os próprios estímulos a impedirem-lhe a subida, mas principalmente a concupiscência de toda *umana civiltà*, degenerada em *malizia*, da qual a “*ingiuria è il fine*”.

Por isso, Virgílio aparece para revelar a Dante que ele sozinho não poderá vencer a *lupa* e alcançar a felicidade da vida civil (o paraíso terrestre, no alto da montanha). Precisarão do *Veltro*, que irá impor a justiça e acabar com a *cupidigia*²⁷¹.

A identificação do *Veltro* com o Imperador decorre dos versos que o descrevem: “*Questi non ciberà terra né peltro/ ma sapienza, amore e virtute, e sua nazione sarà tra feltro e feltro*”. Um Imperador que é órgão supremo da justiça e do direito entre os homens; não um Imperador hipotético e distante da Itália, mas real e efetivo, que assuma o posto de *rex romanorum* e atue na plena eficiência de suas faculdades e atributos²⁷².

Em linha com o que Dante desenvolveu nas suas obras interrompidas, o Imperador é aquele que está isento da *cupidigia* porque ao possuir todos os bens, nenhum dos bens humanos lhe restam a desejar. Aqui, fundamentalmente é dito que o *Veltro* não desejará

²⁷⁰ Cfr: *idem*. Pp. 315-316

²⁷¹ “*infin che 'l veltro/ verrà, che la farà morir con doglia*”, (“e mais eles serão, até o veltro/ chegar, pra a dura morte destiná-la”). In: *Inferno* (I, 101-102)

²⁷² Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. P. 316

territórios (*terra*) nem riquezas (*peltro*); e possuirá, de outro modo, os dotes da sabedoria, amor e da justiça, os quais o farão prevalecer sobre o mundo.

O termo “*nazion*”, explica-nos Arrigo Solmi²⁷³, é empregado por Dante de modo um pouco diverso dos seus contemporâneos, que frequentemente o utilizavam para indicar determinada geração de homens unidos por um vínculo comum de origem. Para o poeta, o termo é geralmente posto no sentido de geração, estirpe, linhagem. Logo, o significado do verso em exame é: geração de homens ligados por um vínculo de origem em comum, pelo domínio de um só. Feltro, por outro lado, representa apenas um vocábulo para cumprir a necessidade da estrutura rítmica da *Commedia*.

De acordo com o vocabulário da época, três terminologias seriam possíveis para fazer cumprir a rima: *peltro*, *veltro* e *feltro*, as quais já eram inclusive utilizadas na região da *Romagna* em 1277. A escolha por essa última teria partido de uma correspondência entre essa e um símbolo representativo de uma circunferência. Ao considerarmos a física aristotélica da época, em que se considerava que a terra e os demais entes celestes possuíam o formato de uma esfera, o *Feltro* aqui servia a ressoar a ideia do globo terrestre. Ou seja, indicava a dominação de caráter universal do imperador²⁷⁴.

Efetivamente, é por isso que Dante prossegue no sentido de assinalar o *Veltro* como salvador da Itália²⁷⁵. Pois somente um imperador com domínio universal é que poderá salvá-la. A Itália, onde o Império encontra o seu berço de nascimento, é posteriormente chamada de jardim do Império, em outro lugar da *Commedia*²⁷⁶.

Virgílio, que guiará Dante durante “*l’altro viaggio*”, diz no *canto* seguinte ser enviado por três mulheres abençoadas (*tre donne benedette*) – a Virgem Maria, Santa Lúcia e Beatrice. Este ato denota a inspiração da razão à luz da graça. Embora tenha sido correto em seus propósitos, Dante não poderia escapar da ação pecaminosa senão com a ajuda divina. Ele é um novo profeta, tal como Paulo e Enéas, que percorre a viagem no além para anunciar às pessoas a nova glória do povo romano, da Igreja de Cristo e da felicidade da

²⁷³ Cfr: SOLMI, Arrigo. Op. Citada. pp. 91-93.

²⁷⁴ Cfr: *idem*.

²⁷⁵ “*Di quella umile Italia fia salute/per cui mori la vergine Cammilla/Eurialo e Turno e Niso di ferute./Questi la cacerà per ogne villa, fin che l’avrà rimessa ne lo ‘nferno, là onde ‘nvidia prima dipartilla.*” (“Darà à infeliz Itália a plenitude/ pra qual morreram a virgem Camila/ e Euríalo e Turno e Niso em luta rude./ Esse escorraçará de vila em vila/ até obrigá-la a retornar pro Inferno/ donde a inveja primeira quis remi-la”), In: *Inferno* (I, 106-111)

²⁷⁶ Cfr: *Purgatorio* (VI, 105)

umana civiltà. A restauração do Império é parte da história providencial, tal qual já demonstrava no *Convivio*.

Após o *Convivio*, Dante aprendeu que a vida ativa, na ausência do Imperador, sempre será o oposto daquilo que deveria ser por natureza, isto é, a beatitude terrena, a felicidade no mundo que conseguirá propiciar, após a morte do corpo, a beatitude eterna. Será, de outro modo, a perdição dos apetites da alma, a irracionalidade que conduz à danação e à *malizia*. Deve-se, em meio a praia deserta da virtude tomar o outro caminho, aquele da contemplação, sob a guia de Virgílio e de Beatrice²⁷⁷.

Não é este, ainda, o grau último do desenvolvimento do pensamento político de Dante, segundo Ercole²⁷⁸. A mensagem que Virgílio anuncia quando profetiza sobre o *Veltro* é ainda carregada de certa indeterminação. Sabe-se que, até a escrita do próêmio do *Inferno*, o *Veltro* virá (*verrà*). Também se sabe, pelo segundo cântico, que Roma e o Império foram estabelecidos por Deus²⁷⁹, mas, estabelecido por Deus enquanto parte da natureza, e não como parte do reino celeste. Seu fundamento está, portanto, na necessidade da felicidade terrena da *umana civiltà*.

Em outras palavras, o povo romano foi predestinado para o domínio no mundo para promover a reintegração da justiça natural na vida civil, bem como, por meio da paz universal reintegrada, possibilitar o advento da redenção com a restituição da graça à humanidade por meio de Cristo. Tal conceito, que já se encontrava no *Convivio*, é uma das bases fundamentais de seu pensamento. Porém, faltava a Dante determinar com clareza a relação entre o poder temporal e o secular.

Desde os tempos do exílio, Dante já conseguia visualizar a intromissão da Igreja nos negócios públicos e o enriquecimento desta como causa de sua degradação interna. As investidas, no *Inferno*, contra os Pontífices simoníacos, os quais usurparam à Igreja um poder que não lhe era próprio, por motivos de *avarizia* e *cupidigia*; e a posição contrária a doação de Constantino, raiz da corrupção eclesiástica, já faziam parte da consciência de Dante. Porém, estava ainda convicto que os males do mundo eram causados pela ausência do Imperador. Acreditava que com a sua vinda, a confusão indevida dos poderes iria cessar. A ideia de que a vinda do *Veltro* e a restauração da justiça terrena poderiam ser obstaculizadas

²⁷⁷ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. pp. 317-318.

²⁷⁸ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. pp. 317-328

²⁷⁹ “*fur stabiliti per lo loco santo/ u’ siede il successor del maggior Piero*” (“Foram prescritos pelo trono santo/dos que herdariam de Pedro o ministério”) In: *Inferno* (II, 23-24)

em maior grau pela resistência da Igreja do que pelo vício dos homens ainda não lhe tinha vindo à consciência²⁸⁰.

É somente aos tempos da elaboração dos primeiros cânticos do *Purgatorio*, entre 1307 e 1309²⁸¹, que o conceito sobre a ruína da Itália não depender somente do trono vacante, mas também da resistência da Cúria de Roma e dos conflitos entre o Papa e Frederico II é claramente elaborado²⁸². O sexto *canto* do Poema, que versa sobre a situação da Itália e da ineficiência dos imperadores austríacos Alberto e Rodolfo no exercício do ofício divino de governar, demonstra que não apenas a terra da língua do *sì*, mas a própria Igreja, corrompida e degenerada, possui necessidade da restauração do Império²⁸³. Marca-se, com isso, a primeira diferença com relação ao estatuído no proêmio e no quarto livro *Convivio*. Possivelmente durante este período, Dante teria ouvido sobre a sucessão ao trono, e acendido esperanças de um futuro melhor, ainda incerto, mas próximo, estava por vir²⁸⁴.

Dez cantos após aquele, isto é, no décimo sexto *canto*, composto não depois de junho de 1310, Dante teria meditado sobre as relações entre o Império e a Igreja e chegado a conclusão de que não é a ausência do Imperador, mas a usurpação do poder imperial realizado pela Igreja. E assim o expressa Dante pela fala de Marco Lombardo:

*“Soleva Roma, che’l buon mondo feo,
due soli aver, che l’una e l’altra strada
facean vedere, e del mondo a di deo
L’un l’atro ha spento; ed è giunta la spada
Col pastorale, e l’un con l’altro insieme
per viva forza mal convien che vada.”*²⁸⁵.

O *canto*, composto entre agosto de 1309 e outubro de 1310, ao mencionar a referida *briga* de Frederico II como a causa da ruptura entre os poderes, demonstra que por causa

²⁸⁰ Cfr:ERCOLE, Francesco. Op. Citada. pp. 328-333. Contra essa opinião está a autoridade de Bruno Nardi, que acreditava que Dante havia composto a *Monarchia* entre 1307 e 1309. Cfr: NARDI, Bruno. *Dal “Convivio” alla “Commedia”*. pp. 116-117.

²⁸¹ Cfr: MALATO, Enrico. Op. Citada. P. 399; PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada p. 147.

²⁸² Cfr: *Purgatorio* (XVI, 115-129)

²⁸³ “*Ahi gente che dovresti esser devota,/ e lasciar seder Cesare in la sella,/se bene intendi ciò che Dio ti nota/guarda come esta fiera è fella/per non esser corretta da li sponi/poi che ponesti mano a la predella.*” (“Que essa devota gente, que teria/ de a César permitir sentar-se à sela,/bem entendendo o que Deus prestigia./veja como essa fera se rebela, se esporas não lhe impedem ousadias, desde que a rédea está sob sua tutela”) In: *Purgatorio* (VI, 91-94)

²⁸⁴ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. Pp. 338-345

²⁸⁵ (“Roma, que seu Império fez jucundo/ tinha dois sóis, que uma e outra estrada/mostravam, a de Deus e a do mundo/ Um o outro apagou; juntou-se à espada/ao báculo, e por certo não adianta/ a nenhuma a outra força acrescentada”) In: *Purgatorio* (XVI, 106-111)

desta não ter sido remediada é que a situação se encontra como tal. O remédio, que se e esperado é que Clemente V pavimente o caminho para dar fim a *lupa*, que retorna no vigésimo *canto* para impedir o caminho da felicidade²⁸⁶. Também é nessa parte da *Commedia*, que a vinda do *Veltro*, evento futuro e indeterminado, ganha contornos mais concretos. Após a confirmação da eleição de Henrique VII ao trono imperial, em 1308, pelo Papa Clemente V e sua posterior coroação em Aachen, em 1309, mesmo ano da transferência da sede papal de Roma para Avignon, torna-se a principal promessa de salvação no imaginário do Poeta²⁸⁷.

Por acreditar, naquele momento, que o Papa e o Imperador estavam em harmonia para dar fim à *cupidigia*, as investidas retornam por meio da boca de Hugo Capeto contra o Filipe, o belo:

*“Perchè men paia Il mal futuro e Il fatto,
veggio in Alagna intrar lo fiordaliso,
e nel vicario suo Cristo esser catto.
Veggiolo un'altra volta esser deriso;
veggio rinovellar l'aceto e il fele,
e tra vivi ladroni esser anciso
Veggio il novo Pilato sì crudele,
che ciò nol sazia, ma, senza decreto,
porta nel tempio le cupide vele.
O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosa,
fa dolce l'Ira tua nel tuo sereto?”*²⁸⁸

Aqui, narra-se o episódio da prisão de Bonifácio VIII e da ordem que determinou o fim da ordem dos templários, com claro objetivo de enriquecimento. Neste momento, a Igreja é vista como vítima de Filipe. O *Veltro*, encarnado na pessoa de Henrique VII, esperado, mas ainda não presente, deveria libertar a Igreja das opressões da corte francesa²⁸⁹.

²⁸⁶ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. P. 347-348; *Purgatorio* (XX, 10-12)

²⁸⁷ Cfr: BARBI, Michele. *Life of Dante*. Trans. Paul G. Ruggiers. Berkley and Los Angeles. University of California Press. 1966 (1954). Pp. 23-26

²⁸⁸ (“O mal futuro apoucando, e o passado,/vejo da flor-de-lis a Anagni o torto,/e Cristo ao seu vigário aprisionado/Vejo-o sofrer injúria e desconforto;/ vejo-o vinagre repetir e o fel./ e entre vivos ladrões por fim ser morto/Vejo o novo Pilatos tão cruel, que isso o não satisfaz: sem valimento/leva ao Templo o velame seu infiel”) In: *Purgatorio* (XX, 85-96)

²⁸⁹ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. p. 360

Entre outubro de 1310 e abril de 1311, Dante escreve três epístolas: a primeira aos governantes e povos da Itália, a segunda aos florentinos rebeldes (*sceleratissimi Fiorentini*) e a última ao próprio “*domino singulari domino Henrico divina providentia Romanorum regi*”. Todas essas revelam não apenas a certeza de que a monarquia universal era necessária para a instauração da justiça e que o povo romano era predestinado por Deus a fundá-la, mas também, à diferença da época da composição do *Inferno*, em que a vinda do *Veltro* e a restauração do Império eram entendidas como eventos futuros e incertos; e à diferença do *Purgatorio*, até ao menos o seu vigésimo *canto*, em que o *Veltro* estava próximo e esperado, ao tempo das *Epistole*, o *Veltro* é Henrique VII, presente em solo italiano²⁹⁰.

A plena maturidade do pensamento político de Dante também atinge seu ápice nessa época²⁹¹, com a elaboração de seu tratado político, *De Monarchia* (ou apenas *Monarchia* que abordaremos mais detalhadamente no próximo capítulo). A sua datação foi alvo de inúmeras controvérsias entre os acadêmicos²⁹². Hoje, acredita-se que tenha sido composta entre 1311 e 1313²⁹³. No tratado, Dante afirma todas as premissas anteriormente elaboradas, tais como a necessidade do Imperador para a vida feliz, a origem divina do Império romano e a necessidade de independência entre os poderes. Nota-se que ao refutar a opinião dos hierocratas no terceiro livro da *Monarchia*, assim como a ênfase na cooperação entre os poderes, os ânimos do Poeta contra a Igreja pareciam refletir aquela harmonia que tanto almejava e vislumbrava entre Clemente e Henrique.

Durante esse período, Dante retorna a Verona como hóspede do *Signore* Cangrande della Scala. Enquanto isso, Henrique VII era coroado em Milão e em Roma, em 1311 e 1312, respectivamente. Em paralelo a esse último evento, Clemente V assinalava enganar o Imperador de forma tácita, por meio de acordos tácitos ou explícitos com Roberto d’Anjou e outros rebeldes à autoridade imperial com o intuito de obstaculizar a empresa do

²⁹⁰ “*Ecce Agnus Dei, ecce qui nolit peccata mundis*”, (“eis o cordeiro de Deus, eis aquele que eliminará o pecado do mundo” trad. nossa) In: *Epistole* (VII, 2)

²⁹¹ Cfr: NARDI, Bruno. *Saggi e note di critica Dantesca*. P. 56

²⁹² Cfr: BAETHIGEN, Friedrich. *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchia*. In: *izungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse*, Heft 5. München, Jahrgang, 1966. pp. 5-32

²⁹³ Especialmente porque se verifica a mesma base ideológica entre o tratado de Dante e as constituições de Pisa. Cfr: QUAGLIONI, Diego. *La Monarchia, l’ideologia imperiale e la cancellaria di Enrico VII*. In: *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell’imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*. a cura di Giuseppe Pealia e Marco Santagata. Ravenna, Longo, 2016. Pp. 323-335, aqui, em especial p. 327; STOCCHI-PETRUCCHIO, Donatella. *Power and Right. Dante’s Monarchia and Two Documents of Juridical Literature from the XIII and Early XIV Centuries*” In: *Monarchia: Dante as a Political Theorist*, ed. by. Maria Luisa Ardizzone. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholares, 2018. Pp. 1-25

Imperador, sem, no entanto, assumir uma postura claramente hostil a ele²⁹⁴. Tamanha a frustração este evento causou no Poeta, que ele teria interpolado o décimo nono *canto* do *Inferno* para maldizer Clemente²⁹⁵, além da lembrança no trigésimo *canto* do *Paradiso*²⁹⁶

O *Purgatorio* finaliza com uma nova profecia, a do *Dvx*, ou o *Cinquecento diece e cinque*. O número vem como uma tentativa de decifrar o enigma por meio da soma dos seus correspondentes no sistema romano. O *Dxv* é descrito como aquele que matará a “*fuia con quel gigante che con lei delinque*”²⁹⁷. A prostituta é a imagem que Dante usa para se referir à Igreja e o gigante ao reino da França. O *Dxv* (transposto e lido como “*Dux*”), herdeiro da águia imperial foi geralmente identificado pela literatura crítica como o próprio Henrique VII²⁹⁸, com Cangrande Della Scala ou até, de acordo com leituras religiosas ou pontificiais, com Jesus ou o Messias. De acordo com Pietro Mazzamuto²⁹⁹, que avaliou em profundidade a literatura crítica, tudo leva a crer que a interpretação de Ernesto Giacomo Parodi³⁰⁰, que atribui o posto a Henrique VII, ou as que se desenvolvem neste sentido, são as mais adequadas.

Ainda que seja fixada a correspondência do *Cinquecento diece e cinque* com o ano limite de 1315³⁰¹, ano que coincide com a conclusão do *Purgatorio*, mas posterior à morte de Henrique VII em 1313, a identificação do *Dvx* com a pessoa de Henrique não perderia de forma alguma o seu valor de certeza. Isto porque Henrique VII faleceu em 1313, após sua mal-sucedida investida contra as resistências florentinas e mesmo assim, em 1314, Dante escreve uma carta direcionada aos cardeais de Florença, que se reuniam em conclave após a morte de Clemente V, para que esses elegessem um papa que deslocasse a sede do papado de volta para Roma, pois esta se via privada dos “dois lumes”³⁰². O *Dvx*, nesta linha, não é mais do que o próprio *Veltro*, porém adaptado pelo progresso do desenvolvimento dos eventos e seu reflexo no espírito do Poeta³⁰³.

²⁹⁴ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. Pp. 375-378 PETROCCHI, Giorgio. Op. Citada. Pp. 148-156

²⁹⁵ Cfr: *Inferno* (XIX, 82-84).

²⁹⁶ Cfr: *Paradiso* (XXX, 145-148)

²⁹⁷ “*nel quale um cinquecento diece e cinque/messo di Dio, anciderà la fuia/ com quel gigante che com lei delinque*” (“em que virá um quentos cinco e dez/’por Deus movido, matar, co’ a rameira/que co’ ele peca, o gigante soez”) In: *Purgatorio* (XXXIII, 43-45)

²⁹⁸ Cfr: MOORE, Edward. *The DXV prophecy*. In: *Studies in Dante*, 3rd series Oxford. Clarendon Press, 1896. Pp. 253-283;

²⁹⁹ Cfr: MAZZAMUTO, Pietro. *Cinquecento dice e cinque*. In: *Enciclopedia Dantesca*, Vol. II. Pp. 10 e ss,

³⁰⁰ Cfr: PARODI, Ernesto Giacomo. *La data della composizione e le teorie politiche dell’Inferno e del Purgatorio*. In: *Poesia e Storia nella Divina Commedia: studi critici*. Napoli, 1921. Pp. 365-492

³⁰¹ Cfr: *idem*.

³⁰² Cfr: *Epistole* (IX, 10)

³⁰³ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. P. 372

De qualquer forma, a desilusão com a morte de Henrique VII poderia ter retirado a certeza de Dante quanto a proximidade da vinda do *Veltro* e sua identificação com um homem concreto, mas não foi capaz de remover-lhe a fé na figura de um Imperador que restabelecesse a felicidade terrena³⁰⁴, pois, independentemente de quem ocupe o cargo, o Imperador é para sempre o “*Agnus Dei qui tollit peccata mundi*”³⁰⁵, como assinala Ercole³⁰⁶. Esse pensamento era manifesto na consciência de Dante Alighieri mesmo aos tempos em que depositava sua fé na restauração da ordem mundial por parte de Henrique, pois, em sua Epístola endereçada precisamente ao “*domino Henrico*”, questionava: “*Tu es qui venturus es, an alium expectamus?*”³⁰⁷ (“É você que deve vir, ou esperamos outro?”).

A ideia imperial de Dante, para dizer com Giovanni Gentile³⁰⁸, poderá ser talvez a ideia de Henrique ou de outro Imperador; mas é, antes de tudo, a ideia de Dante. Ideia de justiça e liberdade para todos, mas que deveria ter início na Itália. Para esta embasar assertiva, Gentile³⁰⁹ recorda-nos da epístola de Dante ao povo da Itália, em que ele anuncia a vinda de seu rei: *Evigilate igitur omnes, et assugite regi vestro, incolae Latiales, non solum sibi, ad imperium, sed, ut liberi, ad regimen reservati*³¹⁰. Dante falava aos italianos, não apenas como súditos do Império, mas como cidadãos livres em seu reino. O Imperador era *dominus totius mundi*, mas era antes *rex romanorum*. O povo italiano, descendente de Enéas, foi singularmente eleito por Deus, e em sua singularidade se projeta ao universal.

Não se trata de ver nisso uma exaltação nacional pré-figuradora do fascismo, mas de verdadeiro historicismo jurídico. Os italianos são herdeiros do Império desde que Anquises, pai de Enéas, disse: *Tu regere imperio populos romano, memento!* (*Aen*, 851), e aos herdeiros é devida a herança. Assim como Jesus Cristo, filho de Deus e *rex iudaeorum*, internalizou a lei mosaica e a inscreveu no coração humano³¹¹, o Imperador externalizará, por *auctoritas*, o direito que vigorava internamente em Roma e o transmitirá ao mundo.

No *Paradiso*, iniciado por volta de 1316, Folco di Marsiglia anuncia a Dante a liberação de Roma do adultério entre a Santa Sé e a corte francesa³¹²: e em breve (*tosto*) São

³⁰⁴ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. P. 373

³⁰⁵ (“o cordeiro de Deus, que eliminará o pecado do mundo” trad. nossa). In: *idem*.

³⁰⁶ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. Citada. p. 373

³⁰⁷ In: *Epistole* (VII, 2).

³⁰⁸ Cfr: GENTILE, Giovanni. Op. Citada. Pp. 147-148

³⁰⁹ Cfr: *idem*.

³¹⁰ (“Por esse motivo todos devem vigiar e ir de encontro ao vosso rei, oh, habitantes do Lácio, não apenas destinados ao império mas, como homens livres, a sua administração” trad. nossa) In: *Epistole* (V, 6)

³¹¹ São os dizeres do Apóstolo Paulo na *Carta aos romanos* (II, 14-15)

³¹² Cfr: *Paradiso* (IX, 139-142)

Pedro irá esperar o novo socorro da Providência divina à Igreja e ao mundo. A brevidade, porém, é vaga e indefinita. É uma espera que não se concretiza em qualquer personagem e em nenhum evento determinado. A vontade do homem retornará completamente livre para querer o bem, e com a graça de Deus sairá da selva do pecado em direção a vida virtuosa e feliz. A promessa feita na terra por Virgílio é confirmada por Beatriz. Mas a completude da promessa é novamente enviada ao futuro: o dia da justiça virá, mas virá após o transcorrer dos séculos e milênios³¹³. Dante está conformado em não ver a vinda do *Veltro* com seus próprios olhos. Aos tempos da *Monarchia* e no curso do *Purgatorio* narra-se a esperança no *Veltro* presente, já no *Paradiso* a esperança é novamente no *Veltro* futuro e indeterminado, como no Prólogo³¹⁴.

Contudo, o *Veltro* do *Paradiso* não se confunde com aquele do Prólogo. É, antes de tudo, o vingador da promessa de Beatrice, o libertador anunciado por Folco di Marsiglia, o salvador esperado por São Pedro, que deverá antes vencer os obstáculos impostos a Henrique VII e a libertar o Vaticano da sua dependência da França. Deverá, em suma, domar a resistência do Papado³¹⁵.

Quando Dante escrevia o *Inferno* até os primeiros cantos do *Purgatorio*, pensava que a única causa do mal da *umana civiltà* fosse a ausência do Monarca universal, do sol temporal. Progride no sentido da *Monarchia* e do lamento de Marco Lombardo no *Purgatorio*, em que o poder temporal teria sido ofuscado e usurpado pelo espiritual. Falta o governo temporal, mas não falta o espiritual, embora degenerado e corrupto. No *Paradiso* Dante vê a ausência não apenas de um, mas de ambos os governos:

“*Quand’io udi’*: «*Se io mi trascoloro,*
non ti maravigliar, ché, dicend’ io,
vedrai trascolorar tutti costoro
Quelli ch’usurpa in terra il luogo mio,
Il luogo mio, il luogo mio che vaca
Ne la presenza dei figlioul di Dio,
fatt’ha del cimitero mio cloaca
del sangue e de la puzza; onde ‘l perverso
che cadde di qua sù, là giù si placa»

³¹³ Cfr: *Paradiso* (XXVII, 142-148)

³¹⁴ Cfr: ERCOLE, Francesco. Op. citada. pp. 373-374.

³¹⁵ _idem. p. 375

[...]

*Tu, perchè non ti facci maraviglia,
pensa che in terra non è chi governi;
onde si svia l'umana famiglia*³¹⁶

O Pontífice, corrompido pelo desejo de bens mundanos e por sua aliança com o Rei da França, usurpa não apenas o poder imperial, mas também o espiritual. Por isso, não apenas é vacante o Império, mas também a Igreja. Não há, com isso, quem guie os homens em direção a qualquer uma das beatitudes, terrena e celeste, pois: *in terra non è chi governi*. Não é que um sol teria ofuscado o outro, mas ambos estariam ausentes. É aquilo que Dante expressa em sua epístola aos Cardeais: Roma, destinada por Deus a ser a sede de ambos os governos, não é sede nem de uma nem de outro, pois é “*utroque lumine destituta*” (“destituída de ambas as luminárias”). Os homens, aos tempos da escrita da parte final do Poema, estão carentes dos dois guias.

Em conclusão, descrevemos, neste tópico, o caráter central da historicidade como forma de atribuição de sentido ao mundo por Dante, e procuramos demonstrar, ao lado dessas, que suas concepções jurídico-políticas se encontravam em material latente e inconsciente, e foram posteriormente desenvolvidas e trazidas à consciência ao longo de uma cadeia de acontecimentos em escala individual e coletiva. Também afirmamos que a progressão do espírito de Dante, que vai da lírica stilnovista até os tratados filosóficos e destes até atingir seu ápice na *Commedia*. Espírito autenticamente poético, Dante absorve e transforma aquilo que ocorre à sua volta pela poesia, em uma tentativa de harmonização entre o singular e o universal. No Poema, a história profana seria alegorizada e transformada em história sacra, e com isso, elementos heterogêneos como o direito, a fé, a linguagem e toda ordem cósmica concretizariam o plano de Deus.

³¹⁶ “Quando ouvi: “Não será, se me acaloro,/ singular quando todos, ante o que eu/disser, verás corar mais do que eu corou/ aquele que lá usurpa o posto meu,/o posto meu, o posto meu que vaga/ora em presença do Filho do Céu/ faz que de sangue e lia sua fosse traga/à minha tumba o nojo, onde o perverso,/ caído daqui, lá embaixo se repaga [...]E tu, com fé no que já se auspícia,/ pensa que em Terra não há mais governos,/pelo que a humana gente se desvia”. *Paradiso* (XXVII, 19-27, 139-141)

CAPÍTULO II– ORDENAMENTO E HERMENÊUTICA

2.1 Ordem ética e ordem jurídica

Dante aborda de forma mais completa a ordenação do direito por meio da estruturação da *Commedia*, cuja divisão, de acordo com Auerbach – autor que seguiremos nesta parte da exposição – alcança três sistemas: um sistema físico; um ético e outro histórico-político³¹⁷, os quais se entrelaçam e se fundem, representando uma síntese de diferentes tradições. Trataremos de expor as características gerais desses sistemas para então procedermos a uma análise mais detalhada das normas que informam o sistema ético nos três reinos, pois este sistema, além de permitir que Dante sentencie os pecadores ou beatores conforme uma ordem justa, em função de sua própria natureza ética, guarda íntima relação com o direito natural.

Passando-se a análise do primeiro sistema, físico, da *Commedia*, nota-se que ele obedece aos parâmetros elaborados pela escolástica, com base em Ptolomeu, mas também de acordo com os preceitos da literatura patrística. A terra divide-se em dois hemisférios, o boreal ou ártico, habitado por humanos; e o austral ou antártico, desabitado e próximo às águas. A parte habitada dividia-se em linhas orientais e ocidentais pelo rio Ganjes e pelas colunas de Hércules, localizado no estreito de Gibraltar. Ao centro do globo estava Jerusalém, que possuía o portal para a entrada do Inferno, localizado abaixo da região e em formato de um funil, que se estreita gradualmente até o centro, morada de Lúcifer. Dante imaginava que sua queda, além de causar essa deformidade, fez erguer sobre suas costas uma grande porção de massa terrestre ao ponto de criar uma grande montanha. Esta montanha era a montanha do *Purgatorio*, local de purificação das almas. As almas que não necessitavam de purificação ou que já foram purgadas caminhavam ao *Paradiso*. A ordenação das esferas começa pelos que eram entendidos como sete planetas na antiga astronomia: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno, depois dos quais, vinham os “céus”, das “estrelas fixas”, do cristalino e do Empíreo. Como este último está em repouso, porque habitado por Deus, onde todos os desejos se apagam, a função do primeiro motor (*primum mobile*) do universo é realizado pelo cristalino, onde os Anjos comunicam o amor

³¹⁷ AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 91

divino para as esferas subseqüentes³¹⁸ e assim impulsionam o movimento e a multiplicação das criaturas³¹⁹. Dante expressa o mecanismo físico da ordenação³²⁰ divina do universo no primeiro *canto* do *Paradiso*³²¹.

Acerca da antropologia da *Commedia*, Erich Auerbach³²², ancorado nos fundamentos da escolástica, explica-nos que o homem, composto de corpo e alma, sofre a influência dos astros em razão da parte sensitiva da alma, estando sujeito às inclinações e variações por influência das estrelas da mesma forma que as esferas celestes. Porém, ao ser dotado de racionalidade, ele pode se orientar de modo diverso a essa influência, conforme os ensinamentos de São Tomás³²³. A *pars intellectiva* do homem é o que constitui sua essência enquanto homem, isto é, aquilo que o caracteriza enquanto tal. O homem emprega necessariamente as faculdades intelectuais para fazer o bem ou para fazer o mal; mas, caso não a possuísse, seria incapaz de fazer o mal, como não o fazem as plantas e os animais, pois o amor natural, por sua inclinação a Deus, não está sujeito ao erro.

³¹⁸ “*Questi organi del mondo così vanno/ comme tu vedi omai, di grado in grado/che di su prendono e di sottofanno*” (“Esses órgãos do mundo todos vão/como agora tu vês, de grau em grau/ que do alto tomam e para baixo dão”) In: *Paradiso*,(II, 121-123):

³¹⁹AUERBACH, Erich.*Studi su Dante*. P. 92-94

³²⁰Extensa descrição do ordenamento físico da *Commedia* foi feita por Edward Moore. Cfr: MOORE, Edward. *The geography of Dante*. In: *Studies in Dante*, 3rd series Oxford. Clarendon Press, 1896. Pp. 109-143

³²¹“*Le cose tutte quante/ Hanno ordine tra loro, e questo é forma/che l’universo a Dio fa simigliante/Qui veggion l’alte creature l’orma/de l’eterno valore, il qual é fine/al quale é fatta la toccata norma./Ne l’ordine ch’io dico sono accline/Tutte nature, per diversi sorti./Piú al principio loro e men vicine./onde si muovono a diversi porti/per lo gran mar de l’essere, e ciascuna/con istinto a lei dato che la porti./Questi ne porta Il foco inver’ la luna/questi ne’ cor mortali é per motore;/questi la terra in sé stringe e aduna;/né pur Le creature che son fore/d’intelligenza quest’arco saetta/ma quelle c’hanno inteletto e amore./La provedenza che cotanto assetta./del suo lume fa’l ciel sempre quieto/nel qual si volge quel c’há maggior fretta;/e ora li, come sito decreto,/Cen porta la virtù di quella corda/Che cio che scocca drizza in segno lieto*” (“Todas as coisas”, começou no instante/têm ordem entre si, e esta é a forma/que a Deus faz o Universo semelhante/Veem altas mentes que ela se conforma/aos signos do Senhor, o qual é o fim/para o qual é voltada aquela norma/Na ordem de que eu falo é que assim/cada ser mais ou menos se reporta/próximo à fonte sua, da qual ao fim/movendo-se, a diversa terra aporta,/pelo grã mar do ser, na qual atua/co’ o instinto que lhe é dado e sempre o porta;/Esse é o que leva o fogo para a Lua/ dos corações mortais esse é o fautor; esse é que a Terra molda e perpetua/ nem só os seres carentes do valor/ da inteligência esse arco arremessa/mas os dotados de intelecto e amor/ A providência, que tudo encabeça/deixa o Céu, com seu lume, sempre quieto/no qual rodeia o que maior tem pressa/ e agora para lá, por seu decreto/ nos transporta o poder daquela corda/ que o que a lança dirige à fim dileto;”*Paradiso* (I, 103-126)

³²²Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 96

³²³Extraí-se a mesma idéia do pensamento de Tomás de Aquino: “*Corpora caelestis non possunt esse per se operatum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositiva inclinare in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus*” (“Os astros não podem ser por si mesmos causas do livre arbítrio. Podem, porém, causar uma disposição para isso enquanto agem no corpo humano, e por consequência, nas faculdades sensitivas, que são atos dos órgãos do corpo, que nos dispõem para os atos humanos” trad, nossa). In: *Summa Theologica*,(II/2. q, 95, a. 5).

A capacidade intelectual não só reflete sua posição especial no plano divino como nos conduz ao sistema ético da *Commedia*, pela intrínseca correlação entre a racionalidade, entendida conforme os ditames citados, e o livre-arbítrio. Apenas o homem, diferentemente dos animais e das plantas, possui livre-arbítrio, entendido na ótica cristã medieval como faculdade composta de intelecto e vontade (*intelletto* e *amore*) e, também por isso, apenas ele pode ser mensurado conforme um padrão ético³²⁴.

A ética medieval, fundada em parte nos fundamentos racionalistas Tomás de Aquino e em parte no voluntarismo de Agostinho, constitui o padrão pelo qual o homem é julgado. A repartição do sistema ético da *Commedia*, segundo a lição de Auerbach³²⁵, segue em grande proporção aos padrões da ética aristotélico-tomista, apesar de receberem influxo não desprezível de outras influências doutrinárias, conforme será mostrado adiante.

O fundamento da qualidade ética do homem - continua Auerbach³²⁶ - é a sua tendência natural – sua inclinação ou disposição. Avaliada por si mesma, é sempre boa, pois é amor. E como todo amor é amor de um determinado objeto, duas opções são abertas ao homem através da parte racional da sua alma: o amor imediato de Deus ou o mediato. A primeira conduz o homem à *vita contemplativa* e, por meio de suas virtudes, à beatitude eterna, e a segunda o dirige à *vita activa*, o qual o conduz à beatitude terrena através do amor pelos bens secundários de forma justa (ou seja, com equidade e moderação)³²⁷. A parte sensível da alma, sujeita a influência da matéria e ao erro, pode ser corrompida e voltar-se de forma injusta para os bens secundários, amando-os imoderadamente ou orientando mal a escolha de seu objeto. Esta corrupção é o que caracteriza o pecado (*peccatum*), entendido como o amor mal orientado ou imoderado³²⁸.

³²⁴ Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 96

³²⁵ Cfr: *idem*.

³²⁶ Cfr: *idem*.

³²⁷ A *vita ativa* e a *vita contemplativa* são usualmente representadas nas alegorias Bíblicas pelas figuras de Léa (*Lia*) e Raquel (*Rachel*), respectivamente. Antes de alcançar o Paraíso Terrestre, Dante afirma as ter encontrado em seus sonhos. Elas prefiguram o encontro com Matelda. De acordo com Bruno Nardi, Matelda é a representação poética da figura de Matilde de Canossa (ou *contessa* Matilde), devota da Igreja que, no conflito entre Henrique IV e Gregório VII, buscou converter o primeiro e reconciliá-lo com segundo. Na *Commedia*, Matelda representa a beatitude terrestre e fusiona as figuras de Lia e Raquel. Dante teria tido conhecimento dela por meio dos glosadores a uma passagem do *Codex* de Justianiano (C, 2, 56, 6), em que se discutia a atuação de Matilde, mulher, como árbitro na disputa entre as autoridades, algo que era absolutamente vetado pelo direito romano. Segundo Francesco D'Ovidio, Matelda foi: “*la Beatrice del Dante del romano pontificato*” (“A Beatrice de Dante do pontificado romano” trad. nossa). Cfr: ASCOLI, Albert Russel. *Dante and the Making of the modern author*. New York: Cambridge University Press, 2008. P. 353; D'OVIDIO, Francesco. *Studii sulla Divina Commedia*. Milano-Palermo: Remo Sandron, 1901. P. 381; NARDI, Bruno. “*Chi e cosa è Matelda*”. In: *Nel Mondo di Dante*. Pp. 275-284

³²⁸ De acordo com a doutrina tomista, o pecado (*peccatum*) consiste sempre na violação de uma dada *ordo* causada por uma espécie de falha em uma determinada *actio*. Quando a existência de uma *ordo* é posta, torna-

Auerbach³²⁹ também chama a atenção para a peculiaridade de que, no poema, por representar o fim da história individual, as almas já se encontram julgadas de acordo com a ordem divina e, portanto, estão destinadas a ocupar o lugar por ela atribuído por toda eternidade. A repartição física de cada reino, em respeito aos parâmetros de simetria preconizados por Dante, encontra-se plenamente de acordo com a ordem ética. Os três reinos (*Inferno*, *Purgatorio* e *Paradiso*) agrupam internamente as almas segundo a disposição que as almas demonstraram em vida; e essas continuam a ser representadas em sua individualidade, a partir de seu traço mais marcante. Dele, Dante faz derivar a totalidade do caráter. Mesmo no *Inferno*, o castigo não é capaz de apagar a individualidade das almas - fruto da concepção tomista de que existe uma alma para cada corpo - por causa da força com que o impulso que as direciona a Deus é registrado nelas;

Com relação aos agrupamentos de cada reino, os princípios aplicáveis a cada um deles variam conforme as finalidades buscadas. A classificação do *Inferno* é feita apenas com base nos pecados; no *Paradiso*, sua antítese, apenas as virtudes integram a ordem da classificação; no *Purgatorio* estão presentes tanto os pecados como as virtudes, pois tem por finalidade purificar a vontade. Entretanto, a classificação entre o *Purgatorio* e o *Inferno* quanto aos pecados não é a mesma, pela ausência do arrependimento, elemento essencial para a possibilidade de purificação³³⁰.

O pecado, como dito, procede de duas fontes: do amor imoderado ou do amor mal orientado. A primeira subdivide-se entre o amor excessivo e o amor insuficiente. O amor excessivo incide sobre a paixão pelos bens terrenos, como a luxúria, a avareza e a gula, enquanto o insuficiente comporta a acedia (*accidia*). O amor mal orientado engendra a deliberação por causar o mal. Na concepção tomista, explica-nos Auerbach³³¹, o mal possui identidade puramente negativa, de forma que nenhuma criatura proveniente de Deus pode ser considerada má em si mesma. Disto, resulta que o mal só pode se manifestar como desejo de perversão do bem. As suas subdivisões são expressas na forma da soberba, da Inveja e da

se questão de certeza objetiva se uma *actio* está ou não em harmonia com essa. Conforme veremos, esta concepção, embora predominante, não pode ser inteiramente subsumida ao pensamento de Dante, pois outras fontes informam o sistema ético. Tais como: (i) a doutrina de Santo Agostinho, que possui profunda influência sob o sistema binário do cristianismo acerca da linguagem sobre o amor; (ii) as fontes jurídicas, que, como vimos, permitem a criação de privilégios e exceções na *Commedia*. Cfr: SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus* (XIV, 7); BAROLINI, Teodolinda. *The Undivine Comedy: Dethologizing Dante*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. Pp. 99-104; READE, W.H.V. *The Moral System of Dante's Inferno*. Oxford: Clarendon Press. P. 40.

³²⁹Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 96-97.

³³⁰Cfr: *idem*. p. 97

³³¹Cfr: *idem*. p. 98

Ira. Da soma das primeiras com as segundas resulta a classificação dos pecados do *Purgatorio*, onde as almas arrependidas e que tenham confessado suas ações são purificadas. Os pecados são organizados em relação ascendente dos apetites racionais para os apetites concupiscentes, nesta precisa ordem: soberba, inveja, ira, acedia, gula e luxúria.

Posto que no *Inferno*, de outra forma, a classificação leva em conta apenas os pecados, acresce-se um novo momento decisivo para o juízo: o consentimento e a disposição da vontade, que levam a conclusão da ação e à classificação dos pecadores. Uma vez que o livre-arbítrio é indissociavelmente composto de vontade e intelecto, a deliberação efetiva e consentida de um ato danoso impõe a sua classificação como da espécie da *malizia*, pura perversidade do espírito. Contudo, se a reflexão foi ofuscada pelo excesso de desejo, nasce de um ato de paixão e, portanto, afasta-se da *malizia* e se aproxima da intemperância (*incontinentza*).

De acordo com estes pressupostos, o *Inferno* divide-se em uma seção mais leve de pecados de *incontinentza* e outra mais grave de pecados de *malizia*³³². Inversamente ao *Purgatorio*, a ordem é crescente, do menos severo para o mais severo. Com essa diferença fundamental entre os dois reinos – ou seja, que no *Inferno* são punidas asfaltas e no *Purgatorio* são purificadas as más disposições – Auerbach³³³ fornece a explicação do porque no *Inferno* estariam em falta grupos particulares de pecados, como a *superbia* e a *invidia*, as quais não correspondem a espécies determinadas de ação. Também acredita que isto explique tantas formas diversas de punição da ira. No *Purgatorio*, a ira corresponde a segunda espécie de pecado mais grave; enquanto no *Inferno*, a ira violenta é vista como pecado de *incontinentza*, isto é, faz parte da repartição dos pecados mais leves. Porém, na forma de um mal premeditado e vingativo, desloca-se aos extratos inferiores da *malizia*. Por fim, também de acordo com Auerbach³³⁴, a acédia (preguiça), não encontra lugar próprio no *Inferno* porque essa leva à inatividade³³⁵, de forma que seriam os anônimos do vestíbulo do *Inferno* a cumprir o papel dos *accidiosi*, do quarto círculo do *Purgatorio*.

³³²Divisão feita com base no modelo aristotélico-tomista da alma, composta por *Ratio* e *appetitus*. Giuseppe Mazzotta aceita ainda uma subdivisão da alma em uma estrutura tripartida, composta pelos (i) apetites concupiscentes, equivalente aos pecadores dos primeiros círculos do Inferno; (ii) apetites sensíveis, onde encontram-se os Iracundos; e (iii) os apetites racionais, correspondentes aos demais e mais graves pecados. Cfr: MAZZOTTA, Giuseppe. *Reading Dante*. New Haven and London. Yale University Press, 2014. P. 39

³³³Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. p. 98

³³⁴Cfr: *idem*. Pp. 98-99

³³⁵Questão comum na literatura crítica. Auerbach afirma que os *accidiosi* são representados no vestíbulo do *Inferno*, retratados com especial desprezo por não terem assumido posição política.. Já Reade assume posição ainda mais radical, afirmando que nenhum dos pecados capitais é representado no Inferno senão *per accidens*. O antigo e renomado estudioso, Francesco D'Ovidio, sem muito se preocupar com a tecnicidade presente na

A ordem moral do *Inferno* não se apóia na repartição dos sete pecados, como no *Purgatorio*, mas sim na repartição geral das más ações conforme a Ética a Nicômaco, de Aristóteles³³⁶. Mas, tanto no vestíbulo do *Inferno*, como no sexto círculo e no baixo-inferno são utilizadas também outras fontes e concepções. O *Inferno* é dividido em nove círculos, ao passo que quanto mais graves os pecados, mais graves são as penas.

O primeiro círculo é composto pelos pagãos virtuosos e pelas crianças não batizadas, as quais carecem de beatitude apenas porque não obedeceram ao rito batismal. Não recebem nenhuma pena especial, senão a completa impossibilidade de apagamento dos desejos. Nesse círculo, figuras destacadas da tradição antiga, como poetas, filósofos e, até mesmo, figuras políticas como o Saladino e o imperador César, *armato con gli occhi grifagni*³³⁷. Distribuídos do segundo ao quinto círculo estão punidos os pecadores de *incontinenza*: luxúria, gula, avareza e ira. O quinto e último círculo da divisão da *incontinenza* é demarcado pelo rio Estige, sob o qual Dante e Virgílio navegam até a cidade amuralhada de *Dite*, reino da *malizia* e da bestialidade. O círculo superior desta *civitas diaboli* contempla uma classificação não prevista por Aristóteles, a dos heréticos e dos ateus epicuristas. Já dentro da cidade punem-se os violentos e os fraudulentos, nos sétimo e oitavo círculos, respectivamente. Ambas possuem gradações de acordo com o tipo particular do pecado e da pena: violentos contra o próximo, contra si próprios e contra Deus; enquanto na fraude são formados os seguintes subgrupos: sedutores (*seduttori*), adutores (*adulatori*), simoníacos (*simoniaci*), magos-advinhos (*indovini*), peculadores (*barattieri*), hipócritas, ladrões, maus-conselheiros, seminadores de discórdia e falsários. O último círculo, separado dos demais é composto pelos traidores, espécie de fraudulentos que agiram maliciosamente com relação a um vínculo especial de confiança³³⁸.

Em uma das passagens mais contundentes de seus estudos sobre Dante, Auerbach³³⁹ leciona que a lei do *contrapasso*³⁴⁰ rege a aplicação das penas do *Inferno*³⁴¹e, além disso,

distinção entre *tristitia* e *accidia* colocava-os junto dos iracundos. Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 98-99; D’OVIDIO, Francesco. Op. citada. Pp. 245-247; READE, W.H.V. op. Citada. p. 434

³³⁶ “A punishment or award cannot exhibit merely a clever outward appropriateness it must exemplify also the principles of Aristotelian and Thomistic justice” (“Uma punição ou recompense não pode exibir mera aparência de apropriação, ela deve exemplificar também os princípios da justice aristotélico-tomista” trad. nossa). In: GILBERT, Allan H. *Dante’s conception of justice*. Durham, NC: Duke Univeristy Press, 1925. P.72

³³⁷ (“César, armado, de olhos rapineiros”) In: *Inferno* (IV, 123)

³³⁸Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 99-100.

³³⁹ Cfr: *idem*. P. 101

³⁴⁰As raízes do *contrapasso* constam da doutrina de São Tomás. Cfr: *Summa Theologica* (II.2. q. 61. art. 4)

³⁴¹Em interpretação minoritária, Steinberg afirma que o *contrapasso* alegórico não seria a verdadeira lei do *Inferno*; e que ele apenas indicaria os limites de aplicação das penas. Segundo sua leitura, a literalização do

propicia a produção de um "alegorismo drástico e concreto", o qual oferece o cenário adaptado a aparição das figuras singulares além de revelar o "pathos obscuro" de Dante e a concretude de suas representações. Demonstra, em seguida, que para além da aplicação ética, o cerne de sua poética encontra-se também aí representado, na medida em que toda a força de sua sugestão espiritual na exposição livre e ordenada das paisagens é conciliada com a mais intensa descrição de sentimentos de ódio, horror e piedade, sem nunca perder a clareza narrativa.

Edward Moore nota que o juízo estético acompanha o juízo ético na *Commedia*, pois Dante-personagem não se comporta como um observador distante e indiferente diante do pecado, mas, pelo contrário, ajusta seus sentimentos em conformidade³⁴².

Cada uma das penas, continua Auerbach³⁴³, é baseada na realização concreta do ordenamento divino, de forma a conformar-se racionalmente à essência do pecado em questão, pela forma com que ele se distancia ou se aproxima da ordem divina. Esta ordem divina, cuja essência é o amor, adapta-se aquilo que o caso tem de específico. Por exemplo, enquanto os luxuriosos são levados para um lado e para o outro em um turbilhão, como se estivessem presos para sempre ao vento das emoções, os gulosos encontram-se atolados na terra debaixo de uma chuva fria, como se encontrassem constantemente sob o estímulo do alimento que cai sobre eles; os suicidas, transformados em plantas, ligam-se a sua divisão das potências da alma, presentes no *Convivio*, racional, sensitiva e vegetal³⁴⁴, pelo que a pena do suicídio é a privação das duas primeiras e sua redução à última; e os traidores em gelo eterno, representam aquilo que mais se opõe a figura cálida da caridade. Estes poucos exemplos, nota Auerbach³⁴⁵, não são fruto de fantasia arbitrária do gênio do Poeta, mas obra de um intelecto que designou para cada pecado aquilo que lhe é devido, ostentando clara

contrapasso, que ocorre apenas no grupo dos semeadores de discórdia, ocorre para indicar a insuficiência dessa medida em crimes contra a pessoa do príncipe, em que o dano causado estende-se à República. Assim, o contrapasso serviria apenas para restabelecer a situação da igualdade na justiça comutativa nas trocas econômicas. Apesar de bem fundamentada, discordamos de Steinberg, pois, se por um lado Tomás de Aquino explicitamente admite uma pena maior em danos cometidos contra o *Princeps*, não há qualquer indicação de que sua punição deva ultrapassar os limites daquilo que se entende como aplicação do *contrapasso*. É dizer, em outras palavras, que a indicação da literalidade da pena como limite não descaracterizaria a aplicação da justiça comutativa em danos cometidos contra a República e nem assinalaria sua insuficiência punitiva, dado que o *contrapasso* é espécie enquanto a justiça comutativa é gênero. Cfr: STEINBERG, Justin. *Dante's Justice? A Reappraisal of the Contrapasso*. In: *L'alighieri, Rassegna Dantesca*, vol. 44. Anno LV. 2014. pp. 59-74

³⁴²Cfr: MOORE, Edward. *Dante's Personal Attitude Towards Different Kinds of Sin*. In: *Studies in Dante*. 2nd Series. Pp. 210-245

³⁴³Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 101-102;

³⁴⁴Cfr: *Convivio* (III, 2)

³⁴⁵Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. P. 102-103;

noção do *suum cuique tribuere*. Da consciência da justiça de sua escolha e da conformidade com a ordem divina nasce não só a força grandiosa de suas imagens e palavras, mas também revelam a sua hermenêutica, da qual trataremos no tópico seguinte.

A ordem moral do *Purgatorio*, sempre segundo Auerbach³⁴⁶, obedece a forma predominante do esquema aristotélico-tomista do amor mal dirigido; e não mais às más ações particulares. A escolha das penas, tal como no *Inferno*, obedece a um princípio racional, ainda ligado à justiça comutativa de Aristóteles³⁴⁷: os soberbos carregam pesos em suas costas, para compensar a soberba; os invejosos, como cegos pela paixão, apóiam-se sob uns aos outros, como compensação pelo pecado de desejar possuir do outro aquilo que não possuem; os preguiçosos correm velozmente por todos os lados, os gulosos são tantalizados por comida e água e os luxuriosos purificados no fogo. Deste modo, também os cenários e paisagens escolhidos são também adaptados aos gêneros particulares de purificação.

Também é possível alcançar a purificação pela simbolização concreta do pecado, como no caso dos ávaros, que se encontram acorrentados com o rosto grudado ao solo, por terem sua vista direcionada apenas aquilo que é de ordem terrena³⁴⁸, e dos iracundos, que se movem sob uma nuvem escura, fruto de seu juízo obscurecido³⁴⁹.

No topo da montanha purgatorial está o Paraíso terrestre, designado no sistema ético de Dante para cumprir a função representativa de perfeição terrena, obtida graças a todo percurso de purificação. Enquanto cenário representativo da beatitude terrestre, ao estar situado no topo da montanha, topograficamente pertencente ao mundo terreno, mas livre de suas inclinações naturais e sujeito à influência direta dos astros celestes. Neste local, aonde Beatrice vem ao encontro de Dante, está contida uma purificação de natureza particular: a purificação em razão da decadência do Estado de perfeição que Dante poderia ter atingido se não houvesse se distanciado de Beatrice após a sua morte. A graça especial que parecia ter recaído sobre Dante durante sua juventude, a qual teria lhe permitido o alcance da beatitude terrena ainda em vida - caso não houvesse desviado seus olhos de Beatrice – requer, segundo a exegese de Auerbach³⁵⁰, uma expiação pessoal, a qual tem por objeto essa queda exclusiva. A Prova dessa interpretação é obtida pela própria confissão perante Beatrice como forma de penitência, da qual se pode deduzir que os demais vícios, embora tenham influído para a

³⁴⁶Cfr: *idem*. P. 103;

³⁴⁷GILBERT, Allan H. Op. Citada. pp. 112-113

³⁴⁸*idem*. pp. 129-132

³⁴⁹Cfr: Erich. *Studi su Dante*. Pp. 103-104

³⁵⁰Cfr: *idem*. pp. 105-106.

queda de Dante no vício, não constituem o núcleo deste erro, peculiar e adstrito a Dante, dignatário de graça extraordinária.

A ordem moral do *Paradiso* sempre foi motivo de grande discussão perante a literatura crítica, seja porque, ao contrário do *Purgatorio* e do *Inferno*, em que Dante fornece uma explicação sistemática sobre a distribuição dos pecadores³⁵¹, não se chegava a um consenso sobre qual cântico poderia cumprir essa função explicativa, seja porque as almas do *Paradiso* aparecem duas vezes em uma organização hierárquica sem que se vislumbre relação entre elas (uma vez em uma das esferas celestes e outra vez no Empíreo). Giovanni Busnelli³⁵², em seu tratado sobre o conceito e a ordem moral do *Paradiso*, escrito no início do século XX, identificava não menos do que dez posições doutrinárias diferentes, divididas a respeito de qual critério regeria a distribuição dos beatos. Dentre essas, especulava-se, por exemplo sobre: (i) a gradação da *caritas*; (ii) os sete dons do Espírito Santo; (iii) as sete virtudes (três virtudes teologais e quatro cardeais); (iv) aos influxos astrológicos dos sete planetas; (v) a analogia recíproca entre os três reinos; e (vi) a conciliação entre a astrologia e a teologia. O próprio Busnelli, apesar de haver notado a diversidade de fontes teológicas e admitir a relevante influência do sistema astronômico, julga que a ordenação dos beatos fundamenta-se nos diversos graus da caridade, isto é, a visão corporal, imaginária e intelectual, que em implicam em maior ou menor iluminação, conforme a doutrina de São Tomás³⁵³.

Auerbach³⁵⁴, em função da ausência de concordância entre a hierarquia superior da rosa do Empíreo e a ordem das esferas celestes, não aceita nenhuma dessas teses. A ordem do Empíreo divide-se, por um lado, entre os beatos do velho testamento e, por outro, entre os beatos do novo testamento, em uma linha divisória traçada pelo trono reservado a Henrique VII. A primeira ausência de concordância se dá pelo fato de que essa divisão do Empíreo parece tocar mais no sistema histórico-político do que propriamente no sistema ético, embora se deva admitir que ambas as ordens sejam atualizadas e indivisíveis, pois a maior dignidade ética coincide com o mais alto posto na ordem da providência. A segunda seria resultado de uma forçosa concordância entre a hierarquia da rosa do Empíreo e das esferas celestes, a qual não poderia subsistir, pois Dante encontra milhares de almas na rosa,

³⁵¹No *Purgatorio*, essa é revelada no *canto XVII*, enquanto no *Inferno*, é revelada no *canto XI*.

³⁵²BUSNELLI, Giovanni. *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*. Parte II. Città di Castello. Casa Editrice S. Lapi, 1912. Pp. 9-16

³⁵³Cfr: *idem*. pp. 17-49

³⁵⁴Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 106-107

de forma que as sete ordens, representadas pelos pares e tríades Maria-João Batista, Eva-Francisco de Assis, Beatriz-Raquel-São Bento, Sara-Agostinho, Rebeca, Judite e Rute tocam somente os graus mais altos da hierarquia e, por isso, não poderiam ser equiparados a ordem das esferas celestes, a qual simboliza a inteira ordem ética do Paraíso.

A solução proposta por Auerbach para a configuração da ordem ética fundamenta-se predominantemente na *Summa Theologica*. Embora consciente da impossibilidade de subsunção integral das doutrinas tomistas ao Paraíso (as quais certamente estão presentes), sua exposição, ainda que clara e bem embasada, acaba por forçar em demasia alguns paradigmas para poder alcançar um nível adequado de coerência sistemática.

A explicação de Auerbach - a qual até agora viemos seguindo sem maiores divergências - se desenvolve no sentido de admitir que as esferas celestes simbolizem distintos graus da Graça, as quais engendram a *visio Dei* e a intensidade de iluminação das almas. Além concessão unilateral por parte de Deus, a Graça é distinta e mais valiosa que o mérito advindo da virtude, mesmo que de alguma forma ligada a essa, pois, não só o recebimento da Graça constitui um mérito por si só, como a virtude prepararia a alma para o recebimento da Graça.

Deste modo, Auerbach³⁵⁵ prossegue em dividir as duas primeiras esferas (Lua e Mercúrio) como formas de “preparação” ao Paraíso, pois as almas que habitam estes planetas ainda estariam muito ligadas ao aspecto terrestre. As quatro esferas seguintes (Vênus, Sol, Marte e Júpiter) representariam as quatro virtudes cardeais da *vita activa*, até, em seguida, atingir o céu de Saturno, símbolo do mais alto grau da escala ética na forma humana: a *vita contemplativa*. Somente após a escalada das escadas de Jacó, ao penetrar no céu das estrelas fixas, na constelação de Gêmeos (constelação do próprio nascimento de Poeta), é que Dante, após assistir a coroação de Maria, enxergar Beatrice em sua forma verdadeira e ser examinado por são Pedro, são Tiago e são João Evangelista sobre a Fé, a Esperança e a Caridade, respectivamente, visualiza as três virtudes teologais.

A literatura crítica atual oferece outro tipo de explicação, a qual propõe que no *Paradiso* a fonte predominante, ou pelo menos de igual importância quanto ao critério de ordenação, seriam as doutrina neo-platônicas medievais³⁵⁶ - além do misticismo franciscano,

³⁵⁵Cfr: *idem*. pp. 107-110.

³⁵⁶Para um estudo mais aprofundado sobre a influência das fontes neo-platônicas sobre Dante, especialmente no *Paradiso* Cfr: VOSSLER, Karl. Op. citada. pp. 58-72; NARDI, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Pp. 142-154; BARANSKI, Zygmunt. *Dante e i segni*. Pp. 41-76 e as notas de DURLING e MARTINEZ ao *Paradiso*. In: Dante Alighieri. *Paradiso*. Volume 3 of *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. 3 vols. Ed. and

que assinalamos na introdução deste estudo - e não exclusivamente a escolástica de Tomás de Aquino. A estrutura hierárquica do *Paradiso*, ao combinar fontes oriundas da tradição simbolista com a estrutura racionalista do tomismo, deixa uma importante lacuna cognoscitiva acerca da precisa determinação do sistema ético dos beatos, pela qual se pode apenas especular sobre o seu preenchimento, variável conforme o paradigma adotado coloque maior ênfase sobre o racionalismo tomista, como Auerbach, ou sobre o misticismo simbólico, ligado à Graça como um dom gratuito e imperscrutável de Deus. O filólogo Giorgio Inglese³⁵⁷, ao descrever a organização do *Paradiso*, bem ilustra a adoção de um paradigma conforme maior acento na última:

“Per Dante, gli spiriti beati contemplano e amano Dio in una dimensione ontologica posta al di là dello spazio e del tempo: l’Empireo, che poeticamente può essere immaginato come una sfera avvolgente il sistema físico dei cieli, ma in realtà «non è in loco e non s’impola [non há poli]» (Pd 22, 67). Ogni beato è perfettamente soddisfato nella própria capacita di godere la presenza di Dio; la misura di tale capacità dipende a sua volta dalla grazia che Dio ha concesso a ciascuno. In effetti, per conferire anche alla terza cantica la dinamica di un viaggio, Dante finge – come si è detto – che diverse schiere di anime sante gli si offrano in visione in ciascuna delle sfere celesti costituenti il cosmo geocentrico descritto da Tolomeo”.

Por outro lado, não sendo de forma alguma anulada a influência do racionalismo escolástico sobre Dante no *Paradiso*, assiste razão à Auerbach quando ensina que as almas se organizam de acordo com suas disposições virtuosas, de seu amor justo e equânime e, por isso, de acordo com esfera do corpo celeste cuja influência para o bem agiu e foi conservada na *anima rationalis* ou purificada no Purgatório. A alma é assim posta na esfera que tenha exercido maior influência sobre ela.

trans. Robert M. Durling; comm. Robert M. Durling and Ronald L. Martinez; illus. Robert Turner. New York: Oxford University Press, 1996. Pp. 744 e ss.

³⁵⁷(“Para Dante, os espíritos beatos contemplam e amam Deus em uma dimensão ontológica posta além do espaço e do tempo: o Empíreo, que poeticamente pode ser imaginado como uma esfera envolta ao ao em torno do sistema físico dos céus, mas na realidade, “non è in loco e non s’impola” [não há pólos]” (Pd. 22, 67). Cada beato é perfeitamente satisfeito na sua própria capacidade de desfrutar a presença de Deus; a medida de tal capacidade depende, por sua vez, da graça que Deus concedeu a cada um. Com efeito, para conferir também ao terceiro cântico a dinâmica de uma viagem, Dante finge – como é dito – que diversas fileiras de almas santas se oferecem a vista em cada uma das esferas celestes que constituem o cosmo geocêntrico descrito por Ptolomeu” trad. nossa) In: INGLESE, Giorgio. Op. citada. P. 32

De acordo com a lição de Giuseppe Mazzota³⁵⁸, a estrutura do *Paradiso* não é apenas a do céu ptolomaico, mas também corresponde em determinado grau ao das artes liberais. A Lua representa a gramática, Mercúrio a dialética, Vênus a retórica, ou seja, correspondem ao *Trivium*. O Sol representa a aritmética, Marte a música, Júpiter a geometria, Saturno a astronomia (na época chamada de astrologia) – representam o *Quadrivium*. Aos três céus mais elevados a correspondência é feita com as ciências mais nobres: o Céu das Estrelas Fixas representa a física/metafísica, o Cristalino ou Primeiro-Motor representa a ética e o Empíreo a teologia³⁵⁹.

Vale dizer que a mesma organização aludida por Mazzota na *Commedia*, a qual contempla a correspondência entre a linguagem celestial e a das ciências terrestres, era já anunciada no *Convivio*. Observa-se que, no âmbito do *Convivio*, o sistema arquitetado por Dante constituía uma inovação com relação aos seus contemporâneos e até mesmo com Tomás de Aquino e Aristóteles. Isto porque, com o intuito de levar a cabo o seu projeto filosófico do primado da razão prática, Dante chega a posicionar a ética ou filosofia moral em âmbito superior ao da metafísica – algo que, como observam Étienne Gilson e Ruedi Imbach, nem Aristóteles e nem São Tomás estariam de acordo³⁶⁰. Nota-se que, precisamente ao anunciar a posição da filosofia moral (*primum mobile*) frente à metafísica (céu estrelado), Dante anuncia uma consideração de relevância jurídica. Diz ele:

“*Chè, sì come dice lo Filosofo nel quinto de L'Etica, la giustizia legale ordina le scienze ad apprendere, e comanda, perché non siano abbandonate, quelle essere apprese e ammaestrate. E così lo detto Cielo ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione de tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e mandano] qua giù la vertude di tutte le loro parti*”³⁶¹

³⁵⁸ “Now we move beyond the earthly paradise into Paradise. As we read the third canticle, we find that Dante uses a Ptolemaic structure of the cosmos[...] Another thing we have to keep in mind in Paradise is that Dante links each of the planets with one of the liberal arts” (“Agora, move-nos para além do Paraíso terrestre até o Paraíso. Como lemos no terceiro cântico, nós vemos que Dante usa a estrutura ptolomaica do cosmos [...] Outra coisa que devemos ter em mente é que no Paraíso é que Dante liga cada um dos planetas com uma das artes liberais” trad. nossa) In: MAZZOTTA, Giuseppe. Op. citada. p. 181

³⁵⁹. O autor ainda faz importante nota complementar sobre a relação da ética com a metafísica: “When Dante writes *Paradiso*, he acknowledges that you cannot quite separate ethics from a metaphysical theory about the being of the world. Dante will go on back and forth in reconfiguring the relation of those two disciplines” (“Quando Dante escreveu *Paradiso*, ele se dá conta de que não se pode separar a ética de uma teoria metafísica sobre o ser do mundo. Dante irá para trás e para frente na reconfiguração da relação entre essas disciplinas” trad. nossa) _idem. pp. 181-182

³⁶⁰ Cfr: GILSON, Étienne. *Dante et la Philosophie*. p. 103; IMBACH, Ruedi. Op. citada. p. 139.

³⁶¹ (“Como diz o Filósofo no quinto [livro] da Ética, a justiça legal ordena as ciências a serem aprendidas e comanda, para que não sejam abandonadas, que sejam adquiridas e ensinadas. O mencionado céu estabelece

Adicionalmente, ao tratar do Empíreo como um céu separado dos demais, em outro lugar do *Convívio*, Dante que: “*lo cielo Empíreo, che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso; e pongono esso essere immobile per avere in sé, secondo ciascuna parte, ciò che la sua materia vuole*”³⁶². Ou seja, se à filosofia moral (razão prática), representada pelo *primum mobile* é também equiparada a justiça legal de Aristóteles, o *Empíreo*, que representa a teologia, equipara-se ao modelo impresso por Deus ao *cosmos*, ou seja, à lei divina, da qual o justo legal (*lex naturalis*) recebe sua validade (*ciò che la sua materia vuole*) e para qual está naturalmente orientado³⁶³.

Deste modo, entre o sistema ético e o sistema físico há uma relação de concordância especular. Por um lado, a ordem humana deve se orientar, por meio da razão prática (i. e pelo direito romano e pelo direito canônico, *l’una e l’altra ragione*) para o alcance do justo político, o qual corresponde à concretização da lei natural e à beatitude terrestre e, por outro lado, para o alcance da beatitude eterna, da qual a primeira é pré-condição por conta do seu nexo de validade com a lei divina.

O terceiro sistema, histórico-político, conforme a exposição de Auerbach³⁶⁴, nada mais é do que aquilo que já expusemo ao longo do estudo, e por isso, não há a necessidade de retomá-lo. Basta que indiquemos seus temas: a perda da natureza boa e dos dons supernaturais por Adão, a necessidade do Monarca como restaurador da ordem terrena e a sua representação alegórica como *Veltro* ou como *cinquecento dieci cinque*; o papel de Roma na história Providencial; a interferência do poder da Igreja e a sua aliança com o reino da França; a necessidade de restauração da unidade da Itália e os novos costumes mercantis adotados por Florença.

De outro modo, importa destacar a lição de Auerbach³⁶⁵ quando ele afirma que a estrutura do sistema histórico-político não possui a mesma continuidade apresentada pelas

com o seu movimento a revolução cotidiana de todos os demais, pela qual todos os dias eles recebem [e mandam] a sua virtude aqui em baixo a partir de todas as suas partes” trad. nossa) In: *Convívio* (II, 14, 15)

³⁶² (“o céu Empíreo, dito como céu de chamas ou luminoso; e o supõem imóvel por ele conter em si, de acordo com cada uma de suas partes, aquilo que quer a sua matéria” trad. nossa) In: *Convívio* (II, 3, 8)

³⁶³“*Nell’ambito del diritto Dante fa in particolare la distinzione fra la «lex divina», che è il diritto divino in senso stretto, e la «lex naturalis», il diritto naturale. Nella prima comprende palesemente le norme espresse direttamente ed esplicitamente da Dio [...] La lex naturalis invero è anche voluta da Dio, però soltanto mediatamente*” (“No âmbito do direito, Dante faz em particular a distinção entre a “*lex divina*” que é o direito divino em sentido estrito e a “*lex naturalis*”, o direito natural. Na primeira compreende-se patentemente a norma expressa diretamente e explicadamente de Deus [...] a *lex naturalis*, na verdade, é também queria por Deus, mas apenas mediadamente” trad. nossa) In: KELSEN, Hans. *Teoria dello Stato in Dante*. P. 53

³⁶⁴Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 111-119

³⁶⁵_idem. p. 119

outras ordens, física e ética. Seria de difícil demonstração, prossegue Auerbach, afirmar que cada etapa da viagem representa uma progressão da vida social, para além da já indicada progressão em direção a liberdade do arbítrio³⁶⁶. Todavia, é possível notar algumas concordâncias nesse sentido, como aquela operada por Pietro Alighieri, que afirma que ao Inferno, ao Purgatorio e ao Paradiso, Dante pretende estabelecer uma analogia com a natureza tríplice da vida humana segundo aquilo que propunha Aristóteles: a vida voluptuosa, a vida civil ou política e a vida contemplativa³⁶⁷.

Auerbach³⁶⁸, neste sentido, vê a primeira concordância com esta visão quanto à antítese entre a cidade amuralhada de *Dite*, em que Dante e Virgílio têm de receber a ajuda divina para poder nela ingressar, e a comunidade celestial dos beatos no Paraíso: *civitas diaboli* e *civitas Dei*, respectivamente.

A injustiça que governa a cidade de *Dite*, ainda que conforme à *lex divina*, e por isso, em certo sentido organizada, permanece em constante estado de desordem e rebelião contra Deus. A má disposição da vontade priva os habitantes da liberdade e os dispõem a um constante estado de guerra³⁶⁹. Por estes motivos, a *civitas diaboli* constitui a antítese natural dos princípios que ordenam o direito ao seu fim (o bem comum), e por esta razão, a cidade de Dite tem a *ingiuria*³⁷⁰, e não a justiça como o seu fim.

De outro modo, observa Auerbach³⁷¹, a *civitas Dei* é governada pela justiça. O lugar de cada uma das almas é apropriado à virtude que lhes coube em vida e todas estão satisfeitas com a beatitude que lhes é atribuída. As disposições e vocações formam a ordem natural hierárquica pela qual cada homem se torna *cive* da Roma *aeterna* e membro da corporação dos beatos, cuja finalidade é desfrutar dos bens verdadeiros (os bens divinos) e atualizar aquilo que deve constituir a ordem divina na terra, em um trabalho coletivo para o bem comum.

³⁶⁶ _idem. p. 119

³⁶⁷“sub analogia et typo Inferni, Purgatorii et Paradisi, de triplici vita humana natura disserendo [...] voluptuosa scilicet, et de hac ut de Inferno quodam tractabit, item civilis sive politica et activa, et de hac ut de Purgatorio scribet, item et contemplativa, et de hac ut de Paradiso tractabit sub allegorico sensu” (“Por tipo e analogia do Inferno, do Purgatorio e do Paraíso, analisam os três tipos de vida humana [...] o Inferno trata da vida voluptuosa, o Purgatorio escreve sobre a vida civil ou política e ativa, e o Paraíso sobre a vida alegórica em sentido alegórico” trad. nossa) Cfr: ALIGHIERI, Pietro. *Comentum super poema Comedie Dantis: A critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri’s Commentary on Dante’s Divine Comedy*, ed. by Massimiliano Chiamenti and Robert Hollander, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, AZ, 2002. Como encontrado no Dante Dartmouth Project, <https://dante.dartmouth.edu>.

³⁶⁸Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Pp. 119-120

³⁶⁹ Cfr: _idem.

³⁷⁰ Cfr: *Inferno* (XI, 22-24)

³⁷¹Cfr: AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. p.120

Ao meio das duas cidades, localiza-se a montanha do Purgatório, lugar de penitência, mas também lugar de adaptação das almas à vida comunitária e à verdadeira liberdade, conforme observa Auerbach³⁷². Por primeiro, expiam os vícios que colocam em risco a vida da comunidade; em seguida, os vícios menos graves, de natureza sensual, mas que em excesso deturpam a ordem social por turbar a própria liberdade moral. Após a purificação no fogo, no último terraço, as almas adentram ao Paraíso terrestre em estado de perfeita comunhão de natureza³⁷³.

A ordem histórico-política é, assim, conciliada com as outras duas (física e ética), na medida em que qualquer que seja a ótica por qual se veja o poema, esse apresenta o destino do homem após a morte por meio de imagem concreta: Criador e criatura são unidos e ordenados em uma relação de necessidade, mas uma necessidade que é a perfeita liberdade da humanidade de acordo com sua existência terrestre, da qual se extrai sua essência e sua posição final na ordem do universo³⁷⁴.

Disto, resulta que ainda revestida sob a temática do “além-mundo”, o tema em última instância continua a ser a vastidão da vida terrena. O mundo humano, em toda sua complexidade, está indissociavelmente reunido com a vida futura e inserido na ordem eterna. Não é feita qualquer tentativa de atenuar ou esconder os assuntos do mundo, mas visa-se, pelo contrário, a sua preservação e elevação acima da contingência³⁷⁵.

A justiça, tema humano por excelência, revela-se nesta ordem universal: o universo é um arranjo metafórico da continuidade entre o mundo da unidade e o da pluralidade, entre o imanente e o transcendente.

A *Commedia*, conforme revela sua estrutura, não trata apenas a temática de uma jornada mística de fusão com a imensidão do universo, típica de um poema de motivos puramente religiosos, mas também do caminho para a justiça divina, pois o percurso está ordenado de acordo com a lei da razão e com o primado da ética. Uma razão consciente do seu destino e favorecida pela graça e, por isso, capaz de governar e ordenar³⁷⁶.

³⁷²Cfr: _idem. pp. 120-121

³⁷³Cfr: _idem

³⁷⁴ Cfr: _idem. P. 121

³⁷⁵ Cfr: _idem.

³⁷⁶ _idem. pp. 121-122.

2.2 A hermenêutica jurídica de Dante Alighieri

História e verdade formam os pólos da subjetividade e da objetividade e constituem os dois termos principais da *Commedia*. Além disso, estão relacionados de forma intrinsecamente dialética: a dimensão subjetiva da verdade, marcada pela experiência individual de Dante, move-se de maneira harmônica no terreno objetivo da história e da ordem simbólica do cosmo. Este movimento, que também garante a coesão entre os termos, realiza-se pela interpretação.

A interpretação, na *Commedia*, não é ato unilateralmente proposto por Dante-autor e nem deixada a cargo do leitor ideal, mas sim ato cooperativo entre o autor e o leitor, que é explicitamente chamado a colaborar³⁷⁷ para que a experiência histórica da verdade adquira proporções transcendentais, isto é, que parta da *fictio* em direção à *visio*.

Os termos acima referenciados (história e verdade) tornam a obra de Alighieri um exemplo completo daquilo que é defendido pela filosofia hermenêutica³⁷⁸: a ênfase na interpretação como forma de um processo da compreensão do ser. Para embasar essa afirmativa, passemos a um breve excuro da tradição hermenêutica.

Friedrich Schleiermacher, a quem se atribui *status* de pioneiro no âmbito da hermenêutica filosófica moderna, objetivava erradicar a má compreensão dos textos, o que seria alcançado pela reconstrução do nexu lingüístico do texto e pela descoberta da *intentio auctoris*, mediante uma projeção na psique do autor. Grande estudioso de textos antigos,

³⁷⁷ Cfr: AUERBACH, Erich. *Os apelos ao leitor em Dante*. In: Ensaios de literatura ocidental. Pp.111-133.

³⁷⁸ A afinidade de Dante com o pensamento hermenêutico ecoa pela literatura crítica mais recente, como nos relata o excerto de William Franke: “*The eventhood of truth and of being is presented in the Commedia through the eventhood of the author and also of that other author, the reader. Accordingly, the whole representation and disclosure of the poem is offered to readers in their own situated, historical particularity, and this includes Dante himself as first reader of his poem and journey, internally to its event. [...] Dante must realize his own act of interpretation as event in order for it to be authentic participation in an event of truth that becomes intelligible in and through it. [...] The truth, then, apprehended and promulgated by the poem, for as much as its image is that of univocal verity eventually realizes itself in the multiplicity and dispersion of the historical particularity and ineradicable difference of readers*”. (“O evento da verdade e do ser é apresentado na *Commedia* pelo evento do autor e também do leitor. Adequadamente, a representação total e a divulgação do poema é oferecida aos leitores em sua própria particularidade histórica situada, e isso inclui o próprio Dante como primeiro leitor de seu poema e jornada, interno a esse evento [...] Dante deve perceber seu próprio ato de interpretação como evento para este ser autêntica participação em um evento de verdade que se torna inteligível nele e por ele [...] A verdade, assim, apreendida e promulgada pelo poema, pois, tanto quanto sua imagem é a da realidade unívoca, acaba se percebendo na multiplicidade e dispersão da particularidade histórica e da diferença inatingível dos leitores” trad. nossa); In: FRANKE, William. *Dante’s Interpretive Journey*. University of Chicago, Chicago, 1996. P. 17

como os escritos platônicos e as sagradas escrituras, Schleiermacher³⁷⁹ conceitua a hermenêutica como a “arte de compreensão”. Também de acordo com Schleiermacher, a hermenêutica divide-se apenas entre uma interpretação psicológica e uma interpretação gramatical, sem a superposição de uma pela outra. Influenciado pelo romantismo, Schleiermacher propõe uma hermenêutica livre, cujas regras não podem se subsumir a outras regras e centrada na reconstrução do pensamento do autor por meio da relação entre a individualidade e o todo³⁸⁰

Posteriormente, com Heidegger e Gadamer, a filosofia hermenêutica estabelece definitivamente os fundamentos da compreensão no âmbito da epistemologia, em que a análise das condições de compreensão revela que toda compreensão, por parte de um determinado intérprete, é simultaneamente possibilitada e guiada por uma pré-compreensão. Por esta pré-compreensão, o intérprete entra no círculo hermenêutico carregado de antecipações sobre o texto, as quais devem sempre ser confirmadas ou substituídas conforme o intérprete se aproxima do texto³⁸¹.

Essa necessidade, segundo as premissas da hermenêutica, ocorre porque no processo de compreensão estão envolvidos dois diferentes mundos, o do texto, condicionado pela historicidade de sua tradição, e o do intérprete, que traz consigo um patrimônio cultural oriundo da sua língua e de suas experiências. Portanto, trata-se de um processo de compreensão fundado não em cânones interpretativos, mas na *praxis* da vida³⁸². Além da

³⁷⁹ Cfr: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. Trans. Andrew Bowie. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 5-9, 90-93; SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. Pp. 45-46

³⁸⁰ Cfr: SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. Pp. 45-46

³⁸¹ “*Der Zirkel ist also nicht formaler Natur. Er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren. Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbinde [...] Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein >methodischer< Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens*“ (“O círculo, assim, não é de natureza formal. Não é tampouco objetivo e nem subjetivo, porém descrevem a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do intérprete. A antecipação do sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, mas determina-se por meio de nossa união com a tradição [...] O círculo do entendimento não é, de forma alguma, um círculo >metodológico<, mas descreve um momento ontológico-estrutural do entendimento” trad. nossa) In: GADAMER, Hans-Georg. Op. citada. pp. 298-299

³⁸² A ligação da hermenêutica de Gadamer com a *praxis* Aristotélica é descrita com muita clareza por Ari Marcelo Solon: “Para buscar um modelo para a hermenêutica que propõe Gadamer revisita a tradição fiosaíca acerca da interpretação e de outras formas do saber; Rejeitando o senso- comum [*Gemeinsinn*] e a faculdade de juízo [*Urteilskraft*] do idealismo kantiano como inadequados, ele será obrigado a se voltar a Platão, à *praxis* e à *fronesis* aristotélica, o que culminará, como vimos, na reinterpretção também de Hegel e Heidegger – além também de Husserl. [...]Resgatando, contudo, a tradição romântica de equiparação entre a compreensão (*subtilitas intelligendi*) e o interpretar (*subtilitas explicandi*), vez que aquele sempre importa interpretação, sendo a *subtilitas explicandi* meramente a forma explícita do *intellegerere*, Gadamer tentará explicar o terceiro

historicidade da pré-compreensão, a hermenêutica filosófica de Gadamer³⁸³ ainda ensina que toda interpretação consiste em uma aplicação no tempo presente pelo intérprete, a qual resulta da fusão dos diferentes horizontes históricos em jogo. Deste modo, em âmbito epistemológico, erradica-se a separação entre sujeito e objeto para submetê-la a uma interação dialética entre as duas partes³⁸⁴.

Embora, por um lado, possamos constatar a proximidade entre pensamento contido na obra de Dante e a filosofia hermenêutica, deve-se, por outro, reconhecer que a própria cultura medieval estava mais próxima do pensamento hermenêutico do que a modernidade, não obstante a maior distância temporal.

A principal razão para isso é que o conhecimento da Bíblia, reputada como veículo de uma verdade universal e atemporal, era transmitido com base em experiências contínuas de atualização de seu conteúdo, de forma que o próprio saber era construído como a mediação de uma experiência, ao invés da “apreensão de um objeto”, típica da objetividade científica pós-kantiana, isto é, mais como leitura do que como percepção pelos sentidos. Por

componente do processo hermenêutico, a aplicação (*subtilitas applicandi*), a partir da fronesis aristotélica e irá também a equiparar às duas outras faculdades. Isso é possível, porque assim como o entender é apenas um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e específica, assim também a fronesis remete os objetivos gerais do agir à situação específica para se poder fazer o juízo correto a cerca da ação adequada a uma dada situação, o que demonstra a relevância do ser ético [*sittliches Sein*] para o homem e levanta o questionamento de que papel tem o saber para esse tipo de existência (existência ética). Isso levará, por fim, à compreensão da hermenêutica como praxis, pois assim como o agente só pode usar de sua razão prática quando confrontado com a situação de ação, também o intérprete não poderá encontrar o sentido de um texto em geral, mas somente em relação com seu entendimento histórico de seu objeto de interpretação e com sua situação concreta.” In: SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. P. 56

³⁸³ “*In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in stet Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizont gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizont [...] Im Walten der Tradition findet ständig solche Verschmelzung statt Denn dort wächst Altes und Neuer immer wieder zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder anderer ausdrücklich voneinander abheben*“ (“Na verdade, está o horizonte do presente em um processo de formação constante, na medida em que devemos provar constantemente nossos pré-juízos. Não por menos, esta provação envolve o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma sem o passado. Existe tão pouco de um horizonte presente como existe um horizonte histórico a ser adquirido. Sobretudo, compreender é sempre o processo de fundir esses horizontes presumivelmente dados por si mesmos [...] A fusão encontra-se constantemente na tradição predominante, porque nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um ou outro destaquem-se expressamente por si mesmos” trad. nossa) In: GADAMER, Hans-Georg. Op. Citada. p. 311

³⁸⁴ Nas belas palavras de Ari Marcelo Solon: “A busca do significado de um texto, como da vida, importa um processo de mútua e perene afetação, em que sujeito e objeto, matéria-prima e produto final, influenciam-se reciprocamente e perfazem o sentido que primordialmente se buscava: a ideia que se tem de um texto antes (na forma de pré-conceito) e durante a sua leitura afeta o que o próprio texto a ser interpretado é, modificando a relação original do leitor com esse objeto de interpretação, que não é mais o mesmo, vez que sua atividade já o alterou.” In: SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. P. 19

essa mesma razão é que não apenas na teologia, mas em outras áreas do saber, como a própria *iurisprudencia*, textos eram glosados, comentados e alterados livremente, pois a transmissão de um texto contemplava a reatualização de toda experiência sedimentada pela tradição que o carregava, às vezes mesmo fundindo-se com ela³⁸⁵.

Ao destacarmos a proximidade da *Commedia* com a filosofia hermenêutica, logo outra questão se faz presente: haveria alguma relação de Dante com a hermenêutica jurídica? Para responder a esta questão, algumas breves considerações sobre a própria relação entre a última e a primeira, isto é, entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica.

A hermenêutica jurídica, desde Savigny, foi capaz de fundamentar a interpretação como a descoberta da verdade da lei. Influenciado, por um lado, por Schleiermacher e pelos românticos, logrou conceber a compreensão do direito sob a ótica da interpretação e a desvelar o seu caráter histórico, na forma da reconstrução do pensamento da lei pelo intérprete e da história como desenvolvimento vital do espírito de um povo – verdadeira fonte do direito, a partir da qual o jurista deveria intuir e reformular por meio da lei. Por outro, sob a influência do iluminismo, permaneceu vinculado às concepções lógico-jurídicas tais como, quanto à interpretação, a vinculação à norma jurídica positiva; e, quanto ao ordenamento, a concepção da unidade do direito como unidade de normas. Não obstante, Savigny acabou por suplantá-la tal como elaborada por Schleiermacher, ou seja, como uma “arte de compreender” não regida por regras, e a substituiu por uma concepção de hermenêutica enquanto metodologia do direito³⁸⁶.

Nesta classe de idéias, Savigny concebe a interpretação jurídica como aplicação de normas aos casos concretos, ao passo que estabelece quatro cânones interpretativos: a interpretação sistemática, lógica, histórica e gramatical, utilizados ou ao menos recomendados até os dias atuais³⁸⁷. Esses cânones interpretativos não configuram espécies separadas, das quais se opta por uma ou por outra, mas de atividades diferentes que devem atuar em conjunto³⁸⁸.

³⁸⁵ Cfr: FRANKE, William. Op. citada. Pp. 15-16

³⁸⁶ Cfr: LARENZ, Karl. Op. Citada, pp. 13-14; SOLON, Ari Marcelo Solon. *Hermenêutica Jurídica Radical*. Pp.36-50

³⁸⁷ “Os cânones tradicionais não deixam de ter valor porque, até hoje, não foram descobertas regras de prioridade precisas e porque, como é do conhecimento do leitor, existem muitos outros tipos de argumentos para além daqueles quatro cânones. O aplicador do direito fará, ainda hoje, bem em ater-se, antes do mais, aos argumentos clássicos” In: HASSEMER, Winfried; KAUFMANN. Op. Citada. P. 162

³⁸⁸ Cfr: LARENZ, Karl. Op. Citada. P. 16

Primeiramente, tem-se o elemento gramatical, o qual se destina a análise dos vocábulos, que por sua volta, veiculam o pensamento do legislador e o transmite a comunidade. Em segundo, o elemento lógico, cujo objeto é o pensamento em sua atividade de relacionar as partes com o todo de forma de modo estrutural. Em terceiro lugar está o elemento histórico, o qual, em respeito ao tempo de vigência da lei, procura configurar a situação jurídica em questão como fonte de apreensão das relações conjuntamente refletidas no texto. Por fim, o elemento sistemático refere-se ao nexos interno que organiza os institutos e as regras jurídicas em uma unidade³⁸⁹.

Compreende-se este nexos a partir de uma orientação idealista, cujo acento recai sobre a atividade interpretativa como descoberta da *ratio iuris*, e não como o simples conteúdo da expressão normativa. Por isso, admite-se, em paralelo ao “nexos interno”, a interpretação restritiva e a interpretação extensiva da lei, com o intuito de alcançar o *telos* buscado pela lei, que muitas vezes escapa à norma³⁹⁰.

Savigny também aceita a analogia como forma de colmatar lacunas jurídicas, isto é, quando determinada relação jurídica não existe e, portanto, não possui semelhanças arquetípicas com os institutos jurídicos já conhecidos; ou quando de um instituto jurídico conhecido surge uma nova questão. A analogia, assim, vem tanto ao serviço da coerência lógica interna do direito como de sua coerência orgânica. Entretanto, de acordo com Karl Larenz³⁹¹, Savigny não admite que a *ratio iuris* possa retificar aquilo que é expresso na lei, pois assim se estaria por realizar uma tarefa de desenvolvimento do direito distinta da interpretação. Com isso, Savigny assinala tanto os limites da interpretação sistemática quanto os limites de seu idealismo, que coincide com a norma posta.

Após a afirmação da ideia do Estado de Direito e das demandas econômicas por segurança jurídica - especialmente quanto à previsibilidade das decisões judiciais e estabilidade das relações contratuais - a opinião de que deve existir uma determinada metodologia, nos moldes da elaboração de critérios para interpretação dos textos, já está consolidada, salvo algumas exceções, desde o séc. XX. Não está, contudo, consolidada a hierarquia e nem o grau de vinculação do juiz aos critérios interpretativos. Atualmente, pode-se dizer que o tema da hermenêutica jurídica - ao lado da teoria da argumentação e da análise

³⁸⁹ Cfr: HASSEMER, Winfried; KAUFMANN. Op. Citada. Pp. 165-166;

³⁹⁰ Cfr: LARENZ, Karl. Op. Citada, pp. 16-17

³⁹¹ Cfr: _idem. pp. 18-19;

das condições da decisão judicial - constitui um dos mais relevantes assuntos para a filosofia e para a ciência do direito atual³⁹².

Reconhece-se que a hermenêutica filosófica foi capaz de iluminar alguns pontos decisivos para a hermenêutica jurídica, tais como: a) a dependência do processo de compreensão pela pré-compreensão, que demonstra que a obtenção de sentido por um intérprete radica-se, primeiramente, na *praxis* da vida, e não na obediência a cânones estabelecidos para interpretação textual; b) o momento criativo inerente a toda interpretação. Por ele, adquire-se a consciência de que todo processo de aplicação da norma não pode ser reputado como mera reprodução ou tradução exata do sentido buscado pelo legislador através da letra da lei no tempo de sua criação, mas sim uma atualização criativa para o tempo presente; c) o dilema interpretativo da linguagem, que faz, por exemplo, com que para se conhecer determinado tipo normativo deva se conhecer a totalidade dos elementos do tipo e, inversamente, deva-se conhecer a totalidade do tipo para conhecer a totalidade de seus elementos; e d) – a interiorização de determinadas regras e expectativas por parte do intérprete, as quais acentuam a parte que cabe à subjetividade do intérprete no processo de aplicação da norma. Embora não se deva simplesmente resumir o processo de compreensão inteiramente ao intérprete, pois este se concretiza com a fusão de horizontes, o fato é que ao encontrar-se diante de uma série de possíveis hipóteses interpretativas, a adoção pelo intérprete de qual deve ser seguida se encontrará guiada por sua pré-compreensão³⁹³.

Por outro lado, indaga-se sobre a conveniência e a extensão dos conceitos elaborados pela filosofia hermenêutica para a tarefa da dogmática jurídica, isto é, da ciência do direito. A razão, segundo Engisch³⁹⁴, seria que o objetivo da ciência do direito está em seu interesse pelo conteúdo objetivo da lei “por si”, em vistas, em primeira linha, ao seu alcance prático,

³⁹² “É evidente que têm sido feitas tentativas no sentido de determinar e fixar a relação entre os métodos interpretativos, mas não é menos evidente que todas as teses a este respeito pairam no ar enquanto se não estabelecer um sólido fundamento teórico para a doutrina da interpretação em geral. Para fixar a cada método de interpretação o seu estatuto relativo e o seu lugar lógico particular, carecemos de pontos de vista mais fundamentados. Estes pontos de vista temos ainda que procurar [...] Não devemos, porém, permitir que o nosso horizonte se encolha. Não por amor da árida teoria apenas, mas, antes, a fim de em nós despertarmos uma compreensão dos preceitos jurídicos que é altamente frutuosa para a toda a nossa atitude em face do Direito, importa que nós juristas, ao interpretar, transcendamos o horizonte visual do simples prático e nos esforcemos por alcançar uma compreensão de puro plano espiritual-cultural. Poderemos também dizer que não se trata apenas daquilo a que o jurista do quotidiana chama “interpretação”, mas ainda, uma verdadeira e omnimoda compreensão num sentido mais elevado, mesmo que esta nos arraste para uma posição filosófica, históriculo-cultural ou política” In: ENGISCH, Karl. *Introdução ao pensamento jurídico*. Trad. João Baptista Machado. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 2001. Pp. 148-149

³⁹³ Cfr: HASSEMER, Winfried; KAUFMANN. Op. Citada. pp. 385-387

³⁹⁴ Cfr: ENGISCH, Karl. Op. citada. Pp. 165-167

assim como o conteúdo e a extensão dos conceitos e normas jurídicas. Apenas em segunda linha é que interessaria a dogmática o significado político, ético e cultural da lei.

Em seguida, Engisch³⁹⁵ prossegue na descrição e na discussão de alguns problemas comuns na dogmática quanto ao tema da interpretação, como as teorias subjetivistas, centradas na obtenção de sentido como expressão da vontade histórica do legislador, e as teorias objetivistas, que, em linhas gerais, tomam aquilo que é enunciado pela lei com vistas a um determinado estado de coisas no presente, com o escopo de representar o que seria o “legislador atual”, e não o “legislador histórico”.

Apesar disso, não é necessário, para os objetivos deste estudo, que perscrutemos as divergências entre os autores sobre a extensão que devem ser utilizados os conceitos elaborados pela hermenêutica filosófica no âmbito da hermenêutica jurídica e nem nos ocuparmos das distinções entre uma interpretação dita “objetiva” de uma interpretação dita “subjetiva”. A própria cisão entre uma hermenêutica jurídica e uma hermenêutica filosófica e sua subdivisão metodológica é que deve ser indagada, como previamente o fizera Gadamer, cujo posicionamento sobre a dissolução do esquema sujeito-objeto na fusão de horizontes e entendimento sobre a impossibilidade de uma clara distinção entre as tarefas dos intérpretes – sejam eles artistas, teólogos, juristas ou historiadores - também são por nós partilhados e merecem ser aqui retomados.

Hans-Georg Gadamer³⁹⁶, ao mencionar a história da hermenêutica, explica que junto à hermenêutica filológica, também existiram uma de natureza teológica e outra jurídica, e que apenas da união das três é que se pode atingir um conceito pleno de hermenêutica. A união entre essas disciplinas consiste no reconhecimento da aplicação como momento inerente à compreensão, quer se trate de uma hermenêutica jurídica, quer se trate de uma hermenêutica teológica. A tensão entre o texto – legal ou sagrado – e o sentido que ele adquire concretamente no momento da aplicação integra a interpretação em ambas as esferas. O jurista, ao aplicar uma lei, não pretende apenas captar seu sentido histórico, mas concretizá-la por meio de seu sentido jurídico, assim como a mensagem religiosa não é transmitida com a intenção de quem relata um documento histórico, mas sim para que ela exerça seu efeito redentor. Comum a ambos, portanto, é o fato de que a compreensão de suas pretensões demanda que seja compreendido a cada situação concreta, de acordo com a variação de cada instante. Compreender, nestes casos, equivale a “aplicar”.

³⁹⁵ Cfr: *idem*. Pp. 167-170

³⁹⁶ Cfr: GADAMER, Hans-Georg. Op. citada. pp. 312-314

Gadamer prossegue em sua demonstração de que a ciência moderna operou fragmentações insustentáveis no âmbito da teoria hermenêutica³⁹⁷, ao passo que se vale justamente da hermenêutica jurídica como exemplo paradigmático da hermenêutica científico-compreensiva (*geisteswissenschaftlichen Hermeneutik*), pois aquela denota o autêntico procedimento das ciências do espírito: quando o juiz adequa a lei às necessidades do presente, o espaço entre o passado e o presente é intermediado pela interpretação³⁹⁸. Essa interpretação constitui-se como própria compreensão do direito na medida em que se procura reconhecer a ideia jurídica transmitida pelo direito em um sentido vigente e presente.

A tarefa da interpretação, neste sentido, é concretizar o direito em cada caso, ou seja, em sua aplicação. Desta aplicação, reiteramos, resulta sempre um momento criativo do direito, o qual vem a complementar e a integrar o próprio direito. Pertence esta classe de criatividade não necessariamente a uma intenção criativa do intérprete (embora essa também possa estar presente), mas à própria interpretação, a qual ocorre em paralelo com a intenção de obedecer ao sentido do texto preconizado como fonte jurídica – obediência devida se se procura efetivar a ideia de justiça na aplicação do direito³⁹⁹.

Pelo mesmo motivo, Gadamer⁴⁰⁰ aborda a hermenêutica teológica para demonstrar a unicidade conceitual da hermenêutica. Esta, em correspondência com a hermenêutica jurídica, tem por tarefa fundamental a concretização; no caso, o paralelo se dá entre a concretização do texto das Sagradas Escrituras por meio do sermão e a concretização do direito pelo julgamento do juiz. Atento a diferença de que, no caso da hermenêutica

³⁹⁷ Emilio Betti, cujas idéias Gadamer se empenha em refutar, distinguia uma interpretação cognitiva, própria das ciências, cuja abrangência se estendia à filologia e à história, normativa, que compreendia a interpretação jurídica, a teológica e a psicológica, e reprodutivas, próprias da música e da poesia. Estas distinções, segundo Gadamer, perdem o sentido dada a impossibilidade de se distinguir, por exemplo, entre uma função cognitiva e uma aplicação construtiva – em especial na classe da hermenêutica jurídica, em que conhecimento do sentido de um texto jurídico e sua aplicação ao caso concreto não são atos separados, mas um processo unitário, argumenta Gadamer. Também, a interpretação reprodutiva não pode ser considerada como forma autônoma de interpretação, pois em uma transposição do texto para forma sensível também estaria presente um momento normativo, que limita a justeza da reprodução em virtude de um estilo. Inclusive, a tradução de textos em língua estrangeira e a reformulação poética, complementa o autor, realizam um desempenho explicativo típico da interpretação filológica, pelas quais barreiras entre uma e outra são dissolvidas, e, com elas, as próprias distinções entre os modos de interpretação. Cfr: *idem*. pp. 314-316

³⁹⁸ Também o historiador do direito, segundo Gadamer, em sua tarefa de compreender o significado histórico do direito, realiza a mesma tarefa de mediação entre o passado e o presente que o jurista em sua atividade prática, isto é, a de compreender um dado texto situado na história por meio de sua conexão com o presente. Assim, Gadamer dissolve a distinção clara entre o historiador do direito e o jurista “prático” Cfr: *idem*. pp. 330-333.

³⁹⁹ Por isso, Gadamer mostra não haver sequer interpretação onde está ausente a ideia de equidade, como nas monarquias absolutistas, em que a tarefa da interpretação é suprimida pois o monarca pode impor sua vontade sem a tarefa da interpretação. Cfr: *idem*. pp. 333-336

⁴⁰⁰ *idem*. pp. 336-338

teológica, não se procura proporcionar nenhuma alteração criativa ao texto interpretado (ainda que isto inevitavelmente ocorra), a verdade é que tanto essa como aquela são unidas, por um lado, pelo fato de que a compreensão apenas se concretiza e se completa por meio da interpretação, a qual, por outro, resguarda o sentido do texto e procura ater-se a ele para salçar sua verdade. Assim, a barreira entre a hermenêutica jurídica e a teológica é dissolvida ao mesmo tempo em que o conceito unitário de hermenêutica é reafirmado.

A relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica, porém, ficaria incompleta se ignorássemos a lição de Gadamer a respeito da relação entre a hermenêutica e a ética aristotélica, a qual ganha relevo na matéria pelo próprio núcleo do problema hermenêutico, o qual, segundo o autor, vem a ser a mudança, a cada vez, do entendimento que se faz da tradição. Compreender - assim como a própria tarefa do juiz e assim como a ética aristotélica - torna-se, do ponto de vista lógico, um caso de aplicação entre o geral e a situação concreta particular. Apesar de reconhecer que Aristóteles não aborda o a dimensão histórica do problema hermenêutica, mas apenas do papel da razão na apreciação da situação prática correta, a indissociabilidade entre a razão, o saber e o próprio ser que veio a ser⁴⁰¹,

A fundamentação da ética, na doutrina aristotélica, embora tenha conservado alguns postulados socrático-platônicos como a essencialidade do conhecimento para o ser ético, foi capaz de equilibrar o saber (*logos*) e a virtude (*areté*) e a fornecer um fundamento autônomo e puramente humano da ética com relação à metafísica, e também a contrapor a ética (*ethos*) à natureza (*physis*), dado que, enquanto a natureza é regida por determinadas leis e forças, a ética humana é distinta das leis naturais e regida apenas pela mutabilidade e pela regularidade do comportamento⁴⁰².

A autonomia da ética e a sua relação de equilíbrio entre o *logos* e a *areté*, além de sua disparidade com as leis naturais, leva-nos ao problema metodológico de como pode ocorrer o saber sobre aquilo que é bom se este só é atingido pelo particular, em concreto. Aristóteles, então, determina o método de acordo com seu objeto-fim – no caso, o próprio homem, que sabe de si mesmo - conclui que não se pode a chegar a uma exatidão sobre seu conhecimento, como na matemática, mas, por meio da educação e do exercício, da maturidade, e do exercício habitual ele poderá chegar a um conhecimento do que é correto conforme as situações concretas da vida⁴⁰³.

⁴⁰¹ _idem. p. 317

⁴⁰² _idem. p. 318

⁴⁰³ _idem. pp. 318-319

O saber ético da *phronesis*⁴⁰⁴ era também distinto da *episteme*, conhecimento científico sobre o inalterável, apreensível por todos e pacífico de demonstração⁴⁰⁵ e da *tekné*, saber destinado à fabricação e a produção. A *tekné*, sabedoria típica dos artesãos, embora distinto da *phronesis*, acaba por se relacionar com ela na medida em que ambos são caracterizados como saberes reais, e por ostentarem a qualidade de “saber”, direcionavam-se à *praxis*. A *tekné*, saber teórico e prévio, fornecia também um modelo para a *phronesis*, pois, se a sabedoria ética, para além da experiência, deveria atuar guiada por uma prévia consciência moral de natureza mais geral, na *tekné* a consciência geral que artista possuía sobre o objeto garantia-lhe o assenhoreamento sobre o objeto a ser produzido, isto é, a forma (*eidos*) que carregasse em seu espírito, guiava a eleição dos meios corretos e do material adequado para a produção desejada. Com isso, Gadamer estabelece a seguinte relação de semelhança entre esses saberes e a hermenêutica: embora a hermenêutica não seja um saber técnico e nem um saber ético, a *tekné* e a *phronesis* contém a mesma tarefa de aplicação do saber – dimensão central da hermenêutica, de acordo com Gadamer⁴⁰⁶.

De outro modo, não é pela semelhança entre o saber técnico e o saber prático que Gadamer chega a relacionar, a partir de Aristóteles, diretamente a *phronesis* com o direito (e indiretamente com a hermenêutica), mas precisamente por suas diferenças⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Werner Jaeger em sua obra *Paideia*, ensina que a partir de Sócrates, a *phronesis* se constituía como um saber sobre o bem: “A verdadeira essência da educação é dar ao Homem condições para alcançar o fim autêntico da sua vida. Identifica-se com a aspiração socrática ao conhecimento do bem, com a *phronesis*”. Em Platão, permanece como conhecimento do bem, mas transforma-se em conhecimento metafísico do ser, para finalmente em Aristóteles constituir-se como um saber sobre si mesmo. Diz Jaeger, em sua obra dedicada exclusivamente ao estudo do Estagirita: “*This capacity does not aim at the production of any external object, and in its activity and product are one. Its name is phronesis, which is perhaps to be rendered as ‘pure reason’*. *Phronesis has only itself for object and aim and produces nothing but itself.*” (“Essa capacidade não se dirige a produção de nenhum objeto externo, e é uma em sua atividade e produto. O seu nome é *phronesis*, que é talvez significado como “razão pura”. *Phronesis* tem em si mesmo o objeto e finalidade, e produz nada além de si mesmo” trad. nossa) Cfr: JAEGER, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Translated with the author’s corrections and additions by Richard Robinson. 2nd edition. Oxford at clarendon Press: London, 1968. p. 67; *Paideia: a formação do homem grego*. Pp. 571,889

⁴⁰⁵ “*Daß das nicht das Wissen der wissenschaft ist, ist klär. Insofern ist die Abgrenzung, die Aristoteles zwischen dem sittlichen Wissen der >Phronesis< und dem theoretischen Wissen der >Episteme< vornimmt, einfach, insbesondere wenn man bedenkt, daß für die Griechen, Wissenschaft, durch das Vorbild der Mathematik repräsentier ein Wissen vom Unveränderlichen Ist, ein Wissen, das auf Beweis beruht und das daher jeder lernen kann*” (“Que este não é o saber da ciência, é claro. Deste modo, a delimitação de Aristóteles entre o saber moral da *>phronesis<* e o saber teórico da *>episteme<* assume, facilmente, na medida que se pensa que, para os gregos, a ciência, exemplificada através da matemática, representava um saber do imutável; um saber baseado na demonstração e que, por isso, qualquer um pode aprender” trad. nossa) In: GADAMER, Hans-Georg. Op. citada. p. 319

⁴⁰⁶ *idem*. pp. 320-321

⁴⁰⁷ Gadamer começa por indagar sobre a determinação do justo conforme este vem formulado nas leis e nas regras do comportamento da ética e o motivo de Aristóteles não considerar a aplicação do direito como uma *teknè*, dadas as semelhanças entre ambas: “*Ist sie also nicht Techne? Besteht sie nicht auch in einer Anwendung der Gesetze und Regeln auf der konkreten Fall? Reden wir nicht von der >Kunst< des Richters? Wieso ist das,*

Em primeiro lugar, diz Gadamer⁴⁰⁸, pode-se aprender e esquecer uma *tekne*, enquanto o saber ético não pode ser aprendido ou esquecido da mesma maneira que a primeira. O agente encontra-se, no saber ético, diante da situação concreta em que deve atuar sempre provido da imagem diretriz a ser aplicada, como a justiça, a força ou a temperança. Porém, estas imagens não são como as imagens daquilo que o artesão quer fabricar, pois o *eidos* daquilo que quer produzir já está inteiramente determinado, diferentemente daquilo que é justo.

A determinação daquilo que é justo por meio das leis e dos costumes, ainda que alcance um grau preciso de formulação geral, não se encontra na mesma posição do *eidos* do objeto feito pelo artífice. A “arte” do direito, na aplicação da lei pelo juiz e a “arte” do artesão diferenciam-se pela renúncia a que um e outro faz quando aplicam o seu saber. O artesão pode, em meio às circunstâncias, ter de adaptar a execução daquilo que carregava em seu espírito, mas, com isso, vincula a aplicação do seu saber a uma perfeição. Aquele que aplica o direito, por outro lado, não faz reduções ou renúncias à justiça, e sim encontra um direito melhor⁴⁰⁹.

A *epieikeia* (correção da lei) de Aristóteles concentra-se precisamente nesta diferença entre a aplicação dos saberes, do mesmo modo que a hermenêutica jurídica aí encontra sua morada. Nas palavras de Gadamer⁴¹⁰: “*Das Gesetz ist immer mangelhaft, nicht, weil es selber mangelhaft ist, sondern weil gegenüber der Ordnung, die die Gesetze meinen, die menschliche Wirklichkeit notwendig mangelhaft bleibt und daher keine einfache Anwendung erlaubt*“

Não é necessário que acompanhemos a discussão de Gadamer sobre a questão do direito natural em Aristóteles e a sua função crítica no pensamento do Estagirita. Basta-nos ter em mente que, para todos os conceitos que dizem respeito ao que o homem “deve ser”, as imagens diretrizes que guiam o agente não constituem nem padrões inalteráveis e nem

was Aristoteles als die richterliche Form der Phronesis (dikastiké phronésis) bezeichnet, keine Techne?“ (“Não é ela, assim, uma *teknè*? Não consiste nela também uma aplicação das leis e regras no caso concreto? Não falamos de uma >arte< dos juízes? Como é que Aristóteles designa como a arte decisória da Phronesis, não uma *teknè*?” trad. nossa) _idem. p. 323

⁴⁰⁸ _idem.

⁴⁰⁹ _idem.

⁴¹⁰ (“A lei é sempre deficiente, não porque o é por si própria, mas porque frente ao ordenamento a que se destinam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples dessas” trad. nossa) In: _idem. p. 324

são meras convenções, pois reproduzem a “natureza das coisas”, a qual só é determinada conforme a sua aplicação pela consciência⁴¹¹.

Em segundo lugar, a diferença entre o saber técnico e o saber prático reflete a modificação entre meio e fim – raciocínio teleológico, característico do pensamento aristotélico quanto modo de pensar o universo e o próprio direito⁴¹² - a qual fornece a medida desta diferença. O saber ético não se restringe a simples objetivos particulares, como o saber técnico, mas incide diretamente no próprio modo de viver. Além disso, o saber técnico, ainda que em sua forma ideal, não demanda um “aconselhar-se consigo mesmo” para alcançar sua validade, isto é, o seu *telos*, enquanto o saber prático sempre o exige⁴¹³.

A relação fundamental entre meio e fim encontra-se, portanto, no fato de que o saber ético não pode possuir o caráter apriorístico dos saberes passíveis de aprendizado, pois não se pode conhecer previamente quais os meios idôneos para atingir determinados fins, já que o próprio fim idêneo não é previamente determinado. Deste modo, o fim, pelo qual o agente guia a totalidade da sua vida, em conformidade com aquelas “imagens-diretrizes”, não pode simplesmente ser ensinado e é por isso que não se pode atingir um saber dogmático da ética e nem do direito natural⁴¹⁴.

O saber ético da *phronesis*, assim como o saber jurídico, perfaz-se pelo caso a caso, no qual o agente deve possuir certa experiência para enxergar a visão correta. Um enxergar – ressalta Gadamer – que não é a visão sensível, mas sim a intuição correspondente ao *nous*, a qual não pode ser atingida caso o agente tenha perdido a retidão, isto é, o controle sobre si mesmo por conta das paixões que o dominam. Trata-se, pois, de um saber intimamente relacionado ao agente para consigo mesmo (o “saber sobre si mesmo”), o qual fornece um

⁴¹¹ Cfr: *idem*. pp. 324-326

⁴¹² Vale mencionar que Leo Strauss identifica a forma clássica do direito do direito natural a partir da maneira teleológica de pensar o universo, como Aristóteles: “*Natural right in its classic form, is connected with a teleological view of the universe. All natural beings have a natural end, a natural destiny, which determines what kind of operation is good for them. In the case of man, reason is required for discerning these operations. Reason determines what is by nature right, with ultimate regard to man’s natural end. The teleological view of the universe, of which the teleological view of man forms a part, would seem to have been destroyed for all practical purposes by modern natural science. From the point of view of Aristotle—and who could dare to claim to be a better judge in this matter than Aristotle?*” (“O direito natural, em sua forma clássica, é conectado com uma visão teleológica do universo. Todos os seres naturais tem um fim natural, e um destino natural, que determina que tipo de operação é boa para eles. No caso do homem, a razão é requerida para discernir essas operações. A razão determina o que é justo por natureza, com vistas ao fim último do homem. A visão teleológica do universo, em que a visão teleológica do homem forma uma parte, parece ter sido destruída pelos propósitos práticos da ciência natural moderna. Do ponto de vista de Aristóteles – e quem ousaria achar-se juiz melhor nesta causa do que Aristóteles?”) Cfr: STRAUSS, Leo. Op. citada. Pp. 7-8.

⁴¹³ Cfr: GADAMER, Hans-Georg. Op. citada. pp. 326-327

⁴¹⁴ Cfr: *idem*.

modelo para a hermenêutica na medida em que a “aplicação” não vem caracterizada como parte do fenômeno da compreensão, mas a determina no seu todo⁴¹⁵.

Tanto no fenômeno ético quanto na hermenêutica, não está em jogo a mera relação entre aquilo que é prévio e geral e sua situação particular, mas a aplicação do agente-intérprete para si mesmo. O texto – bíblico, jurídico ou poético – não vem como um dado geral a ser empregado em uma situação para aplicação particular pelo intérprete, mas sim na compreensão que o intérprete pode obter segundo os horizontes (o seu, situacional, e o do texto, histórico), o qual o impele a balizar o texto com a situação concreta na qual está inserido⁴¹⁶.

Além do mais, o conceito não fragmentado de hermenêutica permite não apenas entrelaçar as diferentes tradições atinentes às ciências do espírito, como também analisá-las historicamente pela perspectiva do presente e a considerar todas as particularidades atinentes à experiência concreta do direito, como a “sensibilidade jurídica” e a interpretação artística no âmbito da interpretação jurídica.

Neste sentido, a interpretação artística, de acordo com Herbert Wiedemann⁴¹⁷, relaciona-se com a interpretação jurídica no âmbito da liberdade do intérprete. Ao colocar em comparação a tarefa do juiz e do musicista, Wiedemann⁴¹⁸ destaca a interdisciplinaridade da ciência do direito no âmbito da metodologia e, assim, demonstra que a fidelidade às notas musicais na execução de uma ópera e sua relação de dependência com o intérprete reflete a discussão metodológica a respeito da interpretação das palavras e da hierarquia dos critérios interpretativos. Em ambos os casos, a tarefa da criatividade do intérprete acompanha o respeito a uma norma geral, com o intuito de que o significado dessa norma (formulada pelo legislador e interpretada pelo advogado ou juiz ou, no contexto musical, formulada pelo compositor e reproduzida pelo artista) possa adaptá-la à vida. Em claro paralelo com aquilo que preconiza a filosofia hermenêutica, Wiedemann⁴¹⁹ distingue três tarefas, relacionadas ao respeito da tradição e comuns à arte e ao direito: (i) a atenção ao texto original; (ii) o conhecimento das circunstâncias relevantes da época da origem e; (iii) os dados da história efetual (*Wirkungsgeschichte*). Contudo, ao invés de restringir a critérios interpretativos pré-

⁴¹⁵ Cfr: *idem*. pp. 327-329

⁴¹⁶ Cfr: *idem*.

⁴¹⁷ Cfr: WIEDEMANN, Herbert. *Juristische und musikalische Interpretation – ein Essay*. In: *Spätlese: Ausgewählte Veröffentlichungen aus der Zeit von 2004 bis 2016*. C.H. Beck, 2017. Pp. 45-53

⁴¹⁸ Cfr: *idem*. Pp. 45-48

⁴¹⁹ Cfr: *idem*. P. 46

estabelecidos, como aqueles atinentes a interpretação objetiva e subjetiva do direito, Wiedemann⁴²⁰ sugere que no direito, tal como na arte, é preciso deixar tais critérios em aberto e atentar-se para peculiaridade da obra interpretada, dado que, tal como diferentes disciplinas jurídicas são interpretadas de maneiras diferentes entre si, a pluralidade de critérios de interpretação impedem uma categorização hierárquica entre esses.

Por sua vez, a corrente da sensibilidade jurídica, defendida por Hermann Isay a partir de sua obra “*Rechtsnorm und Entscheidung*” (“norma jurídica e decisão”) escrita em 1929, segundo Karl Engisch⁴²¹, parte do pressuposto de que o jurista, especialmente na judicatura, fundamenta a decisão a partir de premissas lógicas e dispositivos legais apenas em aparência, com o objetivo de satisfazer os princípios preconizados pelo Estado de Direito. A descoberta dos fundamentos da decisão jurídica, no entanto, não seria realizada pelo caminho das operações lógicas, mas pelo sentimento jurídico, quer dizer, intuitivamente. A fundamentação jurídica, no pensamento de Isay, é apenas um momento posterior e de importância secundária, com o papel de possibilitar o “controle” pelos demais.

Na mesma linha, Josef Esser, de acordo com de Karl Larenz⁴²², sustenta exatamente o mesmo modelo de descoberta da decisão jurídica pela intuição. Em um primeiro momento, e sua fundamentação lógico-abstrata em um segundo momento, com igual função de controle. À diferença de Isay, Esser não reduz o momento intuitivo à subjetividade da psique de maneira irracional, mas procura extraí-lo da pré-compreensão que o jurista possui do direito, ao modo da hermenêutica; e da formação de princípios “pré-positivos” no inconsciente do julgador, que não se confundem nem com o direito positivo e nem com proposições lógicas, mas emanam das relações humanas, isto é, da própria concretude do caso, para depois serem sintetizados a outros princípios e pontos de vistas adequados até, finalmente, ganharem eficácia prática por meio de uma “cunhagem judicial ou legislativa” e se transformarem em proposições normativas e instituições jurídicas.

Comum a ambos é o fato de que as operações lógicas e textos legais adquirem papel secundário, enquanto o intérprete, em suas próprias condições, ganha protagonismo. Neste sentido, tomando o relato de Savigny, é possível estabelecer uma ponte entre Isay e Esser e a atuação prática do jurista medieval Bártolo da Sassoferrato - aluno de Cino de Pistóia,

⁴²⁰ Cfr: *idem*. Pp. 50-53

⁴²¹ Cfr: ISAY, Hermann. *Rechtsnorm und Entscheidung*. 1929. *apud* ENGISCH, Karl. Op. Citada. Pp.84-85

⁴²² Cfr: ESSER, Josef. *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*. 1956. *apud* LARENZ, Karl. Op. citada. Pp.191-195

amigo de Dante. Bártolo, segundo o relato, primeiro encontrava a decisão para o caso concreto a partir de suas convicções internas e, para fundamentá-las, solicitava ao seu amigo Franciscus Tigrinus para que encontrasse os textos legais⁴²³.

De todo modo, o conceito unitário de hermenêutica defendido por Gadamer e a relação que ele constrói entre a hermenêutica e a ética aristotélica nos levam ao aspecto subjetivo da concepção de justiça em Dante, tanto pela formulação de uma hermenêutica unitária, a qual legitima a leitura do poema ao modo de uma sentença jurídica, quanto pela filiação do Poeta à tradição aristotélica em matéria de ética. Assim, além da função de autor-ator, Dante, movido pelo sentimento de justiça⁴²⁴, é também investido na função de juiz.

A hermenêutica jurídica de Dante funda-se a partir de uma concepção alargada sobre o papel do poeta⁴²⁵, o qual passa assumir importante função na vida política enquanto

⁴²³ Cfr: SAVIGNY, Friedrich Carl von. *Geschichte des römischen Rechts im Mitteralter*. Vol. 4. Auf. Heidelberg: Mohr, 1834-51. Reimpr. Aalen: Scientia, 1986. 7.vols. p. 136 *apud* SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. P. 86

⁴²⁴ Parece ser esta a mesma intuição do historiador do direito Hermann Conrad, que vê na *Commedia* uma luta pelo direito e pela justiça, além de mencionar expressamente o “sentimento jurídico” como propulsor de sua poesia. “Dante, der größte Dichter Italiens, hat auch die ewige Frage nach Recht und Gerechtigkeit gestellt. Ja, er ist sogar zum leidenschaftlichen Kämpfer um Recht und Gerechtigkeit geworden. Die zerrütteten politischen Verhältnisse Italiens, die vielfältigen Ungerechtigkeiten und Gewalttaten in und Kirche, selbst bei den Häuptern der Christenheit, und der allgemeine Niedergang des Rechtsgefühls ließen den Dichter zum leidenschaftlichen Rufer nach einem wahren Recht und einer wirklichen Gerechtigkeit werden“ (“Dante, o maior poeta da Itália, também colocou a eterna questão do Direito e da Justiça. Sim, ele também se tornou um combatente apaixonado pelo Direito e pela Justiça. A arruinada situação política da Itália, as diversas injustiças e violência perpetradas contra e dentro Igreja, mesmo pelos chefes da cristandade, e o declínio geral do sentimento jurídico fizeram do poeta um apaixonado mensageiro por um verdadeiro direito e por uma verdadeira justiça” trad. nossa) In: CONRAD, Hermann. *Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie seiner Zeit*. Heidelberg. Süddeutsche Juristen-Zeitung. 1946. P. 10

⁴²⁵ A lição de Vossler bem resume a concepção de Dante sobre o poeta e a poesia: “How high Dante set value of his *Commedia*, and whether he actually hoped to rival the prophets are delicate questions, which can be determined primarily from his own philosophy and not solely from the doctrines of Thomas [...] In his book, *De Vulgari Eloquentia* (II, 4), the poetic art is defined as “nothing other than rhetorical and musical fiction.” Devoid of any real essence. [...] What Dante says to remove his readers doubts may be summed up under three heads: 1. The ancient authors, especially Virgil, Lucan, Horace and Ovid, permitted themselves the same freedom. They also are guilty of untruths [...] 2. The poets employ such fictions not without reason. 3. [...] poetical colouring and disguise are only justifiable where a rational content of truth can be extracted therefrom. In and for itself all imaginative invention is deception.” (“Quão alto Dante define o valor da sua *Commedia*, e se ele verdadeiramente esperava por rivalizar com os profetas são questões delicadas, que podem ser determinadas primeiramente por sua própria filosofia e não apenas pelas doutrinas de Tomás [...] No seu livro, *De Vulgari Eloquentia* (II, 4), a arte poética é definida como “nada além de ficção retórica ou musical”, destituída de qualquer essência real [...] O que Dante diz para remover as dúvidas de seus leitores pode sem sumarizado em três pontos: 1. Os autores antigos, especificamente Virgílio, Lucano, Horácio e Ovídio, permitiram a si próprias a mesma liberdade, Eles também eram culpáveis por inverdades [...] 2. Os poetas empregam estas ficções não sem razão. 3 [...] coloração poética e disfarce só são justificáveis onde um conteúdo racional de verdade pode ser de lá extraído. Em si e por si mesma toda invenção imaginativa é engano” trad. nossa) In: VOSSLER, Karl. Op. citada. Pp. 135-136

educador⁴²⁶, senão até como legislador⁴²⁷. As emoções representadas não tratam da psiqué do homem individual, mas sim de emoções condicionadas pelos fatores políticos e históricos em que esse se encontra, em que a cada sociedade civil se atribui uma determinada característica, um determinado “modo de ser” que a distingue enquanto sociedade particular.

Dante está consciente de tal singularidade dos povos no processo histórico e expressa esta consciência em seu lamento pela Florença de seus dias, quando comparadas com a Florença dos tempos de seu avô Cacciaguida, em que a nobreza e gentileza estavam presentes na cidade⁴²⁸, em contraposição à Florença dos tempos de Bonifácio VIII, subvertida pela avareza e pela luxúria⁴²⁹.

Aliada a essa análise de seu tempo histórico, o poeta pretendia restabelecer a situação prévia, e para isso, julgava necessária a erradicação do princípio hierocrático e o regresso do poder imperial, o qual deveria possuir jurisdição universal sobre os bens seculares. Para tanto, era preciso que sua própria poesia atingisse a universalidade, de modo que os entes singularizados pudessem ser reconhecidos mesmo em épocas que o leitor sequer pudesse ter noção de quem eram os guelfos ou os gibelinos. Seu principal instrumento para a consecução destes fins foi submeter a alegoria à hermenêutica, de forma a indicar métodos de interpretação para captação dos possíveis sentidos que um texto literário possui ou pode possuir⁴³⁰. Esses métodos de interpretação se encontram em dois textos: um deles de natureza controvertida quanto a sua autenticidade, a “*Epistola XIII*”, também conhecida por “*Epístola a Can Grande della Scala*” e o outro, de autoria incontroversa, presente no segundo livro do *Convivio*.

⁴²⁶ Cfr: FORTIN, Ernest L. *Dissidence et Philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents* (Institut d'études médiévales, Université de Montréal, Cahiers d'études médiévales, VI). Paris, J. Vrin, 1981.. pp. 73-78

⁴²⁷ Segundo Albert Ascoli, o objetivo de Dante como poeta era constituir-se como um *Auctor*. Para isso, indica três possíveis sentidos para a palavra *Auctoritas*: O político, relativo ao comandar e obedecer do imperador, assim como no sentido de *Augere* (aumentar); o intelectual, relativo à credibilidade da argumentação (como a autoridade de Aristóteles); e o poético, menos usual, relativo ao “ligar as palavras”. Pode-se dizer que Dante busca tornar-se um *Auctor* no terceiro sentido, mas sem desconsiderar as demais cargas semânticas atribuídas ao termo, que também estariam, em maior ou menor grau, em seus objetivos In: ASCOLI, Albert Russel. *Dante: The making of the modern author*. Pp. 75-85.

⁴²⁸ Cfr: *Paradiso* (XV, 97-132)

⁴²⁹ Cfr: *Inferno* (VI, 49-75)

⁴³⁰ Cfr: FORTIN, Ernest L. *Dissidence et Philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents*. P. 78

O texto do *Convivio* trata dos vários significados que um texto pode possuir e distingue quatro sentidos possíveis: o literal⁴³¹, alegórico, moral⁴³² e o anagógico. Adicionalmente, ele distingue a alegoria empregada pelos poetas, chamada de alegoria *in verbis*, das alegorias dos teólogos, chamada *in factis*, conforme explicado anteriormente⁴³³.

Para os poetas, o sentido alegórico é aquele concebido nas fábulas, uma “*bella menzogna*”⁴³⁴. A verdade da alegoria, nesse último caso, não se encontra nos fatos descritos pelo autor, mas nas idéias que as fábulas simbolizam. A alegoria dos teólogos, nesse tratado, é mencionada apenas como de outra espécie que a dos poetas (a qual Dante afirma seguir) e equivale ao sentido anagógico ou sobressentido⁴³⁵. Pela alegoria dos teólogos, os eventos narrados nas Escrituras, por exemplo, possuem um sentido ulterior que deve suscitar a atenção do leitor, pois não tratam de uma verdade abstrata como nas fábulas, mas sim de

⁴³¹ “*L’uno si chiama litterale fe questo è quello che non va oltre a ciò che suona la parola fittizia, si come ne le favole dei poeti.*” (“O primeiro se chama literal [e esse é o que não vai além daquilo que soa a palavra fictícia, assim como nas fábulas dos poetas]”) In: *Convivio* (II, 1, 3)

⁴³² “*Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture, ad utilidade di loro e di loro disce[n]ti; sì come appostare si può ne lo Evangelio, quando Cristo salìo lo monte per transfigurarsi, che de li dodici Apostoli menò seco li tre; in che moralmente si può intendere che a le secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia.*” Em tradução livre: “O terceiro sentido se chama moral, e é aquele que os pregadores devem buscar quando visitam as escrituras, para o seu benefício e para o de seus ouvintes; assim como se pode entender no Evangelho, quando Cristo subiu ao monte para transfigurar-se, que dos doze apóstolos levou apenas três; que moralmente se pode entender como se nas coisas sagradas devemos ter pouca companhia” In: *Convivio* (II, 1, 6)

⁴³³ Cfr: tópico “1.2” acima

⁴³⁴ “*L’altro si chiama allegorico e questo è quello che si nasconde sotto ’l manto di queste favole, ed è una veritate nascosta sotto bella menzogna: sì come quando dice Ovidio che Orfeo facea con la cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sé muovere; che vuoi dire c[om]e lo savio uomo con lo strumento de la sua voce faccia mansuescere e umiliare li crudeli cuori, e faccia muovere a la sua volontade coloro che non hanno vita di scienza e d’arte; e coloro che non hanno vita ragionevole alcuna sono quasi come pietre [...]. Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato.*”, (“O outro se chama alegorico, e este é aquele que se esconde por trás do véus dessas fábulas, e é uma verdade escondida por uma “bela mentira”, como quando disse Ovidio que Orfeu fazia com o bastão as feras, as árvores e as pedras se moverem; quer por isso dizer que o como o homem sábio com o instrumento da sua voz pode amansar e humilhar os corações cruéis, e pode mover à vontade aqueles que não vivem por ciência e arte; e aqueles que não vivem pela razão são quase como pedras [...] os teólogos tomam este sentido diferentemente aos poetas; mas como a minha intenção é aqui seguir o modo que dizem os poetas, utilizo o sentido alegórico da maneira que é usada pelos poetas” trad. Nossa) In: *Convivio* (II, 1, 4-5)

⁴³⁵ “*Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovransenso; e questo è quando spiritualmente si spona una scrittura, la quale, ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l’eternal gloria, sì come vedere si può in quello canto del Profeta che dice che, ne l’uscita del popolo d’Israel d’Egitto, Giudea è fatta santa e libera. Ché, avvegna essere vero secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s’intende, cioè che ne l’uscita de l’anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate.*” (“O quarto sentido se chama anagógico, isto é o sobressentido; e este ocorre quando espiritualmente se expõe uma escritura, a qual, ainda que signifique o sentido literal das coisas descritas contém o sentido das coisas pertencentes à glória eterna. Assim como se pode ver no cântico do Profeta que diz que, na saída do povo de Israel ao Egito, a Judéia se fez santa e livre. Que deve ser verdade segundo o sentido literal é manifesto, não menos verdade é aquilo que se entende espiritualmente, isto é, que na saída da alma do pecado, essa seja feita santa e livre em seu poder” trad. nossa). In: *Convivio*, (II, 1, 7)

eventos verdadeiros do ponto de vista histórico. Assim, o sentido literal e o sentido anagógico são ambos verdadeiros⁴³⁶.

A definição precisa da alegoria dos teólogos é encontrada nos escritos de Tomás de Aquino⁴³⁷, nos quais São Tomás afirma que o autor das Sagradas Escrituras, Deus, pode dar significado às coisas não apenas por palavras, mas também pelas próprias coisas. A peculiaridade da ciência das Sagradas Escrituras (teologia) reside no fato de que, enquanto as outras ciências extraem seu significado das palavras, isto é, como em uma relação entre “significante” e “significado”, para usar terminologia moderna, na teologia as próprias palavras possuem um significado, ou seja, “significante” e “significado” se confundem. Onde as palavras é que significam as coisas, tem-se uma primeira significação denominada literal ou histórica, e onde as palavras mesmas possuem um significado, tem-se uma significação denominada espiritual, que é baseada na literal e a pressupõe.

Em seguida, ocorre uma breve e condensada discussão sobre o que, para Dante e a tradição, constituem o princípio fundamental de toda exegese literária: a primazia do sentido literal - o que não implica, por outro lado, dizer que seja o mais importante. É somente por meio desse que se pode começar qualquer tipo de interpretação. Qualquer interpretação que começasse por outro tipo de sentido seria não apenas “irracional”, mas também impossível. Pois, primeiro se deve partir do externo para o interno, do mais conhecido ao menos conhecido, ou seja, do literal (externo) para o alegórico (interno)⁴³⁸.

⁴³⁶ Cfr: ECO, Umberto. “*L’epistola XIII, l’allegorismo medievale, Il simbolismo moderno*” In: *Sugli specchi e altri saggi*. Milano, Bompiani, 1985. Pp. 215-241; SINGLETON, Charles T. *Dante’s Commedia: Elements of Structure. Appendix*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.

⁴³⁷ “*Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit*” (“O autor das Sagradas Escrituras é Deus, cujo poder é o de dar significado não apenas por palavras, como os homens também podem fazer, mas também pelas próprias coisas (*res ipsas*). Enquanto em todas as outras ciências as coisas extraem seus significados das palavras, essa ciência tem a propriedade de que as coisas significadas pelas palavras têm elas mesmas uma significação. Assim, a primeira significação, onde as palavras significam coisas pertencentes ao primeiro sentido; o histórico ou literal. Essa significação onde as coisas significadas pelas palavras têm elas mesmas uma significação é chamada de sentido espiritual, em que se baseia no literal e o pressupõe.” trad. nossa) In: *Summa Theologica* (I, 1, q.10, a10)

⁴³⁸ “*E in dimostrare questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, e sanza lo quale sarebbe impossibile ed irazionale intendere a li altri, e massimamente a lo allegorico. È impossibile, però che in ciascuna cosa, che ha dentro e di fuori, è impossibile venire al dentro se prima non si viene al di fuori; onde, con ciò sia cosa che ne le scritture [la litterale sentenza] sia sempre lo di fuori, impossibile è venire a l’altre, massimamente a l’allegorica, sanza prima venire a la litterale*”. (“E deve-se demonstrar isto: sempre o literal deve vir primeiro, como aquele em que, na sentença, estão os outros inclusos e sem o qual seria impossível e irracional entender os outros, e maximamente o alegórico. É impossível,

O método de interpretação quádruplo foi desenvolvido no curso da idade média, precisamente depois de Filón de Alexandria, para tratar da interpretação da Bíblia, de modo que Dante possivelmente recebeu essa divisão dos místicos e dos escolásticos. Deve-se, ainda, anotar que não apenas se deve partir do sentido literal para o alegórico, como Dante diz expressamente, como também se deve passar gradualmente do segundo para o terceiro e do terceiro para o quarto sentido, sempre em modo progressivo. O questionamento, assim, deve ser sobre quando o caso permite a passagem de um determinado nível de interpretação para o outro. Contudo, a grande dificuldade, em comparação com os textos bíblicos, é que não se sabe em que casos a progressão de sentido deve ocorrer no caso de textos seculares. De acordo com Vossler⁴³⁹, a interpretação anagógica é preferivelmente buscada por Dante apenas nos textos em que sua interpretação literal teria relação com assuntos teológicos. Com isso, o Poeta não deixa ao seu arbítrio a questão de quão longe, em cada caso, os vários níveis de interpretação podem ser efetuados, mas a cargo do próprio do texto, o qual deve dirigir as formas interpretativas conforme a sua natureza específica.

Nota-se, quanto ao tema da interpretação, haver discussão semelhante entre os juristas glosadores da chamada “escola de Bolonha”, fundada por Irnério no período medieval, em que era atribuída posição de primazia ao elemento de reconstrução filológica do texto, por meio de um processo cognitivo que encampava técnicas de interpretação textual ligadas à lógica aristotélica e à gramática⁴⁴⁰.

Contudo, o uso da lógica escolástica, para os glosadores, não servia, como para os juristas modernos, à compreensão histórica de um texto para afirmá-lo como racionalmente justo ou justificável, mas sim para a comprovação de uma verdade pré-estabelecida por uma autoridade (*auctoritas*), que deveria, como de praxe no pensamento escolástico, corresponder a um ente metafísico. No caso dos glosadores, era a verdade do *corpus iuris civilis* que deveria ser comprovada, e, por isso, livre de contradições, as quais eram resolvidas e harmonizadas por distinções (*distinctiones*) e sub-distinções (*subdistinctiones*)⁴⁴¹.

porém, que em qualquer coisa que possua um dentro e um fora, que se vá dentro dela se antes não se venha de fora; onde que nas Sagradas Escrituras [a frase em sentido literal] seja sempre o “de fora”, impossível atingir os outros, maximamente o alegórico, sem antes atingir o literal” trad. nossa). In: *Convivio* (II, 1, 8-9)

⁴³⁹ Cfr: VOSSLER, Karl. Op. Citada. p. 132

⁴⁴⁰ Cfr: WIEACKER, Franz. Op. Citada. pp. 47-48

⁴⁴¹ Cfr: *idem*. Pp. 50-53

Também educados em Bolonha, os juristas ditos “canonistas” ou “decretalistas”, que tiveram a figura de Graciano como precursor, tinham por objetivo a ordenação sistemática das fontes recolhidas pela Igreja, e para tanto, faziam delas derivar princípios jurídicos por meio das *distinctiones*, hipóteses (*causae*) e problemas jurídicos (*quaestiones*)⁴⁴². Neste sentido, pouco diferiam dos glosadores quanto aos métodos de interpretação.

Entretanto, os canonistas afastavam-se dos glosadores tanto pelas diferentes intenções buscadas, uma vez que os últimos objetivavam erradicar as antinomias do *Corpus Iuris Civilis*, enquanto os primeiros buscavam a sistematização do direito eclesiástico, quanto pela maior liberdade conferida ao intérprete diante do caso concreto, posto que a relativa escassez de fontes canônicas, comparadas com as fontes de direito romano, obrigavam frequentemente os decretalistas a solecionar os casos por equidade (*aequitas*)⁴⁴³. Ademais, explica Wieacker⁴⁴⁴, ao regular de forma objetiva sacramentos penitenciais e confissões, o direito canônico contribuía para a elaboração da factualidade psíquica do direito penal e para a formulação dos princípios de equidade.

O segundo texto, constante da “*Epistola a Can Grande della Scala*”, escrito por Dante ou pseudo-Dante⁴⁴⁵, afirma que a *Commedia* possui natureza polissêmica e que o sentido literal também comporta um sentido místico, que é alegórico, moral ou anagógico. Qualquer um desses três sentidos místicos pode ser chamado, amplamente, de sentido “alegórico”, já que comportam uma transposição que permite ao autor dar outro sentido ao significado habitual da palavra usada. A explicação das distinções entre esses se dá com o exemplo do êxodo dos Israelitas do Egito, já utilizado no *Convivio* para explicar o sentido anagógico⁴⁴⁶, que significa: (i) em sentido literal ou histórico, a partida de um povo em direção a outro local nos tempos de Moisés, (ii) a redenção forjada por Cristo (sentido alegórico), (iii) a passagem de um estado de pecado para um estado de graça (moral)⁴⁴⁷ e, por último, (iv) o ato pelo qual a alma passa da escravidão à corrupção desse mundo para a glória eterna (sentido anagógico). Assim, o assunto da *Commedia* seria de dupla natureza: do ponto de vista literal, diz respeito ao estado das almas após a morte, do ponto de vista

⁴⁴² Cfr: *idem*. P. 71

⁴⁴³ Sobre a natureza e extensão da *aequitas* canônica, Cfr: GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad: Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pp. 257-265

⁴⁴⁴ Cfr: WIEACKER, Franz. Op. citada. Pp. 68-69

⁴⁴⁵ Cfr: BARANSKI, Zygmunt G. *Chiosar com altro testo. leggere Dante nel Trecento*, Cadmo, Firenze 2001. P. 75; HOLLANDER, Robert. *Allegory in Dante's Commedia*. Pp. 146-248

⁴⁴⁶ Cfr: *Convivio*, (II, I, 7)

⁴⁴⁷ Cfr: *Epistole* (XIII, 7, 20-23)

alegórico, é sobre o exercício do livre arbítrio. Por meio desse se é recompensado ou punido, de acordo com a ordem divina⁴⁴⁸.

O que há de mais interessante nesta Epístola, observa Curtius⁴⁴⁹ - que a considerava autêntica auto-intepretação de Dante - é o fato de que nela a *Commedia* é alçada ao *status* de ciência. À maneira da tradição retórica e escolástica, a Epístola anuncia dez formas de tratar a *Commedia (modus tractandi)*: “*forma sive modus tractandi est poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc diffinitivus, divisivus, probativus, improbativus et exemplorum positivus*” (“forma ou gênero discurso é o poético, inventivo, descritivo, digressivo, metafórico e, com isso, preciso e determinativo, distributivo, persuasivo, negativo e concreta de exemplos”).

Acerca dos termos suprarreferidos, Curtius⁴⁵⁰ leciona que os cinco primeiros dizem respeito sobre ao aspecto poético-retórico da obra, enquanto os demais alcançam o seu aspecto filosófico. A expressão, “*et cum hoc*”, continua Curtius, liga as duas classes terminológicas de forma programática, e desta forma, acaba por transgredir a posição usualmente defendida pela escolástica, tais como Alberto Magno e Alexandre de Hales, que, ao revés, esforçavam-se por desqualificar qualquer leitura da Bíblia pelo *modus poeticus*. Quer Dante Alighieri tenha ou não tenha sido o autor da “Epístola a Cangrande della Scala”, o impacto que a *Commedia* (assim como a própria poesia em geral) começa a ganhar como veículo de sabedoria era um verdadeiro sinal de saída da mentalidade medieval em direção ao Humanismo, ao Renascimento e à Modernidade.

Ao aplicar a teoria dos quatro sentidos, Dante alargou o escopo encampado pela utilização da alegoria de forma nunca observada por seus predecessores, e abriu espaço para que a *Commedia* se caracterizasse - como bem observado por Mandelstam⁴⁵¹ - como um “monumento de granito erigido em homenagem ao granito”. Um material concreto, que se

⁴⁴⁸ Cfr: *Epistole* (XIII, 8, 23-25)

⁴⁴⁹ Cfr: CURTIUS, Ernst Robert. Op. citada. pp. 229-233

⁴⁵⁰ Cfr: *idem*.

⁴⁵¹ “*Dante's poetry is formed and colored in precisely this geological manner. Its material structure is infinitely more significant than its celebrated sculptural quality. Imagine a monument of granite or marble whose symbolic function is intended not to represent a horse or a rider, but to reveal the inner structure of the marble or granite itself. In other words, imagine a granite monument erected in honor of granite, as if to reveal its very Idea*” (“A poesia de Dante é formada e colorida desta maneira precisamente geológica. A estrutura do seu material é infinitamente mais significante que a sua qualidade escultural. Imagine um monumento de granito ou mármore cuja função simbólica é destinada não a representar um cavalo ou cavaleiro, mas para revelar a estrutura interna do mármore ou do próprio granito. Em outras palavras, imagine um monumento de granito erigido em honra ao granito, como para revelar a sua própria ideia” trad. nossa). MANDELSTAM, Osip. *Conversation about Dante. In: Complete Critical Prose, trans. By Jane Gary Harris and Constance Link*, Dana Point: Ardis, 1997

interpreta a partir de si mesmo e aponta para o extenso grau de pluralidade que a sua hermenêutica pode atingir e incide, portanto, em todo campo abarcado pela realidade, inclusive o político e o jurídico.

A própria forma poética do *contrapasso*, que Dante usa para distribuir as penas entre os pecadores, conforme já mencionado, é uma forma de expansão do campo abarcado pela alegoria. A alegoria, neste caso, pretende-se tão real e adequada à espécie de pecado cometida em vida que, quanto mais grave é a natureza do pecado, mais literal torna-se o emprego do *contrapasso*. Exemplo paradigmático é o caso de Bertran de Born e de outros reputados como “semeadores de discórdia”, os quais, por haverem proporcionado rupturas entre famílias, amizades ou de natureza política, tem o seu corpo partido em dois. Ele mesmo, punido no *basso-inferno*, é quem, no vigésimo oitavo *canto*, anuncia a lei do *contrapasso*⁴⁵².

Estabelecida a identidade semiótica da *Commedia* como um signo em um universo de signos, a hermenêutica literária nada difere hermenêutica jurídica, como bem propusemos, na medida em que o direito é um signo na poesia dantesca, manifesto pelas destinações das almas após a morte por meio de sentenças jurídicas, pelo seu mencionado objetivo político-ideológico e pelo próprio vocabulário empregado nessa, que quando não assume tonalidade jurídica por via explícita⁴⁵³, assume por via implícita.

Com efeito, o signo da juridicidade do poema pode ser captado em profundidade pelo quinto *canto* do *Inferno*, o qual, à parte de possuir dois dos personagens mais emblemáticos da história da literatura – Paolo e Francesca da Rimini – é reputado por Benedetto Croce⁴⁵⁴ como o único canto genuinamente “poético” da *Commedia*. Demonstraremos, como também o fez Hugo Friedrich⁴⁵⁵, que não apenas é apenas o mais poético, como talvez o que melhor sintetiza o pensamento jurídico de Dante.

⁴⁵² “Perch’io parti’ cosi giunte persone/partito porto Il mio cérebro, lasso!/dal suo principio ch’è in questo troncone/Così s’osserva in me lo contrapasso» (“Por ter desfeito um laço tão serrado/ora de seu princípio se apresenta/que é este tronco, o meu cérebro apartado/ Esta é a retribuição que em mim se atenta”) *Inferno* (XVIII, 139-142)

⁴⁵³ Como no questionamento de Marco Lombardo: “Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?” (“As leis existem, mas quem as rege?”), *Purgatorio* (XVI, 97)

⁴⁵⁴ “Solo nel cerchio seguente, nelle terzine consacrate alle pietà dei due cognati, al tragico amore di Francesca da Polenta e Paolo Malatesta, si ha la prima grande e compiuta poesia di Dante”(“Apenas no círculo seguinte, nos tercetos consagrados a piedade dos dois cunhados, ao trágico amor de Francesca da Polenta e Paolo Malatesta, existe a primeira grande e completa poesia de Dante” trad, nossa) In: CROCE, Benedetto. *La poesia di Dante*. Bari: Laterza, 1921. P. 77

⁴⁵⁵ De acordo com Hugo Friedrich, o *canto* V comporta a síntese de todo o pensamento jurídico do autor especialmente pelo caráter exemplar das figuras de Paolo e Francesca, na esteira da tradição retórica. Os *exempla*, desde Valerius Maximus, possuíam uma finalidade prática-moral, com o objetivo de fixar na

Alguns elementos desse *canto* logo despertam a atenção: o primeiro deles é a presença de Minos, que na Eneida (*Aen VI*, 432-433), examina e julga os mortos (*quaesitor Minos unam movet, ille silentum/conciliumque vocat vitasque et crimina discit*), transfigurado aqui como juiz-demônio, que profere os julgamentos através da gesticulação com sua cauda, a qual se enrola conforme o círculo a que deve ser atribuído à alma condenada após esta confessar o pecado. A sentença é proferida sem qualquer tipo de deliberação subjetiva, pois Minos, enquanto juiz do inferno, tem a autonomia de suas decisões limitada à mera execução literal dos preceitos normativos contidos nos pecados. Também as almas não possuem poder de deliberação quanto ao que vão escolher confessar⁴⁵⁶.

O segundo corresponde à presença da figura jurídica das corporações (*universitas*), como nota Curtius⁴⁵⁷, dado que as milhares de almas (*più di mille*)⁴⁵⁸ encontram-se organizadas e punidas de forma conjunta. Essas almas misturam-se com outras figuras históricas, como Semíramis, Dido, e Cleópatra, pelas quais a personagem Dante indaga a identidade a Virgílio sem demonstrar qualquer tipo especial de afeto. Porém, ao avistar duas almas em meio ao turbilhão (*la bufera infernal, che mai non resta*⁴⁵⁹) - pena alegórica aplicada aos *lussuorisi*, por terem submetido a razão aos apetites carnis (*che la ragion sommettono al talento*)⁴⁶⁰ – Dante sente-se logo intrigado a ir ao encontro delas. Contudo, Virgílio afirma que não é necessário que o Peregrino se desloque até elas, pois a força do amor que as levará até Dante⁴⁶¹.

Trata-se de um casal composto pelas almas de Francesca da Rimini e Paolo Malatesta, que se mantém unidas apesar da violência com que são arrastados pelo turbilhão. Foram condenados ao círculo dos luxuriosos pela infidelidade da primeira, casada com o irmão de Paolo. Dante, curioso, indaga-os e recebe como resposta de Francesca que foi pelo amor que ela despertou em Paolo, amor que não perdoa a pessoa amada a falta de retribuição

memória os parâmetros estabelecidos pelos *auctores*. Em Dante, as almas viriam punidas como expressão exemplar tanto do sistema de graças e punições, no qual está contida a sua metafísica do direito, como para demonstrar a força do *logos*, consubstanciado no simbolismo da palavra poética. Tudo isso não contradiz, senão confirma aquela concepção alargada do papel do poeta na hermenêutica de Dante. FRIEDRICH, Hugo. *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie Francesca da Rimini*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1942. pp. 16-27

⁴⁵⁶ Cfr: *Inferno* (V, 7-13)

⁴⁵⁷ Cfr: CURTIUS, Ernst Robert. Op. Citada. Pp. 385-387

⁴⁵⁸ Cfr: *Inferno* (V, 67)

⁴⁵⁹ Cfr: *Inferno* (V, 31-33)

⁴⁶⁰ Cfr: *Inferno* (V, 37-39)

⁴⁶¹ Cfr: *Inferno* (V, 73-78)

(*Amor ch'a nullo Amato amar perdona*)⁴⁶², que os levou para a morte (*condusse noi ad una morte*)⁴⁶³. Dante insiste em saber como eles vieram a ter conhecimento da reciprocidade dos sentimentos, e ela responde que pela leitura de uma cena na história de Lancelote e Ginevra (romance cavaleiresco escrito por Chrétien de Troyes), em que Lancelote é induzido a beijar Ginevra. Nesse momento, os amantes se olham e se beijam, interrompendo a leitura para sempre (*quel giorno più non vi leggemmo avante*)⁴⁶⁴. Dante, comovido, perde os sentidos e desmaia (*come corpo morto cade*)⁴⁶⁵

Questiona-se: por qual razão não há a comoção pelas demais almas (mesmo as de especial relevância histórica) neste *Canto*, mas somente pelas almas de Paolo e Francesca? Por que são dois anônimos, ao invés das demais figuras históricas da antiguidade, os designados a cumprir a função de *exemplum* punitivo? Qual o elemento jurídico presente no canto? Qual a sua relevância para a hermenêutica de Dante?

Neste sentido, é de particular interesse o ato de apelo ao leitor feito no canto de Paolo e Francesca, elaborado de conformidade à estrutura de um processo jurídico medieval, caracterizado pela integração entre o direito romano e o direito canônico (por isso, o processo medieval era chamado de processo romano-canônico) e os costumes locais, variáveis, portanto, segundo o lugar do processo.

A obra "*Flores del Derecho*" de *Maestro Jacobo*, também conhecido como *Jacobo de las leyes*, importante jurista da Corte de Castilha, oferece-nos um importante relato sobre a forma do processo civil e penal na idade média, na medida em que recolhe uma seleção de leis do *ius commune* para, por meio delas, resolver as demandas processuais.

Dividida em três livros de quatorze, nove e quatro títulos⁴⁶⁶: o primeiro livro diz respeito aos participantes e às medidas que devem ser tomadas antes de começar o processo; o segundo livro aborda especificamente o tema do procedimento e o terceiro livro trata das sentenças e das apelações. Dentre esses, o segundo livro é o que mais nos interessa, pois se refere ao ponto de maior convergência com a narrativa de Paolo e Francesca.

O primeiro e o segundo títulos referem-se, respectivamente, ao conteúdo da demanda e à contestação. Entre o terceiro e o quarto título, *Maestro Jacobo* dedica-se à confissão e ao

⁴⁶² Cfr: *Inferno* (V, 103)

⁴⁶³ Cfr: *Inferno* (V, 106)

⁴⁶⁴ Cfr: *Inferno* (V, 127-138)

⁴⁶⁵ Cfr: *Inferno* (V, 142)

⁴⁶⁶ JACOBO DE LAS LEYES, *Flores del Derecho*. (De Ureña y Smenjaud, Rafael de /Bonilla y San Martin, Adolfo) in: *Obras del maestro Jacobo de las Leyes, jurisconsulto del siglo XIII*. Ed. Reus, Madrid, 1924.

juramento de calúnia. Em seguida, do quinto ao nono título, trata do tempo processual das provas. Quanto às regras descritas, as mais relevantes para o caso são aquelas acerca da confissão e da prova testemunhal. Em resumo, as regras para esses institutos são as seguintes: (i) os indícios e as presunções não são considerados provas dos fatos; (ii) na prova testemunhal, o testemunho deve jurar dizer a verdade e não ocultá-la sob o pretexto de qualquer estado emocional; (iii) o testemunho de infames, hereges, canhotos adivinhos e dos pobres é restrito; (iv) os servos podem prestar testemunho contra o senhor apenas em crimes públicos (conspirar contra o rei, sonegação e etc) e em caso de adultério; (v) caso uma parte confesse a demanda total ou parcialmente, o objeto sob o qual recai a confissão não precisa mais ser provado; (vi) a confissão pode ser revogada antes da sentença se provado que foi feita por erro⁴⁶⁷.

Destacam-se, ainda, duas características dos processos medievais, quando de natureza pública (isto é, não ligados a foro especial, como nos julgamentos envolvendo ato de comércio, processados no âmbito da jurisdição corporativa): (i) a iniciativa do Juiz para o descobrimento dos fatos, em contraposição ao moderno sistema inercial e; (ii) A prevalência da *fides* e na *fama* na fundamentação do julgamento, sobrepostas à prova documental. Por isso, a testemunha no processo medieval possuía muito mais relevância do que no sistema contemporâneo⁴⁶⁸.

O próprio *canto* V, que analisamos, situa o leitor na posição de testemunha, frente a um depoimento precário, instável, emocional e cuja veracidade não pode ser atestada, mas somente pressuposta pela *fides* do leitor e a *fama* dos inquiridos. É de se notar o ostensivo vocabulário jurídico empregado no começo do *canto*, em que é reforçada a presença do elemento jurídico: “*essamina le colpe*” e “*giudica e manda*”(v. 5-6); “*si confessa*” (v. 8). “*ato, offizio*” (v. 18)⁴⁶⁹.

Quanto as demais questões, em linha com o que expusemos até o momento, as razões para tanto, opinamos, também decorrem de uma dimensão jurídica, integrado ao *arbitrium* poético. O referido *canto* V trata, em sentido moral, de um conflito entre o *amor naturalis* derivado e prescrito pela lei divina e o amor erótico, caracterizado pela intrínseca falta de medida. Uma vez que a linha divisória entre os dois tipos de amor é tênue, Dante deve

⁴⁶⁷ _idem. pp. 3-184

⁴⁶⁸ Cfr: STEINBERG, Justin. *Dante and the limits of the Law*. pp. 17-21; notas “191” a “193” acima.

⁴⁶⁹ Cfr: LOMBARDI, Elena; CRISAFI, Nicolò. *Lust and the Law: Reading and Witnessing in Inferno V*. In: *Ethics, Politics and Justice in Dante*. Edited by Giulia Gaimari and Katherine Keen. UCL Press. 2019. pp.63-79; STEINBERG, Justin. Op. Citada. pp.71-74

demonstrar sua *phronesis* e atentar-se à singularidade do caso narrado. Contudo, a narrativa torna mais difícil o julgamento, pois aquilo que os amantes retratam em sua história não é um excesso violento de paixão, mas um sentimento de ternura, impulsionado pela leitura de um livro escrito por um autor provençal, ligado a tradição do *Stil novo*, da qual Dante já fez parte durante suas rimas da juventude.

Minos, por outro lado, prescinde da *phronesis* e atua como um autêntico positivista, proferindo a sentença sem qualquer necessidade de justificação que não seja a literalidade do próprio ordenamento pré-estabelecido. A subsunção formal do fato à norma seria o suficiente para a concretização da justiça. Mas não para Dante, para quem a justiça só se concretiza após a correspondência material entre a singularidade do caso concreto à *ratio iuris*. Para que essa correspondência se concretize, é preciso que haja interpretação (aplicação) do ordenamento objetivo, mas não apenas no sentido de uma subsunção, e sim pela historicidade consubstanciada na narrativa. Esta historicidade, mesmo dissolvida na eternidade do tempo, engendra um processo histórico-dialético que, por um lado, permite a Dante o alcance da *ratio iuris* e, por outro, permite a constante re-atualização e re-adaptação da mesma. Esta re-atualização, no entanto, não deve ser feita por Dante, mas pelo leitor, chamado a participar no eterno julgamento de Francesca e Paolo.

Mas, afinal, persiste a pergunta quanto à escolha das almas dos dois desconhecidos e acrescenta-se outra: por qual motivo as almas de Paolo e Francesca, ao invés de enviadas à purificação ou mesmo salvas, foram condenadas ao inferno? É a própria resposta à segunda pergunta que nos possibilita responder a primeira.

Sobre a sentença, Benedetto Croce⁴⁷⁰ afirma que Dante condena as almas enquanto teólogo, crente e como homem ético, mas sentimentalmente não as condena e nem as absolve, isto é, seria como se houvesse um conflito entre o amor presente na alma do poeta e o rigor jurídico da lei divina, com a prevalência da última. Jorge Luis Borges⁴⁷¹, por outro lado se limita a indicar um paradoxo: Dante é capaz de compreender as motivações para a transgressão sem perdoá-la. Trata-se, no primeiro caso, de um excessivo legalismo e, no segundo caso, de excessivo irracionalismo sentimental. Ambas as soluções, porém, possuem em comum a cisão entre o sentimento e lei, no ato de julgar.

⁴⁷⁰ Cfr: CROCE, Benedetto. Op. Citada. p. 78

⁴⁷¹ Cfr: BORGES, Jorge Luis. *Nueve ensayos dantescos*. Intro. Marcos Ricardo Barnatán e Joaquín Arce. Madrid: Espasa-Calpe, 1982. P. 63

De nossa parte, reputamos que se há um paradoxo desta espécie, este é apenas aparente. Embora estejamos mais próximo de Croce por enxergar que há um conflito normativo presente, entendemos não se tratar de um conflito em que o rigor jurídico da lei se sobrepõe ao amor. A lei não se sobrepõe ao amor e esse não é, sob a égide do sistema ético, uma sensação ou um conjunto de sensações desordenado. Em outras palavras, não ocorre cisão entre o sentimento e a lei, mas, como dissemos, a concretização da *ratio iuris* (no caso, o amor divino), por meio de um processo interpretativo que engloba ambos.

Na estrutura procedimental do *canto V*, é a própria tradição do *Dolce Stil Novo* que é posta em julgamento, e é a partir dela que se pode visualizar o conflito normativo. O conflito pode ser formulado nos seguintes termos: existe, no interior do próprio *canto*, um movimento dialético de ruptura com a tradição lírica-stilnovista sobre o tema do amor e o seu ulterior desenvolvimento no conceito de amor absoluto cristão.

O amor do *dolce stil novo* possui contornos normativos e uma regra determinada, estabelecida por Andreas Cappelanus na sua obra “*Ars amatoria*”. No *Stil novo*, o amor comporta a destruição e a morte do amado, enquanto aqui, Dante estabelece o *nomos* do amor cristão como um absoluto sem restrições e não formalmente classificado. Na sua nova essência, o amor assume as proporções de uma negatividade que não vem destruída pela *hybris* dos amantes e nem os destroem, como na tradição, mas reconcilia-se consigo mesma ao permitir reconhecer a singularidade do outro. Por isso não são as almas das figuras antigas, mas dois anônimas a serem destacados no *canto*. Ademais, da própria intersubjetividade derivada do conceito de amor, consubstanciada no reconhecimento dos atores desconhecidos, extrai-se a força da eticidade presente na narrativa.

O ato interpretativo culmina na negação da normatividade oriunda da lírica amorosa do *stil novo* e reafirma a normatividade do amor cristão, na medida em que Francesca, embora condenada, postula um julgamento de acordo com o amor nos ditames estabelecidos pela tradição lírica (“*amor ch'al cor gentil ratto s'apprende*” e que depois “*condusse noi ad una morte*”), ainda que consciente de sua transgressão ao *nomos* do soberano (*se fosse amico il re del'universo/ noi pregheremmo lui de la tua pace/ poi c'hai pietà del nostro mal perverso*)⁴⁷² e tem sua demanda implicitamente e explicitamente negada por Dante, que não apenas a condena como luxuriosa como, mesmo ao ver desperto em si mesmo o amor nos

⁴⁷² (“Se fosse amigo o rei do Universo/ a ele rezaríamos por tua paz/ pois que te apieda o nosso mal perverso”) In: *Inferno* (V, 91-93)

contornos da lírica, ao invés de morrer para sempre, apenas “cai como um corpo morto”, e assim faz triunfar a normatividade do amor cristão.

Consideramos que duas são as principais lições que Dante deixa para hermenêutica jurídica moderna: a primeira, de ordem prática, é a de que mesmo em uma estrutura histórica imutável, em um sistema logicamente concatenado, a intuição subjetiva não apenas condiciona como também se sobrepõe à demonstração lógico-objetiva na concretização do direito, pois Dante, em conjunto com o leitor, e não Minos, são os verdadeiros juízes da condenação de Paolo e Francesca. Além disso, ensina que a compreensão do direito não ocorre pela simples aplicação de enunciados normativos, tais como a definição formal de um pecado, tal como em um “não cometerás adultério”, mas pelo seu sentido histórico, que não ocorre em detrimento da consciência do intérprete, mas perpassa, obrigatoriamente, a autocompreensão.

E a segunda, de natureza especulativa, é que não obstante a possibilidade de se atribuir personalidade jurídica a um corpo coletivo e destinar a ele tratamento penal uniforme, tal como a punição de toda classe dos *lussuriosi*, a responsabilidade jurídica deve, antes de tudo, acompanhar a verdade do ser, isto é, a sua “essência”, que só se desvela na precisa singularidade da sua contingência. Isto porque, embora Paolo e Francesca partilhem o mesmo castigo das milhares de almas inominadas e entre figuras destacadas da antiguidade, a determinação da extensão de sua responsabilidade obedece a um juízo singular sobre o caso concreto. Deste modo, pode-se conceber a validade das ficções jurídicas (e.g corporações; normas de caráter universal; Estado de direito) e harmonizá-las com realidade dos seres concretos. Essa harmonia não reflete apenas a síntese da dialética entre norma e caso concreto, mas também aquela entre *genus* e *species*, entre o universal e o singular – problema jurídico, mas, sobretudo, ético.

CONCLUSÃO

No início deste estudo, tínhamos uma dúvida e uma certeza: a certeza de que Dante Alighieri foi poeta e filósofo, dado que a progressão da consciência singular, turvada pelos vícios da *selva oscura*, em direção ao divino-absoluto era regulada pelo procedimento filosófico; e a dúvida de que se, como filósofo, Dante poderia ter legado alguma contribuição relevante à filosofia e à ciência do direito modernas.

Para responder ao questionamento, aceitamos as premissas de que, embora relacionadas, a natureza da filosofia do direito é de ordem universal, especulativa e consiste em dizer “o que é o direito” (*quid ius*), enquanto a ciência do direito é de natureza singular, prática e consiste em dizer “o que é “e direito” (*quid iuris*). Por igual, postulamos que a filosofia hermenêutica, compreendida em sua radicalidade centrada no intérprete, na historicidade e na ética, assim como a impossibilidade de formular uma clara distinção entre textos jurídicos e textos literários, figuraria como uma via para resolução dos problemas atinentes a tais disciplinas, uma vez que seria adequadamente capaz de harmonizá-las. Harmonia, por seu turno, potencialmente ínsita no próprio caráter “histórico e filosófico” descrito por Savigny⁴⁷³ sobre a *Rechtswissenschaft*.

Ao fim do estudo, pode-se concluir que a resposta é afirmativa, isto é, de que Dante Alighieri, de fato, legou pensamentos relevantes para a filosofia e a ciência do direito. Conclui-se que a maior contribuição para o pensamento jurídico moderno legada por Dante consiste na elaboração de uma hermenêutica jurídica capaz de conciliar a história geral, marcada pelas condições singulares que se encontravam o Império, a Igreja, a Itália e o *comune* de Florença, com a história individual (biográfica) do Poeta, caracterizada, principalmente, pela vivência das disputas partidárias entre guelfos e gibelinos (e, sobretudo, entre os próprios guelfos) e pelo exílio, das quais Dante e ordená-las em vistas a um fim universal ordenado por Deus. Além da consciência histórica, a hermenêutica jurídica de Dante Alighieri funda-se, especialmente, na noção de sabedoria da ética aristotélica (*phronesis*), na medida em que essa, diferentemente de outros saberes, não é concretizada segundo um saber prévio ou independente da experiência, mas depende obrigatoriamente do caso concreto.

⁴⁷³ Cfr: n. 27 acima

Ademais, em comparação com a hermenêutica praticada pelos juristas medievais e pela hermenêutica moderna, conclui-se que Dante apresenta tanto diferenças quanto semelhanças com cada classe. Tal dualidade é possível, opinamos, em razão do lugar singular ocupado por Dante na história: entre a idade média e o renascimento.

Assim, Dante parece se aproximar dos juristas modernos - sobretudo em comparação com as doutrinas de Esser e Isay, precedidos por Bartolo - quando procura compreender o direito do ponto de vista histórico e interpretá-lo a partir do “sentimento jurídico” subjetivo; porém, afasta-se dos modernos e se aproxima dos glosadores e dos canonistas da idade média quando procura obter a verdade do direito (i.e sua aplicação) por meio da confirmação das verdades postas por uma autoridade pré-estabelecida e com *status* de ente metafísico. Afasta-se também dos juristas medievais na medida em que estes utilizavam categorias de lógica formal para obter e expressar a verdade do texto (*mens legis* ou *ratio legis*) enquanto Dante a expressa por meio de imagens, carregadas de afetos e contradições, e tal como os modernos, vale-se, preponderantemente, da dialética histórica para obter a verdade textual.

Por fim, concluímos que o o *canto V* da *Commedia* é aquele que melhor expressa as características da hermenêutica jurídica de Dante Alighieri, pois, para além de possuir a forma processual praticada durante os julgamentos medievais de natureza pública (i.e regidos pelo processo romano-canônico do *ius commune*) o *canto V* também é capaz de revelar: (i) o amor cristão como substância da *lex divina*; (ii) o *contrapasso*, que rege as punições do sistema penal; (iii) o julgamento ético conforme o direito derivado do caso concreto, e não apenas conforme a literalidade da lei; (iv) a integração entre elementos de história individual e história universal, bem como e o seu papel na distribuição de sentenças e; (v) a consciência da pluralidade de ordenamentos jurídicos em um mesmo *locus*.

Consideramos, ademais, por meio do *canto V*, que duas são as principais lições que Dante deixa para hermenêutica jurídica moderna: a primeira, de ordem prática, é a de que mesmo em uma estrutura histórica imutável, em um sistema logicamente concatenado, a intuição subjetiva não apenas condiciona como também se sobrepõe à demonstração lógico-objetiva na concretização do direito, pois Dante, em conjunto com o leitor, e não Minos, são os verdadeiros juízes da condenação de Paolo e Francesca. Além disso, ensina que a compreensão do direito não ocorre pela simples aplicação de enunciados normativos, tais como a definição formal de um pecado, tal como em um “não cometerás adultério”, mas pelo seu sentido histórico, que não ocorre em detrimento da consciência do intérprete, mas perpassa, obrigatoriamente, a autocompreensão.

E a segunda, de natureza especulativa, é que não obstante a possibilidade de se atribuir personalidade jurídica a um corpo coletivo e destinar a ele tratamento penal uniforme, tal como a punição de toda classe dos *lussuriosi*, a responsabilidade jurídica deve, antes de tudo, acompanhar a verdade do ser, isto é, a sua “essência”, que só se desvela na precisa singularidade da sua contingência. Isto porque, embora Paolo e Francesca partilhem o mesmo castigo das milhares de almas inominadas e entre figuras destacadas da antiguidade, a determinação da extensão de sua responsabilidade obedece a um juízo singular sobre o caso concreto. Deste modo, pode-se conceber a validade das ficções jurídicas (e.g corporações; normas de caráter universal; Estado de direito) e harmonizá-las com realidade dos seres concretos. Essa harmonia não reflete apenas a síntese da dialética entre norma e caso concreto, mas também aquela entre *genus* e *species*, entre o universal e o singular – problema jurídico, mas, sobretudo, ético.

BIBLIOGRAFIA

- ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. 3.v. Edição bilíngüe. Tradução e notas de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.
- _____. *La Divina Commedia*. 3.v. curata da Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano, Mondadori. 2005.
- _____. *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Nuovamente Commentata da Francesco Torraca. 3° ed. riveduta e corretta. Milano-Roma-Napoli, 1915
- _____. *Opere*, Vol I, edizione diretta da M. Santagata, Rime, Vita Nuova, De vulgari eloquentia, a cura di C. Giunta, M. Tavoni, G. Gorni, Milano: Mondadori, 2011.
- _____. *Opere*, Vol II, edizione diretta da M. Santagata, Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese. Milano: Mondadori, 2014.
- _____. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Translated by Robert M. Durlin. 3. vols. New York and Oxford: Oxford University Press. 1996
- ALIGHIERI, Pietro. *Comentum super poema Comedie Dantis: A critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's Divine Comedy*, ed. by Massimiliano Chiamenti and Robert Hollander, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, AZ, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005
- APPEL, Karl-Otto. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. 2., Auflage. Bonn, Herbert Grundmann, 1975
- AQUINAS, Thomas. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964
- _____. *Summa Theologica*. Trad. Fathers of the English Dominican Province. 3. Vols. New York. Benziger Bros, 1947.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Edição bilíngüe. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo, Editora 34: 2015
- ASCARELLI, Tullio. *A Origem do direito comercial*. Pp. 87-100. In: Revista de Direito Mercantil, Industrial, Econômico e Financeiro. Ano XXXV. N. 103.
- ASCOLI, Albert Russell. *Dante and The Making of The Modern Author*. New York: Cambridge University Press, 2008.

- AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007.
- _____. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997
- _____. *Introdução aos Estudos Literários: Trad. José Paulo Paes*. São Paulo, Cultrix, 1972
- _____. *Mimesis: The representation of Reality in Western Literature*. Princeton, New Jersey and Oxford: Princeton University Press, 2003.
- _____. *Studi su Dante*, Trad: Maria Luisa de Pieri Bonino. 14ª ed. Milano: Feltrinelli, 1999.
- BAETHIGEN, Friedrich. *Die Entstehungszeit von Dantes Monarchia*. In: *izungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse*, Heft 5. München, Jahrgang, 1966.
- BARANSKI, Zygmunt. *Chiosar com altro testo: leggere Dante nel Trecento*, Cadmo, Firenze 2001.
- _____. *Dante e i Segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000.
- _____; PERTILE, Lino. *Dante in Context/ edited by Zygmunt G. Baránski and Lino Pertile*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- BARBI, Michele. *Life of Dante*. Trans. Paul G. Ruggiers. Berkley and Los Angeles. University of California Press. 1966 (1954).
- _____. *Problemi di critica dantesca: prima serie (1893-1918)*. Firenze. G.C Sansoni, 1934
- BAROLINI, Teodolinda. *Aristotle's Mezzo, Courtly Misura, and Dante's Canzone Le dolci rime: Humanism, Ethics, and Social Anxiety*. Pp. 163-179 In: *Dante and the Greeks*, ed. Jan Ziolkowski. Cambridge. Harvard University Press, 2014
- _____. *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- BLOOM, Harold. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, New York, Riverhead Books, 1995.
- BOBBIO, Norberto. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. 4ª ed. Milano: Edizioni di Comunità, 1984
- BORGES, Jorge Luis. *Nueve ensayos dantescos*. Intro. Marcos Ricardo Barnatán e Joaquín Arce. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

- BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BUSNELLI, Giovanni. *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*. Parte II. Città di Castello. Casa Editrice S. Lapi, 1912
- _____. *L'Etica nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*. Serie Seconda. Bologna, Zanichelli. 1907
- CAFERRO, William. *Empire, State, Italy*. In: BARANSKI, Zygmunt G; PERTILE, Lino (edited by). *Dante in Context*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015
- CALASSO, Francesco. *Medio Evo del Diritto*. Milano. Giuffrè. 1954
- _____. *Introduzione al Diritto Comune*. Milano: Giuffrè, 1970
- CAPPONI, Gino. *Storia della Repubblica di Firenze*. Firenze. G. Barbèra. 1875
- CARLYLE, R.W & A.J. *A History of mediaeval political theory in the west*. 6.V. Edinburgh and London: Blackwood, 1903
- CASINI, Maria Cecilia; CAVALCANTI, Thaís Helena. *Il dialogo intorno alla nostra lingua di Niccolò Machiavelli*. In: Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC. v. 6. n. 10. 2014
- COMPAGNI, Dino. *Cronica delle cose occorrente ne' tempi suoi*. a cura di G. Luzzatto, Einaudi. Torino, 1968
- CONRAD, Hermann. *Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie seiner Zeit*. Heidelberg. Süddeutsche Juristen-Zeitung. 1946
- CROCE, Benedetto. *La poesia di Dante*. Bari: Laterza, 1921.
- CROSARA, Fulvio. *Dante e Bartolo da Sassoferrato: politica e diritto nell'Italia del trecento*. Università degli studi di Perugia. *Bartolo da Sassoferrato, Studi e documenti per il VI centenario*. V. II. Milano: Giuffrè, 1962
- COLLIVA, Paolo. verbetes: “Comuna”; “O Império medieval”; “Senhorias e Principados”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 1º vol. 11ª ed, Brasília: UnB, 2004
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. 2ª ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979
- D'ANCONA, Alessandro. *Scritti Danteschi*. Firenze. G.C Sansoni, Editore. 1912-1913
- DAVIDSOHN, Robert. *Forschungen zur Geschichte von Florenz*. Vierter Teil: 13. 14. Jahrhundert. Berlin. Mittler, 1908

- _____. *Geschichte von Florenz, mit einem Stadplan*. 4. Bände. In 8 cpl. Berlin, Mittler, 1896-1927.
- DEAN, Trevor. *The rise of the Signori*. In: ABULAFIA, David (edited by). *The New Cambridge medieval History* Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- DE SANCTIS, Francesco. *Lezioni e Saggi su Dante*. a cura di Sergio Romagnoli. Torino: Einaudi, 1955
- _____. *Storia della letteratura italiana*. Firenze. Einaudi. 1965.
- DI FONZO, Claudia. *Dante e la tradizione giuridica*. Roma. Carocci, 2016
- D'OVIDIO, Francesco. *Studii sulla Divina Commedia*. Milano-Palermo: Remo Sandron, 1901
- ECO, Umberto. *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1985.
- _____. *The Search for the perfect language*. Trans. James Fentress. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1995
- ENGISCH, Karl. *Introdução ao pensamento jurídico*. Trad. João Baptista Machado. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 2001
- ERCOLE, Francesco. *Il pensiero político di Dante*. 2.v. Milano: Alpes, 1928
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. 8º ed. rev e ampl. São Paulo: Atlas, 2015.
- FORTIN, Ernest L. *Dissidence et Philosophie au moyen-âge. Dante et ses antécédents* (Institut d'études médiévales, Université de Montréal, Cahiers d'études médiévales, VI). Paris, J. Vrin, 1981.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante, O Poeta do Absoluto*. Ateliê Editorial, Cotia-SP, 2000
- FRANKE, William. *Dante's Interpretive Journey*. University of Chicago, Chicago, 1996.
- FRIEDRICH, Hugo. *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie Francesca da Rimini*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1942
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- GENTILE, Giovanni. *Studi su Dante*. Raccolti da Vito A. Bellezza. Firenze: Sansoni, 1965.
- GILBERT, Allan H. *Dante's conception of justice*. Durham, NC: Duke University Press, 1925.
- GILSON, Étienne. *Dante et la Philosophie*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin. 1953
- _____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, II, Quaderno 6, 1930-1932 [Miscellanea].
Parágrafo 85, Il comune-medioevale come fase economico-corporativa dello Stato moderno.
Dante e Machiavelli
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad: Denise Rossato Agostinetti. São Paulo:
Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- HASSEMER, Winfried; KAUFMANN, Arthur. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria
do Direito Contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste
Gulbenkian, 2002.
- HOLLANDER, Robert. *Allegory in Dante's Commedia*. Princeton, New Jersey, Princeton
University Press: 1969.
- IMBACH, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laïcs*. Fribourg, Ed. Univ. Fribourg, 1996.
- JACOBO DE LAS LEYES, *Flores del Derecho*. (De Ureña y Smenjaud, Rafael de /Bonilla
y San Martin, Adolfo) in: *Obras del maestro Jacobo de las Leyes, jurisconsulto del siglo
XIII*. Ed. Reus, Madrid, 1924
- JAEGER, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Translated
with the author's corrections and additions by Richard Robinson. 2nd edition. Oxford at
clarendon Press: London. 1968
- _____. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São
Paulo: Martins Fontes, 1995
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Frederick II: 1194-1250*. Trans. E. O. Lorimer. London.
Constable, 1957 (1931)
- _____. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political
Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. 7. Ed. Trad. José Lamego. Lisboa:
Fundação CalousteGulbenkian, 2013.
- LANSING, Carol. *The Florentine Magnates: Lineage and Faction in a Medieval Commune*.
Princeton. Princeton University Press, 2014
- LOMBARDI, Elena; CRISAFI, Nicolò. *Lust and the Law: Reading and Witnessing in
Inferno V*. In: *Ethics, Politics and Justice in Dante*. Edited by Giulia Gaimari and Katherine
Keen. UCL Press. 2019. pp.63-79.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie Fiorentine*. In: *Tutte le Opere a cura di Mario Martelli*.
Firenze. Sansoni, 1971

- MALATO, Enrico. *Dante*. 3^a ed. Roma: Salerno Editrice, 2009
- MANDELSTAM, Osip. *Conversation about Dante*. In: *Complete Critical Prose*, trans. By Jane Gary Harris and Constance Link, Dana Point: Ardis, 1997
- MAZZAMUTO, Pietro. verbetes: “*Barattiere*” e “*Cinquecento dice e cinque*” In: *Enciclopedia Dantesca*. Istituto della Enciclopedia Italiana. Roma 1970-78 (1984-91). 6. Voll.
- MAZZOTTA, Giuseppe. *Reading Dante*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- MOMMSEN-KRÜGER – *Corpus Iuris Civilis*, I, *Institutiones* recognovit Paulus Krueger – *Digesta* recognovit Theodorus Mommsen, II, *Codex Iustinianus* Recognovit Paulus Krueger; III, *Novellae*, recognovit Rudolfus Schoell, opus Schoellii morte interceptum absolvit Guglielmus Kroll, Apud Weidmannos, Berolini 1872, 1877, 1895 (Editio stereotypa)
- MOORE, Edward. *Studies in Dante*, 3.v, Scripture and Classical Authors in Dante, Clarendon Press, Oxford 1896
- NARDI, Bruno. *Dal “Convivio” alla “Commedia” (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo. Roma, 1960
- _____. *Dante e la cultura medievale*. Laterza: Editori Laterza, 1983
- _____. *Nel mondo di Dante*. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura, 1944
- _____. *Saggi e note di critica dantesca*. Spoleto. Centro Italiano Di Studi Sull’Alto Medioevo. 2013 (1966)
- OTTOKAR, Nicola. *Il Comune di Firenze alla fine del Duecento*. Torino. Einaudi, 1974
- PARODI, Ernesto Giacomo. *La data della composizione e le teorie politiche dell’Inferno e del Purgatorio*. In: *Poesia e Storia nella Divina Commedia: studi critici*. Napoli, 1921
- PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Roma-Bari. Laterza, 1984
- PIRENNE, Henri. *Medieval Cities: their origins and the revival of trade*. Trans. Frank D. Halsey. Princeton and Oxford. Princeton University Press. 2014.
- QUAGLIONI, Diego. *La Monarchia, l’ideologia imperiale e la cancellaria di Enrico VII*. In: *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell’imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*. a cura di Giuseppe Pealia e Marco Santagata. Ravenna, Longo, 2016. Pp. 323-335
- READE, W.H.V. *The Moral System of Dante’s Inferno*. Oxford. Clarendon Press, 1909.

- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*, v.2. trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROLBIECKI, John Joseph. *The Political Philosophy of Dante Alighieri*. Washington, D.C. Salve Regina Press, 1921
- SALVEMINI, Gaetano. *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*. Firenze. G. Carnesecchi. 1899
- SANTAGATA, Marco. *L'io e Il mondo. Un' interpretazione di Dante*. Bologna. Il Mulino, 2011
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2.Vols. 2ª ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 1996-2000.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. Trans. Andrew Bowie. Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- SEGRE, Cesare. *Il viaggio di Dante come esperienza totale*, In: *Dante da Firenze all'al dilá, a cura di M. Picone*, Firenze, Cesati, pp. 105-115.
- SINGLETON, Charles S. *Dante's Commedia: Elements of Structure*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1977.
- SOLMI, Arrigo. *Il pensiero político di Dante*. Firenze. La voce, 1922
- SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. São Paulo: Marcial Pons, 2017
- _____. *Os Caminhos da Filosofia e da Ciência do Direito: Conexão alemã no Devir da Justiça*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- _____. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.
- STEINBERG, Justin. *Dante and the Limits of the Law*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- _____. *Dante's Constitutional Miracles (Monarchia 2.4 and Inferno 8-9)*. In: *Lettere Italiane: anno LXVIII, numero 3*. Firenze: Olschki, 2016. pp. 431-444.
- _____. *Dante e le leggi dell'Infamia*. IN : CANETTI, Paolo ; PUNZI, Arianna (a cura di). *Dai pochi ai molti : Studi in onore di Roberto Antonelli*. Tomo II. Pp. 1651-1659
- _____. *Dante's Justice? A Reappraisal of the Contrapasso*. In: *L'alighieri, Rassegna Dantesca, vol. 44*. Anno LV. 2014. pp. 59-74
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953.

- ULLMAN, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideal*. Cambridge University Press, New York, 1975
- VENTO, Sebastiano. *La filosofia politica di Dante nel "De Monarchia."* Studiata in se stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio da Padova. Torino, Bocca, 1921
- VILLANI, Giovanni. *Nuova Cronica*. Vol. 1. Edizione critica a cura di G. Porta, Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1990
- VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins de direito: os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- VOSSLER, Karl. *Mediaeval culture: an introduction to Dante and his times*. Vol I. Trans. William Cranston Lawton. New York. Ungar, 1929
- WATT, J.A. *The Papacy*. In: ABULAFIA, David (edited by). *The New Cambridge medieval History*. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. 4 ed. Trad: António Manuel Hespanha. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2010.
- WIEDEMANN, Herbert. *Juristische und musikalische Interpretation – ein Essay*. In: *Spätlese: Ausgewählte Veröffentlichungen aus der Zeit von 2004 bis 2016*. C.H. Beck, 2017
- ZINGARELLI, Nicola: *Storia Letteraria d'Italia: La Vita, I tempi e le opere di Dante*. Vol. I. Milano. Vallardi, 1931