

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Felipe Faria Camargo

O tratado *Monarchia* e a filosofia política de Dante Alighieri

Versão corrigida
São Paulo
2023

Felipe Faria Camargo

O tratado *Monarchia* e a filosofia política de Dante Alighieri

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Cardoso.

São Paulo
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Felipe Faria Camargo****Data da defesa: 20/12/2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): Sérgio Cardoso**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 15/02/2023



Sérgio Cardoso

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C172t Camargo, Felipe Faria
O tratado Monarchia e a filosofia política de
Dante Alighieri / Felipe Faria Camargo; orientador
Sérgio Cardoso - São Paulo, 2023.
111 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Filosofia Política. 2. Monarquia. 3. Império.
4. Filosofia do Direito. 5. Dante Alighieri. I.
Cardoso, Sérgio, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

Camargo, F. *O tratado Monarchia e a filosofia política de Dante Alighieri*. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Dedicatória

*Aos meus avós, Antônia Helena, Darcy,
Bernadete (in memoriam) e Antônio
Alziro (in memoriam)*

Agradecimentos

À minha família, em especial minha mãe Denise, meu pai Dirceu e minha irmã Bárbara, que sempre me apoiaram nos meus sonhos e que me dão forças e amor para continuar meus caminhos.

À pequena Athena, minha sobrinha que sempre nos traz tanta alegria e que eu tive o prazer de acompanhar cotidianamente no seu segundo ano de vida, enquanto cursava o mestrado.

Aos meus amigos de RI, “inesquecíveis”, Raísa, Thiago, Thales, Lucia, Bruna e Pedro, pelas impressões profundas que deixaram no meu modo de ver o mundo, os sonhos conjuntos que ainda percebo na jornada de cada um, os encontros para matar as saudades.

Aos meus amigos dos tempos de movimento estudantil, João Victor, Ca Vivi, William, Deus, Tulio, Pedro, Matheus, Carol, Ravi, Framil, Danilo, e às nossas tantas memórias juntos, políticas e festivas, as aspirações por uma sociedade mais justa, livre e igualitária.

Aos amigos da "Biblioteca Virtual", que tornaram um tanto mais leve passar pela pandemia, assim como as nossas caminhadas semanais, conversas e jogos: Julia, JP, Cibele e Volner. Gosto demais da companhia de vocês e essa dissertação deve muito a ela.

Aos amigos da Veterinária, Amanda, Borguin, Ricardo, Alice, Marina, Fábio, Maurício, com quem vivi tantas aventuras, lutas e sonhos, que me dão um sentido profundo para a palavra companheirismo. Aos amigos do dia a dia no trabalho, Mercês, Henrique, Isa e Zenilda, que tornam o cotidiano tão mais prazeroso e com quem eu aprendi tanto.

À minha amiga Raquel, pelos nossos encontros anuais, por ainda termos tanto em comum depois de mais de quinze anos de amizade, pela admiração que temos um pelo outro.

Aos amigos da Filosofia, Carol, Tales, Victor, Guilherme, Anna, pelas nossas trocas desde o primeiro ano da graduação, a admiração pelo caminho que trilhamos e a saudade do nosso convívio.

À Ester, pelo carinho cotidiano, pelas conversas e cafês, pelos sonhos e alegrias compartilhadas, pela grata surpresa de termos nos encontrado, por todo o caminho e lugares que ainda quero descobrir com você.

Aos Profs. Newton Bignotto e José Carlos Estêvão, pelas recomendações preciosas desde a banca de qualificação, que me permitiram encontrar uma direção e o método adequado para a realização desta pesquisa. À Profª. Maria Cecilia Casini, por ter aceitado participar da minha banca de defesa da dissertação, trazendo uma valiosa contribuição a partir do seu conhecimento sobre as obras e a biografia de Dante.

Aos funcionários da secretaria do departamento de Filosofia, Geni Ferreira Lima e Lucas Martins de Castro Neto, por todo o apoio no processo do agendamento da defesa e da conclusão do curso de mestrado.

Ao Sérgio Cardoso, pela atenção incrível que dispensa aos seus orientandos, os comentários sempre precisos e que abrem caminhos para continuarmos as nossas indagações. Curiosamente, a palavra que eu mais ouvi ao conhecer os outros orientandos do Sérgio, é justamente a qualidade que eu pensava em lhe atribuir aqui: generosidade.

Meu muito obrigado! Devo muito a vocês, por tudo.

*“Nos autem, cui mundus est patria
velut piscibus equor”¹*

D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, Livro I, Cap. VI.

¹ “Para nós, entretanto, o mundo é pátria, como é o mar aos peixes”.

Resumo

Camargo, F. *O tratado Monarchia e a filosofia política de Dante Alighieri*. 2023. 111 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Tendo por objetivo compreender um capítulo importante na história da filosofia política, situado após a reapropriação das categorias do pensamento aristotélico e sua síntese com a teologia no século XIII e após a *renovatio* dos estudos do direito romano em Bolonha desde o século XII, na passagem do pensamento político tardo-medieval ao início do pensamento político renascentista e moderno, nossa investigação se volta para a obra *Monarchia* de Dante Alighieri, escrita em latim entre 1311 e 1313. Nesta, o filósofo Dante defendeu a submissão do conjunto do gênero humano a uma Monarquia universal, responsável por conduzir os homens à felicidade terrestre baseada nos ensinamentos dos filósofos, enquanto à Igreja caberia o papel de guia dos homens à felicidade celeste. Dois poderes, portanto, estabelecidos pela Divina Providência para remediar a situação dos homens e lhes permitir alcançar seus dois fins últimos (*duo ultima*), a beatitude nesta vida e no além-mundo. Importa-nos, sobretudo, realizar uma leitura interna do tratado e investigar como Dante constrói seus argumentos, cria novos conceitos e opera apropriações e rupturas com relação ao pensamento filosófico, jurídico e teológico do seu tempo, o que nos permite afirmar, com Étienne Gilson, que - se por um lado, seria inapropriado conceber o pensamento de Dante de modo a negligenciar seu caráter eminentemente cristão - o seu dualismo (com vistas, sempre, a um acordo harmônico) entre as ordens da Monarquia e da Igreja, Filosofia e Teologia, não se coaduna com nenhum outro pensamento do aristotelismo cristão de sua época, e aponta, como destaca Claude Lefort, para uma reavaliação da filosofia voltada à “ação” e à política no princípio do século XIV.

Palavras-chave: Dante, Monarquia, Império, Filosofia Política, Filosofia do Direito.

Abstract

Camargo, F. *The treatise Monarchia and Dante's political philosophy*. 2023. 111 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aiming to understand an important chapter in the history of political philosophy, located after the reappropriation of the categories of Aristotelian thought and their synthesis with theology in the thirteenth century and the renovation of studies of Roman law in Bologna since the twelfth century, as well as in the passage of late-medieval to the beginning of Renaissance and modern political thought, our investigation turns to the treatise *Monarchia* by Dante Alighieri, written in Latin between 1311 and 1313. In it, the philosopher Dante defended the submission of the human race as a whole to an universal Monarchy, responsible for leading men to earthly happiness based on the teachings of philosophers, while the Church would have the role of guiding men to heavenly happiness. Two powers, therefore, established by Divine Providence to remedy the situation of men and enable them to reach their two ultimate ends (*duo ultima*), beatitude in this life and in the afterlife. Above all, we will carry out an internal reading of the treatise and investigate how Dante builds his arguments, creates new concepts and operates appropriations and ruptures in relation to the philosophical, legal and theological thought of his time, which allows us to affirm, with Étienne Gilson, that - if on the one hand, it would be inappropriate to conceive Dante's thought in such a way as to neglect its eminently Christian character - its dualism (intended, always, to achieve a harmonious agreement) between the orders of the Monarchy and the Church, Philosophy and Theology, cannot be compared with any other Christian Aristotelian thought of his time, and indicates, as Claude Lefort points out, a reevaluation of philosophy focused on “action” and politics at the beginning of the fourteenth century.

Key Words: Dante, Monarchy, Empire, Political Philosophy, Philosophy of Law.

Sumário

Introdução	13
Capítulos:	
1. Contexto histórico-político no início do <i>Trecento</i>	19
2. Aporte biográfico sobre o autor	24
3. As fontes do pensamento dantesco	28
4. A Monarquia	31
4.1 Livro I	31
4.2 Livro II	51
4.3 Livro III	68
5. Conclusão: a filosofia política de Dante Alighieri	89
6. Referências bibliográficas	106

Introdução

Conhecido como *Il sommo poeta* por sua *Divina Comédia*, o florentino desterrado que, nas palavras de Boccaccio, “sorria” ao ouvir comentários nas ruas de Verona por ser “aquele que vai ao inferno, volta quando bem quer e traz aqui para cima as novas dos que lá embaixo estão”², Dante Alighieri (1265-1321) também atuou politicamente e produziu obras de relevância para a história da filosofia política.

Aos 35 anos, foi eleito prior da Comuna de Florença, o cargo mais alto da república toscana. Porém, em função das disputas de facções, em 1301 o florentino foi punido com o exílio pelo governo pró-papal dos guelfos negros e nunca mais pôde regressar à sua cidade natal. Entre 1311 e 1313, Dante escreveu o tratado *Monarchia*³, em um contexto histórico de acirramento da disputa pela influência sobre a península itálica entre o Papado e o Sacro Império Romano-Germânico, quando o imperador Henrique VII descia dos Alpes para ser coroado em Roma. Naquela que foi a sua principal obra política, o escritor florentino defendeu a submissão do conjunto do gênero humano a uma Monarquia universal, cuja missão seria garantir a paz e a concórdia entre os homens tendo em vista a felicidade terrestre, enquanto à Igreja caberia o papel de guia dos homens até a felicidade celeste.

Para os propósitos desta dissertação, com vistas a uma melhor compreensão da filosofia política dantesca e com base em uma bibliografia especializada na obra, nosso intuito é realizar uma leitura interna do tratado da *Monarchia*, visando explicitar o encadeamento dos argumentos do autor, o modo como a obra está estruturada e dividida e como Dante organiza seu pensamento para extrair suas conclusões. Referências a outras obras de Dante serão feitas apenas de modo localizado quando contribuírem para uma melhor elucidação do texto, em especial com relação ao Tratado IV do *Convívio*, obra de iniciação filosófica do florentino na qual foi defendida pela primeira vez a sua noção de Monarquia temporal.

Para que seus posicionamentos e conceitos possam ser melhor examinados, faz-se necessária, previamente e de modo sucinto, uma contextualização histórico-política, no capítulo 1. Em seguida, faremos um aporte biográfico sobre o

² Cf. Boccaccio, 2021, (113).

³ Conforme *Monarchia* (1968), edição sob os cuidados de Bruno Nardi, na *Opere minori*, Tomo II, p. 273, o nome latino *De Monarchia* foi adotado para o tratado somente até a edição crítica de Bertalot, em 1919, tendo deixado o “*De*” e aparecido somente como *Monarchia* desde 1921, na edição de Rostagno. Conforme Quaglioni, 2014, p. 825, o “*De*” começou a ser adotado somente após a *editio princeps*, quando o tratado foi impresso em 1559, na Basileia.

nosso autor, no capítulo 2. No capítulo 3, trataremos das fontes do pensamento dantesco. No capítulo 4, será realizada, então, a leitura interna do tratado da *Monarquia*. Por fim, no capítulo 5, conclusão desta dissertação, faremos uma análise de conjunto da obra e comentaremos algumas de suas principais noções e contribuições para a filosofia política.

Antes de procedermos ao capítulo 1, no entanto, na continuidade desta “Introdução” pretendemos fazer uma curta abordagem sobre o modo como o pensamento político dantesco foi abordado nas últimas décadas na historiografia relativa ao pensamento político medieval e moderno.

Como lembra Claude Lefort, a “glória” alcançada pelo poeta na história da literatura ocidental é de tal monta, que por vezes parece ter sido deixada “na sombra a figura do filósofo político”⁴. A historiografia do pensamento político medieval e moderno, bem como o conjunto dos comentários e interpretações especializados nas obras de Dante, demonstram que o pensamento do florentino têm sido de difícil classificação na tradição da filosofia política.

Os séculos seguintes à obra seriam marcados, de fato, pelo declínio do dualismo medieval entre os poderes universais do papado e do império, pela ascensão do pensamento republicano no *Quattrocento* (com o surgimento do “humanismo cívico”⁵ em Florença, de Coluccio Salutati e Leonardo Bruni), pela eclosão em grande quantidade de principados tirânicos nas cidades italianas⁶, com suas administrações cada vez mais autônomas, e pelo advento, posteriormente e em quase toda a Europa, das monarquias nacionais modernas, com noções de território e de soberania bem definidas (entre os séculos XIII e XVI, o surgimento das monarquias de Portugal, Espanha, Inglaterra e França).

A defesa do Império Universal no início do século XIV, portanto, quando o imperador romano-germânico já não dispunha dos meios para impor sua hegemonia sobre o continente europeu, deu a Dante por vezes a pecha injusta de “reacionário”, como lembra Ernst Kantorowicz⁷, ou de “idealista”, como o classificou certa vez o historiador medievalista Walter Ullmann⁸.

⁴ Cf. Lefort, 1993, p. 6

⁵ Cf. Baron, 1955 e Pocock, 1975.

⁶ Cf. Burckhardt, 2021; Skinner, 2020, pp.134-160.

⁷ Cf. Kantorowicz, 1998, p. 273.

⁸ Cf. Ullmann, 1949, p. 33.

Em seu artigo *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, Ullmann afirma que, se no início do *Trecento* o imperador romano-germânico ainda podia ser visto como o *dominus mundi* pelos juristas da escola de glosadores de Bolonha, estudiosos que eram do código civil do direito romano, o poder do imperador sobre os povos europeus seria tão somente *de iure* (de direito), tendo deixado de possuir poder *de facto* há já bastante tempo. Ao longo deste século, seriam formuladas novas teses jurídicas por figuras como Bartolo de Sassoferrato e Baldo de Ubaldo, que visavam garantir liberdade *de iure* para as cidades italianas e os reinos da França e de Nápoles. Não somente seria improvável a vitória militar do imperador romano-germânico Henrique VII em sua campanha pela península itálica, como também seria anacrônico conceber o prevalecimento do ideário imperial na Europa dos anos 1300.

Quentin Skinner, em seu clássico *As fundações do pensamento político moderno* (1978), referindo-se ao artigo de Ullmann, afirma que muito embora a defesa do império por Dante possa ter sido inovadora no campo da teoria, com frequência o florentino foi lido, de um ponto de vista prático, como um “idealista”, cuja obra seria desesperadamente anacrônica para o contexto das cidades-repúblicas toscanas e lombardas, que buscavam libertar-se do jugo tanto do papado quanto do imperador. Ainda que o historiador britânico afirme ser possível, devido ao seu contexto, compreender as posições de Dante a partir do seu estado de exílio (nele, a única solução que teria restado ao poeta seria mesmo apelar a uma autoridade que contasse com certa legitimidade capaz de atrair todos os descontentes contra a influência papal em Florença), fica evidente que a análise “dá pouca importância ao pensamento de Dante”⁹ na formação do pensamento político moderno.

Lefort, no entanto, afirma que incorre em erro quem lê a *Monarquia* como um “documento”¹⁰ e de interesse apenas conjuntural, retirando-lhe a sua proposta de caráter eminentemente filosófico. As “ilusões” imputadas a Dante nos dizem pouco sobre o seu pensamento, pois o nome do imperador Henrique VII sequer é mencionado em seu tratado e as esperanças colocadas pelo florentino no herdeiro do Império romano seriam “tão pouco fundadas quanto aquelas que, séculos mais tarde, Lorenzo de Médici inspirará a Maquiavel”¹¹, o que em nada invalida o pensamento político de ambos os autores.

⁹ Cf. Bignotto, 1991, p. 191.

¹⁰ Cf. Lefort, 1993, p. 7.

¹¹ Idem.

Perde-se de vista, com este tipo de leitura, a originalidade de Dante relativamente ao pensamento de seu tempo, sendo o primeiro, conforme o comentador francês, “a imaginar uma sociedade política universal, submetida a uma única autoridade, cuja missão era revelar a cada um que é um cidadão do mesmo mundo”¹². Como é possível, questiona-se Lefort, que:

“o filósofo Dante interesse apenas ao historiador da Idade Média ou ao teólogo, e que um estudante em letras, em filosofia ou, como se diz no presente, em ciências humanas, alcance no mais das vezes o fim da sua escolaridade sem ter jamais ouvido falar da *Monarquia*, ou que ele saiba somente, no melhor dos casos, que este tratado oferece um dos últimos testemunhos da querela entre Papado e Império?”

Que Dante tenha se apropriado da ideia de “regime de um só” - tomando como referência Tomás de Aquino e Aristóteles - e a aplicado a uma *humana civilitas*, uma sociedade universal do gênero humano politicamente unificado, tal é, para Étienne Gilson, a marca da inovação de seu pensamento. No início do século XIV, a única ideia na Europa de uma sociedade universal era profundamente sobrenatural e religiosa: a Igreja, ou, se quisermos, a cristandade (*christianitas*), cuja principal referência era o pensamento agostiniano acerca da necessidade de unificar a humanidade na “Cidade de Deus” pela aceitação comum da fé cristã.

A empreitada assumida por Dante era, portanto, bastante arriscada: partir do “acordo” prévio entre teologia e filosofia, afirmado por Tomás em seus comentários sobre Aristóteles, para propor um acordo de independência entre Papa e Imperador, poderia agravar as relações com os teólogos nos dois domínios, tanto no da filosofia contemplativa como também no da filosofia política. Porém, diz Gilson, seria precisamente este passo para além do tomismo que Dante teria ousado propor: “A *Monarquia* pretende oferecer uma solução para o problema de como persuadir os teólogos a - pela mesma razão que os fez deixar a filosofia para Aristóteles - deixar o Império ao Imperador”¹³.

Em um livro que se tornou referência nos estudos da filosofia política da Idade Média Tardia, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, o mesmo Walter Ullmann, alguns anos após a publicação do seu artigo supracitado, retorna ao pensamento de Dante e lhe atribui um peso significativamente diferente no processo de

¹² Idem, 1993, p. 6

¹³ Cf. Gilson, 1953, p. 166.

evolução do vocabulário político ao longo do medievo. Dante é situado como um autor de transição, cujo “tratado era solicitado pelas exigências do tempo e exibia todos os traços de um período em que o novo ainda não havia chegado, e o velho ainda não havia desaparecido”¹⁴, sendo “retrospectivo” e “prospectivo” ao mesmo tempo e dotado de uma “filosofia política” própria. A partir da leitura do historiador austríaco de uma passagem, ao fim do medievo, de uma teoria “descendente” do poder, que prevaleceu na Alta Idade Média nas concepções de governo hierocrática e teocrática, a uma teoria “ascendente” do poder, que crescia lentamente após a síntese tomista do pensamento aristotélico e a recuperação das noções de “cidadão” e de “política”, a ênfase de Ullmann no pensamento dantesco recai sobre as afirmações do florentino de que o Monarca Universal é, simultaneamente, *dominus mundi*¹⁵ e *minister omnium*¹⁶, pois é o responsável pela condução da *humana civilitas* ao fim último da comunidade política humana, a felicidade terrestre.

Em anos mais recentes, observa-se uma ênfase crescente sobre a relevância das contribuições da filosofia política dantesca também para a história do pensamento jurídico.

No verbete *Law* da *The Dante Encyclopedia* (2000), Peter Armour escreveu que:

“os argumentos de Dante concernentes ao direito são cruciais para a sua doutrina da origem divina das duas autoridades universais supremas, a Igreja e o Império [...] e dado que o conflito medieval entre os dois era principalmente um conflito de *jurisdições*¹⁷, os argumentos legais e jurídicos relativos ao poder temporal formam uma parte integral da sua atitude e pensamento políticos”¹⁸.

Diego Quaglioni, historiador do direito medieval e moderno e responsável por uma edição comentada da *Monarchia* (2014), em seu capítulo para o *The Oxford Handbook of Dante* (2021) ressalta que “seus escritos podem ser vistos como um dos maiores e mais interessantes testemunhos do debate concernente à natureza e à função do direito, que se desenrolou entre o fim do século XIII e o começo do século XIV”¹⁹. Ao buscar estabelecer uma jurisdição temporal para o Monarca e separá-la da jurisdição eclesiástica do Papa, embora nunca tenha sido solucionada a questão “se Dante estudou

¹⁴ Cf. Ullmann, 1965, p. 189.

¹⁵ *M*, I, xi.

¹⁶ *M*, I, xii.

¹⁷ Grifo nosso.

¹⁸ Cf. Armour, *Law*, In: *The Dante Encyclopedia*, 2010, p. 560.

¹⁹ Cf. Quaglioni, *Law*, In: *The Oxford Handbook of Dante*, 2021, p 269.

ou não formalmente o direito”, o filósofo florentino demonstrou não apenas possuir um amplo conhecimento de diversas partes do *Corpus Iuris Civilis*, dos decretais e do Decreto de Graciano (obra fundamental do direito canônico), como também manifestou conhecer os temas e debates candentes em torno do “direito comum” (*ius commune*) no início do *Trecento*.

Do ponto de vista da sua recepção, também não é possível dizer que a obra tenha passado despercebida no *Trecento*. Por meio da biografia *Tratatello in Laude di Dante*, escrita por Giovanni Boccaccio em 1351-52, sabemos que a *Monarquia* se tornou “famosa” após a coroação do imperador romano-germânico Luís IV em 1328, que Bolonha é a cidade onde o tratado circulou pela primeira vez e foi considerado “herético” e censurado pelo cardeal Bertrando del Poggetto²⁰. Além disso, se em 1321 houve uma reação ao tratado e foi escrita em resposta a obra *De reprobatione Monarchiae* do frade tomista Guido Vernani, entre 1347 e 1352, o senador romano e líder de uma revolta popular Cola di Rienzo, admirado por Petrarca como o restaurador da “glória” de Roma, escreveu o comentário elogioso *In monarchiam Dantis commentarium*. Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), famoso jurista discípulo de Cino de Pistóia, cita em seus escritos jurídicos o nome de Dante, traz passagens tanto do *Convívio* como da *Monarchia*, bem como apresenta e trava um diálogo crítico com o conceito de nobreza, o que permite acreditar que Dante, conforme Quaglioni²¹, já teria se tornado uma das *auctoritates* citadas nos debates jurídicos ainda na primeira metade do *Trecento*.

Também na história da filosofia política, a *Monarquia* de Dante é cada vez mais apontada, juntamente com o *Defensor Pacis* (1324) de Marsílio de Pádua e o *Breviloquium* (1341) de Guilherme de Ockham, bem como as obras jurídicas de Bartolo de Sassoferrato e Baldo de Ubaldo, como uma das formulações do tardo-medieval sobre a independência jurisdicional do poder temporal que precederam a formulação do conceito moderno de “soberania”, encontrado, já no século XVI, principalmente na obra do jurista e filósofo francês Jean Bodin²².

²⁰ Cf. Boccaccio, 2021, (196).

²¹ Cf. Quaglioni, 2014, p. 814.

²² Como podemos ver nos estudos que tratam da soberania em Jean Bodin, como A. Barros. *A Teoria da Soberania de Jean Bodin*, 2001, pp. 178-181; D. Quaglioni, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, 1992; R. Kristsch, *Soberania: a construção de um conceito*, 2002.

Para concluir esta introdução, referimo-nos a uma breve cronologia da obra: escrita em latim entre 1311 e 1313, foi traduzida para o *volgare* por Marsílio Ficino em 1468, colocada no *Index* de livros proibidos da Igreja Católica em 1554 e teve a sua primeira edição impressa três anos depois, na Basileia, importante centro universitário e também cidade protestante, em 1557. Posteriormente, a primeira edição crítica moderna foi do jurista Karl Witte em 1874 e a última, a mais recente, da pesquisadora Prue Shaw, edição oficial de 2009, feita a pedido da *Società Dantesca Italiana*.

Passemos, então, ao capítulo 1.

1) O contexto histórico-político no início do *Trecento*

Contexto histórico: o pensamento hierocrático, a filosofia tomista e a *renovatio* dos estudos jurídicos em Bolonha

Nos séculos XII, XIII e XIV, partindo dos registros da historiografia, podemos perceber um progressivo enfraquecimento político do Império Romano-Gêrmanico e dos ideais de um Império Universal. Conforme Skinner, este período ficou marcado no *Regnum Italicum* por sucessivas incursões militares dos imperadores, visando submeter as cidades italianas ao seu comando administrativo e judiciário com o apoio do partido gibelino. Frente a um inimigo comum, no entanto, as repúblicas e principados do Norte da Itália se coligaram na Liga Lombarda e lograram repetidamente derrotar os exércitos dos imperadores Frederico Barbarossa, Frederico II, Henrique VII e Luís II²³.

O grande aliado histórico das cidades italianas na luta contra o Império era o Papa. Do pontificado de Alexandre III ao de Bonifácio VIII, a expansão da influência papal, com o apoio do partido guelfo, permitiu que na virada para o *Trecento* o papado assumisse “controle direto e temporal sobre uma vasta parte do centro da Itália, assim como considerável influência sobre a maioria das principais cidades do *Regnum Italicum*”²⁴.

No ano de 1300, quando os florentinos enviaram a Roma uma embaixada, da qual Dante teria participado²⁵, que pretendia protestar contra as intromissões da cúria romana na administração de sua cidade, Bonifácio VIII reagiu incumbindo o conde

²³ Cf. Skinner, 2020, pp. 26-28.

²⁴ Idem, p. 36.

²⁵ Idem.

francês Carlos de Valois de ocupar a cidade de Florença e remover do governo a facção dos guelfos brancos. Desta facção também fazia parte o poeta florentino, juntamente com os demais partidários liderados pela família Cerchi, considerados “moderados” no apoio ao poder do papado e condenados ao exílio. Ao poder foram alçados os guelfos negros, defensores entusiasmados do papa Bonifácio e liderados pela família Donati.

Avançando mais um passo na defesa do direito papal ao exercício do poder temporal, o papa Bonifácio promulgou em 1302 a bula *Unam Sanctam*, um documento que retomou a tese hierocrática tradicional dos “Dois Gládios”²⁶ e propugnava que a sociedade cristã (*christianitas*) possuía duas espadas, a temporal e a espiritual, e que ambas haviam sido conferidas por Cristo a Pedro e seus sucessores, os pontífices, como vigários de Cristo. Se a espada temporal era “concedida” ao imperador ou aos governantes seculares pelo papa, a fim de que eles pudessem agir como braço armado e executivo da Igreja na repressão de todo tipo de heresia e mal da cristandade, tal feito era tão somente um ato de *beneficium* (graça) do sacerdote para com o governante, não constituindo um direito deste e podendo ser retirado a qualquer momento.

Como explica Ullmann, da promulgação do Decreto de Graciano em 1140 em diante, os dois séculos seguintes foram os dos papas juristas²⁷. Boa parte destes haviam sido professores de direito na Universidade de Bolonha e contavam com um clero de alto nível intelectual, versado no direito romano e na legislação canônica, e que viria a se tornar a geração dos decretistas ou decretalistas no século XIII, tornando possível um fortalecimento do discurso hierocrático frente ao imperador, aos reinos e às repúblicas italianas.

Embora se costume afirmar que havia um conflito entre Estado e Igreja no medievo, Ullmann ressalta que os termos não estão colocados apropriadamente²⁸. Até o século XIII, o termo *civitas* (comunidade dos cidadãos) era praticamente desconhecido, bem como o vocábulo “político”, sendo amplamente utilizado o termo *gubernatio*, a capacidade, de acordo com o direito romano, de estabelecer leis: *jus dicere* (possuir jurisdição). Portanto, o que havia de fato era um conflito entre *regnum* e *sacerdocium* quanto à visão de quem possuía a autoridade para exercer o governo e estabelecer as

²⁶ Conforme Ullmann (1965, p. 110), a teoria dos dois gládios foi reivindicada pelo grande papa legislador Inocêncio III no século XIII para declarar que, por meio da coroação, o papa “concedia” ao imperador a espada temporal, para que ele agisse como o braço armado da Igreja na defesa da cristandade. A teoria dos dois gládios também foi trazida à discussão entre os eclesiásticos pela obra *De consideratione* (escrita entre 1148 e 1153), de São Bernardo de Claraval, que atribuía a sua legitimidade à passagem bíblica de Lucas xxii, 38.

²⁷ Cf. Ullmann, 1965, p. 119.

²⁸ Idem, p. 17.

leis, mas o conflito era dentro de um e mesmo corpo, uma vez que os reinos e impérios contavam até então como partes de uma unidade maior, o corpo inteiro dos Cristãos (*Christianitas*), e não como corpos independentes e autônomos. O corpo da Igreja era composto tanto por clérigos como por laicos.

Nos ritos de coroação dos reis e do imperador germânico pelo papa, com a atribuição da espada por parte do herdeiro de Pedro aos novos reis, estes eram vistos como protetores e “ministros” (*minister*) da Igreja²⁹. Por meio da alegoria da “alma” e do “corpo”, aos clérigos, que correspondiam à *anima*, caberia o estabelecimento das leis, enquanto o poder militar dos reis, referente ao *corpus*, era exercido apenas sobre os laicos que compunham o corpo da Igreja, no esquema hierocrático de governo que foi gestado entre os séculos VIII e XI.

Já no período que ficou conhecido na historiografia como o “humanismo” do século XII³⁰, embebido de elementos da cultura romana e antiga, João de Salisbury operou, em seu *Policraticus*, com o conceito da abrangente *Respublica christiana*, a república cristã que ele igualava ao “mundo latino” e à união corporal e visível de todos os cristãos. A concepção organológica de sociedade, que exerceu grande influência no medievo, em João de Salisbury alcançava o seu máximo: o papa era a cabeça do corpo, os príncipes eram os braços, o senado, como corpo consultivo do príncipe, era comparado ao coração, enquanto os olhos, ouvidos e língua do corpo eram representados pelos juízes e governadores provinciais, os camponeses representavam os pés da comunidade, e assim por diante. Cada parte do corpo tinha sua função peculiar, mas nenhuma parte funcionava por sua própria causa, mas pela causa do corpo inteiro. Insistindo na ideia da lei como a força que mantinha a república cristã unida, João afirma que no processo de criação da lei pelo príncipe o sacerdócio devia ser sempre ouvido, porque apenas eles estavam qualificados a se pronunciar sobre a consonância da lei com a fé, de modo que ela se revelasse como “imagem da vontade divina”.

Quanto à defesa dos poderes temporais dos reis perante o papa, a dificuldade enfrentada pelo lado da realeza ao longo dos séculos estava justamente na ideia de que seu poder era uma concessão divina, um *beneficium* (nas palavras do papa Gelásio I). O poder que o rei recebia de Deus (*rex Dei gratia*, fórmula usada pelos reis lombardos, francos, germânicos e anglo-saxões a partir do séc. VI)³¹ era distribuído aos súditos

²⁹ Idem, p. 81.

³⁰ Idem, p. 121.

³¹ Idem, p. 130.

como “graça” real, por concessão divina, em uma concepção piramidal de poder: no topo, com o rei, que ocupava seu posto pela graça divina que lhe era transmitida por intermédio do papa, estava concentrado o poder, enquanto a base da sociedade não tinha acesso a nenhum poder. O rei estava acima e fora do corpo do povo, não recebendo dele seus poderes nem sendo tolerado nenhum direito de resistência por parte dos súditos (*subditus*).

Mas o descolamento dos reis da sua obrigação de prestar contas perante o povo tinha um alto preço: as leis canônicas do papado, enquanto interpretação da vontade divina através da Bíblia, passavam a ser a base das leis seculares reais. Além de não haver educação por parte dos laicos, a escassez de escritores que pudessem propor uma teoria do poder secular dos reis também se devia à centralidade da Bíblia enquanto base para as doutrinas de governo.

O conceito de *civitas*, como corpo de cidadãos independente, que vive em sua própria substância e sob suas próprias leis, ganharia força somente a partir do século XIII³², como resultado da recuperação do filósofo grego Aristóteles pela síntese de Tomás de Aquino (em seus comentários tanto sobre a *Política* quanto sobre a *Ética*), possível por meio da conciliação entre o pensamento aristotélico e a teologia.

No que tange ao seu pensamento jurídico, o filósofo escolástico compreendia que toda lei é “regramento e medida das ações humanas”. A lei positiva humana deveria buscar espelhar-se nas leis da natureza, que ao serem conhecidas por meio da razão natural permitem aos homens distinguir entre os bons e os maus feitos. Como é a “impressão da luz divina” que impulsiona o direito natural, a lei divina e a lei humana não estão em contradição, pois ao entrar em correspondência com o direito natural, que é o modo divino do ordenamento das coisas, as leis humanas permitem aos homens estar “em posse dos princípios naturais das suas ações” e “o direito natural era nada menos que a participação da criatura racional na lei eterna” divina.

Do que foi dito não deve ser concluído, como afirma Ullmann, que a ordem da graça não possua um lugar destacado na doutrina tomista, em comparação com a ordem da natureza.

Se a doutrina tradicional da Igreja, baseada no pensamento agostiniano da intransponibilidade da Queda, concebia um abismo entre as ordens da natureza e graça, Tomás reestabeleceu uma conexão entre as duas ordens, diferenciando-se da tradição. Mas as duas ordens, do natural e do sobrenatural, da natureza e da graça, estão

³² Idem, p. 177.

diferentemente situadas do ponto de vista hierárquico: a afirmação frequentemente citada de Tomás é a de que "a graça não elimina a natureza, mas a aperfeiçoa" (*gratia non tollit naturam sed perficit*). Ela marca uma diferença em relação à ideia anterior, tradicional, dos efeitos “miraculosos” do batismo, que eliminava o homem da natureza e promovia uma nova criatura. Tomás critica a visão Isidoriana dos efeitos da queda no homem e a justificação do poder secular tão somente como “repressão do mal”, e por isto não condena os governos dos infiéis e pagãos: estes exerciam sua autoridade legitimamente, porque sua comunidade política era um produto da natureza, como qualquer outra *civitas*. No entanto, o filósofo escolástico ainda concebia o homem como *ordenado para um fim maior, o sobrenatural*, da salvação e felicidade eterna, que se sobrepunha ao fim natural.

No século XI havia surgido a universidade de Bolonha, que viria a ser frequentada nos séculos seguintes por estudiosos dos dois direitos (*utrumque ius*, “um e outro direito”, como eram os estudos do *ius commune*), o civil e canônico: das partes que compunham a compilação do Código de Justiniano (*Digesto, Institutas, Novellae, Codex*), bem como das normas canônicas compiladas e organizadas depois da elaboração do Decreto de Graciano (1140)³³. O método de estudos jurídicos adotado pelos civilistas canonistas era o das “glosas ao texto legislativo”³⁴, que adquiriu força principalmente na virada do século XI para o XII com Irnério (1060-1130), e depois com os trabalhos de Acúrsio (1182-1260), autor da *Magna Glosa* (1240).

O quadro teórico-conceitual que vigorava, portanto, na passagem do século XIII para o XIV - e que poderia estar disponível para um membro do laicato, como foi Dante - era fruto tanto da redescoberta, de enorme impacto, dos conceitos e categorias da filosofia aristotélica, bem como da *renovatio* dos estudos do direito romano em Bolonha.

Cumprido destacar, também, que Dante foi um “filósofo laico”, o que possuía um sentido bastante particular no período. Como vimos acima, clérigos e laicos faziam parte de um mesmo corpo, a Igreja ou a cristandade. Mas como explica Ruedi Imbach, em seu *Dante, la philosophie et les laïcs*³⁵, ainda no tardo medievo havia uma identificação do clérigo como *clericus literatus*, “aquele que sabe”, enquanto os laicos seriam o *laicus illiteratus*, o laico inculto. Mesmo a dedicação à filosofia, destaca

³³ Idem, p. 118.

³⁴ Cf. Calasso, 1954, p.369.

³⁵ Cf. Imbach, 1996, p. 129.

Imbach, aparecia como prioritariamente como afazer dos clérigos letrados, como os célebres Boaventura (1221-1274), Tomás de Aquino (1225-1274), Mestre Eckhart (1260-1328) e Guilherme de Ockham (1285-1347)³⁶.

Da parte dos laicos, a filosofia foi conquistada “passo a passo”. Imbach cita Brunetto Latini (1220-1294), Raimundo Lúlio (1233-1316), Arnaldo de Vilanova (1240-1311), bem como Dante Alighieri (1265-1321), que para Imbach é um exemplo privilegiado de “como a filosofia se metamorfoseia, conforme é praticada em meio laico”³⁷.

2) Aporte biográfico sobre o autor

Desde o seu nascimento em 1265 até o exílio em 1301, Dante Alighieri viveu em uma Florença de grande efervescência política. Como explica Marco Santagata, em sua biografia *Dante: il romanzo della sua vita*, “o governo de um ou outro partido durante o século XIII, não trazia consigo uma alteridade ‘normal’ de poder”³⁸ e os danos dos perdedores consistiam no “espólio dos bens, quando não da própria vida”.

O *Duocento* ainda foi marcado, e não apenas em Florença, pela rivalidade entre as facções dos Guelfos e dos Gibelinos, que em suas disputas internas também refletiam suas alianças externas a poderes universais: os guelfos eram apoiados pelo Papa e pela cúria romana, enquanto os gibelinos recebiam o apoio do Império romano-germânico, bem como dos vassalos deste, como o rei da Sicília.

Na segunda metade do século XIII, Florença passava por uma acentuada projeção internacional a partir da pujança de seu sistema financeiro. A rivalidade entre os partidos se entrelaçava com as relações comerciais e financeiras no “tabuleiro de xadrez” internacional e as lutas políticas passaram a implicar, cada vez mais, o conjunto da cidade na sua dinâmica. A aristocracia florentina, composta pelas famílias dos “magnatas”, estava presente nas duas facções, embora a “aristocracia de extração feudal fosse mais próxima do império”, enquanto a aristocracia financeira, “mais aberta ao chamado *popolo*” (comerciantes, artesãos ricos, proprietários) tendia mais ao partido aliado ao papa. A maioria dos gibelinos deixaria Florença, no entanto, ou seria morta ou

³⁶ Citados por Imbach, 1996, p. 130.

³⁷ Idem, p. 131

³⁸ Cf. Santagata, 2016, p. 20.

exilada após a revolta do *popolo* em 1267, e a comuna se tornaria tradicionalmente guelfa e aliada do papado.

A família Alighieri era guelfa, mas não pertencia à nobreza florentina³⁹. Na verdade, “Dante deve ter refletido muitas vezes sobre o lugar que ele ocupava na sociedade de Florença”, porque embora ele tenha se casado com Gemma Donati, “filha e neta de cavaleiros”, sua origem familiar era de um nível bastante modesto, também quando comparada ao seu círculo de amigos: “seu melhor amigo era Guido Cavalcanti”, o poeta do *stilnovo* com quem trocava sonetos, herdeiro de uma das maiores fortunas da cidade e filho de um dos principais líderes guelfos; e também se tornou amigo do poeta Cino de Pistoia, filho da antiga família Sigibuldi, “cuja riqueza ele iria incrementar ainda mais, quando se tornasse um dos mais eminentes juristas de seu tempo” em Bolonha.

Nos anos 1280, Florença experimentou um tempo de relativa paz e “diferentemente do que havia ocorrido no passado, injustiças e perseguições contra os derrotados não assumiram a forma de um conflito aberto e sangrento”⁴⁰. Havia uma nova força emergindo na vida cívica da comuna, que “hoje poderíamos chamar de classe média produtiva”, mas que à época se organizava em torno das *Arti*, corporações ou guildas de artesãos que nasceram por volta do fim do século XII, mas somente no fim do século XIII cresciam em dimensão.

As maiores guildas impuseram a formação de um novo sistema de governo florentino, com o estabelecimento do Colégio de Priores. A tensão com a classe dos magnatas, no entanto, foi crescente na virada para os anos 1290, e em 1293 foram promulgados os *Ordinamenti di Giustizia*, que excluíram todos os magnatas (os *grandi*) dos cargos políticos. Mas em 1295, uma nova provisão aos *Ordinamenti* teria grande efeito sobre as decisões de Dante, já com seus trinta anos, ao estabelecer que “para ser considerado um artesão, e portanto poder ser admitido ao cargo de prior e ter acesso a todos os direitos na posição de um artesão, o exercício real e pessoal da ocupação não é necessário”.

À época a cidade já vivia uma nova divisão, desta vez entre os guelfos Brancos, considerados moderados na sua relação com o papado, facção à qual pertenceu Dante e que era liderada pela família Cerchi; e a facção dos guelfos Negros, aliados do papa Bonifácio VIII, liderados pelos Donati.

³⁹ Idem, p. 28.

⁴⁰ Idem, p. 60.

Dante se inscreveria na “corporação dos médicos e apotecários” em 1297, embora nunca se tenha tido notícia de que o florentino tenha exercido esta ou qualquer outra profissão formal (seus recursos, embora escassos, provinham do arrendamento das terras que ele havia herdado de sua família, juntamente com seu irmão Francesco). A partir deste ano, Dante se tornaria cada vez mais próximo da elite governante da cidade, tendo participado do *Consiglio dei Cento* e também chegado ao cargo de Prior, exercido nos primeiros seis meses de 1300.

Embora não fosse mais membro do priorado, é sabido que Dante esteve na missão diplomática florentina enviada a Roma em 1301 para se encontrar com o papa Bonifácio VIII, e que provavelmente ele ainda se encontrava lá quando o conde francês Carlos de Valois, a mando da cúria romana, ocupou Florença em novembro e expulsou os guelfos brancos da administração da cidade. Dante não retornaria mais para a sua cidade natal e seria julgado pelo novo governo dos guelfos negros na sua ausência. Tendo se recusado a pagar a multa que lhe foi assinalada, foi condenado ao exílio, sob pena de morte caso decidisse regressar a Florença.

No exílio, Dante nunca deixaria de tentar voltar a Florença e suas fidelidades políticas variariam com o passar do tempo. Primeiramente, integrou uma coalizão dos guelfos brancos, que se aproximava também dos gibelinos exilados, tendo participado de missões e ocupado cargos junto a tal aliança. Mas eventualmente romperia com os brancos, divergindo de suas estratégias políticas. Quando da redação do *Paraíso*, Dante narra seu encontro com o seu antepassado Cacciaguida (trisavô de Dante, que viveu no século XII) e ouve deste (*Par.*, Canto XVII, 61-69):

“E o que mais irá te pesar, a seguir,
será a maldosa e tola companhia
com que naquele vale irás cair;
que toda ingrata, toda doida e ímpia,
ser-te-á inimiga, mas do merecido
castigo seu não está longe o dia.
Sua estupidez havendo já exibido
no proceder; honra te será dada
por tomares o teu próprio partido.”⁴¹

É famosa a passagem em que Dante afirma, por meio de Cacciaguida, “ter feito de si próprio o seu partido” (tradução nossa, *averti fatta parte per te stesso*), o que poderia levar à interpretação de que o florentino teria se isolado politicamente, depois

⁴¹ Cf. Alighieri, 2019, p. 123. Trad. de Italo Eugenio Mauro.

de deixar seus antigos correligionários. E no entanto, tendo migrado de cidade em cidade ao longo dos anos, Dante nunca deixou de se interessar pelos assuntos públicos.

Quando um novo rei germânico foi anunciado como *Rex Romanorum* em 1308⁴², Henrique VII, e manifestou seu interesse em ser coroado imperador romano-germânico em 1310 em Roma (desde 1250, ano da morte de Frederico II, nenhum rei germânico havia “descido” para a península itálica e buscado se coroar como imperador), Dante, que há anos vinha se dedicando à escrita do *Convívio* para consolidar seus aprendizados filosóficos e também à redação do *Inferno* e do *Purgatório* da *Divina Comédia* (com duras palavras à intervenção da Igreja nos assuntos temporais), viu reacender sua paixão pela política.

Entre 1304 e 1308, segundo os estudiosos⁴³, o florentino já havia escrito os quatro tratados do *Convívio*, e no Tratado IV, em que criticou o poder temporal da Igreja, Dante propôs pela primeira vez a sua própria noção do que seria a Monarquia temporal.

A incursão de Henrique VII com destino a Roma também atraiu os guelfos brancos e gibelinos exilados, pelo seu discurso de trazer “paz” à península itálica. A situação havia mudado bastante, também, do lado do papado: o papa Bonifácio VIII faleceu em 1303, depois de ter assumido muitos inimigos pela sua intervenção nos assuntos temporais e de ter entrado em conflito especialmente com o rei francês Filipe IV (foi, inclusive, aprisionado por este em Avignon, após excomungar a família real francesa); e em 1305, foi nomeado o novo papa Clemente V, bispo francês que contava com o apoio de Filipe IV, e que, conforme Santagata, “emitiu uma encíclica (*Exultet in gloria*) ao final de julho de 1309, em que não apenas reconheceu o título de Henrique VII como Rei dos Romanos, como fixou a data da coroação em Roma para 2 de fevereiro de 1312”⁴⁴.

O período de escrita da *Monarchia*, conforme a maioria dos intérpretes, deu-se entre 1311 e 1313⁴⁵, período que coincide com a vinda de Henrique VII. Como se sabe, o imperador romano-germânico chegou a ser coroado em Roma, mas não foi bem sucedido nem em estabelecer seu domínio e nem a paz na península itálica, enfrentando reação por parte de diversas cidades guelfas, em especial Florença, e vindo a falecer em 1313. A escrita do tratado dantesco provavelmente se deu entre Gênova e Pisa nos anos

⁴² Cf. Santagata, 2016, p. 258.

⁴³ Baseamo-nos na apresentação do *Convívio* feita por Emanuel França de Brito, 2019, p. 28.

⁴⁴ Cf. Santagata, 2016, p. 283.

⁴⁵ Cf. Quaglioni, 2014, pp. 828-837.

em que Dante acompanhava o séquito imperial, e como afirma Santagata, “é provável que ele tenha tido acesso e consultado os juristas do império, bem como recebido material destes”⁴⁶. O biógrafo também destaca que “este livro exhibe claramente a característica mais típica de Dante, que é o de interconectar a experiência direta e pessoal de eventos ainda em curso, com a reflexão que a organiza em um sistema conceitual firme e conclusivo”⁴⁷.

Prosseguiremos, então, para o capítulo 3 da dissertação, onde nosso intuito é abordar as fontes do pensamento de Dante na escrita da *Monarquia*.

3) As fontes do pensamento dantesco

Investigar as fontes precisas de um tratado de mais de setecentos anos, como se pode imaginar, pode encontrar toda sorte de dificuldades. Especificamente no caso de Dante, autor bastante famoso na história italiana e ocidental, muitos estudos já foram feitos sobre as influências que podem lhe ter inspirado, para além das referências que o próprio florentino cita expressamente na sua obra. Abordaremos primeiramente o tema da educação do autor, para em seguida tratar propriamente das fontes do seu pensamento na *Monarchia*.

Quanto à educação de Dante, o florentino se refere no *Convívio* à “arte da gramática” (Cv. II xii 3–4), que o teria habilitado a ler e compreender Cícero e Boécio. “Gramática”, à época, referia-se aos estudos da língua latina, embora não haja registros de que o autor tenha frequentado as chamadas “escolas de gramática” ou “escolas de retórica”, onde eram lecionadas as *ars dictaminis*⁴⁸. Não há dúvidas, contudo, quanto a Dante ter estudado sob Brunetto Latini, o notário considerado um dos “sábios” florentinos, que estudou na França durante seu período de exílio, para depois retornar e ser chanceler na sua cidade. Dante “se tornaria um excelente escritor em prosa latina e um grande epistológrafo”⁴⁹, que colocou muitas vezes suas habilidades com a escrita de cartas a serviço dos príncipes e poderosos italianos que o acolheram no exílio⁵⁰.

⁴⁶ Cf. Santagata, 2016, p. 324.

⁴⁷ Idem, p. 323.

⁴⁸ Idem, p. 37.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Como a família gibelina Della Scala em Verona, os Malaspina na Lunigiana, bem como a serviço das causas em que acreditava, como no caso da carta a Henrique VII em nome de “todos os toscanos que desejam a paz” (*Ep. VII*).

Os interesses por filosofia se iniciaram a partir dos anos 1290, quando Dante frequentou “as escolas dos religiosos e as discussões dos filosofantes” (Cv. II xii 7), provável referência aos três *Studia generalia* em Florença: um da ordem dos Agostinianos em Santo Spirito, outro dos Franciscanos em Santa Croce e outro regido pelos Dominicanos em Santa Maria Novella⁵¹. Os *studia* eram voltados para a formação em teologia dos níveis mais altos da hierarquia eclesiástica e permitiam a participação do público laico nas suas discussões teológicas e filosóficas. Embora aos laicos fosse vetada a participação em cursos de filosofia em sentido estrito, que eram “evidentemente considerados não seguros”, “isto não significa que não havia contato, ao menos indiretamente, com a linguagem e as categorias de Aristóteles e o conteúdo das suas obras” (como a *Física* e a *Metafísica*).

A principal figura dominicana no *Studium* de Santa Maria Novella, durante quarenta anos, foi o frade e guelfo branco Remigio dei Girolami, que havia estudado sob Tomás de Aquino na Universidade de Paris nos anos 1260 e foi descrito pelo historiador medievalista Charles T. Davis como “o autêntico defensor *religioso* da cultura cívica, do mesmo modo que Brunetto, na geração anterior, havia sido o seu defensor *laico*”⁵². Remigio produziu dois pequenos tratados políticos, “de caráter absolutamente tomista e aristotélico” como diz Skinner⁵³, tendo sido publicado ambos após a expulsão dos brancos de Florença (Remigio não foi expulso e permaneceu no *Studium* até 1319), o *Do bem comum* (1302) e o *Do bem da paz* (1304). Embora não haja registros definitivos de uma relação entre Remigio e Dante, tanto Davis quanto Santagata afirmam que Dante deve ter acompanhado algumas de suas aulas e sermões⁵⁴.

Quanto ao conhecimento jurídico de Dante, embora nunca tenha sido atestado que o florentino “assistiu formalmente a aulas de direito”⁵⁵, sabemos que ele esteve em Bolonha⁵⁶ por não pouco tempo antes mesmo do seu exílio, e que possuía juristas no seu círculo próximo de amigos, como Cino de Pistóia, responsável por um importante comentário ao código de Justiniano (*Lectura super codicem*, 1314) e posteriormente professor de direito em Bolonha. Nos anos em que o florentino escrevia a *Monarchia*,

⁵¹ Idem, p. 99.

⁵² Cf. Davis, 1984, pp. 260-288.

⁵³ Cf. Skinner, 2020, p. 73.

⁵⁴ Cf. Santagata, 2016, p. 103.

⁵⁵ Cf. Quaglioni, 2021, p. 259.

⁵⁶ Cf. Boccaccio, 2021, (25). Conforme Santagata, “O soneto *Garisenda* determina que Dante realmente foi para Bolonha; a transcrição do tabelião mostra que ele ficou lá antes do segundo semestre de 1287. Quando isso aconteceu exatamente e por quanto tempo, não sabemos. Ele presumivelmente permaneceu por apenas alguns meses, talvez entre 1286 e 1287” (2016, p. 92).

indubitavelmente era necessário ter acesso às fontes jurídicas para a elaboração de seus argumentos de uma legitimidade jurisdicional do império. Embora sejam possíveis apenas conjecturas, Santagata afirma que as obras de que Dante precisava (“desde o *Digesto* do Direito Romano, até os escritos de Acúrsio e de Odofredo Denari”, ambos da escola dos glosadores), o florentino pode ter obtido durante o período em que esteve junto à chancelaria imperial em Gênova, que, “com a sua impressionante produção de textos jurídicos, certamente estava bem abastecida com tais obras”, bem como recebia um grande fluxo de “decretos e documentos conciliares”⁵⁷.

A filosofia para Dante é, em grande medida, Aristóteles, “o Filósofo”, assim como o chamavam também Tomás de Aquino e os filósofos da escolástica. Seja com relação à *Política*, a *Ética a Nicômaco*, a *Física* ou a *Metafísica*, o florentino se apoiava tanto nos comentários de Alberto Magno e de Tomás, como também nos de Averróis. Dante leu e cita também, em passagens importantes do Livro I da *Monarchia*, o *Liber de causis*, famoso livro “pseudo-aristotélico” que figurou “ao menos três quartos de século junto ao *corpus aristotelicum*”⁵⁸, mas que Tomás de Aquino já havia estabelecido ter por inspiração, na verdade, escritos do filósofo neoplatônico Proclo (séc. V)⁵⁹; e o *Liber sex principiorum*, que o filósofo florentino cita apenas uma vez e “fazia parte do *corpus* sobre as obras lógicas de Aristóteles no *curriculum* dos artistas”⁶⁰.

Dante conhecia bem as obras dos pensadores, poetas e historiadores romanos, como Cícero, Sêneca, Juvenal, Lucano, Ovídio, Orósio, Tito Lívio e Boécio, amplamente mobilizados como *auctoritates* no Livro II da *M.*, quando o florentino faz a sua leitura de como o povo romano alcançou o império universal.

São muitas as referências, tanto no *Convívio* quanto na *Monarchia* (particularmente no Livro III) das fontes jurídicas, civis e canônicas, que Dante conhecia, não apenas distintas partes do *Código de Justiniano*, como também da *Magna Glosa* de Acúrsio, o Decreto de Graciano e os decretais produzidos pelos canonistas do Papado.

Evidentemente, outra fonte importante para o pensamento dantesco eram as Escrituras, tanto o Antigo como o Novo Testamento, que Dante cita ao longo dos três livros da *Monarchia*.

⁵⁷ Cf. Santagata, 2016, p. 315.

⁵⁸ Cf. van Steenberghen, 1966, p. 183.

⁵⁹ Cf. Gilson, 2001, p. 466.

⁶⁰ Cf. Quaglioni, 2014, p. 982. Também conferir o verbete *Magister sex principiorum*, In: *Enciclopedia Dantesca*, 1971, p. 767.

Passemos, então, ao cap. 4 e à leitura interna do tratado.

4. A Monarquia

Ao compararmos o modo como Dante se apresenta nos seus escritos de doutrina, primeiramente no *Convívio* e depois na *Monarquia*, podemos constatar uma diferença importante no tom. Como destaca Gilson⁶¹, enquanto no *Convívio*, também chamado *Banquete*, Dante havia se apresentado como o “pobre que se coloca aos pés da mesa para recolher as migalhas que caem do banquete dos filósofos”, no início da *Monarquia*, nosso autor se apresenta como filósofo “que se sabe enquanto tal”: e para não ser acusado de ter escondido seu talento, deseja fazê-lo frutificar para a utilidade pública, revelando “verdades que outros ainda não buscaram”.

Do ponto de vista da leitura e interpretação do tratado, Kantorowicz⁶² aponta para certa dificuldade, ao lembrar que embora a “lógica implacável de Dante” seja clara e “coerente no âmbito total de sua obra”, seu modo de pensar “era tudo, menos linear, porque cada ponto na linha de seu pensamento estava interligado com inúmeros outros pontos em outras inúmeras linhas”. Como veremos, o florentino costumava elencar uma série de argumentos ao responder a uma determinada questão, que configuram uma “*rede de correspondência* entre múltiplos temas, que abrangem múltiplos registros do conhecimento”, como diz Lefort⁶³.

Para além dos comentários de intérpretes⁶⁴, que auxiliam na compreensão de muitos pontos da obra, na leitura interna do tratado contamos, sobretudo, com as edições italianas comentadas da *Monarchia*, em especial duas: a de Bruno Nardi, de 1968, que foi elaborada com base na edição crítica de Pier Giorgio Ricci, de 1965; e a de Diego Quaglioni, de 2014, que tem por base a última edição crítica de Prue Shaw, de 2009.

4.1) Livro I

Propomos a seguinte divisão para a leitura do Livro I, em quatro partes: A) *Proêmio e enunciação do tema do tratado*, caps. I-II; B) *A divisão do tratado em três*

⁶¹ Cf. Gilson, 1953, p. 163.

⁶² Cf. Kantorowicz, 1998, p. 274.

⁶³ Cf. Lefort, 1993, p. 11.

⁶⁴ As interpretações que tomamos por base: de Étienne Gilson (1953), Ernst Kantorowicz (1998), Claude Lefort (1993), Bruno Nardi (1968), Diego Quaglioni (2014), Gustavo Vinay (1962), Ruedi Imbach (1996), Anthony K. Cassel (2004), dentre outras.

livros, em torno de três questões fundamentais a serem respondidas sobre a Monarquia, cap. II; C) *Em busca de um “princípio diretivo da investigação”*, caps. II-IV; D) *Os argumentos a favor da necessidade da Monarquia para a boa ordenação do mundo* (nove argumentos no total), caps. V-XVI.

A) Proêmio e enunciação do tema do tratado

Os capítulos I-II se assemelham a um proêmio, no qual Dante enuncia e justifica o tema do conjunto da obra.

Inicia por lembrar a “dívida” que possuem com as gerações vindouras todos aqueles que se nutrem dos conhecimentos dos antigos. Pois, assim como fomos enriquecidos pelas verdades transmitidas pelos nossos antepassados, devemos nos empenhar por transmitir conhecimentos que sejam úteis “à coisa pública” (*ad rem publicam*) para os homens que nos sucederão. Se não agimos desta forma, somos como uma “voragem”⁶⁵ que tudo engole, sem nada retribuir. Ao contrário, devemos ser como uma “árvore plantada sobre as margens de um curso de água, que frutifica na sua estação”.

Portanto, a fim de não ser acusado de ter “escondido seu talento”, Dante deseja não apenas acrescê-lo, mas fazê-lo “frutificar” para a utilidade pública, expondo “verdades que outros ainda não tentaram”. Afinal, que “frutos” daria quem novamente demonstrasse um teorema de Euclides? Ou quem oferecesse nova exposição sobre a felicidade, depois de Aristóteles? Quem retomasse a defesa da velhice, depois de Cícero?⁶⁶

Dante é incisivo: tal superfluidade produziria apenas fastio. E dentre as verdades mais úteis e ainda ocultas está a noção de **Monarquia temporal**, por ninguém ainda investigada por não trazer proveitos imediatos ao seu expositor⁶⁷. Reiterando seu desejo

⁶⁵ “*perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens*” (*M.*, I, i 3)

⁶⁶ Cf. Quaglioni, 2014, p. 906: “a exemplaridade das três *auctoritates* (os *Elementa* de Euclides, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles - não a *Ética a Eudemo*, citada por Ricci, pontualmente contestada por Nardi - e o *De senectute* de Cícero)”.

⁶⁷ “*propter non se habere immediate ad lucrum, ab omnibus intemptata*”. Nardi (1968, p. 283) ressalta: “mas como tal afirmação era possível, se havia toda uma parte da publicística [juristas do direito civil] que tinha assumido o compromisso, durante mais de dois séculos, de proteger os direitos do Império face às reivindicações dos apoiadores da supremacia eclesiástica *in temporalibus*? [...] Um sinal claro de que ele [Dante] estava guardando algo novo em seu segredo que nunca foi dito, e que já ansiava por revelar”. Cf. Quaglioni, 2014, p. 908, que remete ao *Cv.* III xi 10: “Nem se deve chamar de filósofo aquele que é amigo da sabedoria por conveniência, assim como os juristas, médicos e quase todos os clérigos que não estudam para saber, mas para conquistar riqueza e autoridade; pois, quando lhes é dado o que desejam conquistar, não continuam com o estudo”.

de ser útil ao mundo, o florentino afirma desejar também ser o primeiro a colher a “glória” de tal descoberta, bem como confia não tanto em seu valor, mas na iluminação divina, para alcançar tal feito.

Uma primeira definição, “em geral e segundo o que comumente se entende” (*typo ut dicam et secundum intentionem*), é oferecida para a noção de Monarquia temporal: também chamada “Império”, a Monarquia é “o principado único e acima de todos no tempo, e mesmo acima de tudo aquilo que possui dimensão temporal” (*unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur*).

Como afirma Nardi, o movimento feito por Dante ainda não seria o de uma definição *rigorosa* da Monarquia (“por gênero próximo e diferença específica”⁶⁸, como preconiza o vocabulário da filosofia escolástica e aristotélica), mas tão somente uma definição *nominal*, como Aristóteles costuma fazer também no início de suas obras ao oferecer uma primeira definição (“segundo a ideia comum”) para uma noção que ainda será devidamente abordada, apenas iniciando a reflexão com uma remissão àquilo que é familiar ao leitor. Não se trata de aprofundar aqui o problema dos diferentes tipos de definições, de resto o que seria impossível dada toda a sua complexidade no interior da filosofia aristotélica e da escolástica, mas sim de destacar um modo de proceder da argumentação de Dante, em que uma primeira definição oferecida para o leitor ainda demanda uma maior elaboração.

B) As três questões fundamentais a serem respondidas sobre a Monarquia e a divisão do tratado em três livros (cap. II)

Em torno da noção de Monarquia temporal surgem três questões fundamentais, que deverão ser respondidas nos três livros do tratado: 1) O Livro I pretende responder à questão “Se a Monarquia é necessária ou não para a boa ordenação do mundo”⁶⁹; 2) O Livro II, responderá à questão “Se o povo romano reivindicou para si por direito o cargo

⁶⁸ Cf. Nardi, 1968, p. 284: “Como se sabe, a definição estrita, de acordo com as regras da lógica aristotélica, faz-se ‘*per genus proximum et differentiam specificam*’ [...] Aristóteles, para evitar o compromisso com uma definição rigorosa ‘*per genus proximum et differentiam specificam*’, possível somente quando o assunto a ser tratado é totalmente examinado (e, portanto, melhor ao fim do que no início de uma discussão), recorre a essas definições nominais ou descritivas”.

⁶⁹ “*primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit*”

de Monarca”⁷⁰; 3) O terceiro livro tratará da questão “Se a autoridade do Monarca depende imediatamente de Deus, ou de um ministro ou vigário de Seu”⁷¹.

No entanto, como em todas as investigações em que a verdade buscada não é evidente por si mesma, faz-se necessário primeiramente buscar um *princípio* verdadeiro, ao qual se possa recorrer de modo a sustentar todas as proposições seguintes que fundamentarão a verdade da Monarquia.

C) Em busca de um “princípio diretivo da investigação” (caps. II-IV)

Para delimitar a matéria do tratado, Dante diferencia primeiramente entre aquelas coisas que podemos conhecer, mas que não estão sob o nosso poder (como as coisas físicas, matemáticas e divinas, sobre as quais podemos apenas “especular”), e aquelas coisas que podemos conhecer e que estão sob o nosso poder, como as coisas que concernem à política, sobre as quais podemos não apenas “especular”, mas também “agir”, e mesmo a “*especulação*” *está em função da “ação”*: pois, naquilo que concerne à política, o fim mesmo é a “ação”, não a “especulação”. Ora, uma vez que em toda e qualquer ação, a causa e o princípio da ação coincidem com o fim último desta (pois é o fim almejado que nos leva a agir e é a “causa” das nossas ações)⁷², resulta que se pudermos encontrar um fim último para a “comunidade política do gênero humano” (*finis universalis civilitatis humani generis*, que como é uma *civilitas*, uma comunidade política, está necessariamente voltada para uma “ação”), teremos igualmente encontrado a sua causa e o seu princípio - ao qual remeteremos para tornar manifestas todas as demais proposições a serem provadas.

O cap. III se volta, então, para o problema do fim da comunidade política da humanidade.

Para torná-lo evidente, Dante inicia por uma analogia com o *corpo* humano, baseando-se em uma explicação teleológica ou finalística para o lugar que ocupa cada ser na ordem da natureza: assim como há um fim para o qual a natureza produziu um dedo, há um fim diverso para o qual ela produziu a mão, um outro ainda para o qual ela

⁷⁰ “*secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit*”

⁷¹ “*et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio Dei ministro seu vicario*”.

⁷² Cf. Nardi, 1968, p. 288: “Verdadeiramente, para o estagirita, a afirmação de que *é o fim que move o agente ou causa eficiente* para iniciar o movimento, que ocorre nas *operabilia* humanas, não diz respeito apenas aos homens, mas a toda a natureza”, remetendo à *Física* (*PhyS.*, II, 3, 195a 24, t. c. 31). E complementa: “Esta doutrina da prioridade da causa final sobre a causa eficiente é de todos os aristotélicos, de Avicena a São Tomás, de Averróis a Siger”.

produziu o braço, e ainda um outro fim para o qual a natureza produziu um homem singular.

Do mesmo modo, há um fim para o qual a natureza dispõe um homem singular, um outro fim para o qual a natureza dispõe a comunidade doméstica, outro ainda para o qual ela dispõe a “vizinhança”, outro fim para a cidade, ainda um fim diverso destes para o qual ela dispõe o reino, e por último o fim ótimo para o qual a natureza dispõe “universalmente o gênero humano”. Este fim, bem como as condições para a sua realização, caso possam ser encontrados, serão o *princípio diretivo de toda a investigação (principius inquisitionis directivum)*.

Evidentemente, se “Deus e a natureza nada fazem em vão”⁷³, tudo aquilo que possui existência foi criado para operar de um determinado modo, visando um fim determinado. Deve-se buscar um fim que somente o conjunto do gênero humano possa realizar, enquanto uma “multidão” (*multitudine*), não podendo este fim ser realizado por nenhuma das comunidades políticas menores elencadas anteriormente.

Encontrar o fim específico de um ser na ordem da natureza demanda conhecer a sua “operação própria”, a sua *última potência*⁷⁴, que não pode ser realizada por nenhum outro ser, pois uma faculdade da qual participam muitos outros seres de outras espécies não pode ser a última potência para a qual um determinado ser (o “gênero humano”, na investigação de Dante) foi criado.

A última potência do gênero humano não é encontrada no fato de ele “ser” (*esse*) simplesmente, porque desta faculdade muitos outros elementos participam na ordem da natureza; nem o fato de “ser complexo” (*esse complexionatum*), pois desta faculdade também participam os minerais; a potência do homem não está em “possuir alma” (*esse animatum*), pois desta faculdade também participam as plantas (a “alma vegetativa”, como preconiza a filosofia aristotélica); também não é a faculdade de “apreender pelos sentidos” (*esse apprehensivum*, a “alma sensitiva”), da qual também participam os animais (*brutis*); mas é, sim, a faculdade de “apreender pelo intelecto possível” (*esse apprehensivum per intellectum possibilem*), potência da qual participa apenas o homem,

⁷³ “*Deus et natura nil otiosum facit*”. Cf. Nardi, 1968, p. 291, que aponta Aristóteles, *De caelo*, 1, 4, 271 a 32-3, t. c. 32: “*Frustra calceamentum hoc dicimus cuius non est calceatio. Deus autem et natura nihil frustra faciunt*”.

⁷⁴ Como afirma Nardi, 1968, p. 294: “*Ultimum*, neste sentido, é um termo e conceito aristotélico (*Phys.*, II, 2, 194 a 27-32, t. c. 23) e indica não a cessação de um movimento, como aquele que vem do nascimento e desenvolvimento de um ser, por exemplo a morte, mas o grau extremo de *perfeição* alcançado no processo de geração, de modo que o *telos* (ou *ultimum*) do processo genético coincide com a forma, com o ato ou primeira perfeição do ser gerado (cf. *De generatione et corruptione.*, 11, 9, 335 b 6, t. c. 51; *Metaph.*, II, 2, 924b 9-13, t. c. 8; v, 2, 1013 b 26, t. c. 3).”

enquanto espécie, e nenhum outro dos seres inferiores ou superiores a ele (como lembra Dante, os anjos também possuem intelecto, mas o seu intelecto não é *em potência*, pois se trata de seres puramente intelectuais, cuja operação é eternamente inteligir aquilo que eles são). Dante afirma que com tais ideias também “concorda Averróis, em seu comentário ao *De Anima*”⁷⁵, na passagem da *Monarchia* em que o filósofo florentino invoca provavelmente a sua autoridade mais polêmica. Deixaremos para abordar posteriormente algumas das interpretações dos comentadores sobre o uso que o pensador faz de Averróis, no tópico II (O “tomismo” e o “averroísmo” no pensamento de Dante), no capítulo de conclusão da dissertação.

Ainda com relação à potência intelectual, o filósofo florentino, em sintonia com o pensamento aristotélico, lembra que o intelecto não mira apenas “as formas ou espécies universais”, mas também, por extensão da sua potência, mira as “formas particulares”, e por isso o intelecto especulativo, por extensão, se torna intelecto prático (o intelecto voltado para os problemas da política, onde o que importa é a “ação”, que se dá sempre na particularidade).

Tendo sido demonstrado o fim do gênero humano, no cap. IV Dante argumenta a favor do *meio* mais apropriado pelo qual a humanidade poderá realizar o seu fim da plena potência do intelecto possível.

Uma vez que “aquilo que é verdade com relação à parte, também o é com relação ao todo”⁷⁶, se podemos afirmar que um homem singular em estado de quietude aperfeiçoa sua sabedoria e prudência, devemos concluir que também o gênero humano, na quietude e tranquilidade⁷⁷ da *paz*, se encontra na melhor e mais livre condição para realizar a sua operação de atualização do intelecto.

O mais importante é que o florentino destaca, na conclusão deste capítulo, que com o reconhecimento da “paz universal” (*pax universalis*) como o meio mais

⁷⁵ Cf. Quaglioni, 2014, p. 937, que aponta para o “*Commentum magnum in Aristotelis De Anima libros III 5, p. 410*” e remete a Vinay: “A “*sententia*”, sobre a qual Averróis também estaria de acordo, é a necessidade de uma pluralidade para a atualização da potência intelectual humana. Dante, acredito, alude genericamente ao princípio basilar do comentário ao terceiro livro do *De Anima*, que a “*continuatio*” do intelecto separado com o indivíduo ocorre por meio das “*intentiones imaginatae*”, do que advém a necessidade de uma experiência múltipla, sem a qual se cai no absurdo de uma força que não é força de nada ou de ninguém”.

⁷⁶ Cf. Nardi, 1968, p. 303 remete ao comentário de Averróis em *Phys.*, VIII, comm. 15, a propósito de Empédocles: «Empedocles dicit enim, quia lis et amicitia in quibusdam rebus segregat et congregat, necesse est ut talis sit cursus in omnibus rebus; **natura enim partis et totius est eadem**; et manifestum est, quod iste sermo est rhetoricus”

⁷⁷ Cf. Quaglioni, 2014, p. 941: “Dante usa *tranquillitas*, só ou conjuntamente com *pax*, em I iv 8: *cum maiori fiducia sue tranquillitatis*; xvi 2: *in pacis universalis tranquillitate*; e III xvi 11: *genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat*, e nunca, ao que parece, de forma genérica, nem aqui nem nas Epístolas”.

adequado para a realização do fim do gênero humano, conquistamos plenamente o "princípio diretivo da investigação" (*principium inquisitionis directivum*) que o autor buscava desde o capítulo III. Este princípio, que é a *necessidade da paz universal, como meio para a realização do fim último do gênero humano*, é assumido como a verdade à qual devemos nos remeter para averiguar a veracidade ou falsidade de todas as demais proposições que aparecerão ao longo do Livro I, mas também serve como "princípio diretivo da investigação" para o conjunto das proposições nos três livros do tratado, como ressalta Nardi⁷⁸, sendo de uma importância ímpar para Dante.

D) Os argumentos a favor da “necessidade da Monarquia para a boa ordenação do mundo”

A partir do capítulo V, Dante afirma já ter condições de enfrentar a questão específica que marca o Livro I do tratado: “Se a Monarquia temporal é necessária ou não para a boa ordenação do mundo”. O florentino apresenta nove argumentos no total.

D.1) O argumento do elemento regente da comunidade política

O primeiro argumento do nosso autor se apoia na autoridade de Aristóteles, na sua *Política*: “Quando diversos elementos estão ordenados para um único fim, convém que um dentre eles regule e dirija, e que os outros elementos sejam regulados e dirigidos”⁷⁹. Novamente aparece a sequência gradativa⁸⁰ que vai do homem singular à comunidade política do gênero humano, em que cada uma das unidades possui um fim específico a ser atingido: em um homem singular, cujo fim é a felicidade, a faculdade intelectual deve dirigir todas as outras faculdades humanas; em uma comunidade doméstica, cujo fim é preparar os seus membros para o “viver bem”, o *paterfamilias*

⁷⁸ Cf. Nardi, 1968, p. 304: “o *principium inquisitionis directivum* (da necessidade do qual Dante falou em I, ii, 4), fixado nesses dois capítulos (iii-iv), concerne então ao fim supremo da espécie humana sobre a terra, para a realização do qual em cada momento conspiram os indivíduos da mesma espécie, cada um segundo as próprias capacidades, no concurso entre eles, tornado possível pela pacífica convivência. Esse fim é obviamente aquele assinalado à natureza humana, independentemente do fim sobrenatural ao qual Deus elevou o homem. Do Império e da Igreja, nesses dois capítulos que são a premissa filosófica de toda a obra, não se fala ainda”.

⁷⁹ Cf. Nardi, 1968, 307, que aponta para *Pol., I, 5, 1254 a 28*: “Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado”.

⁸⁰ A sequência que aparece na *Política* I, 2, começa com o casal, passa pela família, aldeia e cidade, cada um dos quais possui um fim semelhante ao descrito por Dante.

deve regular e dirigir os demais familiares; em uma vila, cujo fim é o mútuo auxílio, convém que um só dirija (quer ele tenha sido imposto por uma autoridade superior, ou quer ele tenha sido eleito entre os demais membros); em uma cidade, cujo fim é “viver bem e suficientemente”, um só deve governar (quer a forma de governo seja reta, quer ela seja desviante); no reino particular, cujo fim é o mesmo da cidade, mas com maior “confiança na sua tranquilidade”, um só deve reger e governar; ora, como se sabe, há um fim único para o gênero humano: logo, convém que apenas *um* regule e dirija, a quem devemos chamar de “Monarca” ou “Imperador”.

D.2) O argumento da relação entre a “ordem das partes” e a “ordem do todo”

O segundo argumento (cap. VI) parte da analogia de que “assim como a parte está para o todo, também a ordem das partes está para a ordem do todo”. Ora, se é no todo que as partes alcançam o seu próprio fim, também é na “ordem do todo” que a “ordem das partes” poderá alcançar o seu fim.

E isto porque há uma “dupla ordem nas coisas” (*duplex ordo in rebus*), uma ordem que diz respeito à “relação das partes entre si”, e uma outra ordem, que é a da “relação das partes com uma outra unidade” que não é parte: como “a ordem das partes de um exército entre si, e a ordem das partes do exército com o seu comandante”, em que a segunda ordem (a das partes que se relacionam com a unidade/comandante) é a melhor, pois é nesta que a primeira ordem (a das partes que se relacionam entre si) encontra o seu fim e bem supremo.

A referência era conhecida na época, como assinala Nardi⁸¹, e dizia respeito ao comentário de Tomás de Aquino à *Ética Nicomachea* (I 1, n. 1, em que é citada a *Metafísica* de Aristóteles):

“Encontramos uma dupla ordem nas coisas. Uma é a das partes de uma totalidade, isto é, um grupo entre si, como as partes de uma casa estão mutuamente ordenadas entre si. A segunda ordem é aquela das coisas com relação a um fim. Esta ordem é de maior importância que a primeira. Pois, como diz o Filósofo no décimo primeiro livro da *Metafísica*, a ordem das partes de um exército entre si *existe por causa* da ordem do exército inteiro com relação ao comandante”.

⁸¹ Cf. Nardi, 1968, p. 312.

Portanto, Dante prossegue, se foi provado que a dupla ordem - da “relação entre as partes” e das “partes com a unidade/comandante” - ocorre em todas as coisas e também nas unidades políticas supracitadas (primeiro argumento, de que em toda comunidade há um elemento regente para alcançar o fim), do mesmo modo deverá ocorrer também com a “multidão humana” e a Monarquia. Deste argumento, depreende-se que as várias unidades políticas dos homens estão elencadas como em uma hierarquia, em níveis de superioridade entre si, pois cada comunidade aparece à que lhe “precede” como sendo o seu próprio fim: assim como as comunidades domésticas (que “preparam o viver bem”) encontram seu fim na cidade (que tem por fim “viver bem e suficientemente”), os reinos particulares (que tem por fim “viver bem e com tranquilidade”), juntamente com todas as unidades políticas menores, encontram seu fim último na Monarquia (a paz universal que assegura a realização plena do fim do gênero humano).

Os próximos argumentos, em grande medida baseados também na filosofia aristotélico-tomista (mas mais voltados para a *Física* e a *Metafísica*), buscam assemelhar o modo como a Monarquia ordena o gênero humano ao modo como Deus (o “Primeiro Motor Imóvel”) ordena o universo.

D.3) Os argumentos da semelhança entre a ordem política regida pela Monarquia e a ordem do universo regida por Deus

No cap. VII, o argumento é de que se a humanidade inteira é um “todo” perante suas “partes”, a humanidade por sua vez é também uma “parte” perante um “todo”, que é o universo inteiro. E como todas as partes menores são conduzidas a um fim superior por um “príncipe”/elemento regente, também a Monarquia é uma parte de um todo (o universo) conduzido por um só Príncipe, que é Deus.

Pois bem, afirma Dante no cap. VIII, todas as criaturas do universo, na medida da sua natureza e capacidade, trazem em si “impressa” a semelhança divina. É por isso que ao fazer o homem, foi dito por Deus “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”⁸². Mas se a “imagem” não pode ser atribuída a nenhuma outra criatura que não o homem, a “semelhança” divina, por sua vez, está presente em todas as partes do

⁸² Gn, 1, 26. Dante também cita *Gênesis* em *Cv*. IV xii 14: “A razão disso é que o desejo supremo de todas as coisas, conferido de início pela natureza, é retornar ao seu princípio. E como Deus é o princípio das nossas almas, bem como o seu criador à sua semelhança (pois está escrito: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”), a alma deseja intensamente retornar a ele”.

universo. E uma vez que Deus é um só, o gênero humano deve se adequar à intenção divina e se assemelhar maximamente a Deus se tornando também um só, o que só é possível pela unificação política da Monarquia.

Além disso, o “homem é filho do Céu”⁸³ (este é o instrumento da criação de Deus, enquanto “movimento celeste”). Se o “filho” deve seguir os passos da “perfeição paterna” para também se encontrar em ótimo estado, o gênero humano deve refletir maximamente a organização perfeita dos céus, que é dada pelo “Primeiro Motor Imóvel”, conforme a *Física*⁸⁴. Logo, o gênero humano está melhor disposto quando é regulado em seus movimentos e motores por *um único príncipe*, como por um único motor; e por *uma única lei*, como por um único movimento.

D.4) A Monarquia temporal e a justiça

A partir do capítulo X, Dante se volta principalmente para os problemas jurídicos que decorrem da divisão política do gênero humano, e mobiliza conceitos importantes para o seu pensamento político, como os de “liberdade” e “concordia”.

Além de tratar de temas de jurisdição, recorrendo aos seus conhecimentos sobre o direito romano e o direito canônico, o autor também faz uma interpretação da famosa IV Écloga de Virgílio, bem como empreende uma análise da figura do Monarca e da sua capacidade para agir com justiça, argumentação que se fundamentará em ensinamentos extraídos de Aristóteles, Agostinho, bem como do “Livro das Causas” (*Liber de Causis*).

Dante abre o capítulo X com a sentença “Onde houver litígio, deve haver julgamento” (*ubicunque potet esse litigium, ibi debet esse iudicium*), afirmação que parece mudar repentinamente o assunto - mas que, na verdade, pretende seguir um outro fio para novamente provar a necessidade da Monarquia. A frase, destaca Quaglioni, possui todo o aspecto de um brocardo ou *máxima jurídica*, e de fato pode ter como inspiração um excerto do *Digesto*⁸⁵.

O problema surge, no entanto, quando há um litígio entre príncipes iguais, pois entre pares não pode haver um justo julgamento (*par in parem non habet imperium* -

⁸³ “*humanum genus filius est celi, quod est perfectissimum in omni opere suo*”. *M.*, I, ix.

⁸⁴ Cf. Quaglioni, 2014, p. 968, que aponta para *Phys.*, 194b 13.

⁸⁵ Idem, p. 972. Fazendo referência a *Pizzica*, Quaglioni afirma que Dante pode ter se inspirado tanto em Aristóteles, na *Ethica ad Nicomachum* 1132a 19 (“quando se está em disputa, recorre-se ao juiz”) como também no *Dig.* 50, 17, 105, “*ubicunque causae cognitio est, ibi praetor desideratur*”

famosa fórmula jurídica canônica⁸⁶). Há a necessidade de um *terceiro*, de mais alta jurisdição, que possa decidir e encerrar a contenda. Mas se este terceiro não for de uma jurisdição suficientemente elevada, a decisão pode ser questionada por um outro príncipe e a controvérsia se prolongaria indefinidamente. Portanto, há necessidade de um juiz cuja jurisdição ultrapasse a de qualquer outro (um terceiro *absolutamente outro*⁸⁷, como ressalta Lefort), que só poderia ser o Monarca.

Pois bem, Dante afirma que o mundo está melhor disposto quando nele a justiça reina em sua mais alta potência (*mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est*).

É em alusão a este fato que Virgílio teria escrito, na IV Écloga das suas *Bucólicas*: “Agora retorna a Virgem, retornam os reinos de Saturno” (*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*). Esta écloga virgiliana foi bastante conhecida durante todo o período medieval e foi interpretada por diversas vezes como um prenúncio da chegada de Jesus⁸⁸. Na interpretação que Dante nos oferece, é lembrado que Virgem era o nome da deusa romana da Justiça, também chamada Astrea, que deixou o mundo para se tornar a constelação de Virgem quando findou o reinado de Saturno. Conforme a mitologia romana, os reinos de Saturno foram a “idade do ouro”, quando um só governava, havia paz e abundância, e a Justiça ainda se encontrava presente no mundo.

Porém, a justiça só é encontrada em seu mais alto grau no mundo, nos diz Dante, sob o Monarca. Para esclarecer esta afirmação, precisamos saber primeiramente que a “justiça”, enquanto retidão ou regra (*rectitudo sive regula*), é uma qualidade que exclui todo e qualquer tipo de “desvio” (*obliquum*). Portanto, a “justiça” abstratamente considerada não pode admitir nem o “mais” nem o “menos”, assim como a qualidade da “brancura”. A referência do nosso autor é o “Mestre dos Seis Princípios”, ou seja, do *Liber sex principiorum*, livro de autoria desconhecida que fazia parte do *corpus* de obras de lógica aristotélica⁸⁹.

⁸⁶ Idem, p. 974. A citação remonta ao “decretal *Innotuit* de Inocêncio III, já incluída na *Compilatio III*, e que Dante já podia ler no *Liber extra* de Gregório IX, cap. 20, X i 6, *De electione et electi potestate*: “quum par in parem non habeat imperium”.

⁸⁷ Cf. Lefort, 1993, p. 18.

⁸⁸ Cf. Quaglioni, 2014, p. 977, que remete a Chiavacci Leonardi: “Dante traduz aqui os três célebres versos da IV Écloga virgiliana, que desde os primeiros tempos cristãos, foram interpretadas como uma profecia do nascimento de Cristo [...] Era quase inevitável que os cristãos aplicassem aqueles versos à chegada do seu Messias; um dos primeiros textos, e talvez o mais conhecido, que o fala - um discurso do imperador Constantino - remonta ao século IV (Eusebio, *Vita Constantini* IV 32). Mas reencontramos tal interpretação também em lactâncio (*Div. Inst.* VII 24), em Agostinho (*Civ. Dei* X 27) e, nos tempos mais próximos a Dante, nos escritos de Abelardo e do papa Inocêncio III”.

⁸⁹ Cf. Quaglioni, 2014, p. 982: “Dante cita quase literalmente o *Liber sex principiorum* 1, 1, p. 36: forma vero est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens”. Cf. Nardi, 1968, p. 332: “E

Qualidades como a “justiça” e a “brancura” podem, no entanto, combinar-se com outros elementos e fazer parte de compostos, mas o grau da sua receptividade nos sujeitos é maior ou menor a depender dos elementos contrários que se encontram nestes mesmos sujeitos. Trata-se, portanto, de encontrar aquele sujeito em que a disposição de contrariar a justiça seja mínima.

A justiça pode ser contrariada em um sujeito de dois modos, no que se refere ao *hábito* (a justiça como virtude) e no que se refere à *ação* (a justiça como capacidade ou poder para agir)⁹⁰.

No que diz respeito ao *hábito*, a “justiça como virtude” pode ser contrariada quando falta a *vontade*⁹¹ para agir justamente. Isso ocorre quando prevalece a cupidez (*cupiditas*) na vontade do sujeito.

Já no que diz respeito à capacidade de *ação*, a justiça encontra oposição na falta de *poder* agir justamente, pois se a justiça é uma virtude que se exerce na relação com os outros⁹², o sujeito somente poderá agir justamente se tiver o poder para atribuir a cada um aquilo que é seu⁹³.

Dante propõe um silogismo: 1) a justiça está no grau mais alto do mundo, quando são encontradas em um sujeito a mais firme *vontade* e o *poder* mais alto

precisamente por isso Dante cita o *Magister Sex Principiorum*, para quem *recte*, com toda a razão, afirmou que *huiusmodi forme*, como a “brancura” e a “justiça”, e embora encontrando-se enunciadas de um composto, em si mesmas consistem em uma “simples e invariável essência”. Esse único depoimento Dante solicita ao *Magister Sex Principiorum*, nenhum outro. Aquilo que imediatamente precede e segue, essa citação é de Dante. Tais “formas”, como aquelas da “brancura” e da “justiça”, são “essências invariáveis” *in suo abstracto*, como precisamente quer Aristóteles; mas enquanto entram em composição com sujeitos variáveis *quibus concernuntur* (de *concerno*, que tem o (futuro) perfeito *concrevi*, e o supino (modo verbal) *concretum*, igual a *concreasco*), ou seja *in concreto*, são suscetíveis de “magis et minus” “secundum quod magis et minus in subiectis de contrariis admiscetur”.

⁹⁰ Cf. Quaglioni, 2014, p. 983, que cita a referência da justiça como *habitus* e como *operatio* em Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 58, a.1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim *habitus* secundum quem aliquis recte operatur et vult”. A justiça, bem como as demais virtudes (*areté*), como *habitus* é encontrada na *Ética a Nicômaco*, como na passagem 1103a 22: “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza, que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”.

⁹¹ Idem, p. 984. Quaglioni reitera que a justiça pode encontrar obstáculo na vontade, precisamente porque “a justiça é vontade, tanto na definição aristotélica (*Ethica ad Nicomacum* 1129a 7, segundo a qual a “justiça é aquela disposição da alma, pela qual os homens são inclinados a realizar coisas justas e pela qual agem justamente e querem coisas justas”), bem como na *vulgata* definição ulpiana, de origem ciceroniana, depositada em *Institutas* 1, 1, §1 e em *Digesto* 1, 1, 10, pr.: “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”, ou seja, “a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu”.

⁹² Cf. Quaglioni, 2014, 987, que relembra que a virtude da justiça “requer a relação com o outro, conforme Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum*, 1129b 26-1130a 16: “Esta justiça é, portanto, uma virtude perfeita, mas não por si só, mas em relação com o outro”.

⁹³ Conforme *Digesto* 1, 1, 10, pr, mencionado acima na nota 91.

(conforme já demonstrado acima); 2) porém, apenas o Monarca pode ser tal sujeito; 3) logo, apenas sob o Monarca a justiça se encontra no mais alto grau no mundo.

Para provar a adequação da premissa menor (2), nosso autor inicia por tentar provar porque *apenas no Monarca* (ou seja, em nenhum outro príncipe) há a maior *vontade* para agir justamente e a menor *cupidez* (*cupiditas*) para contrariar a justiça. O florentino se refere ao Livro V da *Ética à Nicômaco*, onde Aristóteles define a “cupidez” ou “avareza” (*cupiditas*, no sentido de *avarus*) como aquilo que é contrário à virtude da justiça⁹⁴, e que deve ser entendida no sentido de avidez por bens e poder.

De fato, já no cap. XII do Tratado IV do Convívio, Dante havia se referido à “cupidez” como ameaça à comunidade política:

“E o que mais ameaça e assola as cidades, os territórios e as pessoas individualmente do que um novo acúmulo de bens feito por alguém? Tal acúmulo que *revela novos desejos*, ao fim dos quais não se pode chegar sem que outras pessoas sejam injustiçadas. E que outra coisa as leis canônica e civil intencionam tanto medicar, quanto desejam eliminar a cupidez, que cresce ao se reunir riquezas?”⁹⁵

A cupidez “distorce as intenções dos homens”, e por isso Aristóteles teria avaliado, lembra Dante, que “de nenhum modo se deve deixar ao arbítrio do juiz as matérias que podem ser determinadas pela lei”⁹⁶.

Ora, mas se for possível encontrar um sujeito em que os objetos dos desejos (riquezas e poder) tenham sido eliminados, para quem não há nada mais que possa ser desejado, seria impossível que nele a cupidez ainda pudesse prevalecer. E para Dante,

⁹⁴ Cf. Nardi, 1968, p. 337, em que somos remetidos à *Eth. Nicom.*, V, 2, 1129 a 32-b 10, onde se lê: “Mas o homem sem lei, assim como o cúpido e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos [...] Visto que o homem injusto é cúpido, deve ter algo que ver com bens - não todos os bens, mas aqueles a que dizem respeito a prosperidade e a adversidade, e que tomados em absoluto são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada”.

⁹⁵ Cv., IV, xii, 9-10.

⁹⁶ Cf. Quaglioni, 2014, p. 991, que recomenda Aristóteles, *Rhetorica*, 1354a 31 b-11: “Sobretudo, seria necessário que leis bem estabelecidas determinassem o máximo possível e deixassem o mínimo possível para os juízes; em primeiro lugar, porque é mais fácil encontrar um ou alguns do que muitos homens que pensam bem, capazes de legislar e julgar; portanto, porque as disposições legislativas são estabelecidas após um longo exame, e os julgamentos, ao contrário, ocorrem repentinamente, é difícil para aqueles que julgam estabelecer corretamente o que é certo e o que é útil. Mas, e isto é o mais importante, também porque o julgamento do legislador não é particular, mas diz respeito ao futuro e ao universal, enquanto o membro da assembleia e o juiz julga a cada vez, sobre casos presentes e concretos. Amizade, ódio e utilidade particular são frequentemente associados a eles, de modo que não é mais possível ver a verdade suficientemente, mas o prazer e o desprazer pessoais obscurecem o julgamento”. Acrescenta que provavelmente Dante conhecia a referência de Tomás de Aquino, *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 95, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, I Rhetor. [1354a 31], melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicium arbitrio”.

tal é a situação do Monarca, pois sua jurisdição “tem por limites apenas o Oceano”⁹⁷, possuindo o máximo poder. O mesmo não ocorre com os demais príncipes e principados, em que os limites de suas jurisdições se encontram uns com os outros (“como exemplo, o rei de Castela, relativamente ao rei de Aragão”⁹⁸).

Dante acrescenta um novo elemento para a sua análise da vontade do Monarca de agir justamente. Assim como a cupidez, por menor que seja, ofusca o hábito da justiça, a *caridade* ou *reto amor* (*karitas sive recta dilectio*) exalta e ilumina a justiça.

Isto se explica pela diferença do objeto do amor no caso da cupidez e no caso da caridade. Enquanto a cupidez se volta para a conquista de bens e despreza a “perseidade do homem” (*perseitate hominum sprete*, pois nega ao homem o seu bem⁹⁹), a caridade é o amor que se volta para Deus e os homens, e por conseguinte deseja também o bem dos homens. Tendo já sido demonstrado que o maior, dentre todos os bens dos homens, é a paz¹⁰⁰ (que lhe permite alcançar seu fim), esse bem será mais buscado por aquele sujeito em que a caridade vigorar com mais intensidade.

Dante propõe um novo silogismo: 1) Tudo aquilo que é amado se torna mais amado quão mais próximo está daquele que o ama (*quanto propinquius est diligenti*); 2) os homens, entretanto, estão mais próximos do Monarca do que dos demais príncipes; 3) Logo, eles são mais amados pelo Monarca.

Para compreender a primeira proposição (1), devemos considerar a natureza da relação entre “agente” e “paciente” (*natura passivorum et activorum*). É novamente

⁹⁷ “*Sed Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum*”. *M.*, I, xi, 12.

⁹⁸ “*ut puta regis Castellae ad illum qui regis Aragonum*”. *M.*, I, xi, 12. Cf. Nardi, 1968, p. 340: “esse aceno à guerra entre o potente Aragão de Jaime II e o reino de Castela não é, certamente, casual. Aproveitando-se da confusão que deixava fraquíssimo esse último, sob Fernando IV que ainda não havia superado a minoridade, o neto de Manfredo (Jaime II) encontrou uma boa ocasião para invadir a Múrcia (1296) e anexar depois uma parte (1304)”.

⁹⁹ Cf. Nardi, 1968, pp. 342-343: “O conceito da “perseidade” (ipseidade), como primeiro e absoluto bem, almejado pelo desejo natural de todos os homens, era já comum à filosofia e à teologia no tempo de Dante, e parece que já alguém tivesse cunhado também o vocábulo “*perseitas*”; por ex., Raimundo Lúlio, que se lê no *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de CH. D. Ducange, tinha feito o título da obra inédita *De perseitate Dei*”.

¹⁰⁰ Cf. Nardi, 1968, p. 344, em tom crítico à tradução de Vinay: “Dante explica que a paz universal é “*propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur*”. Se a paz não é o fim, mas o meio, é evidente que não pode constituir a “*perseitas hominum*”. O erro da tradução de Vinay consiste no não ter compreendido o valor do *potissimum* do texto dantesco, que nesse caso significa “um bem grandíssimo entre os outros bens do homem” (superlativo absoluto, se diz no jargão gramatical), mas não “o maior” (superlativo relativo, segundo o mesmo jargão barroco dos nossos gramáticos), porque há um maior, a *beatitudo*, isto é, o “*bonum per se*”, a que a paz é ordenada “*velut in ultimum finem*”. Está persuadido, caro Vinay? Na frase “*perseitas hominum*”, *hominum* é genitivo do sujeito: os homens tendem a ele, isto é, ao “bem por si”; mas o fato mesmo de desejá-lo, significa que não o têm ainda”.

Nardi¹⁰¹ que nos aponta a referência doutrinal de Dante, que já havia aparecido anteriormente no *Convívio*, quando nosso autor remete ao primeiro livro do *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Em Cv III x 2, Dante afirma que “deve-se saber que quanto mais o agente se une ao paciente, maior e mais forte é, por isso, o desejo, assim como se pode compreender pelo conceito do Filósofo no *Da geração*”¹⁰².

A segunda proposição (2), entretanto, somente podemos compreender se entendermos que a relação do gênero humano com os príncipes e com o Monarca se dá como relação tanto com a parte, como com o todo. Os homens se relacionam com os príncipes apenas enquanto parte (os príncipes governam partes da humanidade), mas se relacionam com o Monarca enquanto todo (enquanto a *humana civilitas*). Além disso, os homens se relacionam com os príncipes locais apenas *por meio* do Monarca, e não o contrário (*per Monarcham et non converso*). Pois, enquanto ao Monarca compete o governo de todos, de modo direto e imediato, aos outros príncipes compete o governo apenas mediante o Monarca, pois os seus governos descendem daquele governo supremo.

Desta vez, é ao *Liber de causis*¹⁰³ que nosso autor recorrerá como autoridade para seu argumento. “Quanto mais uma causa é universal, tanto mais ela possui natureza de causa, pois a causa inferior só pode ser causa em virtude da causa superior”. Ocorre que, quanto mais uma causa é universal, com mais intensidade ela ama o seu efeito, por ser com mais potência a causa deste efeito. Como o Monarca é a causa universalíssima entre os homens (a causa superior, que diz respeito ao *todo*), ele maximamente ama os bens do gênero humano.

Dante retoma aquela premissa menor - que afirmava que apenas o Monarca tinha a *vontade* firme e o *poder* mais alto para aplicar o justo - e diz que tendo já provado que o Monarca, segundo a sua *vontade*, é aquele que melhor pode agir com justiça (por possuir a menor cupidez e a maior caridade), falta provar por que, segundo o seu *poder* ou *capacidade de agir*, ele também é o mais apto a agir justamente (mais apto a atribuir a cada um aquilo que lhe é devido).

¹⁰¹ Cf. Nardi, 1968, p. 345.

¹⁰² Busnelli e Vandelli, em comentário ao *Convívio*, apontam para Aristóteles, *De gen. et corr.* I 6 322b 31-4.

¹⁰³ “*ut patet ex hiis que De causis*”. *M.*, I, xi, 17. Cf. Nardi, 1968, p. 346: “se trata do célebre livretinho *De causis* sobre o qual temos uma abundante literatura, e diversas edições modernas, depois daquela de O. BARDENHEWER (*Liber de causis*, Herder, 1882). Antes de Dante, foi comentado por Alberto Magno, São Tomás e Egídio Romano. Mas o Aquinate, sendo já em posse da tradução latina de Proclo, descobriu nela a fonte daquele” (e não Aristóteles).

Ora, ironiza Dante, apenas quem não compreendesse o sentido da própria palavra “Monarca” poderia ainda ter dúvidas: pois, se ele é mesmo o Monarca (o único príncipe dotado de uma jurisdição universal), resta claro que ele não pode ter quaisquer inimigos, e que possui o poder mais alto para aplicar o justo. Dante conclui sua análise sobre a figura do Monarca e se voltará para outros temas nos capítulos seguintes.

D.5) O argumento da liberdade

No cap. XII, Dante trata do tema da *liberdade*. O gênero humano goza da máxima liberdade quando está melhor ordenado, e para compreender isso, primeiramente devemos entender qual é o princípio da liberdade.

O princípio da liberdade é o *livre-arbítrio*, que costuma ser definido como “o livre julgamento que tem origem na vontade”¹⁰⁴. Embora isto seja verdade, diz Dante, a compreensão correta de tal definição deve ter em conta que o “julgamento” é o “termo médio entre a apreensão e o apetite”: primeiramente, apreendemos algo; em um segundo momento, julgamos se aquilo que foi apreendido é bom ou mau; por fim, o acolhemos ou recusamos.

Se é então o julgamento que move o apetite, não sendo de modo algum movido por este, o nosso julgamento é livre; porém, se ocorre o inverso e o julgamento é movido pelo apetite, ele não pode ser livre, porque então não depende de si mesmo, mas é prisioneiro de outro (*ab alio captivur trahitur*). Por isso, os animais não possuem livre arbítrio, pois seus julgamentos são movidos e predeterminados por seus apetites.

Disto se segue que é livre aquele que “depende apenas de si mesmo e não de outro”, como “expôs Aristóteles na *Metafísica*”¹⁰⁵, pois quem depende de um outro a ele fica obrigado, assim como “o caminho está para o ponto de chegada”.

Pois bem, conclui-se pelos raciocínios anteriores que apenas sob o Monarca o gênero humano vive “para si mesmo”, e não para outros. E isto porque apenas o Monarca, amando os homens no máximo grau (caridade), ama também o bem dos homens (paz) e deseja que eles sejam bons no máximo grau (ao realizar seu próprio fim,

¹⁰⁴ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1004, que aponta para a referência em Boécio, tanto em *In lib. Aristotelis* III 9, quanto em *De consolatione philosophiae*, V 2, 2-6, sobre a “*arbitrii libertas*” como “*volendi nolendique libertas*”, própria de todos os seres dotados de intelecto.

¹⁰⁵ Cf. Nardi, 1968, p. 349: “Aristoteles, *Metaph.*, 1, 2, 982 b 25-6; mas no texto aristotélico se fala do ‘homem que dizemos livre’”.

enquanto humanidade). Sob a justiça da Monarquia, “os regimes oblíquos¹⁰⁶ podem ser corrigidos” - as democracias, oligarquias e tiranias - que reduzem os homens à servidão, e “podem governar os reis, aristocratas e os partidários da liberdade do povo”, que visam à liberdade dos homens para que eles vivam em vista de si mesmos. Pois, como já disse Aristóteles na sua *Política*¹⁰⁷, “em um regime político oblíquo, o homem bom é um mau cidadão, enquanto sob um reto governo, o homem bom e o bom cidadão coincidem”.

Dante não desenvolve sua referência a Aristóteles aqui, mas para fins da compreensão desta, tomamos o apontamento de Quaglioni¹⁰⁸ e reenviamos brevemente a uma passagem de outra obra dantesca, o *De vulgare eloquentia* (I XVI 3): “Assim, quando agimos em absoluto *como homens*, há a virtude (entendida em sentido geral), segundo a qual efetivamente julgamos um homem como bom ou mau; enquanto agimos *como homens de uma cidade*, há a lei, segundo a qual um cidadão é definido como bom ou mau”.

Voltando à *Monarchia*, Dante prossegue afirmando que não são os cidadãos que estão voltados para os cônsules, nem o povo para o rei, mas o contrário: os cônsules estão voltados para os cidadãos, assim como o rei para o povo. Do mesmo modo, um regime não é estabelecido para as leis, mas as leis para o regime, assim como os que vivem sob a lei não estão ordenados para o legislador, mas sim o inverso (“como também quis o Filósofo em seus livros”¹⁰⁹).

Disto resulta que, embora os cônsules e reis, enquanto *meios*, sejam senhores dos outros (*domini aliorum*); com relação aos *fins*, eles são ministros dos outros (*aliorum ministri*), pois são os meios pelos quais as várias comunidades políticas alcançam seus fins. E isto sobretudo com relação ao Monarca, que é o “ministro de todos” (*minister omnium*) ao dar as leis que visam à paz universal, enquanto meio para o gênero humano alcançar o seu fim.

D.6) Argumento baseado na *Metafísica*: argumento da melhor disposição

¹⁰⁶ “*tunc enim solum politie diriguntur oblique - democratie scilicet, oligarchie atque tyrannides*”. São os regimes “desviantes” de Aristóteles, que Dante chama de “oblíquos”. Quaglioni (2014, p. 1011) aponta para *Política* 1279a 23-39, onde se lê: “os três desvios são: a tirania em relação à realeza; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação ao regime constitucional (*politeia*)”.

¹⁰⁷ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1013, que remete à *Política*, 1276b 16-1278b 5.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem, p. 1015, que remete a *Política*, 1289a 13-15.

No cap. XIII, Dante se volta novamente para um argumento a partir da metafísica aristotélica, para continuar a defesa do melhor governo sob o Monarca. O mais apto a governar é aquele que infunde nos outros a sua melhor disposição. Além disso, aquele que age visa sempre realizar algo que se assemelha a si. Em sua *Metafísica*¹¹⁰, Aristóteles dizia: “Tudo aquilo que passa da potência ao ato, passa *por meio* de algo que já está em ato”, e se fosse feito de outro modo, a tentativa seria vã.

Conclui-se que para infundir nos outros a melhor disposição, é preciso que o agente tenha ele mesmo a melhor das disposições. Como foi desenvolvido acima, apenas o Monarca possui a menor cupidez, a única fonte de corrupção da justiça, bem como a maior caridade, que exalta a justiça, possuindo a melhor disposição dentre todos os príncipes para agir com justiça. Portanto, apenas o Monarca pode infundir nos outros a sua melhor disposição.

D.7) Argumento da superioridade do “um” e a relação entre a Monarquia e as comunidades políticas menores

Já no capítulo XIV, há novamente a defesa da superioridade da unidade no regime político, e em seguida se aborda pela primeira vez a relação da Monarquia com as demais comunidades políticas. “Aquilo que pode ser feito por um só, é melhor que seja feito por um do que por muitos” (*melius est per unum fieri quam per plura*). Se algo pode ser feito otimamente apenas por “A”, é inútil que se recorra tanto a “A” quanto a “B”, pois tudo aquilo que é ocioso e supérfluo desagrada a Deus e à natureza (pois, como vimos, cada ser possui a sua operação perfeita própria, na ordem da natureza).

No entanto, se foi afirmado que apenas sob a Monarquia o gênero humano pode ser governado retamente, isto não significa que os casos menores de cada município devam ser diretamente julgados pelo Monarca. As leis municipais devem ser vistas como “incompletas”¹¹¹, carecendo de um princípio corretivo, como teria proposto Aristóteles no Livro V da *Ética a Nicômaco*, ao recomendar uma interpretação baseada na *epyikia* (“interpretação equitativa”) (*epykeiam commendantem*).

¹¹⁰ Idem, p. 1018, que remete a *Metaphysica* 1049b 24-7.

¹¹¹ Idem, p. 1027: “Dante desenha aqui com extrema concisão o paradigma das relações entre direitos próprios e direito comum, recordando que os estatutos citadinos (chamados *leges municipales*, com precisão técnica que se reencontra, por exemplo, na Glosa acursiana a *Digesto*, 1, 1, 9) recebem uma interpretação passiva do *ius commune*, enquanto normas necessariamente lacunosas”.

Epyikia é um termo de origem grega de difícil tradução e pode levar a certos anacronismos (não à toa, Nardi optou por manter o termo em grego na sua tradução da *Monarchia* para o italiano). *Epyikia* costuma ser traduzido como “equidade” ou “interpretação equitativa”, mas Quaglioni alerta para o fato de que *equity*, na terminologia jurídica do *common law*, remete a um significado inteiramente diferente do termo grego¹¹². Como afirma Nardi¹¹³, a *epyikia*, usada por Aristóteles na sua *Ética*, “se usa para corrigir a universalidade da lei quando esta não souber individuar casos particulares, nos quais não há razão para que eles sejam atingidos por suas sanções”.

Dante afirma que há, de fato, particularidades entre os povos, reinos e cidades, e que convém regulá-las com leis diferentes e específicas, pois a lei deve ser “regra diretiva da vida”¹¹⁴. Logo, devem possuir leis diferentes os Citas, que vivem em um frio quase intolerável, e os Garamantes, que vivem sob calor excessivo.

Quanto ao conjunto do gênero humano, este deve ser governado segundo as normas comuns e que digam respeito a todos os povos, para que a paz possa ser alcançada por uma regra comum. Esta regra ou lei universal deve ser recebida pelos príncipes particulares do mesmo modo que o intelecto prático (voltado aos casos particulares) recebe proposições do intelecto especulativo (sempre voltado ao universal, como ensina Aristóteles), como uma “premissa maior” à qual é acrescentada uma premissa menor e particular, para que só então os príncipes possam agir na particularidade.

Dante afirma que assim também teria agido Moisés, em sua relação com os chefes das tribos de Israel¹¹⁵: deixava para eles os julgamentos de menor conta, reservando para si aqueles mais importantes e gerais, os quais depois eram recebidos pelos chefes, no modo em que fosse conveniente a cada tribo.

D.8) O argumento da concórdia

¹¹² Idem, p. 1028.

¹¹³ Cf. Nardi, 1968, p. 354, que remete a Aristóteles, *Eth., Nicom.*, V, 14, 1137a31-1138 b 3.

¹¹⁴ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1030, que afirma que essa é a “única definição explícita da lei” em Dante. E aponta para a comparação com Tomás de Aquino, para quem a lei era “regra e medida das ações humanas” (como vimos no cap. 2 “*Contexto histórico*”, a partir de Ullmann, 1949, p. 180), principalmente no trecho da *Summa Theologiae Ia Ilae*, q. 90, a. 1, *Respondeo*: «lex quaedam regula est et mensura ac tuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur [...]. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum»>.

¹¹⁵ Idem, p. 1033, que aponta para *Exodus* 18, 19-24.

No penúltimo capítulo do Livro I, cap. XV, nosso autor tratará da *concordia*. Inicia seu argumento a partir das “Categorias”¹¹⁶ aristotélicas: o “ser”, o “um” e o “bom” estão em uma gradação “segundo o quinto modo de declinar a prioridade”, ou seja, segundo aquele modo em que um elemento antecede e é prioritário com relação ao outro por ser a causa da existência do outro (Quaglioni aponta para *Categorias* 14b 10-13¹¹⁷).

O “ser”, por natureza, antecede ao “um” e o “um” antecede ao “bom”. O “ser” no grau mais alto é “um” e o “um” no grau mais alto é “bom”. Por isso, em todos os gêneros das coisas, o excelente (o sumamente “bom”) é aquilo que é sumamente “um”, “como quer o Filósofo na *Metafísica*”¹¹⁸.

Logo, “ser um” é visto como a raiz daquilo que é “ser bom” e “ser muitos” é visto como a raiz do que é “ser mal”, como também pensava Pitágoras, conforme exposto na *Metafísica*¹¹⁹. Tudo aquilo que é “bom”, o é justamente por ser “um”.

Ora, se a *concordia*, considerada em si mesma, é uma espécie de “bem”, naturalmente a sua raiz deve remeter a um tipo de unidade. A *concordia* é o movimento uniforme de muitas vontades: logo, a raiz da *concordia* está na *unidade das vontades*, compreendida a partir de uma uniformidade de movimento.

De fato, poderíamos dizer “concordes” quando muitos pedaços de terra caem uniformemente em direção ao centro da terra, ou quando muitas labaredas (“línguas de fogo”) se movem todas para cima, se tais seres o fizessem *voluntariamente*. Chamamos os homens de “concordes” quando eles se movem segundo uma vontade que tende à unidade, uma “forma” da vontade humana (a *concordia*) que poderia ser comparada à forma da *gravidade* (*gravitas*) no movimento uniforme dos pedaços de terra e à forma da *leveza* (*levitas*) no movimento uniforme das labaredas.

Se a vontade é uma potência, é a espécie de “bem” que a vontade visa que lhe dá a sua forma. E se essa forma é “una” como todas as demais formas, a vontade multiplicar-se-ia a depender da multiplicidade da matéria que a recebe, assim como a “alma” e o “número”, bem como todas as formas que integram compostos.

Ora, toda *concordia* depende da realização da unidade das vontades. Mas tal unidade das vontades só pode ser realizada se houver uma vontade única e reguladora,

¹¹⁶ Cf. Nardi, 1968, p. 358, que remete a Aristóteles, *Categ.*, 12, 14 a 26-b 22.

¹¹⁷ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1036.

¹¹⁸ Cf. Nardi, 1968, p. 358, que remete a vários trechos de Aristóteles, *Metaphysica* 998b 21-6; 1001a 20-b 25; 1015b 16-1017a 21; 1053b 20-8-1054a 9-13.

¹¹⁹ Idem, p. 358, que remete a *Metaph.*, I, 5, 986 a 23 sgg.

pois, como diz Aristóteles no último livro de sua *Ética*¹²⁰, os homens precisam sempre de um princípio diretivo que os conduza, por causa dos prazeres da sua “perene adolescência” (vontade movida por paixões, que tendem a se multiplicar conforme a multiplicação dos “bens” visados). Tal vontade única e reguladora somente pode ser a do Monarca, para a boa ordenação do mundo.

D.9) Argumento histórico sobre Roma, baseado na teologia

Por fim, no cap. XVI Dante conclui o Livro I com uma interpretação teológica e histórica, que vem em sustentação das razões expostas anteriormente e prepara o assunto do Livro II.

Trata-se de compreender a “experiência memorável” daquele estado da humanidade que o filho de Deus, antes de se fazer homem para a salvação dos homens, *quis e dispôs*. Pois, se percorremos a história da humanidade desde a queda dos primeiros progenitores, o “desvio que foi a causa de todos os outros erros”, não houve nenhum outro momento em que o mundo se encontrou tão pacificado quanto durante a monarquia perfeita do “divino Augusto”. E são os historiadores e poetas romanos que atestam o estado feliz, na “tranquilidade”¹²¹ daqueles tempos.

Seria Paulo quem descreveria aquele estado como a “plenitude dos tempos” (*plenitudo temporis*)¹²². Naquele tempo, “nenhum dos cargos necessários à felicidade humana estava vago”¹²³.

Passemos agora para uma análise do Livro II, em que Dante buscará responder à questão “Se o povo romano reivindicou para si por direito o cargo de Monarca”.

4.2) Livro II

No Livro I, as referências doutrinárias mobilizadas por Dante foram próprias da filosofia escolástica, pois a estrutura argumentativa se desenvolve como uma *quaestio* (“Se a Monarquia é necessária para a boa ordenação do mundo”) e assume um princípio

¹²⁰ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1045, que remete a Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum* 117 31-1180a 24.

¹²¹ “*in pacis universalis tranquillitate*” *M.*, I, xvi, 2.

¹²² Cf. Quaglioni, 2014, p. 1048, que remete a *Gálatas*, 4, 4: “at, ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret”, que pode ser traduzido por: “Mas quando veio a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, que nasceu de uma mulher e nasceu submetido a uma lei”.

¹²³ “*nullum nostre felicitatis ministerium ministro vacavit*”. *M.*, I, xvi, 2.

diretivo da investigação, a partir do qual todas as demais verdades sobre a Monarquia devem ser provadas. O filósofo florentino faz farto uso dos ensinamentos aristotélicos, adquiridos também pelos comentários de Tomás de Aquino e Averróis, pelos conhecimentos em lógica adquiridos possivelmente na obra de Pedro Hispânico (*Summulae Logicales*)¹²⁴, bem como menções a Boécio, Virgílio, Orósio, ao *Liber de Causis e o Liber Sex Principiorum*.

No Livro II, há uma nova questão a ser respondida: “Se o povo romano reivindicou para si por direito o cargo de Monarca” (*an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit*). Mas nesta parte do tratado, como bem destaca Quaglioni¹²⁵, as citações aristotélicas e bíblicas são significativamente menores do que os testemunhos da história de Roma oferecidos pelos poetas, historiadores e filósofos romanos, e as citações de Cícero, Tito Lívio, Orósio, Virgílio, Juvenal, Lucano e Ovídio são de tal monta “que por vezes, o texto parece assumir a forma de um *prosimetrum*”.

Depois de provar a necessidade da Monarquia, Dante se depara com um problema não menos importante: *quem* deve ocupar o lugar desse “elemento regente”, ou “vontade única e reguladora”, perante o conjunto da *multitudo* do gênero humano?

Propomos a seguinte divisão para a leitura do Livro II, em 9 partes: A) *Proêmio: Roma conquistou o mundo por direito, não com a violência das armas*, cap. I; B) *O conceito de nobreza e a preponderância do povo romano*, caps. II-III; C) *A nobreza hereditária dos romanos*, cap. III; D) *Argumento de revelação do juízo divino: os “milagres” como manifestação do juízo divino*, cap. IV; E) *A definição do Direito*, cap. V; F) *A nobreza das assembleias e a nobreza pessoal dos cidadãos romanos, que perseguiram o fim do direito* (complementa as seções “C” e “E”), cap. V; G) *Argumento baseado na filosofia: o povo romano foi ordenado pela natureza para comandar*, cap. VI; H) *Argumento de revelação do juízo divino: os “duelos” e “competições” como manifestação do juízo divino*, caps. VII-X; I) *Argumento baseado na teologia: no seu nascimento e na sua morte, Cristo confirmou que o império romano foi por direito*, caps. X-XI.

A) Proêmio: Roma conquistou o mundo por direito, não com a violência das armas (cap. I)

¹²⁴ Cf. Nardi, 1968, p. 308.

¹²⁵ Cf. Quaglioni, 2021, p. 263.

O autor inicia o cap. I com a citação de um salmo:

“Por que tremeram as nações e os povos meditaram coisas vãs? Insurgiram-se os reis da terra, e os príncipes conjuraram contra o Senhor e contra o seu Ungido. Rompamos as suas correntes e lancemos para longe de nós o seu jugo”¹²⁶.

O florentino afirma que ele também, durante muitos anos (possível referência à sua atuação no partido guelfo?) “meditou coisas vãs”¹²⁷ e acreditava ter sido com a *violência das armas* e não *por direito* que o povo romano havia conquistado o mundo inteiro. Mas, observando “com os olhos da mente” os sinais evidentiíssimos de como se deu tal conquista do mundo, percebeu que era *obra da divina providência* e passou a ter certo desprezo pelos reis e príncipes que se insurgem contra “o seu Senhor e seu Ungido, o *príncipe romano*”.

A passagem suscita controvérsias na bibliografia¹²⁸, pela atribuição de Dante de “Ungido” ao “príncipe romano” (quando “Ungido”, na exegese tradicional do salmo e também no discurso hierocrático, costumava ser atribuído a “Cristo”). Mas como propõe Nardi¹²⁹, “Dante parafraseia e adapta ao seu conceito as palavras do Salmo” e o que importa é a ideia de que “os reis conjuram” contra aquele que seria o “Ungido do Senhor” (o príncipe romano), bem como a informação de que um dia Dante também havia negado o príncipe romano. Como pretende nosso autor, caso possa ser demonstrada a verdade de que foi “*por direito*” que o povo romano alcançou a Monarquia, os reis e príncipes que “usurpam os poderes públicos na falsa convicção de que o povo romano tenha feito o mesmo” (na convicção de que ele também tenha recorrido à violência) deixarão de poder fazê-lo e de poder conjurar contra o imperador, pois todos os homens terão “dissipada a nuvem da ignorância de seus olhos”.

¹²⁶ Idem, p. 1052, que aponta para *Psalmos*, 2, 1-3.

¹²⁷ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1054, que remete a Scott (2010, p. 249): “um dos fragmentos autobiográficos mais preciosos que Dante já nos deixou”. Cf. Nardi, 1968, p. 364: “Dante confessa agora que houve um tempo no qual também ele acreditava o mesmo que os adversários do Império acreditavam. O que não diz no *Convívio*, completamente apanhado ainda pela descoberta feita há pouco”.

¹²⁸ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1056, que remete a *Puletti* 1989, pág. 239-47, onde a respeito da antiga e nova tradição exegética (Agostinho, Giacomo da Viterbo, João de Paris, Henrique de Cremona) é sublinhada a peculiaridade do uso por Dante deste «salmo messiânico por excelência, no qual a esperança de Israel num Salvador e cuja fama, com a sua interpretação alegórica, se deve “principalmente ao uso que dela se faz nos Atos dos Apóstolos, onde se destaca a realeza de Cristo sobre o mundo, apesar das perseguições sofridas por Herodes e Pilatos” (p. 240). A interpretação de Dante, que remete a citação ao Império e identifica o Ungido do Senhor com o imperador, “enquanto sublinha a realeza não reconhecida, seria semelhante à de Henrique de Cremona, se se referisse a Cristo. Mas Dante [...] atribui *ao Imperador as características de Cristo*, com procedimento inverso ao dos exegetas do Antigo Testamento, que alegoricamente se referiam ao Messias nos salmos compostos para os soberanos hebraicos”.

¹²⁹ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1056, que cita texto de Nardi (1967, pp. 215-75).

Dante busca novamente uma primeira verdade, como fundamento para o desenvolvimento da investigação do Livro II.

B) O conceito de nobreza e a preponderância do povo romano (caps. II-III)

No cap. II, inicia por afirmar que a “arte” é encontrada sempre em três graus: 1) na mente do artista; 2) no instrumento; 3) na matéria, à qual dará a forma. Do mesmo modo, encontramos a “natureza” em três graus: 1) a natureza existe primeiramente na mente de Deus; 2) em segundo lugar, no céu, que é o instrumento divino; 3) e então, na matéria instável. Ora, se o “artista” for perfeito e também for perfeito o seu “instrumento”, caso a obra produzida pela arte seja “defeituosa”, a culpa somente pode recair sobre a instabilidade da matéria.

O direito (*ius*), sendo um bem, existe primeiramente na mente de Deus. E uma vez que tudo o que há na mente de Deus é o próprio Deus, e Deus quer a si mesmo no mais alto grau, resulta que o direito (que existe Nele) é querido por Deus. Em Deus, a vontade e o objeto da vontade se identificam (*voluntas et volitum in Deo sit idem*, pois Deus não pode querer e não ter algo): logo, resulta que *a vontade divina é o próprio direito*.

Tudo aquilo que há de “direito” nas coisas (*ius in rebus*¹³⁰) deve ser reconhecido como em semelhança à vontade divina. Pressuponhamos, portanto, isso: o que Deus quer na “sociedade humana”, isto deve ser reconhecido como o puro e verdadeiro direito.

Para compreender a sequência do raciocínio, convém ter em mente, diz Dante, o que ensina Aristóteles na *Ética*: “a certeza não deve ser buscada do mesmo modo em todas as matérias, mas segundo aquilo que requer a natureza do assunto”¹³¹. Pois bem, a vontade divina é invisível; porém, todas as coisas que são invisíveis em Deus, nós podemos compreender e ver pelas “coisas que por Ele são feitas” (pelas criaturas), assim como sabemos da existência de um carimbo pela impressão que ele deixa na cera. Nem deveríamos nos espantar, pois se a vontade de um homem só é conhecida pelos

¹³⁰ Cf. Quaglionì, 2014, p. 1066, que remete a Shaw 1996: “Literalmente, ‘nas coisas’. A expressão é usada repetidamente, conforme o argumento evolui para indicar o mundo criado (material, sublunar), no qual as leis naturais operam e pelo qual a experiência humana é definida. A ênfase variará de acordo com o contexto, a depender se Dante está falando de obras da natureza, de empreitadas humanas, ou de ambos (como aqui)”.

¹³¹ Idem, p. 1068, que remete a *Ethica ad Nicomachum* 1094b 12; 1098a 27.

sinais externos produzidos por ele, também devemos buscar a vontade divina nos sinais que Deus nos deixa.

O autor se volta no cap. III, então, novamente para a afirmação de “Que o povo romano *por direito* e não por usurpação se arrogou o ofício da Monarquia”, o que Dante busca provar por um silogismo: 1) convém ao povo *mais nobre* predominar sobre todos os outros; 2) o povo romano foi o mais nobre; 3) logo, convém que ele predomine sobre todos os outros.

A premissa maior (1) é provada com o seguinte raciocínio: I) uma vez que “toda honra é prêmio da virtude”, e II) toda predominância é uma honra, III) toda predominância é também prêmio da virtude.

É sabido que os homens se tornam *nobres* por mérito da *virtude*, seja ela a sua virtude própria ou a de seus antepassados. Pois segundo Aristóteles na sua *Política*, “a nobreza é virtude e antigas riquezas”, e para Juvenal “a única virtude é a nobreza da alma”.

Esta passagem demanda uma maior exposição sobre o conceito de *nobreza* em Dante, pois o autor apresenta a relação entre “nobreza” e “virtude” como se fosse “auto-evidente” (*constat quod merito virtutis nobiletantur homines*), mas, conforme aponta Quagliani¹³², no Tratado IV do *Convívio* (IV, xix, 4-5) foi dado um tratamento mais extenso à questão:

“Assim como está escrito no *Digesto*¹³³ (*sì come scritto in Ragione*) [...] as coisas que são claras por si sós não têm necessidade de demonstração. E nada nos é tão claro quanto o fato de a nobreza existir onde há virtude, pois usualmente vemos todas as coisas serem chamadas nobres quando na sua natureza virtuosa. Diz, portanto, *assim como céu há onde há estrela*, mas a recíproca não é verdadeira - isto é, dizer o contrário, afirmar que há estrelas onde quer que haja céu -, como se existisse nobreza onde quer que haja virtude, e não virtude onde quer que haja nobreza. Esse é um belo e conveniente exemplo, pois é verdade que a nobreza é um céu no qual reluzem muitas e diferentes estrelas. Nela, reluzem as virtudes intelectuais e morais; nela, reluzem as boas predisposições dadas pela natureza, como a piedade e a religião, além das louváveis paixões — isto é, vergonha e misericórdia —, e muitas outras; nela, reluzem as bondades corporais, como a beleza, a força e a vitalidade quase perpétua”.

¹³² Cf. Quagliani, 2014, p. 1071.

¹³³ Idem, Quagliani remete a referência de Dante ao *Digesto* à glosa de Acúrsio ao *Dig.* 2, 8,5,51 (*Digestum Vetus*, col. 139).

A nobreza, portanto, “é um céu no qual reluzem muitas e diferentes estrelas”, ou seja, na nobreza reluzem as várias virtudes. Quanto ao uso que Dante faz da *Política* aristotélica, o trecho citado (1294a 19-21) afirma que “o estatuto de boa linhagem (nobreza), além de virtude, é *riqueza ancestral*”.

No *Convívio* (IV, iii, 6), o florentino havia atribuído tal definição ao imperador romano-germânico Frederico II (“questionado sobre o que seria a gentileza, [Frederico] respondeu que era *antiga riqueza e belos costumes*”), e criticou duramente esta noção de nobreza na continuidade do tratado. Conforme *Convívio* IV, xx, 3 “qualquer um que diga “Eu sou de tal estirpe”, não deve ser acreditado como nobre se os mencionados frutos não estão presentes em si”, ou seja, se aquele que se diz nobre não possui ele mesmo as virtudes. Pois “a estirpe não enobrece singularmente as pessoas, mas as pessoas singulares é que enobrecem a estirpe”.

No Livro II da *Monarchia*, como bem aponta Nardi¹³⁴, Dante parece ter feito certa concessão à definição aristotélica, porque aqui ele assume a definição de que “nobreza é virtude e antigas riquezas”. E o florentino irá atribuir nobreza à ancestralidade dos romanos. Porém, como Dante demonstrará em seguida (seção “F”), a partir dos testemunhos de historiadores e poetas romanos, para ele a nobreza teria permanecido em toda a história de Roma, tendo sido cultivada pelos seus cidadãos, e não apenas no início da linhagem.

C) A nobreza hereditária dos romanos (cap. III)

Dante recorre à *Eneida* de Virgílio e ao mito de Eneias como “pai do povo romano”, bem como ao historiador Tito Lívio nos primeiros livros de sua obra sobre a origem romana (*Ab urbe condita*)¹³⁵. Trata-se de investigar primeiramente, a nobreza de Eneias (antepassado do povo romano), bem como a de seus ancestrais e esposas, que teria sido herdada pelo povo romano, como um primeiro passo para provar aquela afirmação de que “o povo romano foi o mais nobre”.

¹³⁴ Cf. Nardi, 1968, pp. 373-374.

¹³⁵ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1078, se refere a dúvidas de Vinay quanto ao conhecimento de Dante diretamente do livro de Tito Lívio. Antonia Martina, no verbete *Livio* da *Enciclopedia Dantesca* (ED, III, 1971, pp.675-677), afirma que Dante também pode ter tido acesso às *Décadas* de Lívio por algum tempo, mas o mais provável é que tenha tido acesso a uma “antologia contendo passagens livianas, fixado na sua memória impressões e imagens que depois utilizou, associando-as àquelas de outros historiadores e poetas, dos quais ele se aproximava com interesses precisos e que eram objeto da sua meditação cotidiana”.

Para abordar a nobreza pessoal de Eneias, o florentino utiliza duas passagens da *Eneida*, em que há os depoimentos de Ilioneu¹³⁶ e de Miseno¹³⁷, para afirmar que dentre todos os reis não houve um mais justo, nem mais piedoso, nem mais grandioso nas guerras e nas armas. Enéas é comparado por Virgílio a Heitor, que Homero glorificava sobre todos os homens, como diz a *Ética*¹³⁸.

Quanto à nobreza hereditária de Eneias, Dante afirma que para ela concorreram as *três partes do mundo*¹³⁹, tanto da parte dos ancestrais quanto de suas esposas. O autor cita e analisa uma série de passagens da *Eneida* e também do historiador Orósio, mas resumiremos a seguir as ideias centrais. A Ásia enobreceu Eneias com os ancestrais mais próximos, seu pai Assaraco¹⁴⁰ e outros que reinaram na Frígia. A Europa o enobreceu com o antepassado mais antigo, Dardano¹⁴¹, fundador e rei da Dardânia, e também a África com a ancestral mais antiga, Electra, filha do rei Atlante¹⁴². A primeira esposa de Eneias foi Creusa¹⁴³, filha do rei Príamo e originária da Ásia. A segunda foi Dido¹⁴⁴, rainha e mãe dos cartagineses na África. E a terceira foi Lavínia¹⁴⁵, mãe dos albanos e dos romanos, filha do rei Latino e originária da Itália, que é para Dante “a mais nobre região da Europa”.

Em toda a linhagem do “pai do povo romano”, portanto, se manifesta a sua nobreza, restando ainda por tratar o problema da permanência da nobreza pessoal dos romanos ao longo de sua história, tema que será tratado mais adiante (seção “F” da nossa divisão).

D) Argumento de revelação do juízo divino: os “milagres” como beneplácito divino aos romanos (cap. IV)

¹³⁶ Idem, p. 1081, que remete a *Aen. I 544-5*.

¹³⁷ Idem, que remete a *Aen. VI, 162-235*.

¹³⁸ Idem, que remete à *Ethica ad Nicomachum* 1145a 20-4, onde se lê: “em oposição à bestialidade seria apropriado opor a virtude sobre-humana, aquela certa virtude heróica e divina, segundo a qual Homero [II. XXIV 258-9] faz Príamo dizer de Heitor que ele era excepcionalmente valente: / Ele não parecia / de um filho mortal, mas de um deus. / De modo que se, como dizem, alguém se torna um deus por excesso de virtude, é claro que a disposição que se opõe à bestialidade deve ser dessa natureza”.

¹³⁹ Idem, p. 1082, que remete a Orósio, *Historiae adversus paganus*, I 2, 1.

¹⁴⁰ Idem, que remete a *Aen. III, 1-2*.

¹⁴¹ Idem, p. 1084, que remete a *Aen. VIII, 163-7*.

¹⁴² Idem, p. 1083, que remete a *Aen. VIII, 134-7*, e Orósio, *Historiae*, I, 2, 11.

¹⁴³ Idem, p. 1085, que remete a *Aen. III, 339-40*.

¹⁴⁴ Idem, p. 1086, que remete a *Aen. IV, 171-72*.

¹⁴⁵ Idem, p. 1088, que remete a *Aen. XII, 936-7*.

Dante deixa momentaneamente de se referir à questão da nobreza romana e recorre a um outro argumento, que fará novo recurso à história de Roma: “Aquele que se beneficia da intervenção de milagres para alcançar sua própria perfeição é querido por Deus” e, por consequência, *sucede por direito* (já que sucede por vontade divina). Pois, como diz Tomás de Aquino na *Summa contra Gentiles* (III, 101, n. 2763¹⁴⁶), “milagre é aquilo que por intervenção divina sucede fora da ordem normal das coisas”.

Como Tomás “prova suficientemente” no citado livro, quando um milagre se manifesta em favor de algo seria iníquo dizer que não é favorecido por Deus como Seu beneplácito. Logo, se for provado que o povo romano se beneficiou da intervenção de milagres para alcançar sua perfeição, também está provado que a perfeição romana foi querida por Deus.

O florentino cita uma série de passagens relatadas pelos historiadores e poetas de Roma, em que os romanos teriam sido auxiliados por intervenções extraordinárias: 1) enquanto Numa Pompílio, segundo rei dos romanos, oferecia sacrifícios conforme os ritos dos gentios, um escudo teria caído do céu na cidade eleita por Deus, como relatam Tito Lívio e Lucano¹⁴⁷; 2) quando os gauleses já haviam capturado toda a cidade de Roma e intentaram penetrar o Capitólio, um ganso, nunca antes visto, teria alertado os guardas contra o avanço inimigo e os incitado a defender a cidadela, milagre relatado por Tito Lívio e por Virgílio¹⁴⁸; 3) quando a nobreza romana via a república prestes a se arruinar na guerra contra Cartago, assediada pelo general Aníbal, uma violenta e repentina chuva de granizo impediu que os cartagineses adentrassem a cidade e obtivessem a vitória, como conta Tito Lívio¹⁴⁹; 4) e Clélia¹⁵⁰, a heroína da república romana que foi prisioneira do rei etrusco Porsena, obteve um socorro miraculoso e conseguiu romper suas correntes, atravessar o rio Tibre e retornar à cidade de Roma.

Para Dante, tais milagres seriam os “sinais visíveis” daquela vontade divina e invisível.

E) A definição do direito (cap. V)

¹⁴⁶ Idem, p. 1091.

¹⁴⁷ Idem, pp. 1096-7, que remete a Lívio, *Ab U. c.* I, 20, e Lucano, *Pharsalia*, IX 477-80.

¹⁴⁸ Idem, p. 1099, que remete a Lívio, *Ab U. c.* V, 47, e Virgílio, *Aen.* VIII, 652-6.

¹⁴⁹ Idem, que remete a Lívio, *Ab U. c.* XXVI, 11.

¹⁵⁰ Idem, pp. 1100-1, que remete a Lívio, *Ab U. c.* II, 13, Orósio, *Historiae*, II, 5, e *Aen.*, VIII 650-1.

O cap. V inicia com a afirmação “Quem persegue o fim da coisa pública, persegue o fim do direito”¹⁵¹.

Em suporte a tal afirmação, Dante oferece a sua definição para o direito: “O direito é uma proporção real e pessoal, de homem a homem, que quando conservada, conserva a sociedade, e quando corrompida, a corrompe” (*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*).

O texto avança em tom polêmico: “Pois a descrição do *Digesto*, de fato, não diz aquilo que o direito é, mas o *descreve segundo a noção de seu uso*”. Dante afirma que, se a definição que acaba de oferecer tiver compreendido bem o “*quid est*” e o “*quare*” (“o que ele é” e o “por que” do direito), uma vez que o fim de toda sociedade é o bem comum de seus membros, resulta que a finalidade de todo direito só pode ser o bem comum. Em seguida, cita Cícero, na *Retórica (De Inventione, I 68-9)*¹⁵²: “As leis devem sempre ser interpretadas para utilidade da República”, pois se as leis não têm utilidade comum para todos quantos estão sujeitos a ela, são leis apenas no *nome* e não leis *de fato* - as leis devem vincular os homens uns aos outros, para a utilidade comum. E conclui dizendo que como bem fez o “Livro das quatro virtudes”, a lei poderia ser devidamente chamada de “vínculo da sociedade humana”¹⁵³.

Dada a importância da definição oferecida por Dante, deteremo-nos um pouco mais sobre ela. Para Quaglioni, historiador de filosofia do direito, a definição oferecida por Dante, “concisa e lapidária como um aforismo”, é nova na tradição doutrinal do *ius commune* e tem constituído uma dificuldade real para os seus intérpretes, que têm “reconhecido sua matriz dual ciceroniana e aristotélica, mas falharam em identificar sua gênese e seus motivos”¹⁵⁴.

Tal definição, que é “nova tanto de um ponto de vista conceitual quanto lexical”, evidencia uma recusa de Dante da definição do direito exposta pelo jurisconsulto

¹⁵¹ Quaglioni, 2014, p. 1102: “Se a ideia da identidade do *bonum rei publice* (o ciceroniano *salus rei publicae*) com o próprio fim do direito pertence à tradição teológico-política e jurídico-política, Dante deve ser reconhecido pela novidade de uma formulação estreita de obra quase aforística” (como se verá na sua definição a seguir).

¹⁵² Cf. Quaglioni, 2014, p. 1107.

¹⁵³ Idem, que remete a M. Tavoni, devido à atribuição errônea de Dante do livro a Sêneca na passagem: “não Sêneca, mas Martinho, Abade e Bispo de Dume, mais tarde metrópole de Braga na Galícia portuguesa (falecido em 580). Junto com outros escritos em que revela simpatia pela cultura clássica, Martinho deixou também um livrinho moral intitulado *Formula vitae honestae: de quatuor virtutibus* [...] (PL 72, col. 27). Dante aqui o atribui a Sêneca, porque talvez, de acordo com Isidoro de Sevilha, o considerasse um extrato de uma obra perdida do filósofo romano”.

¹⁵⁴ Cf. Quaglioni, 2021, p. 268.

Ulpiano e atribuída ao senador romano Celso em um fragmento muito famoso do *Digesto*, amplamente estudado à época pela escola dos glosadores em Bolonha. Para Celso, ‘*ius est ars boni et aequi*’ (“o direito é a arte do bem e da equidade”), como é apresentado em *Digesto*, I, i. Mas para Dante, não se trata de uma definição do direito, mas tão somente de uma descrição dele “em termos de sua aplicação prática”¹⁵⁵.

A definição apresenta uma mudança importante com relação ao Tratado IV do *Convívio*, pois neste Dante havia reivindicado para si a “definição” do *Digesto* (que agora ele refuta como “descrição”), e ainda havia oferecido uma tradução do latim para o *volgare*. Afirmando que “assim como está escrito no início do velho *Digesto*” (*Dig. I, I, 1* onde se lê “*ius est ars boni et aequi*”), Dante traduz em “*la ragione scritta è arte di bene e d’equidade*”¹⁵⁶.

Antes de voltarmos ao texto da *Monarquia*, importa destacar que “*ragione scritta*” é o termo usado pelo florentino para “*l’una e l’altra Ragione, Canonica dico e Civile*”¹⁵⁷, pois tanto o direito civil como o direito canônico compunham o *ius commune* estudado em Bolonha.

Para retomar o problema da nobreza do povo romano, Dante reafirma que “quem persegue o fim da coisa pública, persegue o fim do direito”. É este o tema que nosso autor pretende desenvolver a seguir, ao analisar as assembleias e cidadãos romanos.

F) A nobreza das assembleias e a nobreza pessoal dos cidadãos romanos, que perseguiram o fim do direito (complementa as seções “C” e “E”) (cap. V)

Em continuidade no Livro II, uma vez que “quem persegue o fim da coisa pública persegue o fim do direito”, o florentino afirma que somente o povo romano demonstrou estar livre da cupidez (*cupiditas*) e ser amante da paz e da liberdade (portanto, apto à *Monarchia*), ao ter postergado seus próprios interesses particulares em prol dos interesses públicos, para o bem comum do gênero humano.

Inicialmente, Dante aborda o modo como procediam os *colegiados* e as *assembleias* de Roma. A autoridade é Cícero, no *De officiis*¹⁵⁸:

¹⁵⁵ “*nam illa Digestorum descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo*” (*M.*, II, v).

¹⁵⁶ *Convívio*, IV, ix, 8.

¹⁵⁷ *Idem*, IV, xii, 9.

¹⁵⁸ Cf. Quagliani, 2014, p. 1111, que remete a Cicerone, *De officiis* II 8, 26-7.

“o império do povo romano se mantinha com benesses, não com injúrias, as guerras eram feitas para os aliados ou para o império, e os resultados delas eram brandos ou aqueles necessários; o senado era porto e refúgio dos reis, povos e nações; e também os nossos magistrados e comandantes buscavam obter os louvores sobretudo com isso: se as províncias e aliados defendiam com equidade e sinceridade. Portanto, “proteção” (*patrocinium*), mais do que “império do mundo”, a isso se pode denominar”.

Voltando-se para os cidadãos romanos, Dante nos apresenta uma série de exemplos e a ideia que sempre conduz a sua interpretação é a de que também as ações dos cidadãos singulares visavam o bem comum acima dos interesses privados, o que atestaria que a nobreza romana também foi pessoal, além de hereditária, e esteve presente ao longo de toda a história daquele povo, não apenas na sua ascendência.

O primeiro exemplo é o do camponês Cincinato, que, tendo sido apontado ditador pelo senado romano para resolver a crise em que se encontrava a república, ao término de seu mandato prontamente renunciou aos poderes de seu cargo e retomou a vida pastoril, conforme contam Tito Lívio e Cícero¹⁵⁹.

Na sequência, é citado o cônsul Fabrício, exemplo de resistência à avareza, pois embora fosse pobre, zombou da oferta que lhe foi feita de grande quantidade de ouro, desprezando-a, como narra Virgílio¹⁶⁰.

Camilo, general e tribuno consular, é o terceiro exemplo, por ter anteposto as leis da cidade aos seus próprios interesses: tendo sido condenado ao exílio, mesmo depois de ter libertado Roma na guerra e de lhe ter restituído os espólios que seus inimigos haviam subtraído, aceitou a condenação. E embora o povo romano tenha clamado para que ele regressasse e mais uma vez libertasse a cidade quando esta se viu novamente ameaçada, Camilo voltou apenas depois que seu retorno foi autorizado pelo senado romano, como relata Tito Lívio¹⁶¹.

Em seguida é citado o exemplo do “primeiro Bruto”, cônsul do início da república, que, conforme narram Tito Lívio e Virgílio¹⁶², “decretou a morte dos próprios filhos que conspiravam com o inimigo” (conspiravam para restaurar a monarquia em Roma).

¹⁵⁹ Idem, p. 1112, que remete a Livio, Ab U. c. III 26-9 e Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* II 12.

¹⁶⁰ Idem, p. 1114, que remete a *Aen.* VI, 884-5.

¹⁶¹ Idem, que remete a Livio, Ab U. c. V 46, 49-55.

¹⁶² Idem, p. 1116, que remete a Livio, Ab U. c. II 5 e Virgílio, *Aen.* VI, 820-1.

O quinto exemplo é o de Múcio¹⁶³, também do início da República, que foi capturado ao tentar matar o rei etrusco Porsena.

O próximo exemplo é o dos irmãos Décio, que sacrificaram as próprias vidas pela “salvação pública”, tendo sido “glorificados” por Tito Lívio¹⁶⁴ e também por Cícero¹⁶⁵, que assim descreve “Públio Décio”: “chefe da família, primeiro a ser cônsul, quando se lançou à morte irrompendo com o cavalo [...] em meio à turba dos Latinos”. E não apenas ele, mas também seu filho (“cônsul quatro vezes”) e neto (“combatendo contra Pirro”) se sacrificaram pela república.

E o último exemplo é o do general Marco Catão, o “severíssimo guardião da liberdade” (*severissimi libertatis tutoris*). Conforme Cícero no *De officiis*¹⁶⁶, a condição de Catão não era diferente daquela dos outros generais que se renderam a César na África. Mas, como “da natureza ele havia recebido uma incrível gravidade, reforçada com incessante constância, e que sempre perseverou no seu propósito e na decisão tomada, preferiu morrer a ver a face do tirano”, referência ao suicídio de Catão após a vitória de César.

Não poderíamos deixar de mencionar algo que, como destaca Lefort¹⁶⁷, é um tanto surpreendente nos exemplos citados por Dante da nobreza dos romanos: a referência é feita exclusivamente aos heróis da república, pois na série citada não há nenhum dos imperadores romanos. Não desenvolveremos uma análise mais detida sobre este ponto aqui, para podermos continuar a apresentação dos argumentos de Dante no Livro II, mas o retomaremos no capítulo 4 de conclusão da nossa dissertação, no tópico IV (“A leitura do império e da república na interpretação da história de Roma”). Adiantamos, somente, que a historiadora Frances Yates¹⁶⁸ contribui para uma melhor compreensão desse “problema”, ao explicar que a distinção entre “Império” e “República” na história de Roma ainda não era tão evidente para as mentes italianas no início do século XIV, tendo adquirido maior relevância somente a partir da metade do *Trecento* e principalmente depois da ascensão do “humanismo cívico”, com a recuperação do pensamento republicano antigo já no *Quattrocento*.

O importante para a argumentação de Dante nesta passagem, contudo, é a conjunção das ideias de que “quem persegue o fim da coisa pública, persegue o fim do

¹⁶³ Idem, p. 1117, que remete a Livio, Ab U. c. II 12.

¹⁶⁴ Idem, p. 1118, que remete a Livio, Ab U. c. VIII 9 e X 28.

¹⁶⁵ Idem, p. 1118, que remete a Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* II 61.

¹⁶⁶ Idem, p. 1122, que remete a Cicerone, *De officiis* I 31, 112.

¹⁶⁷ Cf. Lefort, 1993, p. 29.

¹⁶⁸ Cf. Yates, 1975, pp. 8-19.

direito” e “o povo romano, que submeteu o mundo, perseguiu o fim da coisa pública”, o que resulta em: ao submeter o mundo, “o povo romano perseguiu o fim do direito”, e por consequência, “o povo romano reivindicou *por direito* a dignidade do Império”.

Para chegar a esta conclusão, no entanto, resta esclarecer que se há um fim do direito (“o bem comum”) é preciso que haja também “o direito”, pois é impossível que haja o “consequente” sem o “antecedente”: o que significa que o povo romano não pode ter perseguido o fim do direito sem ter *procedido pelo próprio direito* (pela “operação que é própria” do direito, para alcançar seu fim). Como analogia, diz Dante, se um ladrão presta socorro a um pobre com o fruto do seu roubo, não poderíamos chamar isto de “caridade”, mas assim chamaríamos caso ele o fizesse com o próprio dinheiro. Do mesmo modo ocorre com o fim do direito: porque se este for obtido por uma via alheia ao direito, seria como aquela “caridade” alcançada por bens mal adquiridos, e se trataria não do fim “verdadeiro”, mas “aparente”, do direito.

G) O povo romano foi ordenado pela natureza para comandar (cap. VI)

Dante estabelece, no cap. VI, um paralelo entre os modos de proceder do homem e da natureza, comparando a ordem humana e a ordem natural: se ao “instituir um colegiado” (uma associação), o homem deve considerar não apenas as relações entre os membros, mas também as faculdades dos homens para exercer cada um dos ofícios; do mesmo modo, ao estabelecer uma ordem natural das coisas, a natureza ordena estas conforme as suas faculdades. E assim como fora do “direito” não se pode preservar a ordem humana, do mesmo modo não se pode também preservar a ordem natural das coisas sem o “fundamento do direito nas coisas” (*natura ordinat res cum respectu suarum facultatum, qui respectus est fundamentum iuris in rebus a natura positum*); o fundamento do direito é, portanto, *conexo* ao fundamento da “ordem natural”.

Ora, “o povo romano foi ordenado pela natureza para comandar” (*Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura*). O que Dante buscará demonstrar do seguinte modo: como “o Filósofo demonstra no segundo livro da *Física*¹⁶⁹”, a natureza sempre opera tendo em vista um fim. Como já foi demonstrado (Livro I) que há um fim para o qual a natureza ordenou o gênero humano, a natureza seria menos perfeita caso tivesse ordenado o fim, mas não os meios para alcançá-lo (o que é impossível, pois como “obra da inteligência divina”, a natureza é perfeita).

¹⁶⁹ Cf. Nardi, 1968, p. 403: Aristóteles, *Phys.*, II, 2, 194 a 28-32 (t. c. 23) sgg.

Tal fim do gênero humano não pode ser alcançado por “um só homem” ou reino, como já foi demonstrado, e necessita do concurso de toda a *multitudo* dos homens, que entre si estão sempre ordenados para ações diversas. Neste momento, Dante remete à passagem da *Política*¹⁷⁰ em que Aristóteles afirma que alguns homens foram ordenados pela natureza para o comando e outros para servir, e expande tal ideia, de modo que “alguns povos são ordenados pela natureza para dominar, e alguns outros para serem submetidos e para servir”. E assim como entendia Aristóteles, para estes homens (e povos, para Dante) não somente é vantajoso que eles sejam governados por um outro, como também é justo que seja assim, mesmo que a isso sejam constrangidos.

E que o posto de comando deva ser dado ao povo romano e não a outros povos, “para além do que já foi dito acima”, Dante traz duas passagens da *Eneida*¹⁷¹ de Virgílio, das quais reproduziremos aqui apenas a primeira, pelo modo como ela se coaduna com a visão defendida pelo autor florentino:

“Outros farão melhor bronzes que respiram, estou certo; do mármore extrairão vultos vivos; discursarão melhor nas causas, e os caminhos do céu marcarão e dirão o surgir dos astros: tu, recorda, ó Romano, que terás povos sob o teu domínio. As tuas artes serão dar lei à paz, usar da clemência com os vencidos e debelar os soberbos”¹⁷².

Ao proceder para o próximo argumento, Dante retoma a ideia dos “sinais visíveis” pelos quais podemos conhecer a vontade de Deus, para interpretar a história da conquista do mundo por Roma e das vitórias militares sobre outros povos como obra da providência divina.

H) Argumento de revelação do juízo divino: os “duelos” e “competições” como manifestação do juízo divino (caps. VII-X)

Os juízos divinos sobre tudo o que há na ordem da natureza são por vezes *manifestos* e por vezes são *ocultos* aos homens.

Quanto aos *manifestos*, podemos conhecê-los ou através da *razão*, ou por meio da *fé*.

Um exemplo de juízo divino manifesto que o homem conhece pela *razão* é o de que “a parte deve se sacrificar pelo todo”, e uma vez que o homem é parte da cidade

¹⁷⁰ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1138: *Politica* 1255a 1-2.

¹⁷¹ Cf. Nardi, 1968, p. 404: Virgílio, *Aen.*, VI, 847- 53 e *Aen.*, IV, 227-30.

¹⁷² Idem, Virgílio, *Aen.*, VI, 847- 53.

(“como está claro pelo Filósofo na *Política*”), o homem deve se sacrificar pela pátria, “como um bem menor por um bem maior”¹⁷³. Também na *Ética a Nicômaco*, encontramos que “o bem de um só é certamente desejável, mas melhor e mais divino é o bem de um povo ou de uma cidade”¹⁷⁴.

Há outros juízos divinos manifestos que a razão humana não pode alcançar e devem ser conhecidos com a ajuda da *fé*, como tudo aquilo que foi revelado aos homens nas Sagradas Escrituras. Como exemplo: ninguém, por mais perfeito nas virtudes intelectuais e morais, poderia se salvar sem a *fé*, no caso de nunca ter ouvido falar em Cristo. Isto a razão humana não pode reconhecer, apenas por si mesma, como justo, mas nesse caso a razão humana deve ser socorrida pela *fé*.

Quanto aos juízos divinos *ocultos*, estes só são revelados por *graça* especial, o que pode ocorrer por dois modos: ou por simples revelação ou por revelação mediante uma prova. As revelações simples acontecem também de dois modos, ou expressamente (como quando Deus revelou a Samuel, Seu juízo contra Saul¹⁷⁵) ou por meio de um sinal (como quando Deus revelou por sinais ao Faraó que havia decidido libertar os filhos de Israel).

Mas o que importará para a argumentação de Dante é a revelação de juízos divinos ocultos por *prova*. Também sucede de dois modos: ou por sorte, ou por competição (*certamine*). O autor segue com a revelação por competição, que por sua vez se dá em dois modos: no encontro entre duas forças, como ocorre no *duelo*¹⁷⁶ entre campeões; ou por *competição entre muitos*, que buscam todos chegar primeiro a uma meta, como na corrida entre atletas para ganhar o prêmio.

Dante se valerá tanto da explicação da prova do juízo divino oculto por *duelo* quanto por *competição entre muitos* para a sua interpretação: “Se o povo romano prevaleceu sobre todos os outros povos na corrida pelo império do mundo, prevaleceu por juízo divino”.

¹⁷³ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1142: *Politica* 1253a 25-39.

¹⁷⁴ Idem: *Ethica ad Nicomachum* 1094b 9-10.

¹⁷⁵ Cf. Nardi, 1968, p. 406: “o fato é narrado no livro de Samuel, também dito em nos *Reis*, 15, 1-23”.

¹⁷⁶ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1148: se refere à interpretação de Vinay da *Monarchia*, que diz que “Dante aceita o uso do juízo de Deus como plenamente legítimo, aliás, usa-o como um cânone de interpretação historiográfica”, referindo-se a II IX 1 (quando Dante discutirá a vitória dos romanos em duelos) para a discussão deste ponto, altamente polêmico, sobretudo pela condenação canônica do duelo judicial, que Dante certamente não ignorava”. Quaglioni se refere às condenações canonistas do duelo, em *Decretum* de Graciano (Friedberg, I, col. 464) e o c. 18 do IV *Concilio Lateranense*, depois acolhido no *Liber Extra* de Gregório IX: cap. 9, XIII (Friedberg, II, coll. 659-60 = COD, p. 244). E comenta que Dante não podia ignorar também Tomás, que condenou os duelos como “irracionais” no seu comentário à *Politica* (IV, 13).

O florentino cita os exemplos de diversos povos que tentaram obter o império do mundo, sem sucesso: o “primeiro dentre os mortais” a tentar tal feito foi Nino, rei dos assírios, que embora tenha subjugado a Ásia, não obteve o domínio sobre o ocidente, conforme Orósio e Ovídio¹⁷⁷; o segundo foi Vesoges, rei dos egípcios, que embora predominasse sobre o sul e norte asiáticos, não havia conquistado a metade do mundo quando foi derrotado pelos citas, conforme Orósio¹⁷⁸; o terceiro foi Ciro, rei dos persas, que destruiu e assimilou a Babilônia, mas não havia alcançado ainda o ocidente quando foi derrotado por Tamiris, rainha dos citas; Xerxes, filho de Dario e também rei dos persas, que se lançou para a conquista do mundo com uma imensa multidão, terminou miseravelmente, longe de alcançar o triunfo, conforme Lucano¹⁷⁹; e o último foi Alexandre, rei da Macedônia, o que mais próximo chegou da monarquia universal, chegando ao Egito, e que intimava os romanos à submissão, mas caiu morto “antes que chegasse à metade da corrida”.

Quanto a Roma ter obtido o grande prêmio, são “muitas as testemunhas” a comprová-lo, e Dante cita Virgílio, Lucano, Boécio¹⁸⁰ e também o testemunho de Lucas, escriba de Cristo que “diz todas as coisas de modo verdadeiro”: “foi emitido um édito por César Augusto, que ordenava que o mundo todo fosse registrado em censo”¹⁸¹, atestando que os romanos possuíam jurisdição sobre todo o mundo. Se prevaleceu sobre todos os que competiam (*competição entre muitos*) na corrida pelo império do mundo, o povo romano prevaleceu em acordo com o juízo divino, e por consequência obteve o Império por direito.

Quanto à prova por *duelo*, este é um recurso dos homens ao juízo divino quando o juízo humano se encontra falho, ou por estar envolto nas trevas da ignorância ou pela impossibilidade de se recorrer a um juiz. O *duelo* ocorre quando, pelo livre assentimento das partes, e portanto não por ódio, mas por amor à justiça, as partes litigantes recorrem ao juízo divino, depois de esgotadas todas as possibilidades de solução negociada. Se os homens se reúnem em busca de justiça, Deus está presente, e seria injusto não reconhecer que aquele que conquista por duelo, assim o faz por direito. Mas aquilo que Pirro chamava de “Hera” ou de “*fortuna*”, “nós mais avisadamente chamamos *divina providência*”, diz Dante. Além de retratar como um costume do povo

¹⁷⁷ Cf. Nardi, 1968, p. 412: Orosio, *Hist. adv. Pag.*, 1, 4 e Ovídio, *Metam.*, IV, 58, 88.

¹⁷⁸ Idem: Orosio, *Hist. adv. Pag.*, I, 14.

¹⁷⁹ Idem, p. 413: Lucano, *Phars.*, 11, 672-3.

¹⁸⁰ Idem, pp. 415-6: Virgílio, *Aen.*, 1, 234-6, Lucano, *Phars.*, 1, 109-11, Boécio, *De cons. phil.*, II, metro 6.

¹⁸¹ Idem: *Lucas*, 2, 1: “Exiit edictum a Caesare Augusto, ut *describeretur universus orbis*”.

romano, o florentino cita diversos exemplos (novamente Éneas, os irmãos Horácios e irmãos Curiácios, bem como duelos entre povos, como o de Fabrício pelos romanos contra Pirro pelos gregos, Cipião pelos itálicos contra Aníbal pelos africanos) de romanos que prevaleceram em duelos.

Como se provou que Roma conquistou o Império por duelos, também está provado que ela conquistou por direito. Dante afirma ter concluído sua argumentação sobre este ponto e se volta então, novamente, para argumentos teológicos no encerramento do Livro II, também já como preparação para o assunto tratado no Livro III.

I) Argumento baseado na teologia: no seu nascimento e na sua morte, Cristo confirmou que o Império romano foi por direito (caps. X-XI)

“Se o Império romano não foi por direito, Cristo sancionou algo injusto ao nascer”. Ora, afirma Dante, a conclusão é falsa (“não se trata de provar”, pois se alguém é fiel, admite imediatamente a falsidade de que Cristo sancione algo injusto) e trata-se de investigar, então, por que o “contrário da premissa” é o verdadeiro (ou seja, o Império romano *foi* por direito).

O florentino explica do seguinte modo: 1) aquele que escolhe livremente obedecer a um édito, com o os seus atos o sanciona como justo - e como diz Aristóteles na *Ética*, “os atos são mais persuasivos que os discursos”¹⁸², portanto demonstram uma maior concordância do que as palavras; 2) mas Cristo, como atesta Lucas, *quis nascer sob o édito da autoridade romana*, pois durante aquele censo singular de todo o gênero humano, “o filho de Deus quis se fazer homem” (Dante diz que se se poderia mesmo estimar que também o édito foi promulgado por vontade divina, como se o Imperador romano fosse instrumento de Deus); 3) portanto, com as suas escolhas e seus atos, Cristo sancionou o édito de Augusto como justo.

Assim como atestou por seu nascimento que o Império romano foi “por direito” (*de iure*), também na sua morte Cristo confirmou o Império. Pois se o Império romano tivesse sido injusto, o pecado de Adão não teria sido punido em Cristo - o que nenhum fiel poderia concordar.

“Punição” não é apenas “a pena de quem comete injustiça”, mas “a pena infligida a quem comete injustiça *por quem exerce a jurisdição penal*”. Se Cristo não

¹⁸² Cf. Quagliani, 2014, p. 1200: *Ethica ad Nicomachum* 1172a 34-6.

houvesse sofrido sua punição por quem tivesse jurisdição para tal, sua pena não teria sido punição, mas uma injustiça. Conforme Dante, só aquele que tivesse jurisdição sobre todo o gênero humano poderia puni-lo, uma vez que “todo o gênero humano era punido na carne de Cristo”. E é por isso que não foi Herodes, “rei de reino particular” (rei da Judeia), quem puniu Cristo, mas sim Pôncio Pilatos, o vigário do imperador romano Tibério César na Judeia, aquele que possuía jurisdição sobre todo o gênero humano. Portanto, tanto no início como no término, Cristo, “o esposo da Igreja”, sancionou o Império romano, e que “deixem de vilipendiar o Império aqueles que se fingem filhos da Igreja”.

Dante conclui o Livro II se dirigindo ao “povo feliz” da “gloriosa Ausonia” (referência à península itálica), que teria permanecido na felicidade, “não tivesse nunca nascido aquele que enfraqueceu o teu império”, por “pia” que fosse sua intenção.

A referência é ao imperador romano Constantino, o responsável pela “doação” da cidade de Roma e das dignidades imperiais à Igreja, como se acreditava nos tempos de Dante. O discurso prepara a passagem para o Livro III, em que a argumentação do filósofo florentino se voltará contra os decretalistas do direito canônico, buscando estabelecer uma jurisdição temporal para o Imperador e principalmente provar que a autoridade imperial emana imediatamente de Deus, e não através do papa, enquanto Seu ministro e vigário.

4.3) Livro III

O Livro III da *Monarquia*, que se propõe a responder à questão “Se a autoridade do Monarca depende imediatamente de Deus, ou de um ministro ou vigário Seu”, costuma ser o Livro mais lembrado do tratado nas referências que são feitas à filosofia política dantesca, seja da parte dos comentadores da obra¹⁸³, seja da parte dos historiadores do pensamento político¹⁸⁴.

¹⁸³ Cf. Lefort, 1993, p. 22, que afirma que é inovadora a abordagem de Dante da história de Roma, e que portanto podemos nos “admirar que intérpretes tão penetrantes quanto Gilson e Kantorowicz pouco se interessem pelo Livro II”. Tanto Gilson quanto Kantorowicz, abordando também os conceitos desenvolvidos por Dante no Livro I, principalmente o da *humana civilitas*, dão grande ênfase ao debate sobre as duas autoridades (Imperador e Papa), que aparece sobretudo no Livro III.

¹⁸⁴ Cf., como exemplo, Skinner, 2020, pp. 38-40, que aborda os Livros I e III. Evidentemente, é preciso reconhecer também que o Livro III é aquele no qual Dante se posiciona mais diretamente sobre as disputas políticas no início do *Trecento*, e que, portanto para a reconstrução das disputas políticas no *Regnum Italicum* no período, a depender dos propósitos que o historiador busca em sua abordagem, é de fato o Livro que tange mais diretamente o assunto. O propósito desta pesquisa, no entanto, volta-se

Conforme analisa Prue Shaw¹⁸⁵, a terceira parte aparece, no conjunto da obra, de fato como o momento culminante do tratado, em que Dante irá empregar o acúmulo conceitual advindo dos dois outros livros para defender uma posição teórica e politicamente “litigiosa”, como o autor apresenta logo no cap. I.

Novamente, nosso autor faz uso de argumentos filosóficos, teológicos e jurídicos para defender suas posições.

Por se tratar de uma disputa de jurisdição, em que Dante pretende separar as jurisdições temporal e eclesiástica, o florentino faz largo uso dos seus conhecimentos jurídicos. Mas também são importantes as suas interpretações teológicas, de modo a responder, com base em passagens das próprias Escrituras, às pretensões da Igreja de possuir jurisdição sobre o domínio temporal. Já nos últimos capítulos do tratado, Dante se volta com mais destaque para um argumento filosófico, de inspiração aristotélica: ao buscar provar que o homem, por sua natureza e dentre todas as criaturas, é o único a possuir um duplo fim, a beatitude terrena e a beatitude celeste, que demandam por sua vez dois instrumentos, o Império e a Igreja.

Os primeiros capítulos, assim como nos Livros I e II, podem ser lidos como um proêmio do Livro III do tratado, em que Dante novamente enuncia um “princípio irrefutável” com base no qual serão feitas as seguintes proposições. Também apresenta, logo no cap. III, quem são os opositores da verdade da Monarquia.

Propomos a seguinte divisão para a leitura do Livro III (dezesseis capítulos), em quatro partes: A) *Proêmio: os opositores da verdade da Monarquia*, caps. I-III; B) *Argumentos do papado a favor da dependência da autoridade do Imperador com relação ao Papa*, caps. IV-XII; C) *Argumentos de Dante sobre a origem da autoridade do Imperador*, caps. XIII-XVI; e D) *A relação entre o Imperador e o Papa*, cap. XVI. As seções B e C contam também com as subdivisões, que apontaremos em cada seção.

A) Proêmio: os opositores da verdade da Monarquia (caps. I-III)

Não é por acaso que Dante inicia o cap. 1 com uma citação de Daniel (*Dn.* 6, 22), referente ao momento em que Daniel adentrava a cova dos leões: “Fechou a boca

voltado para o estudo do conjunto da obra, com foco na compreensão de como Dante construiu seu pensamento político.

¹⁸⁵ Cf. Prue Shaw, 1996.

aos leões, e esses não me fizeram nenhum mal, porque fui acreditado justo na Sua presença”.

A verdade da terceira questão “será talvez causa de indignação com relação a mim”, diz Dante. Mas, como o autor afirma, “a Verdade nos invoca”, o que é atestado tanto por Salomão nos *Provérbios* quanto por Aristóteles, “o mestre da moral”, que diz que a verdade deve ser preferida mesmo com relação às coisas que nos são mais caras¹⁸⁶. E assim como se vê a partir das palavras de Daniel, “exposto acima”, “a potência divina se ergue como escudo dos defensores da verdade”.

Dante anuncia que irá tratar das “duas grandes luminárias”, o Pontífice romano e o Príncipe romano. O princípio assumido para o início da investigação é: “Deus não quer algo que rejeita o fim para o qual tende a natureza”.

Cumpra diferenciar, inicialmente, a questão do terceiro livro (sobre a origem da autoridade do imperador) das questões tratadas nos Livros I e II, do ponto de vista da motivação de seu esclarecimento. Como diz Dante, as duas primeiras questões (“Se a Monarquia é necessária” e “Se o povo romano alcançou por direito a Monarquia”) precisavam ser esclarecidas tão somente por causa da “ignorância” dos homens, por causa das “coisas das quais não sabemos nada e em torno das quais não disputamos”. Mas com relação à terceira questão, a controvérsia é tal que, “assim como nas outras questões a ignorância costuma ser a causa de litígio, aqui é sobretudo o litígio que é a causa da ignorância”. E contra a verdade que se busca, são “três gêneros de homens que fazem resistência”.

O primeiro grupo é do Sumo Pontífice, vigário de Cristo e sucessor de Pedro, “a quem devemos não aquilo que é de Cristo, mas aquilo que é de Pedro”, e dos pastores que dele são próximos. O papa, bem como os pastores que lhe são próximos, talvez se oponham à verdade que se pretende demonstrar (que a autoridade do imperador emana diretamente de Deus) “não por soberba”, mas por “excesso de zelo das chaves”.

O segundo grupo, pelo contrário, é o dos homens “tomados por obstinada cupidez”, que têm “ódio” pelo principado “sacratíssimo”, e por isso não divergem apenas com relação à questão tratada neste livro, mas também com relação às questões precedentes. Conforme Nardi¹⁸⁷, Dante parece fazer alusão aos “reis e príncipes” citados

¹⁸⁶ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1218: Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum* 1096a 14 7.

¹⁸⁷ Cf. Nardi, 1968, p. 440: “uma segunda espécie de adversários. Essa segunda categoria de adversários compreende certamente os “reges et principes in hoc unico concordantes: ut adversentur Domino suo et Uncto suo, romano principi” (Mon., 11, i, 3-5); mas não são os únicos. Na corte daqueles servem outros, bem pagos por estes, “et dunc ex patre dyabolo sunt, Ecclesie se filios esse dicunt”.

em *M.*, II, i 3-5, que são “apenas nisso concordantes: contrastar o seu Senhor e o seu Ungido, o príncipe romano”.

E por fim, o terceiro grupo é o dos “decretalistas”, que, “ignorantes e desprovidos de todo conhecimento sobre teologia e filosofia” e agarrados aos seus “decretais”, acreditam prevalecer sobre a autoridade do Império e colocá-la em dúvida.

Como explica Edward Peters em *The Dante Encyclopedia*¹⁸⁸, os decretalistas eram os juristas do direito canônico que ensinavam o direito “com base nos decretais, desde os anos 1180 no norte de França e desde 1190 em Bolonha, centro de estudos jurídicos”. Desde a publicação e compilação do *Decretum* de Graciano nos anos 1140, que se tornou a principal obra jurídica do direito canônico, as cartas papais chamadas “decretais” visavam dar maior precisão ao conteúdo do *Decretum* e vinham sendo assumidas e interpretadas pelos decretalistas como decisões papais oficiais com maior autoridade do que o próprio *Decretum* (o Decreto de Graciano nunca foi negado por Dante e é mesmo reivindicado algumas vezes ao longo da *Monarchia*), buscando dar maior legitimidade para as pretensões temporais do papa, o que será duramente criticado por Dante na sequência do Livro III. Quaglioni destaca que:

“a polêmica de Dante não abrange o *Decretum* de Graciano e a sucessiva decretística, mas somente os glosadores, *summistae* e comentadores das epístolas papais, ditas “decretais” porque geralmente dadas como respostas a questões nascentes de controvérsias e dotadas de força normativa universal”¹⁸⁹.

Dante adverte, com relação aos decretalistas, que “há uma escritura anterior à Igreja, uma contemporânea à Igreja e uma sucessiva à Igreja”.

Os escritos anteriores à Igreja são “o Antigo e o Novo Testamento”, que foram “estabelecidos para a eternidade”.

Os escritos contemporâneos à Igreja são de dois tipos: os provenientes dos “concílios principais da Igreja” (aqui, provavelmente¹⁹⁰ Dante se baseia na referência

¹⁸⁸ Cf. R. Lansing, 2010, *The Dante Encyclopedia*, pp. 294-295.

¹⁸⁹ Cf. Quaglioni, 2021, p. 264.

¹⁹⁰ Cf. Nardi, 1968, pp. 441-2: “para entender o pensamento de Dante sobre esse ponto delicado, que se baseia sobre a distinção da *Scriptura ante Ecclesiam, cum Ecclesia e post Ecclesiam*, acredito ser útil ter presente a *Epistola decretalis* do papa Gelásio I, *de recipiendis et non recipiendis libris*. “*Ante Ecclesiam*” é o Velho e o Novo Testamento, “quod in “*eternum mandatum est*”, como diz o profeta (Ps., 110, 9: “Redemptionem misit populo suo: mandavit in aeternum testamentum suum”), que isso precisamente diz a Igreja falando ao seu esposo (Cant, cant., 1, 3): “Trahe me post te”. “*Cum Ecclesia*”, contudo, são aqueles concílios principais, dos quais nenhum crente duvida (Glossa ad Decretum, I, distinctio xx, cap. 3, De quibus) que Cristo tenha assumido saindo, quando foi ao céu (Matth., 28, 20). E junto às decisões dos veneráveis concílios (Gelásio tinha elencado os concílios de Nicéia, de Éfeso, da

feita na compilação do *Decretum* de Graciano e, seguindo os excertos de Isidoro, Gregório Magno e Gelásio I, se refere à “autoridade dos quatro concílios”, de Nicéia (325 d.C.), Constantinopla (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451); bem como os escritos dos “Doutores da Igreja”, de Agostinho e os outros doutores reconhecidos.

Os escritos posteriores à Igreja formam a “tradição dos decretais”. Embora “veneráveis” por sua “autoridade apostólica”, é preciso lembrar da advertência de Cristo a Mateus (“Por que transgridem o mandamento de Deus pela vossa tradição?”¹⁹¹) e saber que é a “autoridade da tradição que provém da autoridade da Igreja, e não a autoridade da Igreja que provém da autoridade da tradição”.

Pelo que Dante afirma que, dentre os três grupos de opositores, o único que deve ser reconhecido como legítimo e escolhido para que seja travada a “disputa” é o primeiro grupo, excessivamente preocupado com o “zelo das chaves”, do Sumo Pontífice e seus aliados. Estes defendem que a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja, “como o menor artífice depende do arquiteto”¹⁹², e mobilizam “muitos e diversos argumentos”, aos quais Dante pretende responder a seguir. Dividiremos os argumentos em prol do papado (seção B da nossa divisão do livro), que são nove no total, do seguinte modo: B.1) Argumentos baseados nas Escrituras (seis argumentos); B.2) Argumentos baseados na relação histórica entre Império e Igreja (dois argumentos); B.3) Argumento baseado na filosofia (apenas um argumento).

B) Argumentos do papado a favor da dependência da autoridade do Imperador com relação ao Papa (caps. IV-XII)

Calcedônia), o mesmo papa tinha lembrado as opuscula do mártir Cipriano, bispo de Cartago, de Gregório Nazianzeno, de Basílio, de Atanásio, de Giovanni bispo de Constantinopla, de Teófilo bispo de Alexandria, de Cirilo também bispo de Alexandria, de Hilário bispo de Poitiers, de Ambrósio, de Agostinho, de Girolamo, de Prospero. Além disso, tinha lembrado a epístola do papa Leão a Flaviano, bispo de Constantinopla, declarando que, se alguém a tivesse discutido mesmo que na mínima parte, e não a tivesse acolhido em tudo com veneração, devia considerar-se excomungado. Além disso, deviam ser lidos os opúsculos e tratados de todos os padres ortodoxos que em nada desviavam da comunhão da Santa Romana Igreja, da sua fé e dos seus ensinamentos. Todos esses livros são lembrados por Dante muito sucintamente, como “Scripture doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit vel, si vidit, minime degustavit”. Todas essas escrituras, em suma, são “*cum Ecclesia*”, porque contribuíram para a sua fundação”.

¹⁹¹ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1248: *Mt.*, 15, 2-3.

¹⁹² Cf. Nardi, 1968, p. 444, que remete a *Aristotele*, *Metaph.*, 1, 1, 981 a 301 981 b 31-2. E comenta: “O arquiteto tem uma superioridade especulativa sobre o artesão, que dele depende, e o qual executa com a mão aquilo que lhe ordena o arquiteto, que com a mente vê o raciocínio do desenho. É um conceito sobre o qual Aristóteles retorna frequentemente”.

Dividiremos os argumentos do papado em prol da dependência do império com relação ao Papa, que são nove no total, do seguinte modo: B.1) Argumentos baseados nas Escrituras (seis argumentos); B.2) Argumentos baseados na relação histórica entre Império e Igreja (dois argumentos); B.3) Argumento baseado na filosofia (apenas um argumento).

B.1) Argumentos baseados nas Escrituras

B.1.1) O argumento das Duas Luminárias

O primeiro argumento pode ser remontado ao papa Inocêncio III (1161-1216), em especial à sua decretal *Solitae*, incorporada no *Liber Extra* de Gregório IX, compilação de direito canônico de 1234¹⁹³.

O argumento procede assim: segundo *Gênesis*, Deus fez “duas grandes luminárias”, uma maior e outra menor, o Sol e a Lua, para que uma presidisse o dia e a outra, a noite. Ocorre que a Lua não possui luz apenas por si, mas somente possui a luz que recebe do Sol. De modo “alegórico”, a Lua pode ser comparada ao Império e o Sol à Igreja. E assim como a Lua só possui a luz que recebe do Sol, o Império só possui a autoridade que recebe da Igreja.

A força do argumento, diz Dante, está na “alegoria” entre as duas luminárias e os dois regimes, o que pode ser provado falso por dois caminhos.

Primeiramente, tais regimes são “acidentais no homem”. O homem só foi criado no sexto dia, enquanto a lua e o sol o foram no quarto dia, e pensar que Deus já tivesse concebido a criação desses “dois remédios”¹⁹⁴, Império e Igreja, no quarto dia, antes da

¹⁹³ Cf. Quagliani, 2014, p. 1253: A passagem das duas grandes luminárias é *Gênesis*, 1, 16-8. E comenta: “A alegoria de Inocêncio, à qual se faz referência comumente (especialmente ao *decretale Solitae*, incluído na *Compilatio Tertia* do mesmo pontífice em 1210 [cap. 2, Comp. III 121: QCA, p. 110] e, portanto, no *Liber Extra* de Gregório IX em 1234 [cap. 6, X133, *De maiorita te et obedientia*: Friedberg, II, col. 196-8]), encontra apoio numa tradição exegética já consolidada em torno do livro do Gênesis, onde a criação do *firmamentum* é entendido como constituição original da *Ecclesia*”.

¹⁹⁴ “*sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati*”. A passagem antecipa algo que Dante tornará mais claro adiante, que tanto a Monarquia quanto a Igreja são dois “remédios contra a doença dos pecados”, ou seja, são corretivos estabelecidos por Deus para que o homem possa recuperar sua perfeição. Para Nardi, 1968, p. 450: “chegamos a um ponto fundamental da Monarquia, que lança luz sobre todo o primeiro livro e em particular sobre o *principium inquisitionis directivum* (I, iii). Estes dois poderes (regimina) são guias dos homens a determinados fins, como em breve veremos; e “si homo stetit in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indignisset”: esses *duo regimina* são, então, dois *remedia contra infirmitatem peccati*, e supõem o pecado. Desses, isto é, do regime eclesiástico e daquele imperial, não havia necessidade no paraíso terrestre. Nas suas perfeições natural e sobrenatural, aos homens bastava a razão e a revelação acrescida pela graça de Deus, para que esses chegassem à conquista do duplo fim ao qual eram destinados”.

criação do homem, seria “perverter a ordem das coisas”. Além disso, se o homem nunca tivesse saído do “estado de inocência” em que foi criado, o Império e a Igreja sequer precisariam ter sido estabelecidos por Deus para corrigir os desvios do homem e guiá-lo até os seus fins.

Em segundo lugar (e essa resposta será importante para a correta compreensão do capítulo final do Livro III), é preciso saber que uma coisa é o “*ser* da Lua” em si mesmo, outra coisa é a sua *virtude* e ainda outra coisa é o seu modo de *operar*. Nem quanto à sua existência, nem quanto à sua virtude e nem quanto ao seu operar, a Lua depende do Sol. Mas para *operar melhor e com maior virtude*, a Lua pode receber a luz abundante do Sol. Do mesmo modo, o Império não existe por causa da Igreja, nem dela extrai sua virtude e o seu modo de operar: mas pode, sim, *operar melhor e com maior virtude* se receber a “luz” da “graça” do Sumo Pontífice. Ao abordar a relação entre Papa e Imperador que aparece no final do tratado, bem como no tópico III do cap. 4 de conclusão da dissertação, teremos a oportunidade de tratar um pouco mais detidamente sobre o tema da relação entre natureza e graça, em correspondência com a relação entre Império e Igreja no pensamento dantesco.

B.1.2) O argumento da analogia entre Levi e Judas, Papa e o Imperador

O segundo argumento usado pelos defensores de que a autoridade do Império deriva da autoridade da Igreja tem por base o texto de Moisés na *Gênesis*¹⁹⁵, que diz que da estirpe de Jacó nasceram Levi e Judas: e assim como Levi seria o “pai dos sacerdotes”, Judas seria o “pai do poder temporal”. A relação entre Igreja e Império seria semelhante à relação entre Levi e Judas: ocorre que “Levi precedeu Judas no nascimento”, então também “a Igreja precederia o Império em autoridade”.

Dante afirma que isso poderia ser “refutado facilmente”, simplesmente negando que Levi e Judas simbolizem os dois poderes. Mas, fará tal concessão, para que o assunto possa ser debatido. O problema está na correlação entre “ordem de nascimento” e “autoridade”, que em nada se sustenta: e remetendo mesmo ao clero, Dante afirma que frequentemente se verifica haver bispos que são mais jovens do que o seu arcebispo (o sacerdote mais decano de uma diocese, que muitas vezes atuava como assistente do

¹⁹⁵ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1282: *Gn.*, 29, 34-5. Quaglioni afirma que esse argumento aparece em *Summa de potestate ecclesiastica* de Agostinho Triunfo.

bispo). Como afirma Quaglioni¹⁹⁶, Dante tolhe a força do argumento se referindo às próprias dignidades eclesiásticas, em que a *maioritas* na idade não coincidia com a *maioritas* na autoridade.

B.1.3) O argumento da deposição do rei Saul pelo enviado de Deus, Samuel

O terceiro argumento dos defensores da supremacia temporal do papa se baseia no *Primeiro Livro dos Reis*¹⁹⁷ e afirma que o rei Saul foi “deposto do trono por Samuel, que agia como vigário de Deus na execução dos Seus comandos”.

A argumentação de Dante neste ponto, centrada na distinção jurídica entre *núncio* e *vigário*, demonstra o conhecimento que o filósofo florentino possuía do direito romano, como destacam Nardi e Quaglioni em seus comentários¹⁹⁸. Àqueles que afirmavam que Samuel era vigário de Deus, Dante responde que ele não agiu como vigário, mas como um “enviado especial” (*legatus specialis*), ou *núncio*, portador de um mandato expresso de Deus, pois “aquilo que Deus disse, ele tão somente o fez e a Ele novamente se reportou”.

Por isso, importa saber que “uma coisa é ser vigário, outra é ser núncio”, assim como “uma coisa é ser doutor, outra é ser o intérprete”. Pois um vigário é aquele a quem uma *jurisdição* é confiada, “com lei e com arbítrio”. E dentro do âmbito da sua jurisdição, o vigário pode agir, por lei e por arbítrio, “sem que o seu senhor (*dominus*, Deus, no caso) precise ser informado”.

O núncio, contudo, não pode agir como o vigário e vice-versa. Pois “assim como o martelo só age em virtude do ferreiro”, o núncio só pode agir a partir do arbítrio

¹⁹⁶ Idem, p. 1286.

¹⁹⁷ Cf. Nardi, 1968, p. 457: I *Reg.*, 8, 1

¹⁹⁸ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1291-2: “Dante mostra ter plena consciência da necessidade de distinguir claramente, no âmbito do mecanismo substitutivo da representação, a representação do tipo vicário, isto é, de substituição da vontade do *dominus* na sua ausência, com competência própria e jurisdição, *cum lege vel cum arbitrio*, da comunicação pura e simples de uma vontade já formada no *dominus* (é precisamente o caso do agente especial ou núncio, que na gestão de uma demanda “é apenas um veículo de manifestação da vontade, a par da fala e da escrita”: Arangio-Ruiz 1960, p. 93, nota 1). Nesse sentido, o “direito comum” desenvolve o conceito de representação direta, tirando partido de não poucas exceções à sua exclusão já presentes no direito romano de Justiniano, e dá corpo a «uma configuração mais completa da representação, assim como entendemos hoje, que tem por fundamento, mas também como forma de manifestação externa, uma identificação real entre os sujeitos, que a expressão *eadem persona* traduz plenamente» (Massetto 2010, p. 406; e ver pp. 457-8). A *Suma de Azão* assim o atesta, e a *Glosa Acursiana* repete no mesmo lugar a sua doutrina (Cod. 4,50, 6): «Item note quod omnis nuncius est procurator large, sed non convertitur [...]. Hic tamen accipitur nuncius, id est nuncius velut pica et organum domini» (*pica et organum*, que são os termos utilizados para indicar a identificação do representante com o representado, como no caso do filho que age em nome do pai, ou do servo agindo em nome do mestre). Então, no comentário para *Dig.* 39,2,13 Bartolo pode explicar o caso em que o procurador realiza um *nudum ministerium* e «repraesentat personam domini diretto, sicut nuncius».

daquele que o envia. Aquilo que Deus faz por meio do envio de um nuncio, que é Seu mensageiro, nem sempre o vigário de Deus pode fazer, como as muitas missões especiais que Deus confiou aos anjos, como seus nuncios, e que o papa não poderia fazer no âmbito da sua jurisdição.

Conforme Nardi¹⁹⁹, “o mal de tal doutrina teocrática [...] consiste na confusão que se faz entre o poder *ordinário* do vigário de Cristo e o poder *extraordinário* concedido por Deus a Samuel; que nesse caso não atuou como vigário de Deus, mas como "nuncio" ou enviado especial *ad hoc*, isto é, como encarregado de uma missão especial em circunstâncias particulares”. A resposta de Dante a este argumento é particularmente importante, pela definição dos limites de uma jurisdição para a atuação do papa, enquanto vigário de Deus.

B.1.4) O argumento do incenso e do ouro ofertados pelos reis magos a Cristo

Os opositores da verdade da Monarquia argumentam, baseados no texto de *Mateus*²⁰⁰, que ao ter recebido ouro e incenso dos reis magos, Cristo teria recebido os atributos de “senhor e governante das coisas espirituais e temporais”, o que foi transmitido ao vigário de Cristo, o papa.

Mas como diz Dante, tal pensamento opera com o seguinte silogismo: 1) Deus é o senhor das coisas temporais e espirituais; 2) O sumo Pontífice é vigário de Deus; 3) Logo, o sumo Pontífice é senhor das coisas temporais e espirituais. O problema é que “Deus” e “vigário de Deus” são bastante diferentes, pois “nenhum vicariato, nem divino e nem humano, pode ser equivalente à autoridade principal”.

Ora, o vigário de Deus não possui os poderes Dele com relação às operações da natureza (não pode mover a terra ou o fogo), nem possui o poder de “criar” algo. O vigário de um homem não equivale a este mesmo homem, pois se é dele que recebe seu vicariato, um vigário “não pode se dar aquilo que não é seu”²⁰¹. Embora um príncipe possa receber sua autoridade de uma autoridade principal, ele a recebe apenas *em uso*

¹⁹⁹ Idem, p. 862, que aponta para Nardi 1972, pág. 218: “Ver Costa 1969, pp. 279-80, com referência ao *De potestate papae* de Henrique de Cremona (ed. in Scholz 1903, p 469): «a relação entre 'vicarius' e 'Deus' não é a de um signo e de uma realidade vivente em um mundo infinitamente distante e qualitativamente diferente: o signo não representa uma realidade sobrejacente, mas a substitui [...]. "Papa est loco Christi". O visível não exprime o invisível, mas coloca-se no seu lugar, a instituição exprime toda a esfera do sagrado”.

²⁰⁰ Idem, p. 1297: *Mt.* 2, 10-1.

²⁰¹ “*nemo potest dare quod suum non est*” *M.*, III, vii, 7.

(na atuação na sua jurisdição, enquanto vigário), pois não é ele quem dá autoridade a si mesmo.

B.1.5) O argumento dos poderes conferidos por Cristo a Pedro

Os opositores do poder temporal do Império também se voltam para *Mateus*²⁰², na passagem em que Cristo diz a Pedro: “Tudo o que ligares sobre a terra, será ligado também nos céus; e tudo o que desatares sobre a terra, será desatado também nos céus”.

Os defensores do poder do papado interpretam, portanto, que “por concessão divina, o sucessor de Pedro pode ligar e desligar todas as coisas”²⁰³. E portanto, que ele pode também “desfazer leis e decretos do Império” e “ligar” novas “leis e decretos no lugar do regime temporal”.

Mas como defende Dante, o “tudo” que o sucessor de Pedro pode ligar e desligar na terra e nos céus possui um sentido “relativo”, não “absoluto”. Pois Cristo também diz a Pedro que lhe dará a “chave do reino dos céus”, bem como afirma: “Farei de ti guardião do reino dos céus”. Portanto, o “tudo” ou “todas as coisas” que o sucessor de Pedro pode desligar ou ligar possuem o sentido relativo de “toda coisa atinente a este *ofício* (guardião do reino dos céus), poderá ligá-la ou desligá-la”.

Portanto, o sumo Pontífice só poderia “fazer e desfazer” leis e decretos do Império se isso fosse parte da incumbência do *ofício* das chaves, o que Dante pretende demonstrar ser falso mais adiante no livro.

B.1.6) O argumento das duas espadas

O argumento das duas espadas foi, na Idade Média tardia, um dos mais longevos na defesa do poder temporal do papa. Conforme Walter Ullmann²⁰⁴, o argumento pode ser remontado ao menos até Bernardo de Claraval (1090-1153) em sua obra *De Consideratione* (1122), na qual foi defendida a interpretação de *Lc*, 22, 38, que diz que

²⁰² Cf. Nardi, 1968, p. 462: *Mt.*, 16, 13-9..

²⁰³ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1305: “o argumento já havia encontrado sua organização mais completa no decretal *Solitae* de Inocêncio III (cap. 6, XI 33, *De maiortate et obedientia*: Friedberg, II, col. 198): «nobis autem in B. Petro sunt oves Christi commissae; dicente Domino: "Pasce oves meas", non distinguens inter has oves et alias, ut alienum a suo demonstraret ovili, qui Petrus et successus ipsius magistros non recongnosceret et pastores; ut illud tanquam notissimum omittamus, quod Dominus dixit ad Petrum, et in Petro dixit ad successores ipsius: "Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis etc.", nihil excipiens, qui dixit: "quodcumque"» (§ 6)

²⁰⁴ Cf. Ullmann, 1965, p. 110.

Cristo deu duas espadas a Pedro na Última Ceia, uma representando o poder temporal e outra representando o poder espiritual.

Dante conhecia a teoria dos dois gládios, provavelmente, através da compilação do Decreto de Graciano, mas também pela bula *Unam Sanctam*²⁰⁵ do papa Bonifácio VIII, que deu novo vigor à doutrina da *plenitudo potestatis* (a plena jurisdição sobre o temporal e espiritual) do papa em 1302 e se baseava no argumento das duas espadas.

A refutação de Dante assume o caráter de uma exegese do texto bíblico. Conforme o florentino, na passagem se lê que Pedro diz a Cristo “Eis aqui duas espadas” e isto simbolizaria que ambas, representando os dois regimes, estão próximas a Pedro.

Dante nega que as espadas representem os dois regimes e afirma que isso pode ser provado de dois modos: em primeiro lugar, pelas intenções de Cristo, em segundo, pelo fato de que Pedro nunca fala de modo alegórico nas Escrituras, respondendo sempre de modo súbito e sem ir “além da superfície das coisas”.

Com relação às intenções de Cristo, os dizeres seguintes dele na passagem de *Lucas* atestariam que sua intenção era que os apóstolos tivessem dozes espadas, uma para cada um, para que pudessem se defender quando ele não estivesse mais entre eles. E como não havia doze, mas apenas as duas que Pedro trouxe, Cristo diz que “duas bastarão”.

Quanto ao caráter direto e superficial das falas de Pedro, Dante cita diversas passagens que ressaltam a “pureza e a simplicidade” que “lhe eram naturais”. Por isso, no trecho de *Lucas*, Pedro teria apenas respondido a Cristo “com a usual ingenuidade”.

Com essa resposta, Dante termina de refutar os argumentos do papado baseados nas Escrituras. Em seguida, ele tratará do argumento da “Doação de Constantino”, que remete à história da relação entre as instituições do Império e da Igreja.

B.2) Argumentos baseados na história da relação entre Império e Igreja

B.2.1) O argumento da “Doação de Constantino”

²⁰⁵ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1315: que remete a “Kay com uma breve mas detalhada exposição do desenvolvimento da alegoria política das “duas espadas”, a partir dos lugares do *Decretum Gratiani* (c. 2 C. XV q. VI; c. 6 C. XXXIII q. I Friedberg, I, coll. 755 e 1152), certamente muito conhecido de Dante, até a *Summa* de Agostinho Triunfo e a *Unam sanctam* de Bonifácio VIII (cap. 1, Extrav. comm. I 8, *De maiortate et obedientia*: Friedberg, II, col. 1245-6)”.

Dentre os principais argumentos dos hierocratas, sem dúvida, um dos mais importantes é o da “Doação de Constantino”, tratado por Dante no capítulo X do Livro III. Ao refutar este argumento, Dante fará amplo uso dos seus conhecimentos do direito civil e canônico, por tratar diretamente do problema da disputa de jurisdições entre papa e imperador.

Tal documento havia sido amplamente reivindicado como legitimação jurídica, no quadro do direito canônico, para que o papa pudesse intervir no plano temporal (como Inocêncio III e Gregório IX fizeram no século XIII²⁰⁶). O modo como Dante trata o tema não é como o humanista Lorenzo Valla irá tratá-lo já no século XV, em torno da falsidade do documento da Doação de Constantino, mas, reconhecendo a possibilidade de que o documento seja autêntico e de que Constantino realmente tenha doado a cidade de Roma e outras dignidades imperiais à Igreja, o florentino acusa a invalidade jurídica de tal ato tanto da parte daquele que doou (o Império) quanto daquele que recebeu (a Igreja).

Os defensores do poder temporal da Igreja operam segundo o seguinte silogismo: 1) o que pertence à Igreja, ninguém pode possuir por direito (*de iure*), a não ser a Igreja; 2) a Igreja reivindica que o regime de Roma pertence à Igreja; 3) então, ninguém pode possuí-lo legitimamente (*de iure*), se não por meio da Igreja²⁰⁷ (*nisi ab Ecclesie*). Dante refuta a premissa menor e afirma que aquela prova é nula (*quod sua probatio nulla est*), porque nem Constantino poderia ter alienado o poder do Império, nem a Igreja poderia ter recebido.

Dante argumenta também com um silogismo: 1) a ninguém é lícito fazer, por meio do cargo que lhe é confiado (*per officium sibi deputatum*), aquilo que é contrário a esse mesmo cargo: porque desse modo, enquanto tal, o cargo se voltaria contra si próprio, o que é impossível; 2) mas é contrário ao cargo confiado ao Imperador *dividir* o Império, cuja missão é manter o gênero humano sujeito a uma só lei, como facilmente se pode ver no primeiro livro desta obra; 3) logo, não é lícito ao Imperador dividir o Império.

O argumento segue para afirmar que assim como a Igreja possui seu fundamento (que é Cristo, “a pedra sobre a qual foi edificada a Igreja”), o Império também possui o seu fundamento, que é o “direito humano” (*Imperii vero fundamentum ius humanum*

²⁰⁶ Cf. Nardi, 1968, pp. 256-7.

²⁰⁷ *‘romanum regimen est Ecclesie; ergo ipsum nemo habere potest de iure nisi ab Ecclesie’* M., III, x, 3.

est). Se o Império se dividisse, seria contrário ao seu próprio fundamento. E se um imperador pudesse destacar uma parte de sua jurisdição, por pequena que fosse, um outro imperador posterior também o poderia, e como a jurisdição temporal é finita, sua jurisdição certamente acabaria extinta.

Além disso, toda jurisdição antecede o juiz (*omnis iurisdictio prior est suo iudice*) e é o juiz que está ordenado à jurisdição, não o contrário. Como a jurisdição do Império abrange toda a jurisdição temporal (*Imperium est iurisdictio omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens*), sua jurisdição é necessariamente anterior ao juiz, por isso a ela o Imperador está ordenado. De modo que ele não pode permutar tal jurisdição, uma vez que é dela que ele recebe aquilo que ele é.

Conforme Quaglioni, Dante escreve com o “tom e o estilo de um brocardo” (máxima jurídica), ao afirmar que “ninguém pode fazer, por meio do cargo que lhe foi confiado, aquilo que é contra o próprio cargo”, ideia cuja origem poderia ser remontada a alguns lugares do *corpus* justiniano, já destacados por Chiappelli²⁰⁸, tais como: *Dig.* 2, 15, 8, § 17: “*praetori enim ea res quaerenda commissa est, non negligenda nec donanda*”; ou como na *regula iuris* de *Dig.* 50, 17, 170: “*Factum a iudice, quod ad officium eius non pertinet, ratum non est*”.

Dante prossegue para afirmar, com base na Bíblia, que a Igreja não pode possuir bens temporais e que possuí-los é se contrapor ao seu fundamento. Pois há um “expresso preceito proibitivo”, em *Mt.* 10, 9-10: “Não queirais ouro, nem prata, nem cobre em vossos cintos, nem alforjes para o caminho”. E ainda que fosse possível considerar, com vistas apenas à “proteção” (*patrocinium*) da Igreja, que o Império pudesse lhe transmitir alguns bens temporais, o domínio do império deve permanecer intacto, pois “sua unidade não tolera divisões”.

B.2.2) O argumento de que Carlos Magno recebeu do papa a dignidade imperial

Dante relembra que quando a Igreja e a península itálica eram atacadas pelos longobardos, o “papa Adriano invocou para si e para a Igreja a ajuda de Carlos Magno”, e em seguida Carlos recebeu do papa a dignidade do Império, “embora em Constantinopla imperasse Miguel²⁰⁹”.

²⁰⁸ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1336, que remete a L. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, 1908, p. 12.

²⁰⁹ Idem, p. 1354, que aponta para o fato de que Dante discute uma doutrina importante do papado e do império, a da *translatio a Graeci in Germanos*, como aparece na decretal *Venerabilem* de Inocêncio III.

Com base nesses acontecimentos, os defensores do papado argumentam que “todos os que foram Imperadores romanos depois dele (Carlos Magno) também são defensores (*avocatus*) da Igreja e devem ser invocados por ela”, de que decorre a dependência do Império com relação à Igreja.

Contra esse entendimento, Dante argumenta que “a usurpação de direito não cria direito”²¹⁰. Se fosse assim, do mesmo modo se poderia provar que a autoridade da Igreja depende do Imperador, uma vez que “o imperador Otão restituiu o papa Leão e depôs o papa Benedito, exilando-o na Saxônia”.

Na sequência, Dante afirma que refutará o argumento da Igreja baseado na “razão”, ou seja, na filosofia.

B.3) Argumento baseado na filosofia

B.3.1) O argumento da redução de todas as coisas de um mesmo gênero à unidade, enquanto *medida* de todo o gênero

Os defensores do papado se referem, conta-nos Dante, à *Metafísica*²¹¹ aristotélica e dizem: “as coisas que pertencem a um só gênero devem ser reconduzidas à *unidade*, isto é, à *medida* de todas as coisas que pertencem àquele gênero: logo, devem ser reconduzidas a uma unidade como se fosse a medida de cada um deles”.

Portanto, uma vez que sumo Pontífice e Imperador são homens, conviria que ambos se reconduzissem a *um só homem*, como a sua medida. E como o Papa não pode ser reconduzido a nenhum outro homem (uma vez que é o vigário de Deus), tanto o Imperador como todos os outros homens devem se reconduzir ao Papa, como a *medida* e a *regra* de todo o gênero humano.

Ora, Dante reconhece que “dizem a verdade” aqueles que afirmam que “convém reconduzir à unidade (*reductio ad unum*) todas as coisas de um mesmo gênero”, unidade que será a sua *medida*, bem como é verdadeiro que todos os homens pertençam a um

Cf. Nardi, 1968, p. 481, que diz que: “na realidade, Carlos Magno foi coroado imperador quando o papa Adriano já havia morrido cinco anos, e Miguel I foi eleito imperador do Oriente uma boa década depois que o papa Leão I consagrou Carlos Magno, ignorando Miguel. Acredito que Ptolomeu de Lucca seja o responsável por toda essa confusão em seus acréscimos ao *De regimine principum* de São Tomás (III, 18).”

²¹⁰ “*usurpatio enim iuris non facit ius*”. *M.*, xi, 1-3.

²¹¹ Cf. Quagliani, 2014, p. 1357: Aristóteles, *Metaph.*, VI1, 1026 a 24 [...]; XI, 4, 1061 b 30.

mesmo gênero; mas quando tratam da relação entre Papa e Imperador, equivocam-se “quanto ao acidente”²¹².

Para que isso seja esclarecido, “é preciso saber”, diz o florentino, “que uma coisa é ser *homem* e outra é ser *Papa*; do mesmo modo, uma coisa é ser *homem*, outra é ser *Imperador*”.

O *homem*, de fato, “é aquilo que ele é devido à sua *forma substancial*”, pela qual recebe uma espécie e um gênero e pertence à categoria de *substância*. Mas se considerarmos, apenas como exemplo, o *pai*, este “é aquilo que ele é devido a uma *forma accidental*”, que é uma *relação*, pela qual recebe uma certa espécie e um certo gênero e pertence à categoria de *relação*. Portanto, uma é a *medida* ou *unidade* para a qual se convém reconduzir enquanto homem (*forma substancial*) e outra é a *medida* ou *unidade* para a qual se convém reconduzir enquanto Imperador ou Papa (*forma accidental* de homem, na categoria de *relação*).

A distinção entre “substância” e “acidente” é fundamental na filosofia aristotélica e também para Dante, pois, como afirma o florentino, “se tudo fosse subsumido na categoria de *substância*”, não haveria mais “acidentes” e “relações”, e estas formas (Imperador, Papa) teriam que subsistir por si mesmas, sem um sujeito subjacente (*homem*, que é a substância dos “acidentes”), o que é evidentemente falso (o Imperador é sempre um “*forma accidental*” de homem, é um *homem enquanto imperador*, não pode ser uma substância por si mesma).

“Papa” e “Imperador” são o que são devido aos lugares que ocupam no interior de certas relações. A “dignidade papal” é própria da relação de *paternidade* (*sub ambitu paternitatis*), enquanto a “dignidade imperial” é própria da relação de *dominação* (*sub ambitu dominationis*).

Enquanto homens, todos os que pertencem ao gênero “homem” devem ser reconduzidos ao “homem ótimo” (*optimus homo*), que é a medida de todos os outros, como o seu “exemplar” e aquele que é “maximamente uno em seu gênero”.

Papa e Imperador, contudo, são “posições” no interior de *relações* e por isso só podem ser reconduzidos àquela *unidade*, que será a sua medida, de dois modos: 1) ou um é reconduzido ao outro (e deste modo também há duas possibilidades: ou um seria subalterno ao outro, o Imperador subalterno ao Papa, por exemplo; ou eles se “comunicariam” um com o outro pela natureza da sua relação, por partilharem de uma

²¹² “falluntur ‘secundum accidens’”. *M.*, III, xii, 3.

mesma “espécie”); 2) ou ambos são reconduzidos a um *terceiro*, que será, para ambos, a sua *unidade* e a sua *medida*.

Quanto à opção 1, Dante refuta ambas as possibilidades. Um não pode ser subalterno ao outro, porque deste modo seria necessário *predicar* um do outro e afirmar “coisas falsas”, como “O Imperador é Papa” ou “O Papa é Imperador”. E eles também não se “comunicam” em uma mesma espécie, porque pertencem a espécies diferentes de relações: “um é o ofício do Papa e outro é o do Imperador” (como já foi tratado acima, ao falar das relações de *paternitas* e *dominatio*).

Logo, trata-se de verificar a opção 2. “Império” e “Papado” são, ambas, relações de “superposição”²¹³ (*relationes superpositionis*), porque são autoridades supremas nos âmbitos das suas relações (de *dominatio* e *paternitas*). Como tais, estas “relações de superposição” devem se reconduzir a uma “unidade ótima”, que é o próprio “princípio de superposição”, aquele princípio de toda autoridade a partir do qual descendem as relações de *papado* e *império*, com as suas diferenças específicas. E esse “princípio de toda autoridade” ou é o “próprio Deus”, onde “todos os princípios encontram a sua universal unidade”; ou é “uma substância inferior a Deus” (Dante insere essa possibilidade porque ainda buscará fornecer, nos próximos capítulos, os argumentos específicos para a “dependência imediata de Deus” da autoridade do Império - por ora, sua atenção se volta para a refutação de que o Império dependa da Igreja), mas na qual o “princípio de superposição” ou “de autoridade” encontra a sua “unidade ótima” (*medida*) enquanto espécie, e é o princípio a partir do qual descendem todas as diferentes relações de autoridade ou superposição.

De todo modo, para Dante resta provado que existe uma *unidade* ou *medida* para o “homem” enquanto *substância*, e outra *unidade* ou *medida* para “Papa” e “Imperador” enquanto *formas acidentais*, que se dão no âmbito de *relações*.

É anunciado que foram refutados “todos os erros” dos argumentos dos defensores da dependência do Imperador com relação ao Papa. Trata-se então, de voltar à “terceira questão” a ser resolvida sobre a verdade da Monarquia, “se a autoridade do Monarca depende imediatamente de Deus, ou de um ministro ou vigário Seu”.

²¹³ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1367, que remete a algumas traduções já feitas: “relazioni di sovrapposizione” (Ficino), “relazioni de sovrapposizione” (Nardi), “relations of superposition” (Kay), ou “relazioni di autorità” e “rapporti di sovraordinazione”.

C) Argumentos de Dante sobre a origem da autoridade do Imperador (caps. XIII-XVI)

Primeiramente, Dante fornecerá argumentos próprios para “negar que a autoridade do Império dependa da Igreja” (até o momento, o autor apenas refutou os argumentos de seus adversários do papado, evidenciando a falácia ou incoerência dos mesmos; agora, Dante formulará ele próprio a argumentação em torno da impossibilidade de tal dependência com relação à Igreja, pois resta prová-la como falsa). Esta parte (C.1) possui três argumentos: C.1.1) *Anterioridade da virtude do Império*; C.1.2) *A virtude do papa de conferir autoridade ao Imperador não provém de nenhuma fonte possível*; C.1.3) *A virtude de conferir autoridade ao Imperador contradiz a natureza da Igreja*.

Em seguida, o florentino verificará “se a autoridade do Monarca ou Imperador depende imediatamente de Deus”, problema que, com a sua resolução, responde à terceira questão e avança para a conclusão do tratado. Esta segunda parte (C.2) possui apenas um argumento: C.2.1) *O duplo fim do homem: felicidade terrestre e felicidade celeste*.

C.1) Argumentos contra a dependência da autoridade do Imperador com relação ao Papa

C.1.1) Anterioridade da virtude do Império

Que a autoridade da Igreja não seja causa da autoridade do Império, isto pode ser provado do seguinte modo, diz Dante: 1) Quando “algo” possui toda a sua virtude sem depender da “virtude” ou do “ser” de um “outro algo”, este segundo não pode ser a causa do primeiro; 2) O Império teve toda a sua virtude sem que a Igreja existisse ou exercesse sua virtude; 3) Logo, a Igreja não é causa da virtude do Império.

Que a premissa menor (2) seja verdadeira, é atestado pelas próprias Escrituras. Pois, como foi argumentado no Livro II, Cristo, “com seu nascimento e sua morte”, confirmou o Império e quis nascer e morrer quando o gênero humano se encontrava politicamente unificado. Logo, o Império possuía a sua máxima virtude antes da

existência da Igreja (Dante fornece outras passagens referentes a *Paulo*²¹⁴, mas a ideia defendida é a mesma do cap. final, XI, do Livro II).

Dante retoma, então, o tema da “Doação de Constantino”: “se, além disso, Constantino não tivesse tido autoridade, aqueles bens que ele assinalou para a proteção da Igreja não poderiam ter sido assinalados por direito” (lembramos que Dante não nega a autenticidade da Doação de Constantino, mas sim sua validade jurídica; mas isto já havia sido afirmado antes no livro, e, como afirma Richard Kay, o florentino retoma apenas para enfatizar que “mesmo em sentido restrito, as reivindicações da Igreja seriam ilegítimas, se o imperador não fosse a autoridade a fazer tal concessão”, porque se o Império já não possuísse virtude antes mesmo da Igreja, esta jamais poderia ter recebido dele uma tal Doação).

C.1.2) A virtude do papa de conferir autoridade ao Imperador não provém de nenhuma fonte possível

Se a Igreja tivesse a virtude para conferir autoridade ao Imperador, teria tal virtude com base em uma dessas fontes: a partir de Deus, de si mesma, de um Imperador ou do “assentimento universal dos mortais” (ou da maioria deles).

Se a tivesse recebido de Deus, isso teria sido estabelecido “por lei divina ou por lei natural”, pois “o que se recebe da natureza se recebe de Deus, mas não vice-versa” (ou seja, nem sempre o que se recebe por lei divina, é recebido por lei natural). A natureza impõe leis apenas aos seus efeitos: e a Igreja não é efeito da natureza, pois quando Deus disse “Sobre esta pedra, edificarei a minha Igreja”²¹⁵, não foi a natureza, mas Deus, quem lhe deu a lei.

Mas “nem por lei divina” a Igreja recebeu aquela virtude: tanto no Antigo Testamento, como no Novo, não há nenhuma referência a tal virtude, pois tanto ao antigo sacerdócio quanto ao novo, em nenhum momento foi confiado o governo das coisas temporais. Isto é confirmado tanto pelo que Deus disse a Moisés²¹⁶, quanto pelas palavras de Cristo aos seus discípulos, de modo a afastar os sacerdotes do regime temporal.

²¹⁴ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1374: *Act.* 28, 19. *Ios.*, 12,13. e *Ps.*, 32-19.

²¹⁵ Idem, p. 1380: *Mt.*, 16, 18.

²¹⁶ Idem, p. 1381-2: *Nm.*, 18, 20 e *Mt.* 10, 9-10.

Que a Igreja não tenha recebido de si mesma tal virtude, seria evidente pelo fato de que “ninguém pode se dar aquilo que não tem”, porque todo agente, quando age de alguma forma, convém que em ato já seja aquele agente, do modo como pretende agir (“como se lê na *Metafísica*”²¹⁷).

Que também não tenha recebido tal virtude de um imperador, segundo Dante isto já ficou bem estabelecido “pelo que foi dito acima” (referência ao tratamento da doação de Constantino).

E por fim, que a Igreja não tenha recebido esta virtude nem com o assentimento de todos e nem com o da maior parte, “quem poderia duvidá-lo, dado que não apenas os Asiáticos e os Africanos, mas também a maior parte dos habitantes da Europa o contestam?”

C.1.3) A virtude de conferir autoridade ao Imperador contradiz a natureza da Igreja

A virtude de conferir autoridade ao Império não pertence à Igreja e contradiz a sua natureza, o que Dante pretende demonstrar do seguinte modo: se a natureza da Igreja é também a sua forma (“como se mostra na *Física*”²¹⁸), a forma da Igreja não é “nada além do que a vida de Cristo”, sua obra e palavras, pois ele é “a ideia e o modelo da Igreja militante”. E foi justamente a Pedro que Cristo²¹⁹ disse “O meu reino não é deste mundo”. Uma vez que Cristo é Deus, não devemos entender que ele não seja senhor do reino deste mundo, mas “como modelo da Igreja”, não tinha este reino sob seus cuidados.

Com tais argumentos, Dante afirma ter sido suficientemente atestado que a autoridade do Imperador não depende da Igreja.

C.2) Argumento de que a autoridade do Imperador depende imediatamente de Deus

C.2.1) O duplo fim do homem: felicidade terrestre e felicidade celeste.

²¹⁷ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1384: Aristoteles, *Metaphysica* 1049b 24-7.

²¹⁸ Idem, p. 1387: Aristoteles, *Physica* 193b 6

²¹⁹ Idem, p. 1388: *Io.*, 18, 36.

Dante procede, então, para a conclusão do Livro III. Embora não dependa da Igreja, é preciso provar “demonstrativamente” que a autoridade do Imperador depende de Deus. A argumentação terá, novamente, como referência a filosofia aristotélica.

“Apenas o homem, entre todos os seres, ocupa o termo mediano entre as coisas corruptíveis e incorruptíveis”, pelo que ele já foi chamado pelos filósofos de “meio entre dois hemisférios”. Enquanto composto de alma e corpo, o homem é corruptível. Mas se o considerarmos apenas a partir da sua alma, o homem é incorruptível.

Mas “porque todo intermédio é afetado pela natureza dos extremos”, temos que o homem é afetado por uma e outra natureza, a natureza corruptível e a incorruptível. E uma vez que toda natureza está ordenada para um fim último, é preciso que exista um *duplo fim* para o homem - o único caso, dentre todos os seres, a ser ordenado a dois fins. Para um fim o homem está ordenado enquanto corruptível, para o outro enquanto incorruptível.

O primeiro fim, para a sua natureza corruptível, é o da *felicidade desta vida*, que “consiste nas ações da própria virtude e é representada pelo paraíso terrestre”. O segundo fim, para sua natureza incorruptível, é o da *felicidade eterna*, “que consiste na fruição da visão divina” para a qual não podemos ascender apenas a partir da nossa própria virtude, mas somente com a ajuda da “luz divina”, e remete ao “paraíso celeste”.

Para diferentes *fins*, são necessários diferentes *meios*: a beatitude terrestre é alcançada por meio das “doutrinas filosóficas”, quando as seguimos “agindo conforme as virtudes morais e intelectuais”; já a beatitude terrestre, somente podemos alcançar por meio das “doutrinas espirituais”, que transcendem a razão humana, quando as seguimos “agindo conforme as virtudes teológicas, fé, esperança e caridade”.

Mas embora os meios já nos sejam conhecidos, tanto com relação à “razão humana”, a partir das obras dos filósofos, bem como com relação à “verdade sobrenatural”, revelada pelos profetas, por Cristo e por seus discípulos; Dante afirma que “a cupidez humana lhes voltaria as costas”, se os homens, “assim como cavalos errantes em sua bestialidade”, não fossem corrigidos com “freio e embocadura”.

Portanto, para poder alcançar seu duplo fim, o homem precisa de um “duplo remédio diretivo”: o sumo Pontífice, que em conformidade com a revelação conduz o gênero humano à vida eterna; e o Imperador, que em conformidade com os ensinamentos filosóficos, dirige o gênero humano à “felicidade temporal”.

Sem a tranquilidade da paz, reafirma Dante, o gênero humano em conjunto não pode alcançar a felicidade neste mundo. E assim como Deus provê a disposição total

dos céus, também o Monarca deve prezar para que os “princípios universais da liberdade e da paz se apliquem, de modo adaptado, aos diferentes lugares e tempos”, tendo sido estabelecido por Ele para tal.

Para nosso autor, “somente Deus elege, apenas ele confirma, porque não há nenhum superior”, pois a autoridade do Monarca deriva diretamente, “sem nenhum intermédio”, da “Fonte da autoridade universal”. Somente Deus o elege e só Ele o confirma, porque Ele somente é o superior. Logo, os chamados “eleitores” do Imperador romano - os príncipes e duques germânicos, que eram responsáveis por nomear o *Rex romanorum*²²⁰ - deveriam se considerar, sobretudo, “anunciadores da divina providência”. E quando há divergência entre eles na escolha, trata-se tão somente da “nuvem da cupidez” que obscurece as suas capacidades de vislumbrar a decisão divina.

O florentino avança, então, para a conclusão do tratado, mas os últimos parágrafos suscitaram interpretações diversas e muitas vezes antagônicas entre os comentadores.

D) A relação entre o Imperador e o Papa (cap. XVI)

Dante afirma ter sido estabelecida a “verdade da questão que se indagava”, a verdade da Monarquia temporal, com as respostas às três questões que dão formato à obra. No entanto, a última verdade “não deve ser acolhida em um sentido tão estrito, de modo que o Príncipe romano não esteja, de modo algum, sujeito ao Pontífice romano”. E isto porque também a felicidade moral está, “de algum modo”, ordenada para a felicidade imortal.

Reproduziremos o último parágrafo por inteiro, pois é uma passagem importante para a interpretação de Dante:

“Que César use, portanto, para com Pedro, daquela reverência que o filho primogênito deve usar para com o pai: de modo que, iluminado pela *graça* paterna, mais virtuosamente ilumine o globo da terra, que lhe foi incumbido apenas por Ele, que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais”.

²²⁰ Idem, p. 1407: “é uma afirmação radical da legitimidade do imperador como *a solo Deo*, que antecipa a conclusão do parágrafo 15: se *solus eligit*, exclui que a autoridade do imperador decorra da vontade dos príncipes eleitores, e como se diz logo abaixo, *solus.. confirmat*, o que exclui que a autoridade do príncipe universal tenha sua origem e fundamento na *confirmatio* pontifícia”.

O possível tom “moderado” ao final do capítulo XVI foi por vezes interpretado pelos leitores da obra como um certo “recuo” de Dante, fruto de um receio de que suas posições fossem interpretadas como excessivamente radicais, na defesa da separação entre a ordem temporal e espiritual. Com base em alguns comentadores, discordamos de tal visão e explicitaremos com mais detalhes no tópico III) “A relação entre a Monarquia e a Igreja”, no capítulo de conclusão da dissertação.

5) Conclusão: a filosofia política de Dante Alighieri

Para a conclusão desta dissertação, elegemos cinco tópicos para abordarmos noções e conceitos que consideramos importantes para a compreensão da filosofia política da *Monarchia*, embora de forma preliminar: I) O conceito de *humana civilitas* e a necessidade da Monarquia temporal; II) O “averroísmo” e o “tomismo” em Dante; III) A relação entre a Monarquia e a Igreja e o duplo fim do homem; IV) A leitura do império e da república na interpretação da história de Roma; V) A definição do Direito e os debates sobre o *ius commune* no *Trecento*.

I) O conceito de *humana civilitas* e a necessidade da Monarquia temporal

A concepção de uma comunidade política para o conjunto do gênero humano é, notadamente, uma marca distintiva da filosofia política de Dante. Pretendemos analisar neste tópico como o florentino chega ao conceito da *humana civilitas* a partir da ideia do fim próprio do gênero humano na ordem da natureza, bem como a relação entre esta comunidade política universal e as comunidades políticas menores do gênero humano.

Dante obtém o seu conceito de uma *humana civilitas* a partir de alguns movimentos do seu raciocínio, como se ele fosse uma consequência lógica dos argumentos de inspiração aristotélica, mas que, como bem destaca Nardi²²¹, nunca foi pensada por Aristóteles, nem pelos seus mais famosos comentadores no medievo, que Dante certamente leu, como Tomás de Aquino, Alberto Magno e Averróis.

Para Tomás de Aquino, o regime político perfeito, tanto para uma *civitas* como para uma *provincia*, era o *regnum*. Mas, conforme Gilson²²², a comunidade política tomista tinha um fim bastante mais modesto, se comparado àquele que o florentino irá

²²¹ Cf. Nardi, 1968, p. 338-40.

²²² Cf. Gilson, 1953, p. 167-8.

atribuir à sua *humana civilitas*: no *De regimine principum* (I, ii), Tomás afirma que “competindo ao homem viver em multidão, por não se bastar para as necessidades da vida permanecendo solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais auto-suficiente for *para as necessidades da vida*” (*quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae*). Em seguida, Tomás prossegue para afirmar que se a família é a primeira comunidade a suprir as necessidades de nutrição (*ad naturales actus nutritionis*), é a cidade aquela que provê “todo o necessário à vida” e ainda mais a “província” (comunidade política maior) pela solidariedade guerreira e mútuo auxílio contra inimigos. E quem rege a “comunidade perfeita”, seja ela uma cidade ou província, é o rei (*rex*).

Portanto, “além de, para São Tomás, o *universas terrae* representar tão somente o território inteiro de uma cidade ou província, para ele o bem comum (o fim da *civitas*) é fornecer aos homens o conforto material de que necessitam (*necessaria vitae*)”²²³.

A comunidade política por excelência para Aristóteles era a *polis* ou *civitas*, a cidade grega, que também permite a “auto-suficiência” dos homens. Mas “embora o Estagirita tivesse o olhar voltado para as condições políticas contingentes do mundo grego”, afirma Nardi²²⁴, “por outro lado, começa a sua discussão política com uma afirmação que transcende aquela situação particular do seu tempo, declarando o homem feito *pela natureza* para a vida civil”. E por “homem”, Aristóteles não entendia “o grego”, mas o “homem” em geral, conforme a sua essência na ordem da natureza. Dante buscará nessa essência (*quidditas*) natural do homem, pertencente a todos os homens que compõem o gênero humano, justamente a operação própria que lhe permitirá afirmar a existência de uma comunidade universal, como é a *humana civilitas*.

É preciso seguir a sequência do raciocínio do florentino. Para saber a “causa” da existência da *humana civilitas*, Dante busca o seu fim determinado na ordem natural, já que há um fim determinado para o qual a natureza ordenou cada um dos seres. Dante propõe uma *gradatio* do corpo da *humana civilitas* (em analogia com o corpo humano singular, que tem um fim para o dedo, a mão, etc, até o fim próprio do corpo inteiro), em que há um fim próprio para o homem singular, um fim próprio para a vila, outro para a cidade, para o reino, e um fim próprio para o conjunto do gênero humano.

O fim do homem não é outro que a sua *operação própria* na natureza, pois “Deus e a natureza não fazem nada em vão”. A *operatio* do homem, que é também a sua

²²³ Idem.

²²⁴ Cf. Nardi, 1968, p.289.

essência (*quidditas*), é buscada na ordem natural, e, em conformidade com Aristóteles, só poderia ser a sua capacidade racional, enquanto faculdade de “apreensão pelo intelecto possível”, faculdade que não compete a nenhum outro ser (diferente da *operatio* e da *quidditas* dos minerais, das plantas, dos animais, bem como também dos anjos, seres puramente intelectuais). E surpreendentemente, Dante atribui apenas à *multitudo* do gênero humano, enquanto *humana civilitas*, a capacidade de atuar a plena potência do intelecto possível, pois esta não pode ser “obra de um só homem ou de qualquer uma das comunidades particulares distintas acima”²²⁵.

Como afirma Kantorowicz²²⁶, Dante parece trabalhar com uma certa ambivalência da palavra *humanitas*, que poderia ser entendida: de um ponto de vista *qualitativo*, como o “comportamento realmente humano” (a *quidditas* enquanto *operatio*, como pensa Dante), a capacidade do intelecto possível que só compete ao humano enquanto animal racional; e de um ponto de vista *quantitativo*, a totalidade do gênero humano, aquele corpo total da *humana civilitas* que engloba todas as comunidades menores das quais os humanos fazem parte.

Nos caps. II e III do Livro I, Dante se refere de dois modos à comunidade política do gênero humano: *universalis civilitatis humani generis* (*M.*, I, ii, 8) e *tota humana civilitas* (*M.*, I, iii, 1).

Kantorowicz explica que *universitas* era um “termo técnico-legal habitual para corporações”, amplamente utilizado no meio jurídico. Ao associar a *universitas* ao *genus humanum*, o que Dante afirma é que a *humana civilitas* é uma “corporação”, “que”, “tal como a *universitas* dos juristas, era ‘sempre’ (*semper*) e ‘todos ao mesmo tempo’ (*simul*)”, ou seja, uma totalidade “sempiterna”, em que as partes são efêmeras e sempre ultrapassadas pelo todo. Comparada a essa grande corporação da humanidade, “os poderes intelectuais de seus constituintes individuais — mortais e sempre mutáveis que eram — apenas podiam ser fragmentários, efêmeros e imperfeitos, tal como no caso de qualquer outra comunidade corporativa”.

Já *civilitas*, que também não era desconhecido no meio legal, possuía um outro sentido: “cidadania universal do homem, seu pensamento cívico, sua civilidade humana ou até mesmo educação”. Por isso, a *humana civilitas* implicava “uma comunidade universal unida por laços naturais e também intelectuais ou educacionais, por uma atitude mental que era a do cidadão da comunidade mundial”.

²²⁵ *M.*, I, iii, 8.

²²⁶ Cf. Kantorowicz, 1998, pp. 282-3.

Após avançar e estabelecer que o *meio* apropriado para alcançar o *fim* da plena atualização do intelecto possível é a *paz universal* (Dante compara o homem sábio em quietude com o gênero humano na “tranquilidade da paz”), o florentino volta a fazer referência à *gradatio* das comunidades humanas, desta vez para defender que elas alcançam seus fins próprios (que, enfim, serão revelados por Dante) quando são conduzidas, cada uma, por um “elemento regente”.

O homem singular alcança o fim da *felicidade*, quando a faculdade intelectual rege as demais faculdades humanas; a comunidade doméstica alcança o fim de *preparar para o “viver bem”*, quando os familiares são regidos pelo *paterfamilias*; a vila alcança o fim do *mútuo auxílio das coisas e pessoas*, quando apenas um rege; a cidade alcança o fim de *viver bem e suficientemente*, quando um só governa; um reino particular alcança o fim de viver bem e suficientemente (mesmo fim da cidade) *com maior confiança na tranquilidade* (tranquilidade está sempre em relação com a paz, para Dante), quando um só governa; do mesmo modo, convém que um só governe para que o gênero humano alcance seu fim da *plena potência do intelecto*, governante que deve ser o Monarca.

A *gradatio* de Dante possui semelhanças com as comunidades menores pensadas por Aristóteles, mas a gradação deste se interrompia na cidade (*civitas*), assim como os fins e comunidades são os mesmos para Tomás de Aquino, que interrompia a *gradatio* no reino (*regnum* ou *provincia*). Apenas Dante busca essa comunidade política universal da *humana civilitas*.

Dante demonstra estar em sintonia com o pensamento aristotélico ao preconizar também que a comunidade mais elevada possui um fim superior. Conforme apontam os intérpretes²²⁷, em *Política* 1252a 4-5, o estagirita afirma que “na medida que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens”. É particularmente interessante, também, que o florentino tenha se apropriado da ideia de que o homem pertence anteriormente à comunidade mais elevada, e apenas de modo secundário às demais comunidades, pois, conforme a *Política* 1253a 18-20: “a cidade é por natureza anterior à família, e a cada um de nós individualmente, considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte”. E isto porque um indivíduo separado não é auto-suficiente (fim da *civitas* aristotélica), e sem fazer parte de uma cidade, ou “será um bicho ou um deus”.

²²⁷ Cf. Quaglioni, 2014, pp. 923-4.

Como vemos em *M.*, I, xi, uma vez que para Dante é a *humana civilitas*, por meio da paz universal da Monarquia, que permite aos homens realizar a sua própria essência de animal racional, o Monarca, que é o “ministro” de todos os homens na realização de sua essência, está mais próximo dos homens do que os reis e príncipes particulares: pois os homens pertencem antes à *humana civilitas*, enquanto *homens* na ordem da natureza, do que às suas comunidades particulares, dado que a totalidade antecede as partes.

Ainda no que tange à relação entre a *humana civilitas* e as comunidades particulares, Dante aborda pela primeira vez em *M.* I, xiv como se dá a relação política e jurídica entre as comunidades políticas particulares e a Monarquia. O florentino propõe “prudência” conforme Aristóteles no Livro V da *Ética*, no qual o estagirita recomenda “interpretação equitativa” (no sentido de *epiyikia*) nos casos em que a universalidade da lei comum não abrange casos particulares. Convém, nesse caso, “corrigir a omissão - em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso” (a referência no livro V é *Eth. Nicom.*, 1137b 20-25).

Nesse momento, como diz Quaglioni²²⁸, Dante oferece a “única definição explícita de lei”, pois ao dizer que a “lei é regra diretiva da vida”, afirma que as leis (como as *leges municipales*, citadas por Dante) devem, sim, se adequar às condições específicas das comunidades particulares, para o “viver bem” e em conformidade com as *necessaria vitae* como dizem Aristóteles e Tomás, assim como as leis específicas que os citas e garantantes demandam a partir das suas condições climáticas diversas.

No entanto, Dante é enfático em que tais leis específicas das comunidades particulares não devem contradizer a lei comum a todos os povos, que vem da Monarquia para assegurar a paz universal (e a conseqüente potência racional dos homens).

Deixaremos para tratar no tópico III, ao tratar da relação entre a Monarquia e a Igreja, o problema evidente, ressaltado por Gilson²²⁹ na sua análise, de que ao propor uma *civilitas* universal, Dante necessariamente contestava a ideia de que a Igreja, ou a “cristandade”, fosse a única comunidade universal dos homens.

Propositadamente, ao analisar neste tópico o modo como o florentino atribui à *humana civilitas* a capacidade de atualizar plenamente o intelecto possível, não fizemos

²²⁸ Cf. Quaglioni, 2014, p. 1030.

²²⁹ Cf. Gilson, 1953, p. 167.

referência à invocação por Dante da autoridade do filósofo muçulmano Averróis, no seu comentário ao *De Anima* de Aristóteles. Trataremos deste ponto no próximo tópico, pela sua importância nas interpretações sobre a obra da *Monarchia*.

II) O “averroísmo” e o “tomismo” em Dante

Entre alguns dos principais intérpretes da *Monarchia*, houve ampla divergência quanto a classificar o pensamento político dantesco como “tomista” ou “averroísta”. Notadamente, não poderemos dar conta de toda a amplitude da controvérsia neste tópico da nossa conclusão, mas cumpre apresentar alguns dos seus traços principais.

Um dos casos mais famosos é a acusação de averroísmo feita a Dante pelo seu mais antigo opositor, o frade tomista Guido Vernani da Rimini em seu *Tractatus De Reprobatione Monarchiae Compositae A Dante Aligherio, Florentino* (1327). É evidente que foi o próprio Dante quem deu espaço a tal “acusação”, ao afirmar em *M.*, I, iii, que Averróis, em seu comentário ao *De Anima* de Aristóteles, “concorda” com a ideia de que o intelecto possível somente poderia ser atualizado pelo conjunto do gênero humano.

A doutrina averroísta da “Unidade do intelecto possível” recebeu duras críticas da parte de Tomás de Aquino, no seu opúsculo *A unidade do intelecto, contra os averroístas* (1270). Em seu comentário ao terceiro livro do *De Anima*, Averróis havia defendido que o intelecto possível é um *ser*, ou seja, uma *substância separada*, imaterial e eterna, de comum acesso a todos os seres humanos, mas separada destes. Como afirma Imbach em sua análise, “o *intellectus possibilis* é, então, potencialmente a totalidade de todos os conteúdos inteligíveis possíveis”²³⁰. Siger de Brabante, filósofo averroísta belga e opositor de Tomás de Aquino, teria sido um dos mais famosos a tentar sustentar “que o ensinamento de Averróis era a doutrina autêntica de Aristóteles”, apoiando-se sobre a afirmação de que “o conhecimento, enquanto tal, transcende o homem individual”, e por isso o intelecto jamais poderia ser uma *virtus in corpore*²³¹.

Tomás rejeita tal tese, por motivações tanto filosóficas quanto teológicas. Caso fosse admitido apenas *um* intelecto separado, suprimida a diversidade de intelecto nos homens, dado que tal intelecto separado seria a única parte da alma humana que é incorruptível e imortal (transcendente a todos os mortais), deveríamos necessariamente

²³⁰ Cf. Imbach, 1996, pp. 176.

²³¹ Idem.

concluir que, depois da morte, não restariam almas humanas individuais a receberem recompensas e castigos, mas apenas uma única substância do intelecto separado. Por isso, para Tomás será importante provar que “um homem particular”²³² é capaz de entender, conhecer, e que o intelecto é como um “acidente” de cada alma individual. O filósofo escolástico não hesita em aceitar a consequência, como destaca Imbach, de que dado que o intelecto é um acidente da alma individual, e dado que os homens são efêmeros, o intelecto nunca poderia alcançar a plena atualização da sua potência, como poderia o intelecto separado, eterno e imaterial de Averróis. Para Tomás, apesar do nosso desejo de conhecer todas as coisas, será apenas na *visio beatifica* (o retorno a Deus) que nossa alma individual poderá encontrar uma felicidade na medida da nossa natureza racional.

Para o historiador medievalista Bruno Nardi, amplo conhecedor da obra dantesca e defensor da influência do averroísmo no florentino, e não apenas na *Monarchia* como também no *Convívio* (o filósofo florentino teria esposado diversas teses averroístas na sua descrição do movimento dos céus), Dante evita a ideia tomista de que o desejo de saber só poderá ser satisfeito na *visio beatifica*²³³, ou de que ele dependa de alguma forma da graça ou da revelação, porque tal desejo de saber corresponde ao ser do homem na ordem natural. O modo como Dante concebe a potência do intelecto possível do gênero humano seria muito próximo da visão do filósofo averroísta francês João de Jandun, que Nardi afirma ter influenciado também o pensamento político de Marsílio de Pádua²³⁴.

João de Jandun, professor na Universidade de Paris, apóia-se no comentário de Averróis ao *De caelo* I de Aristóteles, e conforme Nardi, entende que:

“dado que nos seres gerados e corruptíveis é impossível realizar, por meio de apenas um ou poucos indivíduos, aquela perfeição ideal que a natureza pretende, a própria natureza providenciou que fosse atingido seu objetivo por meio da multiplicidade simultânea e subsequentes de indivíduos, nos quais se encontra inteira e sempre realizada a perfeição da espécie”²³⁵.

²³² Cf. Imbach, 1996, pp. 177-9.

²³³ Cf. Nardi, 1960, p. 28: “nesta obra tomista [*Summa contra gentiles*] desenvolve-se o conceito fundamental de que o desejo natural de saber não pode ser satisfeito pela filosofia, como afirma Aristóteles, mas apenas pela visão beatífica de Deus; Em vez disso, Dante argumenta que o desejo humano é limitado nesta vida àquela ciência que aqui pode ser obtida, e afirma que a filosofia pode satisfazê-lo plenamente e nos dar a beatitude”.

²³⁴ Idem, p. 87.

²³⁵ Idem, p. 85. Conforme Nardi, o pensamento de Jandun aparece nas suas *Quaestiones* sobre o *De anima*, III, q. 10 e q. 28. O medievalista italiano destaca o trecho: “Alio modo potest intelligi *collective*, quod *in maiori parte hominum simul collectorum* philosophia est perfecta et scientia, ita quod *collective*

E afirma, talvez apenas alguns anos antes de Dante, que “o conhecimento humano é *coletivo*, não *divisivo*” e que o desejo natural não é ocioso na espécie em sua totalidade e em vários homens (*Et sic appetitus naturalis non est ociosus in tota specie et in pluribus hominibus*).

Étienne Gilson é crítico tanto da ideia de um “tomismo” quanto de um “averroísmo” em Dante. Em seu *Dante et la Philosophie*, o comentador francês rejeita que diversas teses averroístas estejam presentes tanto no *Convívio* quanto na *Monarquia*, mas especificamente com relação a esta, Gilson afirma que “Dante foi um *reformador social*”²³⁶, enquanto Averróis foi um *metafísico*, e portanto o florentino toma de empréstimo a doutrina averroísta da unidade do intelecto apenas na medida em que ela reafirma a sua filosofia política. A unidade do intelecto em Dante não viria de uma *substância* separada, mas sim de uma “sociedade”, que se tornaria existente apenas na paz universal da Monarquia.

Escapa aos limites da abordagem apenas introdutória que fazemos deste tópico, porém, uma vez que já há diversos estudos sobre a existência de um “averroísmo latino” que vem desde o século XIII, como destaca Imbach²³⁷, acreditamos que seria interessante uma investigação mais aprofundada sobre aquilo que Nardi chama de um “averroísmo *político*” no *Trecento* italiano, e que ele atribui tanto a Dante quanto a Marsílio de Pádua. Pois, embora Dante seja de fato um filósofo da política, enquanto Averróis foi um metafísico, não acreditamos que seja impossível que uma área da filosofia possa inspirar modos de pensar à outra, dado que o próprio Gilson comenta sobre o que seria um “tomismo” político e mesmo um “agostinianismo” político, no capítulo sobre a *Monarquia* no seu livro²³⁸.

Quanto à atribuição de um “tomismo” ao pensamento de Dante, Gilson critica tal ideia no *Dante le théologien* (1935) de Pierre Mandonnet e diferencia o modo como Tomás de Aquino concebe a relação entre a ordem da natureza e a ordem da graça, o fim natural e o fim sobrenatural do homem, a relação entre o *regnum* tomista e a Igreja, que aparecem sempre dentro de um quadro hierárquico, em que a ordem da graça, a

homines habeant omnem scientiam, ita quod unus habeat unam partem, alter aliam, et sic deinceps. Et sic appetitus naturalis non est ociosus in tota specie et in pluribus hominibus”.

²³⁶ Cf. Gilson, 1953, p. 171.

²³⁷ Cf. Imbach, 1996, p. 142, que diz: “Desde a obra *Averroès et l’averroïsme* de Ernest Renan, deixamos de apenas especular sobre a existência de uma corrente averroísta no século XIII”. E aponta para um artigo seu, R. Imbach, “L’averroïsme latin du XIIIe siècle”, in: *Quodlibeta, Articles choisis*, Fribourg 1996, pp. 45-62.

²³⁸ Cf. Gilson, 1953, p. 200-222.

teologia e a Igreja estão em uma posição hierarquicamente superior à ordem da natureza, a filosofia e a *civitas*²³⁹.

Isso não se coaduna com o dualismo da filosofia política de Dante, em que a Monarquia e a Igreja não se submetem uma à outra hierarquicamente e o homem possui *duo ultima*, dois fins últimos dados por Deus: a felicidade terrestre e a felicidade celeste, tema que trataremos no tópico III.

Para concluir esta abordagem, entretanto, acreditamos ser interessante o destaque feito por Imbach de que apenas em Dante podemos pensar em uma dimensão *política* do intelecto possível²⁴⁰, o que o diferencia dos demais pensadores aristotélicos que participaram sobre o debate da doutrina do intelecto em Aristóteles (Averróis, Tomás de Aquino, Alberto Magno e mesmo João de Jandun).

III) A relação entre a Monarquia e a Igreja e o duplo fim do homem

No Livro III da *Monarchia*, o dualismo do pensamento político de Dante alcança o seu ponto mais alto.

Em *M.*, III, xvi, a fim de provar que a autoridade do Imperador depende imediatamente de Deus e não do Papa, o florentino se ancora na ideia de que o homem é como um “mediano” que participa das naturezas de dois hemisférios, um para a sua natureza corruptível, outro para a sua natureza incorruptível.

Enquanto ser composto de *corpo e alma*, conforme o homem pensado por Aristóteles na ordem natural, o ser humano é corruptível. Enquanto ser dotado de *alma*, o homem é incorruptível e pode participar da ordem sobrenatural, dado que a sua alma é eterna. Portanto, apenas o homem, dentre todos os seres do universo, possui dois fins últimos, bem como dois meios para alcançá-los, um para cada uma das suas naturezas. O fim último do homem enquanto um ser corruptível é a felicidade desta vida, que podemos alcançar pelo exercício das próprias virtudes. O fim último do homem enquanto um ser incorruptível é a felicidade eterna, que não podemos alcançar por virtude própria, mas apenas com “o auxílio da luz divina”.

Dois fins, dois meios para alcançá-los: a beatitude terrestre é alcançada por meio das “doutrinas filosóficas” (*per philosophica documenta*), contanto que nossa ação esteja de acordo com as virtudes morais e intelectuais; a beatitude celeste é alcançada

²³⁹ Idem, 1953, p. 205-210.

²⁴⁰ Cf. Imbach, 1996, p. 184.

pelas “doutrinas espirituais” (*per documenta spiritualia*), que ultrapassam a razão humana e que devemos seguir no nosso agir, em conformidade com as virtudes teologais (fé, esperança e caridade).

Embora a filosofia escolástica distinguisse, conforme Kantorowicz²⁴¹, “dois conjuntos de virtudes: as quatro virtudes cardeais, *virtutes intellectuales* ou *acquisitae*”, e as “três virtudes teologais (fé, esperança e caridade), que poderiam ser conferidas apenas pela graça divina e, conseqüentemente, apenas aos cristãos”, Tomás de Aquino não desintegrava “a unidade funcional do total das sete virtudes (que, por sua vez, correspondem aos sete vícios)”. Mas Dante, sim, as separou em dois conjuntos de virtudes, que correspondem a dois tipos de felicidades.

Mas devido à suscetibilidade dos homens às paixões, eles podem ser afetados pela *cupiditas* (cupidez, ganância) e se desviarem dos caminhos retos para seus fins. Há necessidade de recolocá-los na reta via, com um *duplici directivo*, dois guias que Deus estabeleceu para conduzir os homens: o “sumo Pontífice, que segundo a revelação, conduz o gênero humano à vida eterna”; e o Imperador, que dirige o gênero humano à felicidade temporal em conformidade com os ensinamentos filosóficos.

Dante estabelece um vínculo bastante próximo entre a Monarquia e a filosofia, de um lado, e entre a Igreja e a teologia, de outro, pois é em conformidade com tais conhecimentos que tanto o Monarca como o Papa podem conduzir o gênero humano. Já no *Convívio* (IV, vi, 17), Dante havia dito que “a autoridade imperial sem a filosófica é perigosa e esta sem aquela é quase fraca, não por si, mas pela desordem das pessoas. Dessa forma, se unidas, ambas se tornam muito úteis e repletas de total vigor”.

Uma dualidade de corporações, portanto, marchando *pari passu* rumo a metas diferentes.

Disto não deve ser entendido, contudo, que haja na filosofia política dantesca qualquer forma de contraposição entre Monarquia e Igreja. Dante critica duramente, no Livro III, as fontes usadas pelos decretalistas para a produção do direito canônico (que priorizariam “suas tradições” das interpretações de decretais dos papas, frente à autoridade das Escrituras). O que o florentino deseja é que a Igreja se ancore nos ensinamentos da teologia (*spiritualia documenta*) para conduzir os homens, tanto os ensinamentos do Antigo e Novo Testamento, como nas decisões dos grandes concílios e nos ensinamentos dos “Doutores da Igreja”, como Agostinho e os outros doutores (*M.*, III, iii).

²⁴¹ Cf. Kantorowicz, 1998, pp. 283-4.

Ao citar *Mt*, 10, 9-10: “Não queirais ouro, nem prata, nem cobre em vossos cintos, nem alforjes para o caminho”, a preocupação do filósofo florentino é justamente com a corrupção da Igreja e do papado, desde que estes passaram a buscar possuir bens temporais. Por isso Dante dá uma atenção especial aos casos da Doação de Constantino e da coroação de Carlos Magno, que o florentino afirma ter sido uma “usurpação de direito”. O Monarca não deve ser visto como um *advocatus ecclesiae*, defensor e braço armado da Igreja, como propunha a “Teoria dos dois gládios” desde os tempos de Carlos Magno, ao conceder a espada temporal para o governante temporal atuar como repressor do “mal da cristandade”. A Monarquia possui um fim próprio, como o possui a Igreja o seu, e é um poder instituído imediatamente por Deus para conduzir os homens à felicidade terrestre, com base nos ensinamentos filosóficos.

Pelo fato de que ambos os poderes tenham sido estabelecidos imediatamente por Deus para alcançar o duplo fim do homem, torna-se mais fácil compreender a passagem final da Monarquia, quando Dante afirma que a felicidade moral está, “de algum modo”, ordenada para a felicidade imortal.

Pois César, com a graça recebida de Pedro²⁴², pode “mais virtuosamente iluminar o globo da Terra”. Dante já havia feito referência a este “brilho mais virtuoso” obtido a partir da graça, para poder operar com mais virtude, ao discutir a tese decretalista das “Duas Luminárias”, em que o florentino recusou que a luz da Lua dependa do Sol, mas aceitou que ela possa *operar melhor e com maior virtude*, ao receber a luz abundante do Sol (assim como o Império pode operar mais virtuosamente, ao receber a graça do sumo Pontífice). Embora um não esteja submetido ao outro, Deus instituiu os dois poderes para que atuem de modo harmonioso na condução do gênero humano ao seu duplo fim, como naquela “plenitude dos tempos” (*plenitudo temporis*) que Dante cita em sua interpretação de *Paulo*²⁴³, em que “nenhum dos cargos necessários à felicidade humana estava vago”.

²⁴² Sobre César prestar “reverência” a Pedro, Quaglioni (2014, pp. 1414-5) faz uma referência a R. Kay, que traz aportes interessantes para a compreensão da relação entre imperador e papa. Kay diz que: “A questão crucial, entretanto, é se a reverência filial envolve obediência. A resposta de Dante é negativa, pois no *Convívio*, ele considera reverência e obediência como mutuamente excludentes. Um filho adolescente deve obediência ao pai (*Cv.*, IV, xxiv, 14-15), mas quando o filho alcança a idade do discernimento, que Dante acredita ser aos 25, ele não precisa mais se apoiar na guia paterna, e sua obediência é substituída por reverência relativamente ao pai como resultado do seu discernimento (*Cv.* IV, 8, 1). Concordantemente, Dante diz aqui que o imperador deve ao papa reverência, mas não obediência”. E Quaglioni acrescenta: “que a reverência filial dantesca não possa ser interpretada como uma relação entre poderes, no sentido de *dominatio*, é claro também pelo que Tomás explica em *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 57, a.4, em que distingue entre *ius paternum* e *ius dominativum*”.

²⁴³ *Gálatas*, 4, 4.

IV) A leitura do império e da república na interpretação da história de Roma

Ao buscar um exemplo histórico para a sua *humana civilitas*, Dante se volta para a história do povo romano no Livro II. E no momento da descrição dos exemplos de nobreza pessoal dos cidadãos romanos que perseguiram o fim da coisa pública, “como não perceber”, diz Lefort²⁴⁴, “que Dante celebra os heróis da “República”?”

Causa, de fato, certa surpresa, para um autor que tem toda a elaboração conceitual do Livro I voltada para afirmar a superioridade do “regime de um só” na forma de um Império, como foi aquele exercido pelos romanos. No entanto, com base na historiografia sobre o período entre o *Trecento* e o *Quattrocento*, que marca a passagem do tardo-medieval para o início do renascimento, podemos compreender melhor a leitura histórica que Dante fazia de Roma.

Embora Dante não cite expressamente o nome de Henrique VII na *Monarchia*, na sua Epístola VII dedicada ao “único senhor Henrique, Rei por querer divino e sempre Augusto”, Dante se refere ao imperador como “tu, sucessor de César e Augusto”²⁴⁵.

Como explica Frances Yates, “as palavras demonstram que Dante aceitou plenamente como realidade a translação do Império a Carlos Magno e a seus descendentes, os imperadores nortenhos”²⁴⁶. Embora o florentino rejeite a ideia da submissão que o papado pretende impor ao imperador que é coroado pela Igreja, para Dante, “Henrique VII representava realmente a Roma Eterna”, e parecia não haver a percepção de uma ruptura tão drástica no tempo, entre a queda do Império romano e o século de Dante. O imperador contemporâneo a Dante não é germânico, muito menos italiano, bem como “não há tintura de nacionalidade ou nacionalismo” no sentido moderno.

Ao se voltar para o humanismo renascentista e a “Ideia Imperial”, Yates afirma que “Petrarca contrasta com Dante, ao representar o novo ponto de vista”²⁴⁷: em vez da tremenda visão do *Dominus mundi*, que estabelece um reinado de paz e justiça no mundo, “Petrarca parecia transferir seu entusiasmo para a visão de uma Itália unificada”, como expressa em seu poema patriótico *Italia mia*. O poeta humanista

²⁴⁴ Cf. Lefort, 1993, p. 29.

²⁴⁵ *Ep.* VII, 1: “Cumque tu, Cesaris et Augusti successor, Apennini iuga transiliens veneranda signa Tarpeia retulisti, protinus longa substiterunt suspiria lacrimarumque diluvia desierunt”.

²⁴⁶ Cf. Yates, 1975, p. 11

²⁴⁷ *Idem*, p. 13.

desenvolve o “sentido de uma nova distância histórica”, ao conceber que a “civilização clássica” dos romanos chegou ao seu fim com a destruição pelos bárbaros. O papel do humanista seria trazer a “renovação”, um novo período de luz clássica, para dispersar as “trevas bárbaras”. Em uma de suas cartas de juventude, Petrarca²⁴⁸ chama o rei Carlos Magno apenas de “Carlos” e afirma que os povos bárbaros “ousam” elevar tal rei, com o cognome de “Magno” ou “Grande”, ao estatuto de Pompeu ou Alexandre.

Um dos argumentos contra a ideia do império medieval era que “se o *imperium* romano não está em Roma”, como se pergunta Petrarca no *Liber sine nomine*, “então onde ele está?”²⁴⁹.

Sabemos que Petrarca verá com grande esperança a revolta popular promovida pelo senador romano Cola di Rienzo, em 1347. Rienzo queria promover uma “renovação” da antiga *virtus* cívica romana, mas, como destaca Yates, “o republicanismo de Rienzo não tem em si o entendimento das diferenças constitucionais entre a Roma republicana e o Império romano”²⁵⁰. Rienzo, aliás, é o responsável por um comentário bastante elogioso à *Monarchia* de Dante, redigido entre 1347 e 1352.

Será apenas no início do *Quattrocento*, com a *Laudatio Florentinae Urbis* de Leonardo Bruni, que haverá uma expressão clara da leitura da história romana na caracterização de uma perda da *virtus* cívica na passagem da república para o império romano, como ressalta o historiador Hans Baron²⁵¹.

Para Dante, a história dos cidadãos romanos é aquela da dedicação nobre à causa pública, acima dos interesses particulares, e se baseia nos relatos de Tito Lívio (em especial *Ab urbe condita*), Cícero (principalmente o *De officiis*) e outros poetas e historiadores romanos. O Cícero conhecido no medievo era o Cícero “estóico”²⁵², retirado em sua contemplação. Era assim que o conhecia também, primordialmente, o poeta florentino, embora a ênfase dantesca no *De officiis*, assim como nos vários outros depoimentos de pensadores romanos, recaia sobre os exemplos históricos dos cidadãos republicanos, para fundamentar a sua teoria da nobreza romana. Mas será Petrarca quem descobrirá pela primeira vez o “Cícero cidadão”, como relata Baron, quando o poeta

²⁴⁸ Cf. Yates, 1975, p. 14, que remete a *Le Familiari*, ed. V. Rossi, 1926, 1, 25.

²⁴⁹ Idem, que remete a *Liber sine nomine*, IV

²⁵⁰ Idem, p. 15

²⁵¹ Cf. Baron, 1955, p. 44: “Na *Laudatio*, Bruni, de fato, desenhou o primeiro retrato histórico detalhado da destruição da *virtus* Romana pela autocracia imperial, depois do fim da liberdade republicana”

²⁵² Idem, p. 97: “Para a Idade Média, o Cícero autor das *Disputas Tusculanas* havia sido um sábio estóico, um modelo de distanciamento e supressão das paixões que governam a vida pública. Por mil anos, não houve espaço para a doutrina cívica de Cícero, de que o homem deve desempenhar uma parte ativa na comunidade e no estado, e não perseguir a mera contemplação solitária”

humanista “descobriu as cartas íntimas de Cícero a Atticus na biblioteca da Catedral de Verona, em 1345, e foi o primeiro a encontrar o Cícero histórico face a face”²⁵³. Salutati, que juntamente com Bruni integrou aquele movimento chamado por Baron de “humanismo cívico”, “como Petrarca [...] ficou exultante com o Cícero de carne e osso, que para ele era apenas o autor de livros e teorias. Mas enquanto para Petrarca a primeira alegria o levou a um amargo desapontamento, Salutati considerou honrosas e admirou as novas características”²⁵⁴.

V) A definição do Direito e os debates sobre o *ius commune* no século XIV

É recorrentemente destacada pelos intérpretes da *Monarquia* a invectiva “contra os juristas” que Dante escreve no livro II²⁵⁵: “Vejam agora os juristas presunçosos, o quanto estão abaixo daquela razão especulativa, onde a mente especula sobre esses princípios, e se calam, limitando-se a produzir pareceres e juízos segundo o sentido da lei”²⁵⁶.

Gustavo Vinay (1962), autor de um dos mais famosos comentários à *Monarquia*, afirma que a injúria se destina aos “juristas em geral” e que para Dante eles são “cérebros fechados na mediocridade da letra, incapazes de enfrentar e viver a vida universal do espírito”²⁵⁷. Em discordância com essa leitura, Quaglioni lembra que o historiador do direito Ennio Cortese afirmou, sobre o início do século XIV:

“Apesar [...] da antiga exegese romanista continuar projetando as linhas “teóricas” de ensino sobre a nova geração de juristas [...], é justamente o valor filosófico-especulativo do direito ampliado nas salas de aula acadêmicas que sofre os primeiros ataques no abrir-se do *Trecento*. Nesse ínterim, a teologia [...] vem fortalecendo seu prestígio com a difusão do pensamento de Tomás: e há quem avise o jurista de que ele não tem meios para tratar em profundidade da “*specula rationis*”²⁵⁸.

²⁵³ Idem, pp. 97-98: “Petrarca, com a descoberta das cartas íntimas de Cícero a Atticus na Biblioteca da Catedral de Verona em 1345, foi o primeiro a conhecer o histórico Cícero frente a frente. Ele viu um cidadão romano que abandonou seus cargos no estado apenas compulsoriamente, em consequência da vitória de César; que de seu retiro rural seguia os eventos políticos com atenção febril; e que após o assassinato de César, voltou à confusão da guerra civil, e então, para a sua ruína”.

²⁵⁴ Idem, p. 100.

²⁵⁵ *M.*, II, IX 19-20

²⁵⁶ Limitando-se à *interpretatio legis*, como bem diz Quaglioni (2014, p. 1191).

²⁵⁷ G. Vinay, 1962, pp. 176-7, nota 13.

²⁵⁸ E. Cortese, 1992, pp. 90-91.

Sabemos que Dante foi amigo próximo de Cino de Pistoia, famoso jurista e poeta²⁵⁹, com quem, para além de intenso diálogo em suas epístolas a respeito de sua produção poética, também partilhava posições políticas. Quando Cino ainda concluía seus estudos de direito em 1314, escreve a *Lecture super codicem* sobre o código de Justiniano, um comentário que se revelou original com relação à prática anterior dos glosadores, em que defende a jurisdição universal do império e, conforme Chiappelli²⁶⁰, apresenta tal similaridade em seus argumentos, que seria até possível que Dante, ou Cino (ambos escreviam nos mesmos anos), citassem um ao outro em suas respectivas obras.

Como nos relata Bruno Nardi em seu prefácio à *Monarquia*²⁶¹, Jacopo de Revigny, mestre de Cino em Bolonha, bem como o jurista Belle-Perche, já haviam tratado do tema da “Doação de Constantino” no final do século XIII em suas glosas e haviam concluído que se a Igreja poderia desfrutar de bens temporais que recebesse do império, esses bens não poderiam incluir *signa subiectionis* que dizem respeito à jurisdição do império sobre seus domínios: “*utilitas bene potuit prescribi, sed subiectio non*”²⁶².

Se depois Cino de Pistoia, já professor em Bolonha, mudará de posição e passará a defender (em 1317) a validade jurídica da doação de Constantino e a *plenitudo potestatis* do papa (a literatura costuma apontar o afastamento entre Dante e Cino, mas sem conseguir precisar a data), sabemos pela *Divina Comédia* e pelas suas cartas que Dante se manteve fiel ao ideal do Império até o fim dos seus dias. A mudança da posição de Cino, bem como os debates relatados por Nardi em torno do tema da Doação de Constantino desde a *Magna Glosa* de Acúrsio (1182-1263), demonstram que esse era um tema vivo nas discussões jurídicas no momento em que Dante escrevia sua obra política.

Dante não apenas reproduzia em seus escritos todo o seu conhecimento sobre o direito romano (*Digesto, Institutas, Novellae*) e as glosas, mas também entrava em um debate crítico com os juristas. Quando o florentino *define* o Direito no Livro II, dizendo

²⁵⁹ Conforme F. Cancelli, no verbete *Diritto romano in Dante (Enciclopedia Dantesca, ED, III, 1971, pp.675-677)* era bastante comum na cultura do tardo-medieval italiano que os juristas e estudiosos do direito fossem também poetas, como é o caso de “Bonagiunta degli Orbicciani, Guido Guinizzelli, Lapo Gianni, Iacopone da Todi, Cino da Pistoia, Brunetto Latini”.

²⁶⁰ L. Chiappelli, “*Cino da Pistoia nel VI centenario della morte, a cura del comitato pistoiese per le onoranze* (Pistoia: Pacinotti, 1937, 33). Citação em R. Hollander, *Dante and Cino da Pistoia*, in *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 1992, No. 110 (1992), pp. 230.

²⁶¹ Cf. Nardi, 1968, p. 264. Nardi se baseia nos estudos de Maffei, 1964.

²⁶² Idem, que remete a Jacobus de Ravanis, *Lectura super prima [-secunda] parte Codicis domini Justiniani* (Paris, 1519), fol. 359, 1r-1v. Citado em Maffei, *La donazione*, 1964, p. 109.

qual é o seu “*quid est*” e “*quare*” (citando Cícero e Aristóteles), e refutando a simples “*descrição*” oferecida pelo *Digesto*, como demonstra muito bem Quaglioni²⁶³ é uma polêmica justamente contra Acúrsio, que havia manifestado sua concordância com o *Digesto* e “denunciado” os juristas que apontavam a ausência de uma definição apropriada do direito. Pois foi Acúrsio quem, em sua *Magna Glosa* (1250), escreveu nas margens de *Dig.* 1, 1, 1: “et nota quod hic reprobō opinionem Pyllii et aliorum qui dixerunt quod in hoc titulo *non diffiniebatur ius*. Ius autem est ars boni et equi cuius merito quis nos sacerdotes appellat”. Um dos juristas que, posteriormente, aborda como mera *descriptio* o fragmento do direito romano foi, mais uma vez, o jurista francês Jacopo de Revigny²⁶⁴.

Conforme Pietro Fiorelli²⁶⁵, “a definição dada na Monarquia quer precisamente preencher esta última lacuna. Ele [Dante] quer focalizar o “*quid est*” e o “*quare*” do direito, que as palavras dos antigos jurisconsultos apenas tocavam”.

Ao nos voltarmos para a definição (*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*), percebe-se uma certa dificuldade na sua tradução, devido ao seu sabor “técnico” conforme Quaglioni²⁶⁶. O direito é uma *relação de proporção*, que se dá entre homens (*hominis ad hominem proportio*), mas que tem por objeto as “coisas e pessoas” (*realis et personalis*). Como Dante falará também no Livro III, x, 7, “o fundamento do Império é o direito humano” (*Imperii vero fundamentum ius humanum est*). Depreende-se que o direito, para Dante, é uma relação de proporção fundamental da qual dependem a *civilitas* ou a *societas*, e cumpre conservá-la, pois caso esta relação jurídica seja corrompida, é toda a sociedade que se corrompe. Evidentemente, tal percepção está relacionada com a sua preocupação em estabelecer jurisdições precisas, com fins próprios, dentro das quais o Monarca e o Imperador podem atuar, *cum lege vel cum arbitrio*²⁶⁷.

Em seu capítulo *The Law*, no *Oxford Handbook of Dante*, Quaglioni destaca que tal definição, “concisa e lapidária como um aforismo”, tem trazido dificuldade para os

²⁶³ Cf. Quaglioni, 2021, p. 269.

²⁶⁴ Cf. Quaglioni, 2021, p. 269.

²⁶⁵ Cf. Pietro Fiorelli, 1987, p. 13.

²⁶⁶ Cf. Quaglioni, 2014, pp. 1102-3.

²⁶⁷ *M.*, III, VI, 4-5.

intérpretes. Embora costumem ser apontadas as influências de Aristóteles e Cícero, os comentadores “falharam em identificar sua origem e suas motivações”²⁶⁸.

Há, no entanto, uma bibliografia recente que tem se dedicado a uma investigação sobre a concepção do direito em Dante²⁶⁹, bem como sobre as suas relações com os juristas de Bolonha, que visa, portanto, iluminar o modo como o filósofo florentino interviu no seu tempo, em torno das discussões jurídicas sobre a natureza do direito e a sua relação com o corpo político.

²⁶⁸ Quaglioni (2021, p. 268) recomenda, para uma revisão recente desse problema, o texto de Giovanni Zaniol, “*Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*”: *Dante e la definizione di diritto in Monarchia II*, v, 1’, em *Le definizioni nel diritto*, ed. por Fulvio Cortese e Marta Tomasi (Naples: Editoriale Scientifica, 2016), pp. 23–46.

²⁶⁹ Justin Steinberg, *Dante and the Limits of the Law* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013); Claudia Di Fonzo, *Dante e la tradizione giuridica* (Rome: Carocci, 2016); Claudia di Fonzo se refere a um “dantismo jurídico”, em seu artigo “*Dante e il ‘dantismo giuridico’ del Trecento*”, *Tenzone: Revista de la Asociación Complutense de Dantología*, 2018”; Piero Fiorelli, ‘*Sul senso del diritto nella Monarchia* (1986); Diego Quaglioni, “*Arte di bene e d’equidade*”: *Ancora sul senso del diritto in Dante (Monarchia, II v 1)*’, *Studi danteschi*, 76 (2011), 27–46.

6) Referências bibliográficas

ALIGHIERI, D. *Monarchia*. Edição crítica por Prue Shaw. Florença: Le Lettere, 2009.

_____. *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, in Dante, *Opere*, ed. Santagata, II, pp. 807–1.415. Milano: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., 2014.

_____. *Monarchia*, a cura di Bruno Nardi, in Dante, *Opere minori*, Tomo II, *La Letteratura Italiana: Storia e Testi*, pp.240-503. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1968.

_____. *La Monarchie*. Édition bilingue. Traduit par Michèle Galy, précédé par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.

_____. *A Monarquia*. Tradução por Hernani Donato. São Paulo: Editora Parma, 1983.

_____. *The “Monarchia” Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri’s Monarchia, Guido Vernani’s “Refutation of the Monarchia Composed by Dante”, and Pope John XXII’s Bull “Si fratrum”*. Edited and commented by Anthony Cassell. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

_____. *Monarchy*. Edited by Prue Shaw. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Convívio*. Tradução por Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A Divina Comédia*. Edição Bilingue. Tradução por Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.

AQUINO, T. *Escritos Políticos*. Tradução por Francisco Benjamim de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. III, Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. III, Vol. V. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

ARMOUR, P. *Law*. In: *The Dante Encyclopedia*, Ed. por Richard Lansing. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 557–60,

BARBI, M. *Vita di Dante*. Roma: Le Lettere, 1996.

BARON, H. *The crisis of the early italian renaissance*. London: Princeton University Press, 1955.

BIGNOTTO, N. *Dante e a questão republicana*. SINTESE, v. 18, n.53, p. 191-200, 1991

BOCCACCIO, G. *Vida de Dante (Tratatello in Laude di Dante)*. Tradução e notas por Pedro Falleiros Heise. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BORSA, P. “*Sub nomine nobilitatis*”: *Dante e Bartolo da Sassoferrato*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a c. di Claudia Berra e Michele Mari, CUEM, Milano 2007, pp. 59-121.

BRUNI, L. *Le vite di Dante*. Florença: G. Sansoni, 1917.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

CANCELLI, F. “*Corpus iuris civilis*” e “*diritto romano*.” *Enciclopedia dantesca*, 2:216–218, 472–479.

CALASSO, F. *Medio evo del diritto*. Le fonti. Milano: A. Giuffrè, 1954.

CARPI, U. *La nobiltà di Dante*, Edizioni Polistampa, Firenze 2004, 2 vol.

CHENU, M.. *Nature, man, and society in the twelfth century*. Trad. Jerome Taylor. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

CHIAPPELLI, L.: «*Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*», Archivio storico italiano serie V, 41, pp. 3-44. 1908.

CORTESE, E. *Il rinascimento giuridico medievale*, Bulzoni, Roma: 1992.

CROSARA, F.: «*Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento*», in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 107-198.

DAVID, Marcel. *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe. au XVe. siècle*. Paris: Dalloz, 1954.

DAVIS, C. *Education in Dante's Florence*, in "Speculum", 40 (1965), pp. 415-35.

_____. *Dante's Italy and Other Essays (The Middle Ages)*. University of Pennsylvania Press, 1984.

D'ENTREVES, P. A. *Dante as a political thinker*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

ERCOLE, F. *Il pensiero politico di Dante*. Roma: Editore Alpes, 1927.

FONZO, C. *Dante e il 'dantismo giuridico' del Trecento*. Tenzone: rivista de la Asociación Complutense de Dantología, ISSN 1576-9216, N°. 19, 2018, págs. 79-108

_____. *Dante e la tradizione giuridica*. Roma: Carocci, 2016.

GIERKE, O. *Political theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.

GILSON, E. *Dante et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1953.

_____. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOUDET, J. *La politique de Dante*. Lyon: Hermes, 1981.

IMBACH, R. *Dante, la philosophie et les laïcs*. Fribourg: Editions Universitaire Fribourg Suisse, 1996.

KANTOROWICZ, E. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998.

_____. *Dante's Two Suns*. In: KANTOROWICZ, E. (ed.), *Selected Studies*. Nova Iorque: Augustin, p. 325-338, 1965.

KAY, R. *Roman Law in Dante's Monarchia*, in *Law in Medieval Life and Thought*, ed. by Edward B. King and Susan J. Ridyard, press of the University of the South, Sewanee (Tenn.), 1990, pp. 259-68.

KELSEN, H. *A teoria do Estado de Dante Alighieri*. Florença: Firenze Libri, 1974.

LEFORT, C. *La modernité de de Dante*. In: *La Monarchie*. Édition bilingue. Traduit par Michèle Galy, précédé par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.

MANDONNET, P. *Dante le theologien*. Paris: Desclée de Brower, 1935.

NARDI, B. *Saggi e note di critica dantesca*. Roma: R. Ricciardi, 1966.

_____. *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1960.

_____. *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in "Giornale storico della letteratura italiana", 79, 1921, pp. 1-52.

_____. *La 'donatio Constantini' e Dante*, in "Studi Danteschi", 26, 1942, pp. 47-95.

_____. *Nel mondo di Dante*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma 1944.

QUAGLIONI, D. *The Law*. In: *The Oxford Handbook of Dante*. Ed. por Manuele Gragnolati, Elena Lombardi e Francesca Southerden. Oxford: Oxford University Press, 2021, pp. 257-259.

_____. : «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed età moderna*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 1989.

_____. «*Arte di bene e d'equitate. Ancora sul senso del diritto in Dante (Mn II, V,1)*», *Studi danteschi* 76, 2011a, pp. 27-46.

RUSSO, V. *Impero e stato di diritto. Studio su «Monarchia» ed «Epistole» politiche di Dante*. Napoli, Bibliopolis, 1987.

SANTAGATA, M. *Dante. Il romanzo della sua vita*. Milano: Mondadori, 2016.

SHAW, P. *Monarchy*, edited by Prue Shaw

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2020.

STEINBERG, J. *Dante and the Limits of the Law*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIIIe siècle*. Paris: Louvain Publications Universitaires, 1966

ULLMANN, W. *A history of political thought: the middle ages*. London: Penguin Books, 1965.

_____. *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*. The English Historical Review, Vol. 64, No. 250 (Jan., 1949), pp. 1-33

VINAY, G. *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, Le Monnier, Firenze, 1962.

YATES, F. *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1975.

ZANETTI, G.: «*Echi delle Questiones de iuris subtilitatibus nella Monarchia di Dante e nella Divina Commedia*», Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere 83, pp. 452-467. 1950

ZANIOL, G. "Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio": *Dante e la definizione di diritto in Monarchia II, v, 1*, in *Le definizioni nel diritto*, ed. by Fulvio Cortese and Marta Tomasi (Naples: Editoriale Scientifica, 2016), pp. 23–46.