

**Virgílio- símbolo da razão humana**

*“Entre as verdades ignoradas e salutares está a da ciência da Monarquia temporal – ciência descurada de todos porque não dá lucro imediato”<sup>1</sup>.*

Com esta reclamação iniciou Dante Alighieri seu estudo sobre a *Monarquia*. O autor se queixava do quão negligenciada havia sido, até aquele momento, a “ciência” do Império, na qual se lançaria em uma apaixonada defesa em seu tratado. Vimos no capítulo anterior que, na realidade, a teoria imperial não foi “ignorada” por todos como afirmava Dante, isto é, deixada de lado por pensadores ligados ao governo secular. Talvez, para ele tal teoria não fora tratada de forma definitiva e, por isso, tenha afirmado que a “verdade” sobre a Monarquia temporal continuava um tema mal estudado e que merecia sua atenção. Dante coloca, como condição prévia à sua reflexão, a busca de novos objetos teóricos aliada à recusa firme de toda a repetição.

J.A.Watt, em um capítulo do livro de J.H.Burns<sup>2</sup> sobre o pensamento político medieval, nos auxilia a compreender as palavras de Dante, afirmando que os defensores da dualidade foram raros e de pouco talento. O historiador cita o exemplo do Imperador Frederico II que, em sua propaganda contra os Papas Gregório IX e Inocente IV, concentrou as críticas nos defeitos pessoais dos pontífices ao invés de atacar os princípios do governo teocrático. Para J.A.Watt, os contra-ataques resolutos, acompanhados de explicações razoáveis e consistentes da ideologia imperial, ficariam a cargo de Dante e, posteriormente, Marsílio de Pádua.

Partidário da mesma opinião, Quentin Skinner<sup>3</sup> ressaltou haver sido Dante, “de longe”, o mais importante autor a oferecer pleno apoio ao Império em sua *Monarquia*. Segundo Skinner, o tratado pedia que se depositasse plena e total confiança na figura do Imperador como única força unificadora possível para estabelecer a paz, vencendo as

<sup>1</sup> Dante Alighieri. *Monarquia*. (Coleção Os Pensadores) São Paulo, Abril Cultural, 1973, pp 193.

<sup>2</sup> Watt, In: BURN, James Henderson (direção). *Histoire de la pensée politique médiévale. 350- 1450*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993. pp 365.

<sup>3</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

facções que dividiam o reino itálico. Mas, indaga o historiador, como compreender o motivo que teria levado Dante a defender a causa imperial em um momento no qual tal idéia perdia força e parecia, cada vez mais, ultrapassada? A explicação se encontraria, segundo Skinner, na situação particular vivida pelo poeta. Durante o período em que teria escrito a obra Dante estava no exílio, desde o golpe em 1301 desferido pela facção política contrária a sua e que possuía o apoio do Papa. Ele buscava uma saída para sua desgraça na esperança de encontrar um líder capaz de congregar os exilados e poder retornar à cidade.

*“Dados esses problemas, não é de surpreender (...) que, no momento mesmo em que Henrique VII marchava sobre a Itália, Dante escolhesse depositar todas as suas esperanças no Imperador, como um meio de salvar o Regnum Italicum da já longa, e detestada, dominação do Papa.”<sup>4</sup>*

É difícil, contudo, aceitar que Dante tenha sido “um idealista”, como escreveu Skinner, e que devemos entender o tratado, basicamente, enquanto uma tentativa de resolver a precária situação em que se encontrava no momento. Custa acreditar que tenha sido apenas o defensor de uma estrutura de poder já decadente que, como afirmou o historiador inglês, nem Henrique de Luxemburgo nem qualquer de seus sucessores jamais teriam êxito em restabelecê-la na península.

Ao contrário, penso que o autor da *Monarquia*, ao fazer uma das mais importantes defesas do Império, seguiu uma linha de argumentação significativamente original em relação aos que se lançaram anteriormente na mesma tarefa. J.A.Watt citou o exemplo da tentativa feita por Frederico II que, ao concentrar suas críticas sobre a personalidade de seus inimigos políticos, não alcançou nenhum destaque em termos de uma defesa do ideal de Império. Por outro lado, vimos no capítulo anterior as tentativas feitas por teóricos germanos de imbuir o imperador de uma sacralidade que até no nome se fez presente. Ora, em termos de sagrado não havia como se sobrepôr à Igreja, verdadeira instituição mediadora entre a divindade e os homens. A teoria do Império carecia ainda da genialidade de um Dante Alighieri.

---

<sup>4</sup> SKINNER, Quentin, Idem, pp 40.

O poeta traçou sua defesa da idéia imperial argumentando em favor de uma autonomia do poder secular sem precedentes entre os teóricos partidários do Sacro Império. Esta defesa é singular em relação às categorias do pensamento medieval ao introduzir uma distinção entre um fim temporal e um fim espiritual para a humanidade. Segundo Christofer Dawson, a reflexão de Dante “... aponta para a grande revolução do pensamento político dominante dos últimos cinco séculos que foi a ruptura com a concepção unitária de sociedade.”<sup>5</sup>

A argumentação apresentada pelo autor da *Monarquia*, que define um objetivo específico para a existência temporal, dificilmente teria se desenvolvido no interior do meio intelectual que dominava o campo do conhecimento no século precedente ao qual foi escrita a obra.

Vejamos o que escreveu Walter Ullmann a propósito do debate intelectual entre o Papa e o Imperador:

*“O que os opositores [do papado] deviam ter feito - sempre sobre os supostos da comum base cristocêntrica - era, primeiro, estabelecer quais eram os elementos constitutivos do ‘temporal’ para fazer clara a diferença com o ‘espiritual’”*<sup>6</sup>

Ele ainda completa: “*Em efeito, antes do impacto produzido pela influência aristotélica é impossível encontrar uma definição para o ‘temporal’...*”<sup>7</sup>

Refletindo sobre as palavras de Ullmann observamos a importância da teoria imperial apresentada na *Monarquia*. Ela representou uma visão autêntica em relação às teses defendidas no interior da tradição do Sacro Império Romano, ao estabelecer um fim temporal para a humanidade que não poderia ter sido claramente definido antes do movimento de tradução e leitura dos antigos, iniciado no reino francês, a partir da segunda metade do século XII. Assim, para alcançarmos uma compreensão clara dos argumentos apresentados no tratado devemos entender o contexto intelectual no qual foi produzido.

<sup>5</sup> DAWSON, Christopher. *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madrid. Aguilar, 1960 pp 117.

<sup>6</sup> ULLMANN, Walter, Op Cit, pp 94. Tradução livre do espanhol: *Lo que los opositores [del Papado] tenían que haber hecho – siempre sobre los supuestos de la común base cristocéntrica – era, primero, establecer cuales eran los elementos constitutivos de lo ‘temporal’ para hacer clara y neta la diferencia con lo ‘espiritual’*

<sup>7</sup> ULLMANN, Walter, Idem, pp 94. Tradução livre do espanhol: *En efecto, antes del impacto producido por la influencia aristotélica es imposible hallar ninguna definición de lo ‘temporal’...*

### 3.1) A herança clássica e o pensamento cristão na obra de Dante

Augustin Renaudet, em um livro intitulado *Dante Humaniste*<sup>8</sup>, defendeu que a reflexão sobre o poeta o reconhecesse como herdeiro de uma tradição humanística medieval. O humanismo definia-se, segundo Renaudet, como uma ética da nobreza humana que, orientada para o estudo e a ação, reconhece e exalta a grandeza do gênio humano e de suas criações. Tal definição parece ir de encontro àquilo que se convencionou chamar de pessimismo cristão, entendido como a condenação da humanidade que havia decaído após o pecado original. O pessimismo cristão resultaria na negação mesma do humanismo. Contudo, segundo o autor, tal concepção não correspondeu à tradição da Igreja cristã quando se fez necessário julgar sua atitude em relação à cultura antiga. O cristianismo desde os primeiros séculos não condenou o pensamento greco-latino, e, ao invés, o estudo de autores clássicos teria desenvolvido aquilo que Renaudet chamou de humanismo cristão.

Para o historiador, durante a “Renascença Carolíngia” este humanismo teria triunfado pela primeira vez no Ocidente. O segundo e significativo impulso ocorreria na renascença do século XII, a partir do grande esforço de tradução ao qual se lançaram os filósofos e teólogos das nascentes universidades. Foi no século XIII, contudo, que este movimento teria recebido um estímulo renovador, fundamentalmente, a cargo de Santo Tomás de Aquino.

Segundo Renaudet, o teólogo foi o responsável por construir — em face de duas correntes de pensamento cuja tradição poderíamos, em princípio, considerar divergentes— um aristotelismo ao mesmo tempo humanista e cristão. Santo Tomás havia entendido como ninguém os pensadores gregos, realizando uma harmônica síntese entre o mundo natural e o mundo da graça. Desta forma, teria se constituído o que o historiador chamou de um “humanismo tomista”, marcando, após as incertezas que agitaram o primeiro terço do século XIII, a repetição de um humanismo já várias vezes

---

<sup>8</sup> RENAUDET, Augustin. Dante Humaniste. (Coleção Les Classiques de L’humanisme) Paris, Société d’édition Les Belles Lettres, 1952.

empreendido no Ocidente. Um humanismo que revive a tradição antiga ao lado da revelação e da fé cristã.

Para Renaudet, o pensamento de Dante se inscreve no interior de uma longa tradição histórica onde o conhecimento cristão assimila a herança clássica moldada e enriquecida pela compreensão de mundo do homem medieval.

Não devemos pensar, adverte Renaudet, como os homens do *Quatrocento*, incluindo Petrarca, que o Renascimento estaria fundando um novo saber rompendo com o passado incapaz de compreender os antigos. Contudo, o autor não nega que houve uma renovação do humanismo, em relação à forma como se apresentou ao longo da Idade Média, a partir de Petrarca, e também uma modificação na abordagem pelo entusiasmo de um contato mais estreito com a Antiguidade.

Entretanto, deveríamos considerar que antes de Petrarca o humanismo dos padres, dos escolásticos e dos místicos, de Santo Tomás e de São Bernardo “sustentou em Dante um conhecimento vasto e amigável da antiguidade”<sup>9</sup>. Em uma frase extremamente elucidativa do que foi a obra do poeta, Renaudet escreveu:

*“Analisar o humanismo de Dante equivale estudar, sobre um caso eminente, o problema do humanismo medieval, do humanismo eterno, e de uma primeira aparição da Renascença no coração de uma obra que é como o testamento intelectual, moral e religioso da Idade Média.”*<sup>10</sup>

Renaudet opta por investigar o pensamento de Dante, privilegiando uma abordagem continuísta entre o período medieval e o Renascimento. É neste sentido que, para o autor, Dante seria herdeiro do que chamou humanismo medieval. Este humanismo é definido por Renaudet como o estudo dos sábios da antiguidade, reconhecendo e admirando a grandeza do homem. Contudo, devemos atentar para o uso deste termo bastante debatido pela historiografia, especialmente aquela que se dedica ao estudo do Renascimento, e situar algumas questões antes de prosseguir. Não é consenso entre os historiadores a utilização do conceito de humanismo medieval ou cristão,

<sup>9</sup> RENAUDET, Augustin Idem, pp 29. (tradução livre)

<sup>10</sup> RENAUDET, Augustin Ibidem, pp 30. Tradução livre do francês: “Analyser l’humanisme de Dante équivaut à étudier, dans un cas éminent, le problème de l’humanisme medieval, de l’humanisme éternel et d’une première apparition de la Renaissance au coeur d’une oeuvre que est comme le testament intellectuel, moral et religieux du Moyen Age.”

mesmo entre aqueles que fazem a opção por uma abordagem continuísta entre a Idade Média e a modernidade. Dentre estes, destacamos as abordagens de Paul Kristeller e Quentin Skinner, que preferem definir o termo dentro dos limites do Renascimento, acentuando a especificidade deste intenso e encantador período da história.

Paul Kristeller, em um importante estudo intitulado *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*<sup>11</sup>, advertiu para a necessidade de fazermos uma clara distinção entre o significado atual do termo humanismo e aquele que deve corresponder ao exato significado classicista do Renascimento. Na linguagem moderna, quase todo aquele que está ligado a valores humanos é chamado de humanista, em virtude do que, o termo foi utilizado em sentido amplo e bastante impreciso. O autor se refere àqueles historiadores que incorreram no erro de aplicar ao Renascimento, e a outros períodos do passado, o termo no seu vago significado moderno, dando margem a imprecisões como a utilização dos conceitos de humanismo medieval ou humanismo cristão.

De acordo com Kristeller, devemos saber que o termo *humanismus* foi cunhado em 1808 por um pedagogo alemão chamado Friedrich Immanuel Niethammer para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário. Em sentido semelhante, o termo é aplicado por alguns historiadores do século XIX aos doutos do Renascimento que haviam defendido a função essencial dos estudos clássicos. O significado dado ao termo no sentido de um programa e um ideal de estudos clássicos deriva da palavra *humanista* como foi empregada durante o próprio Renascimento. Neste período, o termo foi utilizado para indicar o mestre ou estudioso das disciplinas humanísticas e teria sido cunhado pelos estudantes das universidades italianas ao se referirem ao professor dos *studia humanitatis* em analogia a seus colegas chamados desde muito tempo de juristas, canonistas, artistas etc. Assim, humanista seria o mestre dedicado aos estudos humanísticos que, no século XV, passaram a constituir um ciclo definido de disciplinas abrangendo a gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral nas quais se liam e interpretavam autores latinos e, em menor medida, gregos. Segundo Kristeller, o humanismo é definido como: “... *um programa cultural e*

---

<sup>11</sup> KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e Pensamento do Renascimento*. Edições 70, Lisboa, 1995.

*pedagógico que valorizava e desenvolvia um importante, mas limitado, sector dos estudos.*”<sup>12</sup>

Neste sentido, o humanismo deve ser compreendido ligado ao significado renascentista de *disciplinas humanistas* e do mestre *humanista* das universidades italianas. Contudo, este conceito definido, segundo Kristeller, dentro dos marcos do Renascimento italiano precisa ser entendido sem desprezarmos o nexos com o período imediatamente anterior. Para isto, é necessário compreender a situação particular da Itália.

A península foi marcada, em sua história, por um afastamento em relação à produção intelectual francesa. Somente a partir do século XIII a cultura da França medieval atravessou os Alpes influenciando profundamente alguns campos do conhecimento italiano. A península teria sofrido uma influência tardia do movimento iniciado na França durante o século XII de tradução de autores antigos, com especial destaque para as obras de Aristóteles. O Renascimento italiano teria sido influenciado por este novo campo de estudos de origem medieval. Este movimento de tradução para o latim de um grande número de textos gregos foi, segundo Kristeller, uma atividade basicamente restrita aos campos da matemática, astronomia, medicina e filosofia aristotélica.

Para Kristeller, durante o Renascimento a situação mudou com a introdução das obras da literatura grega clássica, graças, principalmente, à descoberta dos estudos bizantinos que a aventura italiana por aquelas terras lhes possibilitou. Assim, quando Kristeller se refere ao movimento humanista, pretende indicar a tendência de uma época de conferir um lugar privilegiado aos estudos clássicos e de considerar a Antiguidade como modelo e medida para as atividades culturais. O humanismo, em sua essência, não centrou as atenções no campo da ciência ou da filosofia, e, apesar de ter implicações e conseqüências nessas áreas, privilegiou os estudos gramaticais e retóricos continuando a tradição medieval da *Ars dictamis*, inculcando-lhe, certamente, uma nova direção. “... *os humanistas não inventaram um novo campo da ciência ou uma nova atividade*

---

<sup>12</sup> KRISTELLER, Paul. Idem, pp 17.

*profissional, mas introduziram um estilo novo, classisista, na tradição da retórica medieval.*”<sup>13</sup>

Desta forma, Kristeller afirma que o movimento humanista parece ter saído da aliança entre o novo interesse pelos clássicos importado da França, por volta do final do século XIII, e as tradições mais antigas da retórica medieval italiana. Estes dois ingredientes mesclados no caldeirão do conhecimento italiano receberam dos estudos da literatura clássica trazidos de Bizâncio o fresco tempero que originou o novo campo de estudos humanísticos centrados na gramática e retórica. Nas outras áreas de estudos cultivadas durante o Renascimento, isto é, jurisprudência, medicina, teologia, matemática e filosofia natural houve uma continuidade, ao mesmo tempo em que se verifica uma certa vitalidade da escolástica medieval.

Este tema é aprofundado por Kristeller em um artigo intitulado *Thomism and the italian thought of the Renaissance*<sup>14</sup> no qual ele constata a contribuição do pensamento de Santo Tomás para o Renascimento italiano. A filosofia escolástica, provavelmente devido à ausência nas universidades italianas de um curso regular de teologia, penetrou na península com atraso através das escolas da ordem dominicana e franciscana. Nas universidades a filosofia aristotélica foi introduzida, possivelmente, a partir da metade do século XIII, especialmente nos cursos de medicina e artes.

Para o historiador, a opinião comum de que a escolástica era uma filosofia velha substituída pela filosofia nova do humanismo deve ser inteiramente refutada. A escolástica teria sido importada do reino franco para a península durante o mesmo período em que emergia o humanismo italiano, atuando, entretanto, em campos distintos do conhecimento ao longo de todo o Renascimento. O humanismo floresceu no campo da gramática, da retórica, da poesia e, até certo ponto, no da filosofia moral, enquanto que a escolástica sobreviveu ligada à teologia, lógica, medicina, astronomia e filosofia natural.

*“Podemos, portanto, concluir que o humanismo e a escolástica do Renascimento surgiram na Itália medieval na mesma altura, ou seja, cerca do final do século XIII, e que coexistiram e se desenvolveram ao*

<sup>13</sup> KRISTELLER, Paul. Ibid, pp 107.

<sup>14</sup> KRISTELLER, Paul. Thomism and the italian thought of the Renaissance. In: Medieval aspects of renaissance Learnig. Columbia University Press, New York, 1992.

*longo e também depois do Renascimento como ramos diversos da ciência.*”<sup>15</sup>

A investigação histórica de Quentin Skinner apresentada em seu estudo sobre *As fundações do pensamento político moderno*<sup>16</sup> coloca-se ao lado da abordagem proposta por Kristeller, enfatizando o caráter de continuidade entre a Idade Média e o Renascimento. Todavia, seria enganoso, afirma o historiador inglês, supor que tal continuidade assuma a forma de uma linha de derivação imediata como propôs, por exemplo, Walter Ullmann, ao buscar uma conexão direta da escolástica para o desenvolvimento da teoria política moderna. Deste modo, estaríamos negligenciando a influência de uma forma de teoria retórica nova, e conscientemente humanística, que foi importada da França para a Itália durante a segunda metade do século XIII, causando profundas modificações nas convenções vigentes da tradição medieval da *Ars dictamis*. Contudo, Skinner considera estudos como os de Ullmann um importante corretivo à crença tradicional de que a escolástica não trouxe contribuição alguma para os campos da moral e do direito.

Para o historiador, o humanismo, influenciado em suas origens pela filosofia escolástica e a tradição medieval da *Ars dictamis* em união à nova perspectiva introduzida através da retórica clássica, contribuiu decisivamente para a filosofia e, especialmente, para a teoria política moderna.

Na península itálica, a tradição de estudo da *Ars dictamis* punha enorme ênfase no aprendizado das regras de composição e pouco espaço se dera para a proposta em voga nas universidades e escolas francesas de que também fossem estudados os poetas e oradores antigos na condição de modelos do melhor estilo literário. A situação se modifica a partir da segunda metade do século XIII, quando um bom número de *dictatores* italianos é enviado para estudar do outro lado dos Alpes onde se enriqueceram da nova visão de retórica, e retornaram para difundir nas universidades os conhecimentos adquiridos em um processo de alargamento do campo de estudos retóricos. De acordo com Skinner, a perspectiva clássica, importada da França, exerceu considerável influência sobre o desenvolvimento da teoria política do Renascimento em

<sup>15</sup> KRISTELLER, Paul. Tradição clássica e pensamento no Renascimento. Op Cit, pp 126.

<sup>16</sup> SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

duas vias principais. A primeira deveu-se a que as obras desses *literati* pré-humanistas muitas vezes adquiriram um forte teor político. A segunda via, apesar de menos direta, desempenharia um papel de grande importância; a influência clássica enriqueceu e consolidou os gêneros de escrita política que haviam aparecido com o estudo da retórica desde o limiar do século XIII, adquirindo, assim, “*uma apresentação mais sofisticada e um tom propagandístico mais explícito.*”<sup>17</sup>

É importante assinalar que, segundo Skinner, existiu uma continuidade não somente entre as formas e regras da *Ars dictamis* e da retórica renascentista, mas, também, entre o conteúdo das obras escritas por *dictatores* medievais e os humanistas do século XV. Encontramos em ambos uma preocupação com o ideal de liberdade republicana e das ameaças que pairavam sobre ela. Mas, embora os argumentos suscitassem questões semelhantes ao discutir os perigos para a liberdade, geralmente chegaram a um conjunto de respostas bastante diferentes, marcando a especificidade de cada período.

Seria interessante neste ponto da discussão mencionar os estudos de Hans Baron que, diferentemente de Skinner, preferiu enfatizar o caráter de ruptura entre os escritos dos humanistas e de seus antecessores da Idade Média. No livro *The crisis of the early italian renaissance*<sup>18</sup>, o historiador defende um recorte cronológico que estabelecia o marco inicial do Renascimento a partir da primeira década do *Quattrocento*. Ele identifica uma evidente ruptura entre os séculos XIV e XV, tanto no campo da arte como no campo do pensamento político. Embora destaque a relevância dos estudos de Petrarca, durante o século XIV, afirma que ele não passou de um caso isolado. Foi somente na geração seguinte, nos primeiros anos do *Quattrocento*, que a atmosfera cultural se transformou. De acordo com Baron, a principal fonte de transformação se dá no campo da experiência política, na defesa pela liberdade cívica e pela independência da República Florentina. Baron supõe que uma adesão entusiástica à idéia medieval de uma monarquia imperial constituiria uma das convicções tradicionais dos teóricos políticos italianos por todo o período que precedeu o século XV.

---

<sup>17</sup> SKINNER, Quentin. Idem, pp 71.

<sup>18</sup> BARON, Hans. The crisis of the early renaissance. Princeton University Press, Princeton, 1966.

Vimos até aqui a dificuldade de afirmar, como fizera Renaudet, a existência de um humanismo medieval do qual Dante seria um dos maiores herdeiros. Não devemos utilizar o termo no vago sentido moderno aplicado a todo aquele que se interessa por valores humanos, como advertiu Kristeller. O humanismo foi um fenômeno que, apesar de profundamente influenciado pelo movimento escolástico francês, deve ser delimitado no tempo pelos marcos que circunscrevem o Renascimento. Neste sentido, não podemos afirmar que Dante tenha sido propriamente um humanista como afirmara Renaudet, mas sim, e desta forma divergindo da rígida periodicidade defendida por Baron, que esteve presente no limiar deste processo, sendo profundamente influenciado pelo movimento francês dos séculos XII e XIII que, como vimos, foi essencial para o humanismo renascentista.

A partir destas considerações, devemos situar a posição ocupada por Dante neste contexto, buscando compreender os problemas e questões que nascem de sua própria obra. Sabemos que a Monarquia imperial foi objeto de sua mais alta aspiração política e que, neste sentido, poderia ser considerado um defensor do modelo medieval de Império universal. Isto poderia nos levar a interpretar o pensamento de Dante em oposição ao ideal humanista de governo<sup>19</sup>, já que seria considerado um homem cuja preocupação intelectual estaria vinculada, exclusivamente, ao modelo de governo da Idade Média dentro da perspectiva defendida por Hans Baron. No entanto, considero que Dante não foi apenas o defensor de um modelo de governo universal estabelecido pela tradição medieval, mas que ao fazer sua defesa do ideal de Império construiu uma teoria essencialmente original na história do pensamento político.

Acredito que ele tenha escrito sob os ecos do movimento que teve origem na França, a partir de fins do século XII, cuja inspiração viria de um grande esforço de tradução de autores clássicos, com destaque para as obras de Aristóteles que, penetrando no interior do pensamento cristão, foi filtrado e assimilado em lento processo que culminou, no século XIII, com a harmônica síntese produzida por Santo Tomás de Aquino.

---

<sup>19</sup> Devemos observar que ao apresentar o Império como o modelo adequado para o governo dos homens no mundo Dante não se coloca em oposição ao ideal republicano. Esta interpretação é sugerida por Newton Bignotto em seu artigo intitulado *Dante e a questão republicana*. Ver: BIGNOTTO, Newton. Revista Síntese Nova Fase, v.18, n.53 (1991): 191-200.

Foi durante este importante século para a história do pensamento político ocidental que Dante nasceu e viveu a maior parte de sua vida. Devemos, então, mergulhar neste conturbado, porém, riquíssimo século XIII, buscando investigar o forte impulso renovador do movimento escolástico, que logo extrapolaria seu alcance para além dos Alpes.

Tal movimento exerceu influência decisiva no pensamento de Dante Alighieri. As obras de Aristóteles e a escolástica introduziram uma perspectiva naturalista de fundamental importância para as proposições formuladas pelo autor da *Monarquia*. Ainda, podemos considerar que este “renascimento intelectual” foi extremamente significativo para a história do pensamento ocidental. O movimento influenciou, de alguma forma, a atitude intelectual que nos séculos XIV e XV se consolidou como o humanismo renascentista.

### 3.2) O “Renascimento intelectual” dos séculos XII e XIII

Que movimento foi este que agitou o Ocidente, a partir do século XII, considerado por muitos como um verdadeiro despertar, um renascer que se manifestou em diversos aspectos da sociedade? Este período assistiu a uma revolução ocorrida na agricultura, onde foram introduzidas inovadoras técnicas de aragem propiciando campos mais e melhor cultivados; assistiu, ainda, a uma extraordinária expansão e enriquecimento das cidades, e, aquilo que nos interessa especificamente, assistiu ao movimento que trouxe vigor às antigas escolas e possibilitou o surgimento das universidades em toda a Europa.

Junto com as universidades surge, também, uma camada de profissionais que passam a ensinar e estudar nos novos centros de conhecimento. São os intelectuais da Idade Média aos quais Jacques Le Goff dedicou um estudo pioneiro sobre o tema<sup>20</sup>.

O intelectual do século XII, segundo Le Goff, é um profissional, na maioria das vezes um clérigo, e conseqüentemente, bom cristão que deixa a Patrística e as Escrituras de lado para se dedicar ao estudo dos textos clássicos. Eles têm como material os escritos antigos e como principal técnica de trabalho sua imitação – a *imitatio*. Servem-

---

<sup>20</sup> LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. 2ª edição, Gradiva, Lisboa, 1984.

se deles, contudo, para conseguir “avançar” no conhecimento. Le Goff chega a falar de uma autoconsciência de progresso da história, ao contrário do que possam pensar aqueles que imaginam um intelectual meramente servil à tradição patrística e ao passado greco-latino. É neste sentido que se compreende a famosa frase de Bernardo de Chartres que ganhou repercussão na Idade Média. Ele afirmou serem seus contemporâneos anões nos ombros de gigantes de onde conseguiam enxergar melhor e mais longe, não por terem a vista mais aguda, mas por se beneficiarem da altura gigantesca dos antigos.

São os *tradutores* os pioneiros deste renascimento, indo em busca de tratados científicos, basicamente, árabes e gregos, para torná-los acessível em idioma latino. Segundo Le Goff, tal esforço de tradução veio preencher as lacunas que a herança latina havia deixado na cultura ocidental. A filosofia e, principalmente, as ciências se desenvolvem com a contribuição de Euclides para a matemática, Ptolomeu para a astronomia, Hipócrates e Galeano para a medicina e, sobretudo, Aristóteles que legou imenso contributo para os campos da física, lógica e ética. Assim, a obra dos *tradutores* precedeu e condicionou a dos filósofos e teólogos.

Chartres foi um dos principais centros de estudo e elaboração de textos antigos e árabes no Ocidente. O espírito de Chartres, segundo Le Goff, é sobretudo humanista, entendido por ele não apenas no sentido de uma ênfase na cultura antiga para a edificação de sua doutrina, mas, principalmente, por colocar o homem no cerne da sua ciência, da sua filosofia e quase da sua teologia. “*A última palavra deste humanismo é, sem dúvida, que o homem, que é natureza, que pode compreender a natureza pela razão, pode também transformá-la pela atividade.*”<sup>21</sup> O homem é considerado um ser racional e, devido a esta característica, ele pode estudar e compreender a natureza racionalmente ordenada pelo criador. Em consequência, o novo ensino teve que abrir espaço, não apenas para as novas disciplinas como a dialética, a física e a ética, mas, também, às técnicas científicas e artesanais que são parte essencial da atividade humana.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> LE GOFF, Jacques, Idem, pp 60.

<sup>22</sup> Sobre o processo de transformação da percepção do homem medieval para a sensibilidade moderna ver: RODRIGUES, Antonio Edmilson M. *Saber, cultura e modernidade: um ensaio sobre a produção do conhecimento no Renascimento europeu*. In: Tempos Modernos: ensaios de história cultural. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000. Refletindo sobre a percepção moderna da natureza o autor escreveu:

Já no século XIII, mais precisamente em 1215, foi sancionado o estatuto que reunia mestres e estudantes das escolas catedrais em um só corpo; constituía-se assim a universidade de Paris. Foi ali que, desde os primeiros anos de atividade, as traduções de Aristóteles e de seus comentadores árabes fazem sua primeira aparição. Mestres destacados, como Roger Bacon e Alberto Magno, começam a citar o grande Filósofo (como era conhecido Aristóteles) por volta dos anos 1240- 1250.

De acordo com Quentin Skinner, um considerável número de textos aristotélicos, em muitos casos conservados em traduções árabes, ingressou na Europa por intermédio do califado de Córdoba, em inícios do século X. Segundo o historiador, os primeiros textos de Aristóteles a se difundirem no meio intelectual foram os compêndios de lógica, mas já em meados do século XIII seus tratados morais e políticos passaram a ser lidos pelo público europeu. Hermannus Alemannus foi o responsável por uma tradução parcial da *Ética a Nicômaco* editada em 1243. A tradução integral da obra foi realizada pelo dominicano Guilherme de Moerbeke antes de 1250, foi ele também quem completou a tradução da *Política* até o fim dos anos 50 do mesmo século.

Dante, provavelmente, entrou em contato com o pensamento de Aristóteles através de algumas dessas traduções, mas sabemos que uma boa parte do conhecimento do Filósofo grego ele adquiriu através das citações e notas que leu nas obras de Santo Tomás. Um exemplo disso encontramos na seguinte passagem do *Convívio*: “... pois que a *Filosofia Moral*, segundo diz [S] Tomás sobre o segundo da *Ética*, nos ordena para outras ciências.”<sup>23</sup>

Etienne Gilson, em um estudo sobre a filosofia medieval<sup>24</sup>, advertiu para a atitude da autoridade eclesiástica que foi, inicialmente, a de proibir as novas idéias. Desde 1210 o concílio provincial de Paris proíbe, sob pena de excomunhão, que se ensine tanto pública como privadamente a doutrina aristotélica. O estudo do Filósofo era demasiado atrativo para que se obedecesse a proibição imposta pois constituía praticamente a única física que existia. Os homens da Idade Média se encontravam em presença de uma explicação integral dos fenômenos da natureza.

---

“O que é novo é um homem que enxerga o mundo através de uma reflexão baseada na intuição, na empiria e na erudição, capaz de ser produzida por qualidades novas atribuídas por ele à natureza...”pp 73.

<sup>23</sup> DANTE ALIGHIERI, *Convívio*. Lisboa, Guimarães Editores, 1992 (grifo meu), pp 93.

<sup>24</sup> GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

Em 1231, o Papa Gregório IX renovava a proibição do ensino de Aristóteles o que, na realidade, parece revelador da atitude que vinha sendo tomada: o estudo de sua obra se difundia e ganhava cada vez mais espaço entre os intelectuais ao longo do século XIII. Os grandes mestres continuavam interpretando e comentando a doutrina do Filósofo, de modo que, em 1336, a atitude se inverte radicalmente e a autoridade pontifical tornou obrigatório para os candidatos à licença em artes o estudo dos mesmos tratados que havia proibido durante tanto tempo. A doutrina aristotélica se tornou tão importante que levou Etienne Gilson a afirmar: “*Narrar a história da filosofia no século XIII, época clássica da filosofia medieval, é definir as atitudes diversas que foram adotadas nos diferentes meios filosóficos em relação ao aristotelismo.*”<sup>25</sup>

O estudo da tradição romana da *Eloquentia* passou, no decorrer do século XIII, para segundo plano, já que, em virtude da tradução das obras de Aristóteles para o latim e a difusão do novo conhecimento, o tempo consagrado à gramática e aos estudos clássicos se restringiu consideravelmente. A gramática estudada seria o mínimo necessário para a tradução e interpretação da lógica e da filosofia aristotélica. É verdade, adverte Gilson, que nem o antigo saber nem o estudo das letras desaparecem completamente durante o século XIII, mas perdem espaço significativamente em relação à escolástica.

Uma importante inovação se verifica em relação ao método de ensino que acabou por atingir os estudos clássicos em seu próprio espírito. Sob a influência da lógica, a gramática se transformava, aos poucos, em uma lógica especulativa. Ao invés de remeter a alguma autoridade clássica para justificar ou explicar algum ponto duvidoso, buscava-se resolver os problemas, a partir de então, recorrendo às regras da lógica.

Para Gilson, a inovação ocorrida no campo da gramática é elucidativa do processo de transformação no conhecimento a partir da introdução do estudo das obras de Aristóteles no Ocidente cristão. Até então, o saber baseava-se inteiramente na afirmação da autoridade como fonte de toda ciência. Buscava-se atingir a contemplação da verdade através de um conhecimento profundo da autoridade cuja fonte primeira residia na Sagrada Escritura. Nela encontrava-se todo saber necessário, visto que Deus ensinou aos homens apenas aquilo que deveriam conhecer para bem viver na terra e alcançar a

---

<sup>25</sup> GILSON, Etienne, Idem, pp 480.

salvação. Com a difusão dos estudos de lógica a razão humana passa a ocupar uma posição central para o conhecimento.

O homem, dotado de razão, pretende compreender a natureza como nunca tivera antes a intenção de fazê-lo. Segundo Walter Ullmann, o próprio conceito de natureza ganha destaque e é acrescido de um conteúdo inteiramente novo. Para Santo Agostinho, a natureza significou um estado original e incontaminado devido à criação divina. Qualquer mal que possa sobreviver em alguma coisa vai em detrimento da própria natureza, ou seja, contra ela. A natureza do homem é constituída pelo estado puro de inocência antes da queda onde não se conheciam nem o mal nem a morte. A autêntica natureza humana seria a perfeição, já que foi criada pela própria divindade. Conseqüentemente, não pode ser apreendida pelo homem, ao contrário, o que lhe parece natural, ou seja, seu crescimento, decadência, morte, paixões etc. vai, na realidade, contra sua natureza. Assim, o que seria verdadeiramente da ordem natural é, de fato, sobrenatural, ou seja, era o estado de graça que possuía no Paraíso e que somente tornará a conquistar após a morte. Unicamente a graça restaura a natureza do homem e essa é acessível apenas a Cristo. Na visão agostiniana, não existiria acesso possível à verdadeira natureza em vida. Para ele a sociedade política fora imposta por Deus aos homens decaídos como remédio para seus pecados.

O pensamento aristotélico apresentava uma concepção diferente da idéia agostiniana de natureza que predominara ao longo da Idade Média. Com a introdução da noção de natureza a partir da obra do Filósofo grego, a própria idéia de “sociedade política” se modifica. Lentamente ela passaria a ser compreendida como uma organização humana baseada na natureza política do homem e com um fim nela mesma para atingir um “viver bem”. De acordo com o historiador Walter Ullman<sup>26</sup>: “*A repercussão que tiveram as teorias sobre o governo e os princípios éticos de Aristóteles no século XIII trouxeram consigo uma mudança radical em todos os aspectos do pensamento.*”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> ULLMAN, Walter. Princípios de Gobierno y política en la Edad Média. Editorial Revista de Occidente (Biblioteca de Política y Sociología), Madri, 1971.

<sup>27</sup> ULLMAN, Walter. Idem, pp 235. Tradução livre do espanhol: *La repercusión que tuvieron las teorías sobre el gobierno y los principios éticos de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo un viraje radical en todos los aspectos del pensamiento.*

Em Aristóteles encontra-se a argumentação em favor de um Estado como associação humana e, assim, produto da natureza, que não deve e não pode, portanto, atuar contra ela. A natureza dá origem ao Estado operando por intermédio da razão e vontade humana, ao mesmo tempo que determina os caminhos a serem seguidos através da mesma lei natural que o fez surgir originalmente. A natureza se orienta para o bem e, posto que o Estado, ou melhor, a comunidade política é a expressão máxima das associações humanas naturais ela se orienta para o bem supremo. Ou seja, a obtenção do bem pelo homem está condicionada a sua vida em sociedade.

Os meios para conseguir o bem, entendido como o fim da comunidade, encontram-se no direito. A lei é a vontade da natureza adaptada ao Estado e declarada pelos cidadãos. Assim, para Aristóteles a principal fonte do direito no interior da comunidade dos homens repousa na vontade do povo.

No livro segundo da *Política*<sup>28</sup>, o autor sustenta que a cidade não deve se tornar una, pois, assim, deixaria de ser o que naturalmente é: multidão. “*É evidente que a natureza da sociedade civil não admite a unidade.*”<sup>29</sup> A comunhão absoluta anularia a própria cidade que é constituída de homens especificamente diferentes. É a vontade da multidão, portanto, quem determina o caráter da lei.

Com efeito, para Aristóteles, o poder da assembléia popular se fundamentaria no direito natural, escreve Ullmann. Se o bem comum é o objetivo do direito, que, por sua vez, era elaborado pela multidão da cidade, a autoridade suprema repousava na reunião de todos os cidadãos. “*O cidadão era o homem que tomava parte na administração do Estado.*”<sup>30</sup> Para o Filósofo, o homem era ao mesmo tempo governante e governado, ele faz e usufrui as leis de seu Estado.

A afirmação de que a comunidade humana possui um fim no mundo, e que este seria atingir o bem, possibilitou uma gama de novas interpretações da vida e da participação dos homens que estavam excluídas até então. A princípio, tal concepção entrava em conflito com a idéia cristã, cuja fonte se encontra na tradição agostiniana, de que a comunidade humana neste mundo existe apenas para orientar e guiar o cristão em

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *A Política*. Introdução de Ivan Lins, tradução de Nestor Silveira Chaves, Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1965.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, Idem, livro II, cap 1, pp 44.

<sup>30</sup> ULLMAN, Walter, Op Cit, pp 238. Tradução livre do espanhol: *El ciudadano es el hombre que toma parte em la administración del Estado.*

direção à salvação eterna. A idéia de que homem atinge o bem dentro do Estado, participando da comunidade humana natural, abria a possibilidade de uma valorização deste mundo rejeitada até então por uma concepção que atribuía significado à vida somente como um momento de passagem, extremamente fugaz e incompleto, diante da plenitude encontrada junto a Deus. Para Santo Agostinho, a teoria da sociedade estava subordinada a uma escatologia que considera a existência terrena apenas enquanto preparação para a vida futura. Entendemos, assim, por que as obras de Aristóteles significaram uma profunda transformação na teoria sobre a comunidade dos homens e por que foram proibidas pela Igreja em um primeiro momento.

Segundo Skinner, desde bem cedo se notou que a filosofia moral e a política aristotélica questionavam a fundo o agostinismo, que então predominava na concepção do que seria uma vida política cristã, posto que Aristóteles afirmou que a arte de “viver e viver bem” na polis é um ideal auto-suficiente, que não necessitava de qualquer finalidade ulterior para adquirir sua plena significação.

Podemos afirmar, então, que a visão introduzida a partir do estudo das obras do Filósofo propunha uma concepção natural do Estado, e, portanto, terrena, que eram estranhas ao mundo cristão até aquele momento. J.H.Burns<sup>31</sup>, em um estudo sobre o Estado medieval, escreveu: *“A grande inovação do pensamento político medieval tardio foi o desenvolvimento da concepção de Estado secular resultante da natureza política do homem.”*<sup>32</sup>

Como entender a assimilação por parte de filósofos e teólogos do cristianismo de idéias tão profundamente transformadoras das bases em que se assentava a tradição católica medieval? Definitivamente, a aceitação da doutrina aristotélica em seu estado puro teria sido impossível no âmbito cristão, afirmou Walter Ullman. Tal corrente de pensamento somente conseguiu se difundir no meio das universidades e escolas dominadas por monges e padres da Igreja através de sua incorporação à cosmologia cristocêntrica predominante. Era preciso demonstrar que os postulados aristotélicos não contrariavam o saber cristão, mas, ao contrário, o reforçavam, passando a constituir um

---

<sup>31</sup> BURN, J.H. Histoire de la pensee politique medievale. 350- 1450.

<sup>32</sup> BURN, J.H. Idem, pp 340.

instrumento de primeira ordem para a demonstração da existência de Deus e sua perfeição ao criar o universo e tudo o que nele existe.

G.K.Chesterton (que apesar de não ser proveniente do meio acadêmico escreveu uma biografia sobre Santo Tomás de Aquino<sup>33</sup> que é, segundo Gilson, “o melhor livro jamais escrito sobre esse homem”<sup>34</sup>) afirmou: “O que tornou a revolução aristotélica profundamente revolucionária foi o fato de ser religiosa.”<sup>35</sup>

### 3.3) O aristotelismo e a filosofia de Santo Tomás de Aquino

O trabalho de incorporar Aristóteles ao pensamento cristão sem criar hostilidades teve início na universidade de Paris, principalmente nos estudos do discípulo de Alberto Magno: Santo Tomás de Aquino. O monge dominicano, a partir de um profundo conhecimento do Filósofo, ao mesmo tempo que conhecia com detalhes a tradição cristã, elaborou uma fusão perfeita entre as duas doutrinas, criando um pensamento harmônico no qual Aristóteles é acolhido no seio da cosmologia cristã.

Santo Tomás nasceu por volta de 1224 ou 1225 próximo de Aquino e morreu a caminho de Lyon, onde participaria do segundo concílio geral na cidade, em março de 1274. O “Boi Mudo”, apelido que lhe foi dado, segundo Chesterton, devido a seu tamanho, e ao fato de não gostar muito de falar, viveu em Paris, onde estudou e lecionou na universidade por longos anos.

Para compreendermos o desenvolvimento da filosofia tomista, adverte Etienne Gilson<sup>36</sup>, é necessário que se aceite uma dupla condição, a distinção entre fé e razão, e a sua concordância.

A razão liga-se ao domínio da filosofia, ou seja, deveria se ocupar apenas com aquilo que é acessível à luz natural e demonstrável por seus recursos. A teologia, ao contrário, baseia-se na revelação, ou seja, na autoridade de Deus através da Sagrada Escritura. Assim, observou Gilson, delimitavam-se os campos de atuação das duas

<sup>33</sup> CHESTERTON, G.K. Santo Tomás de Aquino: Biografia. Tradução e notas de Carlos Ancêde Nougué, Friburgo, R.J, Edições Co-Redentora, 2002.

<sup>34</sup> Nota de Etienne Gilson na contracapa do livro de Chesterton.

<sup>35</sup> CHESTERTON, G.K, Idem, pp77.

<sup>36</sup> GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. Martins Fontes, São Paulo, 1998.

ciências, que deveriam, apesar de apoiarem-se em fontes distintas, estar absolutamente de acordo quanto a suas conclusões últimas. A razão, quando corretamente utilizada, e a revelação, baseada na palavra de Deus, não se enganam jamais. Logo, o acordo da “verdade com a verdade” é necessário, e, assim, entre a filosofia e a teologia deve haver acordo quanto as proposições finais. Deste modo, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz um dogma temos a certeza de que essa conclusão é falsa. A razão deve, pois, analisar seu caminho investigativo e descobrir onde se produziu o erro. A filosofia deve partir do dogma para buscar demonstrá-lo. No ensinamento da Sagrada Escritura, há mistério, mas há também inteligível e demonstrável. Com efeito, se existe a opção de compreender, ao invés de somente crer, por que não aproveitá-la? Seria este, então, o papel da filosofia: alcançar pela razão as verdades da fé instituídas pelo dogma cristão.

É interessante observarmos que, para Santo Tomás, a inteligibilidade do homem estava no mundo e, assim, através da especulação seria possível chegar a Deus. Não significa que o teólogo procura, através da razão, provar as verdades da fé. Segundo Joseph Rassin<sup>37</sup>, o teólogo apela para a razão natural não para comprovar este ou aquele artigo da fé, como, por exemplo, a criação do mundo ou o mistério da trindade, mas para explicitar o conteúdo de tais verdades. Com efeito, o “poder” de conhecer certas verdades com respeito à divindade seria inerente à natureza da razão humana.

Para Santo Tomás, a primeira verdade revelada por Deus é a de sua existência. É possível demonstrá-la pois Ele seria evidente aos homens através da natureza. Em virtude de sermos seres finitos não conseguimos alcançar a totalidade do infinito, mas devemos apoiar-nos nas coisas sensíveis, cuja natureza é semelhante a nossa, para nos elevarmos a Deus.

Sobre a possibilidade do conhecimento divino, Dante escreveu:

*“Pelo que é de saber que de todas aquelas coisas que vencem o nosso intelecto, tal que se não pode ver aquilo que são, é convenientíssimo trata-las pelos seus efeitos; de onde de Deus, e das substâncias separadas, e da matéria primeira, assim tratando, podemos ter algum conhecimento.” (Convívio, pp 121)*

---

<sup>37</sup> RASSAN, Joseph. Tomás de Aquino. Lisboa, (tradução de Isabel Braga) Edições 70, s/d.

Segundo Chesterton, por desconhecimento já se chegou a pensar que ao *humanizar* a divindade Santo Tomás estaria paganizando-a, sem perceber que a “*humanização da divindade*” é, em verdade, o dogma mais forte, mais rígido e mais difícil de compreender do Credo. “... *Santo Tomás tornava-se, com efeito, mais cristão, e não simplesmente mais aristotélico, quando insistia em que Deus e a imagem de Deus tinham entrado em contato, através da matéria, com um mundo material*”<sup>38</sup>.

Segundo Gilson, todas as provas tomistas poriam em jogo dois elementos distintos: a comprovação de uma realidade sensível que deve ser explicada e a existência de uma série causal cuja base encontra-se nessa realidade onde no topo está Deus. Para compreendermos a causa de algum acontecimento o conectamos com uma outra causa anterior e exterior ao próprio acontecimento. A cadeia causal deve, invariavelmente, terminar em Deus que é a causa primeira de todas as coisas.

*“Ao demonstrar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, estabelecemos ao mesmo tempo que Deus é o criador do mundo. Já que é o existir absoluto e infinito, Deus contém virtualmente em si o ser e as perfeições de todas as criaturas; o modo segundo o qual todo o ser emana da causa universal se chama criação.”*<sup>39</sup>

Quanto ao mal, Santo Tomás afirmou que não se deve a nenhuma criação de Deus, simplesmente, porque é o nada, é a falta da plenitude e da perfeição divina. Porque as perfeições, ao passar de Deus às criaturas, efetuam uma espécie de descida. A ordem segundo a qual essa descida se efetua é a lei mesma que organiza o universo: todas as criaturas se dispõem segundo uma ordem hierárquica de perfeição que vai do mais ao menos perfeito. No ápice desta ordenação encontram-se os anjos. Já os homens estão a meio do caminho, pois sua alma pertence à ordem dos seres imateriais, mas não é inteligência pura como são os anjos. Sobre esta hierarquia dos seres, Dante escreveu:

*“...na ordem intelectual do universo se sobe e desce por graus quase contínuos desde a forma ínfima para a altíssima e desde esta para aquela, tal como vemos na ordem sensível; e entre a natureza Angélica, que é coisa intelectual, e a alma humana e a mais perfeita dos brutos também não exista grau algum,*

<sup>38</sup> CHESTERTON, Idem, pp 39.

<sup>39</sup> GILSON, Etienne. Ibid, pp 662.

*mas antes sejam quase uma à outra contínuas pela ordem dos graus, e entre a alma humana e a mais perfeita dos brutos também não exista meio algum...”*  
(Convívio, pp 117)

Participando o homem da natureza inteligível consegue captar nas formas naturais o que ainda possuem de inteligível e universal. O intelecto possível é uma aptidão da alma de receber as espécies sensíveis com todas as suas determinações particulares. “Essa decomposição das faculdades da alma permite-lhe, ao mesmo tempo, entrar em contato com o sensível como tal e fazer dele um inteligível.”<sup>40</sup>

Entendemos que, a partir do pensamento cristão de Santo Tomás de Aquino, abria-se ao homem a possibilidade de chegar à essência divina através da captação do que dela se mantém na natureza, a qual ele tem acesso visto que se encontra no âmbito sensível das coisas. E o homem somente consegue fazê-lo posto que participa da natureza inteligível à medida que sua alma pertence a tal ordem. Dante no *Convívio* afirmou: “...a potência sensitiva é fundamento da intelectiva, isto é, da razão...” (Convívio, pp 104).

Então, para Santo Tomás, o homem, graças ao seu intelecto, tenderia diretamente para Deus como primeiro princípio de todas as coisas. No entanto, o filósofo nunca afirmou que seria somente através da razão que se alcançaria a divindade e, ao contrário, ressaltou a fé e o amor a Deus como primordiais neste caminho. Segundo Joseph Rassin, de acordo com a doutrina tomista, “*Só os seres dotados de razão, capazes de atingir o ser e o bem sob seu aspecto universal, procuram Deus pelo conhecimento e pelo amor*”<sup>41</sup>.

Seria interessante neste momento recordarmos a *Divina Comédia*, na qual o autor-personagem narra sua ascensão às alturas sublimes em busca de Deus. Observamos que o poeta se eleva das profundezas do Inferno, atravessando a montanha do Purgatório em direção ao Paraíso, guiado por Virgílio, simbolizando a força do intelecto e da razão humana<sup>42</sup>.

Se Dante sabia que a especulação racional era essencial, ele sabia, também, que somente através do puro intelecto não seria possível chegar à divindade e é neste sentido

<sup>40</sup> GILSON, Etienne. Ibid, pp 668.

<sup>41</sup> RASSAN, Joseph, Op Cit, pp 46(grifo meu).

<sup>42</sup> Virgílio símbolo da razão humana, ver: BORGES, Jorge Luis. Nueve ensayos dantescos. Madrid, Selecciones Austral – Espasa Calpe S.A, 1983, pp,156 e KANTOROWICZ, E.H. Op Cit, pp 295.

que poderíamos compreender por que Virgílio abandona seu discípulo as portas do Paraíso. Quando no canto XXX do Purgatório o poeta se volta para seu mestre, a fim de descrever-lhe a emoção que sentiu ao notar que a dama cuja figura surgia encoberta sob um véu a sua frente era Beatriz, Dante não o encontra mais:

*“voltei-me para a esquerda, na esperança  
com que o menino sua mãe reclama,  
quando a algo perigoso se abalança,*

*por dizer a Virgílio: “Uma só grama  
não me ficou do sangue sem fremir:  
sinto de novo arder a velha flama.”*

*Mas Virgílio acabara de partir,  
Virgílio, o caro pai, que pela estrada  
me conduzira ali por me remir.”<sup>43</sup>*

O poeta encontra Beatriz, e é acompanhado por ela, símbolo do amor que nos leva a contemplar a luz divina, que Dante ingressa no reino celeste.

### 3.4) O tomismo e a relação com o autor da Monarquia

A doutrina tomista representou para seus contemporâneos uma inovação no interior da tradição cristã. Muitos acusaram Santo Tomás de Aquino de estar a serviço de um paganismo aristotélico contra as verdades do Evangelho. De fato, entre os mestres da universidade de Paris encontravam-se aqueles que aderiram integralmente à doutrina do filósofo grego. Certamente não foi este o caso de Santo Tomás.

Sua doutrina não ultrapassa os limites do mundo cristão, no qual, contudo, introduziu uma verdadeira novidade quanto ao significado de natureza. Centremos nossa atenção neste tema que é relevante para compreendermos sua contribuição ao pensamento político medieval.

---

<sup>43</sup>ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia e S.Paulo, Ed.da Universidade de S.Paulo, 1979 , pp 167. No original: “volsimi a la sinistra col respitto/ col quale il fantolin corre a la mamma/ quando há paura o qualndo elli è afflitto./ per dicere a Virgilio: “Men che dramma/ di sangue m’è rimaso che non tremi:/ conosco i segni de l’antica fiamma/ Ma Virgilio n’avea lasciati scemi/ di sé, Virgilio dolcissimo patre,/ Virgilio a cui per mia salute die’mi;” Alighieri, Dante. A Divina Comédia. Purgatório, Editora 34, São Paulo, 1º ed, 1998, pp 196/197.

O monge dominicano insistiu no conceito de natureza, provindo dos ensinamentos de Aristóteles, no sentido de realidade física ou ser atual. Com efeito, tal concepção vai de encontro à idéia especulativa de natureza apresentada na concepção agostiniana. Para Santo Tomás de Aquino a natureza expressava o princípio do crescimento e decadência de qualquer coisa viva. O natural é o que se realiza de acordo com as inclinações da própria natureza.

Segundo Walter Ullmann,<sup>44</sup> Santo Tomás teria adotado completamente a teoria aristotélica no que diz respeito à natureza. O homem, que é produto da natureza, recebe seus atributos da razão também a partir dela. A razão natural segue, então, todos os princípios fixados pela mesma natureza.

Existiriam princípios distintos entre o sistema natural e o da graça pois a natureza age em virtude de si mesma, recebendo da graça apenas uma função complementar para aperfeiçoá-la. O que significa que, para o funcionamento da natureza, não é necessária a graça pois ela se define a partir de suas próprias leis.

A natureza em si mesma adquire um *status* próprio e o mesmo acontece em relação ao homem, adverte Ullmann. A graça ajuda no aperfeiçoamento da natureza e as duas não aparecem em oposição, mas sim partindo de um princípio duplo de ordenação. É importante assinalar que a própria sistemática de pensamento tomista estava baseada nesta dicotomização entre natureza e graça e, assim, entre razão e fé.

Para Ullmann, a concepção de Estado apresentada por Santo Tomás é, sem dúvida, fruto de sua meditação sobre os escritos de Aristóteles. O Estado somente existe e se mantém em virtude dos laços que a natureza criou, e suas leis devem derivar da lei natural. Entende-se o Estado como uma associação humana, daí nasce a idéia de um “corpo político humano”. A comunidade ganha autonomia e seu funcionamento dependia das leis naturais.

As conclusões a que chegamos a partir da análise da doutrina tomista podem nos levar a crer que ele defendeu uma *inteira autonomia* da ordem natural e terrena em relação às instituições do sagrado. Isto, entretanto, não é verdadeiro. Santo Tomás de Aquino afirmava que, quando os dois poderes encontram-se em perfeita harmonia sob uma autoridade única, não seria necessária uma diferenciação entre ambos. O Papa, aos

---

<sup>44</sup> ULLMANN, Walter. Op Cit.

seus olhos, aparecia como esta figura ideal para conduzir todos os homens e somar as funções da ordem do mundo natural e do mundo divino como fora estabelecido por Deus. Desta forma, não havia separação de poderes na esfera prática da existência humana.

De todo modo, a dualidade apresentada pelo pensamento tomista define o Estado como um organismo natural e a Igreja, fundada por Cristo, como uma instituição sobrenatural, mesmo que ambas estejam unidas na figura do Sumo Pontífice. Aparecem, pois, como dimensões distintas, cada uma determinada por suas leis próprias, submetidas, contudo, a uma autoridade única.

Neste ponto, Dante diverge da doutrina tomista ao distinguir entre aquilo que se deve a Cristo e aquilo que se deve a Pedro. Segundo Etienne Gilson, para assegurar a importância da tese apresentada pelo autor da *Monarquia* é preciso comparar sua fórmula com a de Tomás de Aquino e verificar que as duas não estariam em acordo, mas em “contradição flagrante”. Sem dúvida ambos admitem sem contestar a supremacia de Cristo sobre o poder temporal, mas enquanto Santo Tomás ensinou que Cristo legou a dupla realeza, temporal e sobrenatural, a Pedro e seus sucessores, aos quais os reis devem se submeter, para Dante, ao contrário, se Jesus Cristo possuía a soberania sobre os dois poderes, não os delegou ao Papa que somente recebeu dele a autoridade sobre as coisas sagradas.

Etienne Gilson discute a influência do pensamento tomista sobre o poeta divergindo de uma abordagem que vê Dante apenas como um “continuador” das idéias de seu mestre Santo Tomás de Aquino. Se, de fato, existiram inúmeros pontos de congruência, Gilson entretanto adverte que o autor da *Monarquia* apresentou um pensamento próprio e com algumas diferenças profundas em relação ao tomismo. Sobre o problema da relação entre Papado e Império em ambos pensadores, Gilson escreveu:

*“Raciocinamos em efeito, às vezes, como se a questão tomista da relação entre os príncipes e os papas estivesse identificada com a questão dantesca da relação entre Imperador e papa. Isto é incorreto. Não somente Santo Tomás não fala nunca de um imperador qualquer, mas, mesmo se ele falasse, o chefe do Império romano-germânico o qual ele poderia pensar não seria nem vagamente comparável*

*àquele mestre supremo do gênero humano que Dante reclama.”<sup>45</sup>*

Seja como for, o pensamento apresentado por Dante na *Monarquia* seguramente encontrava-se profundamente marcado por esta herança aristotélico-tomista que analisamos até aqui. A fim de concluir o raciocínio interessa-nos registrar dois aspectos essenciais deste movimento que marcou as transformações ocorridas na esfera do pensamento no decorrer do século XIII.

Em primeiro lugar, como vimos anteriormente, Santo Tomás produziu uma diferenciação fundamental entre a ordem natural e a sobrenatural, implicando a necessidade de uma reorientação do pensamento. À ordem natural associava-se a idéia de Estado, enquanto, à ordem da graça liga-se a Igreja. A autoridade não se assentava apenas no divino operando através da intervenção de um vicário que distribuía o poder, mas em um divino operando através de si mesmo na natureza e na revelação. A fonte de poder não emanava, unicamente, das palavras de Cristo a São Pedro, o poder passa a residir, também, na comunidade natural dos homens, no conjunto do povo.

A idéia de totalidade do mundo, onde todas as esferas da vida fazem parte de um único todo ligado ao sagrado, teria sido questionada. O homem passa a ser considerado em mais de um aspecto, e o natural é, sem dúvida, um deles.

*“... devido à nova interpretação de Aristóteles, a atenção veio centrar-se em um ponto de vista dualista, posto que agora parecia existir um organismo natural, o Estado, junto a outro sobrenatural: a Igreja fundada por Cristo. Ambos não estão separados nem divididos no pensamento tomista, mas constituem esferas diferentes, cada uma regida por suas próprias leis.”<sup>46</sup>*

<sup>45</sup> GILSON, Etienne. *Dante et la Philosophie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 4ª edição, 1986, pp179. Tradução livre do francês: *On raisonne en effet parfois comme si la question thomiste de la relation des princés aux papes était identique à la question dantesque de la relation de l'Empereur au pape. Elle ne l'est pas tout à fait. Non seulement saint Thomas ne parle jamais d'un empereur quelconque, mais, même s'il en parlait, le chef de l'empire romain-germanique auquel il pourrait penser ne serait que vaguement comparable à ce maître suprême du genre humain que réclame Dante.*

<sup>46</sup> ULLMANN, Walter. *Ibid*, pp 252. Tradução livre do original em espanhol: *...devido a la nueva interpretación de Aristóteles, la atención vino a centrarse em um punto de vista dualista, puesto que ahora parecía existir un organismo natural, el Estado, junto a uno sobrenatural: la Iglesia fundada por Cristo. Ambos no están separados ni divididos en el pensamiento tomista, pero constituyen esferas diferentes cada una regida por sus propias leyes.*

Retomemos aqui o início do texto no ponto em que a tradição aristotélico-tomista se cruza ao pensamento do nosso autor, fazendo tocar as extremidades do raciocínio. Citando os trabalhos de J.A.Watt e Quentin Skinner, destaquei a qualidade na argumentação em favor do Império, cuja defesa Dante assumiu com entusiasmo. Nesta altura do trabalho, temos já condição de compreender por que os estudiosos admitem que não houve, até o momento em que Dante decidiu escrever a *Monarquia*, uma defesa tão estruturada e consistente da idéia imperial. Havíamos visto, inicialmente, como as teorias em prol do Império buscaram uma aproximação com a ordem do sagrado tentando imbuir o Imperador de uma sacralidade que a Igreja teimaria em não reconhecer.

Na realidade, uma consistente teoria a respeito da autoridade imperial teria sido difícil em um mundo organizado sob a estrutura do cosmos no qual as esferas de atuação do homem compreendem-se na unidade do universo. Neste sentido, o poder secular foi interpretado pela Igreja apenas como um braço do sagrado, e, assim, detido na possibilidade de se estabelecer como poder autônomo ao lado do poder espiritual.

Observamos que a partir da influência do pensamento aristotélico-tomista, no qual o mundo natural ganha leis próprias e a investigação através da razão se diferencia do conhecimento pela fé, Dante participa de uma estrutura de conhecimento que possibilita a compreensão da ordem natural como dimensão distinta da ordem divina, mas não absolutamente separada desta. Neste sentido, o autor pensou a organização da atuação do homem no mundo a partir de um duplo poder de direção. Por um lado, o poder da ordem divina, estabelecido na figura do Papa que, através da revelação, conduz o gênero humano à vida eterna, e, por outro, o poder do Imperador, baseado nas lições da filosofia, que dirige o gênero humano à felicidade temporal.

O segundo ponto que gostaria de ressaltar antes de chegarmos ao fim deste capítulo diz respeito à importância da nova forma de compreender o mundo através da valorização da razão.

Na época da chegada das obras de Aristóteles ao Ocidente, o olhar sobre as coisas do mundo possuía um caráter fundamentalmente especulativo. O interesse recaía na busca da verdade transcendental do universo. O conhecimento deveria estar baseado na autoridade da Sagrada Escritura e ao homem era dada a possibilidade de compreender o

que fora revelado por Deus através de sua palavra. O movimento, iniciado no século XII, introduziu a valorização da faculdade por excelência dos seres humanos: a razão.

Ela se tornaria uma ferramenta fundamental para o conhecimento do gênero humano. De forma alguma a autoridade bíblica seria contestada ou negada pela filosofia escolástica, pelo contrário, o evangelho poderia ser compreendido e explicado a partir de operações do intelecto. Cabia ao novo homem utilizar-se do dom divino da razão para alcançar uma compreensão tanto de Deus como do fenômeno natural.

A observação do mundo tornava-se o método por excelência para a especulação intelectual dos homens. A ordem natural agia através de leis passíveis de serem interpretadas pela razão humana. Seria necessário observar a natureza para, então, poder compreender e explicar suas leis de funcionamento.

Seguindo este raciocínio, para se obter algum conhecimento sobre o funcionamento do Estado seria necessário observar a atividade humana neste contexto. A experiência do homem no mundo constituiu-se em tema de observação, não apenas como meio de compreender seu funcionamento, mas como uma maneira de extrair leis e conclusões a respeito da melhor forma de organizar a atuação do Estado. Santo Tomás de Aquino falava da *scientia política*<sup>\*</sup>, cuja finalidade era, exatamente, organizar os mecanismos de convivência entre os homens com o objetivo de alcançar o “bem viver”. De forma alguma se tratava de uma tarefa especulativa, relacionada com a busca da verdade, mas sim de uma tarefa eminentemente prática, relacionada com as atividades que o homem exerce em sociedade. A *scientia política* era, pois, essencialmente *operativa* e fundamentada na razão humana.

Assistimos ao fortalecimento progressivo da observação e da experiência, que passam, cada vez mais, a ocupar um lugar de destaque para aquele que se propunha a compreender a sociedade. Santo Tomás de Aquino jamais desejou colocar sua doutrina no campo da aplicação prática. Ele nunca se lançou ao estudo empírico das estruturas e mecanismos do Estado, nem, muito menos, em algum projeto de intervenção direta sobre a organização da comunidade dos homens. Mas a semente já havia sido lançada e seriam raras as interpretações, a partir do século XIII, que não incorporassem a

---

\* Ver: ULLMANN, Walter, Op Cit, pp 251.

especulação racional, tomando como base a observação da experiência humana, para explicar ou até mesmo fornecer um projeto de intervenção no mundo.

Acreditamos que Dante foi um dos pioneiros neste movimento, utilizando a observação e a experiência, para formular um modelo de aplicação prática do princípio de dualidade da ordem natural e sobrenatural. No capítulo seguinte veremos, finalmente, como ele constrói este modelo apresentado na *Monarquia*.