

DANTE ALIGHIERI, HISTORIADOR

Eduardo Leite Lisboa*

RESUMO: Este artigo tem o objetivo de demonstrar a importância do recurso à história no pensamento político de Dante Alighieri (1265-1321). As fontes utilizadas na análise foram aquelas em que o autor mais se manifestou politicamente, a saber: o opúsculo filosófico *Convívio/Banquete* (1304-1308), as *Epístolas V, VI e VII* (1311-1312), o tratado escolástico *Monarquia* (1316-1321) e os três poemas da *Divina Comédia: Inferno* (1304-1308), *Purgatório* (1308-1312) e o *Paraíso* (1316-1321). Depois de abordar alguns elementos que caracterizam a historiografia medieval e apresentar como Dante mobiliza a história em sua apologia imperial, é concluído que a mesma estrutura a teoria política do florentino.

PALAVRAS-CHAVE: Dante Alighieri; Pensamento político; História; Historiografia medieval.

Dante Alighieri, historian

ABSTRACT: This article aims to demonstrate the importance of using history in the political thought of Dante Alighieri (1265-1321). The sources used in the analysis were those in which the author most expressed himself politically, namely: the philosophical pamphlet *Convívio/Banquet* (1304-1308), the *Epistles V, VI and VII* (1311-1312), the scholastic treatise *Monarchy* (1316-1321) and the three poems of the *Divine Comedy: Hell* (1304-1308), *Purgatory* (1308-1312) and *Paradise* (1316-1321). After approaching some elements that characterize medieval historiography and presenting how Dante mobilizes history in his imperial apology, it is concluded that the same structures the political theory of the florentine.

KEYWORDS: Dante Alighieri; Political thought; History; Medieval historiography.

Dante Alighieri, historiador

RESUMEN: Este artículo pretende demostrar la importancia del uso de la historia en el pensamiento político de Dante Alighieri (1265-1321). Las fuentes utilizadas en el análisis fueron aquellas en las que el autor más se expresó políticamente, a saber: el folleto filosófico *Convívio/Banquete* (1304-1308), las *Epístolas V, VI y VII* (1311-1312), el tratado escolástico *Monarquía* (1316-1321) y los tres poemas de la *Divina Comedia: Infierno* (1304-1308), *Purgatorio* (1308-1312) y *Paraíso* (1316-1321). Luego de abordar algunos elementos que caracterizan la historiografía medieval y presentar cómo Dante moviliza la historia en su apología imperial, se concluye que la misma estructura la teoría política del florentino.

PALABRAS-CLAVE: Dante Alighieri; Pensamiento político; Historia; Historiografía medieval.

* Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Atualmente, doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná. Contato: Ed. D. Pedro I, 7º andar, Sala 715, Rua General Carneiro, 460, Centro, CEP: 80060-150, Curitiba-PR, Brasil. E-mail: eduardolisboa.his@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3861-0002>

A apologia imperial de Dante Alighieri (1265-1321) dialoga com pelo menos três processos da virada do século XIII para o XIV: o desejo de liberdade das comunas italianas; a intervenção política da Cúria Romana na Península Itálica; a afirmação régia de França e Nápoles, cuja retórica passava pelo não reconhecimento de algum poder superior, marcadamente o Império. A principal fonte para se contactar com a teoria política dantesca é, sem dúvidas, o tratado escolástico *Sobre a Monarquia* (1316-1321)¹, já conhecido pelos medievalistas brasileiros. É notável, porém, que o segundo dos três livros que compõem essa obra receba pouca ou nenhuma atenção pela pesquisa nacional, talvez por parecer uma simples “história providencial do Império” face à originalidade argumentativa que encontramos no arremate da terceira parte. Isto observado, as páginas que seguem tem o objetivo de apresentar a importância do recurso à história nas formulações políticas de Dante, não só na *Monarquia* como também nos escritos em que o florentino mais se manifestou politicamente, a saber: no opúsculo filosófico *Convívio/Banquete* (escrito entre 1304-1308)², nas *Epístolas V, VI e VII* (escritas entre 1311-1312)³ e em alguns cantos dos três poemas que compõem a *Divina Comédia*⁴, isto é, no *Inferno* (escrito entre 1304-1308), no *Purgatório* (escrito entre 1308-1312) e no *Paraíso* (escrito entre 1316-1321). Com vista a situar eventuais leitores que não estejam familiarizados com a historiografia medieval, a primeira das quatro seções que compõe o corpo deste artigo procura realizar uma breve revisão bibliográfica sobre o tema, para então, nas três subseqüentes, analisar as fontes mencionadas.

Notas sobre a historiografia medieval

Santo Agostinho (354-430) redige sua *Cidade de Deus* em resposta às recentes acusações de que teria sido por conta da oficialização da religião de Cristo que o Império Romano estava a cair em desgraça (designadamente referindo-se ao saque da capital ocidental por Alarico, em 410), de modo a demonstrar que, da Queda em diante, todas as épocas apresentaram divisões, turbulências e desarmonias. Essa obra apresenta o processo de desenvolvimento da história de maneira linear e a partir do conflito entre a presença divina no transcorrer dos tempos e a revelia do gênero humano, isto é, na dialética entre a cidade de Deus e a cidade dos homens.⁵ Porém, a periodização ritmada por esses entrechoques encontra-se no *De Catechizandis Rudibus* (*Sobre a catequese dos principiantes*, ou ainda, *Sobre a catequização dos não-instruídos*), onde em correspondência aos seis dias da Criação, o bispo de Hipona apresenta as seis idades do mundo: de Adão a Noé; de Noé a Abraão; de Abraão ao rei Davi; de Davi até o cativo da Babilônia; da migração ao Advento do Redentor; de

Cristo ao juízo final (etapa então vigente); e, por fim, o descanso sabático. “Estes períodos, idades ou épocas da história da salvação significam nascimentos e mortes sucessivos das ‘duas cidades’, ou seja, o desenvolvimento conflitante entre ambas no progresso do tempo ou dos séculos”.⁶

Com o cristianismo, “fazer história” passou a ser uma investigação do desenvolvimento geral da Providência. Um primeiro efeito historiográfico disso decorrente foi o apagamento das ações intencionadas pelo gênero humano na fabricação dos fatos (objeto da investigação histórica desde Heródoto, distanciando-se dos poetas e sua inspiração divina), pois, existindo a humanidade apenas pela vontade do eterno Criador, aquilo que sucede dar-se-ia não por desejo de qualquer pessoa, mas para realizar as finalidades celestes.⁷ Outro predicado dessa historiografia foi a universalidade: se Deus manifesta-se aos homens *na e pela* história, fazia-se necessário compreendê-la em toda sua abrangência e de maneira integrada. Ora, retirando o valor religioso e identitário, a própria Sagrada Escritura é por excelência um compêndio de livros históricos, faltando “apenas” algum esforço cronológico para tecer um enredo solidário entre os diferentes povos e tempos nela contidos:

[...] os cristãos não podiam reconhecer o valor religioso da história sem estendê-lo, para além de Israel, à sua própria tradição clássica, a todo o passado de Roma e do helenismo [...]. Mal suspeitamos hoje o quanto este projeto era grandioso e perigoso. As dificuldades estavam ao mesmo tempo na originalidade do projeto e na imprecisão das cronologias. Nunca antes se tinha concebido a história como uma, e a documentação considerável dispersava-se em dados fragmentários, que desafiavam não somente a síntese, mas também a mais sumária justaposição cronológica. Como reunir estes textos na ausência de um sistema comum de datas? Havia a era da fundação de Roma, a referência às Olimpíadas, os anos de consulado ou de arcontado, as listas de reis do Egito, da Assíria, da Babilônia. Tudo isto era de uma complicação espantosa, ninguém tinha até então tentado pôr ordem nisto, porque ninguém tinha tido a idéia de um parentesco profundo entre estas histórias particulares.⁸

Nesse sentido foi pioneira a *Crônica* do historiador grego Eusébio de Cesaréia (c. 265-339), que por meio do cruzamento de várias fontes conseguiu sincronizar até o ano de 324 uma série de cronologias. Entretanto, além de construir uma trama universal estruturada em um único sistema de datação, seu objetivo foi demonstrar que todos os eventos pré-cristãos confluíram até a Encarnação. Segundo Robin Collingwood, com Eusébio “a religião hebraica, a filosofia grega, o direito romano combinaram-se para formar uma matriz em que era possível à Revelação cristã ganhar raízes e atingir a maturidade. Se Cristo tivesse vindo ao mundo em qualquer outra época, o mundo não estaria apto a recebê-lo”.⁹ Nas palavras de Philippe Ariès, as histórias universais tiveram “[...] a preocupação de fazer viver o mundo inteiro ao ritmo da revelação divina: uma espécie de apostolado regressivo que evangeliza a

história para trás”.¹⁰ E como já indicado por Eusébio, Roma teria lugar destacado no providencialismo histórico.

O presbítero Orósio (c. 375-420) em sua *História contra os pagãos* centraliza o fato do nascimento de Jesus ter ocorrido após César Augusto conquistar “todo o mundo conhecido”. Segundo ele, Deus conferiu as condições para que o Filho viesse em um tempo onde o Evangelho pudesse ser difundido sem entraves entre as nações. Ou seja, a razão de Roma ter atingido tamanho auge de poder foi para a Sua Preparação; Augusto e o Império estavam predestinados a anunciar (com as conquistas) e receber (como cidadão) o Salvador.¹¹ Orósio foi discípulo de Agostinho e recebeu dele a missão de reunir um maior número de histórias contra aqueles que atribuíam aos cristãos as mazelas contemporâneas. Tais caluniadores utilizavam da historiografia pré-cristã para sustentar seu ponto de vista, como a *História de Roma* de Tito Lívio (59 AEC - 17 EC), que apresenta uma franca decadência do período imperial em relação ao republicano, tanto que em seu prefácio confessará que procura encontrar com sua obra “[...] um esquecimento dos males que durante tantos anos atingiram nossa época”.¹² Orósio igualmente utilizou esses autores, mas para evidenciar que o seu tempo era, na verdade, melhor. Diferentemente do hiponense, este presbítero hispânico foi extremamente otimista quanto ao estado “atual” das coisas.

Tal como as seis idades agostinianas (das quais Orósio também se vale), a *História contra os pagãos* apresenta uma importante forma de organizar o desenvolvimento do tempo, que não deixou de ser empregada pelos autores ao longo da Idade Média: a teoria dos quatro impérios. No livro bíblico de *Daniel*, o profeta interpreta um sonho de Nabucodonosor, rei da Babilônia, no qual ele visualiza uma estátua com a cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e quadris de bronze, pernas de ferro e pés de ferro misturado com argila; depois, uma pedra cai do céu e a destrói. Daniel diz que cada um dos metais que compõem a estátua corresponde a um império que sucederá ao outro, a começar pela cabeça de ouro, que seria a própria Babilônia, até que um quinto império (a pedra) submeteria a todos.¹³ Houve diferentes interpretações sobre quais seriam os impérios a se suceder, mas na leitura orosiana são colocados a Babilônia, a Macedônia, Cartago e Roma (o quinto seria na eternidade).¹⁴ Outra forma de se dividir o transcurso da história seria mediante a analogia com as fases de desenvolvimento humano, como a infância, a adolescência e a maturidade de determinada realidade, conforme feito pelo franciscano Pedro João Olivi, no século XIII.¹⁵

As crônicas e as histórias universais conviveram e foram influenciadas por outras modalidades narrativas, herdadas da Antiguidade Tardia, como os annales, a *vita* e a *res*

gestae, predominantes nos primeiros séculos medievais. Enquanto os anais arrolavam importantes acontecimentos de cada ano sem grande ou qualquer associação, como sucessões de cargos, óbitos de renomados, fenômenos naturais, guerras, datas litúrgicas etc., a *vita* e a *gesta* narravam sobre os feitos de uma personagem e/ou de sua linhagem, normalmente de caráter panegírico e a fim de legitimar alguma posição por meio de uma filiação ancestral.¹⁶ Dentro dos “gêneros biográficos” poderíamos incluir as *hagiografias*, vidas de santos que também apresentam incursão histórica.¹⁷ Destarte, com finalidade prática e muitas vezes circunscritos localmente/geracionalmente desde a fragmentação do Império Romano, tais registros monásticos ou régios acabariam por fazer um apressado enfileiramento de recuados episódios em relação ao nível de detalhamento empregado no interesse do autor – seja uma cidade, alguma dinastia, certa abadia ou determinado beato –, formatação já encontrada na *História dos Francos* de Gregório de Tours (538-594).¹⁸ É verdade que a *Crônica* de Eusébio e a *História* de Orósio foram fontes para narrativas similares do século VIII e IX, como as de Paulo Diácono (c. 720-799), Freulfo de Lisieux (? - c. 850) e Beda, o Venerável (c. 673-735), mas estas, segundo Odilo Engels, já não apresentavam um horizonte temporal e geográfico alargado, algo que paulatinamente mudaria a partir de fins do século XI.¹⁹

O emprego de todas essas nomenclaturas e o que as definiam no trato do passado ou no relato contemporâneo não eram estanques ou dotadas de consenso. Nesse sentido é exemplar a própria tradução latina de Eusébio. A *Crônica* originalmente intitula-se *Pantodape historia* (“História universal”) e está dividida em duas partes: “Cânones cronológicos” e “História universal dos gregos e bárbaros”. O próprio bispo de Cesaréia identificou como “resumo” os Cânones Cronológicos no início de sua *História Eclesiástica*, obra esta que verbaliza a intenção de realizar um registro mais detalhado do que aquele feito na *Pantodape historia*, mesmo que cobrindo somente três séculos e meio.²⁰ Pode-se aventar, portanto, que o motivo de São Jerônimo (c. 347-420) ter traduzido e nomeado por “*Chronicon*” a “História universal” de Eusébio se deu por uma diferença de detalhamento das informações, elemento que a princípio distinguiria “história” de “crônica”. Partindo disso, Bernard Guenée faz um balanço conceitual em *Histories, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge* e pondera sobre as porosas fronteiras entre esses três gêneros encarregados de “dizer verdadeiramente o que aconteceu”, mas identifica que a partir do século X os anais começam a cair em desuso, incidindo sobre a crônica parte de sua função de, narrativamente, codificar datações. Pode-se dizer que do século XII em diante seria da alçada das crônicas ordenar de maneira rigorosa os eventos, ano após ano, mesmo dia após dia e hora após hora,

enquanto que à história caberia detalhar uma temática específica.²¹ De acordo com Guenéé, essas diferenciações mais de grau do que natureza foram as únicas até o século XIV, quando a fatura de termos e acepções foi subsumida pela “cronística”²² – cuja narrativa é mais bem caracterizada pelas demandas locais de um reino/reinado ou determinada comunidade religiosa.²³⁻²⁴

Por mais que na Idade Média se tenha concebido várias formas de narrar o que passou, por muito tempo a história não foi uma ciência autônoma (no sentido do estudo) ou um ofício independente, alheio a outras funções (antes de ser um historiador, o indivíduo era um monge, um comerciante, um preceptor etc.). Esse conhecimento era utilizado (e alimentado) pela Teologia em sua exegese dos Testamentos e das obras filosóficas, pela Retórica e Gramática por oferecer exemplos de conduta moral e conteúdos universais, pelo Direito em razão do acesso às tradições e para a interpretação de textos jurídicos, era também a matéria prima dos *exempla* para os espelhos de príncipe, das epopeias, biografias e literatura de entretenimento.²⁵ Mas, como é possível calcular, o registro do passado tinha uma vocação política, servia aos poderes instituídos (laicos ou não) para afirmar sua existência, justificar seus atos ou prerrogativas, gerar identidade, imprimir comportamentos e assim por diante.

Com esses elementos em mente, que naturalmente não esgotam a temática, podemos melhor observar a história em Dante. Para evidenciar a importância do discurso histórico no pensamento político dantesco, as seções abaixo foram dispostas cronologicamente por obras mais ou menos contemporâneas. As fontes serão citadas entre parênteses no corpo do texto. O *Inferno* será abreviado por *Inf.*, o *Purgatório* por *Pur.* e o *Paraíso* por *Par.*, seguidos do número do canto em números romanos e dos versos em números arábicos. Quanto ao *Convívio*, será abreviado por *Cv.*, seguido do número do tratado em algarismos romanos, seguido do capítulo também em número romanos, mas minúsculo, seguido pela indicação do parágrafo conforme na edição utilizada, em número arábico. A *Monarquia* será abreviada por *Mon.* e seus livros estarão indicados em números romanos, seguido dos capítulos em arábico. As *Epístolas* serão abreviadas por *Ep.*, seguida da indicação de qual se trata (V, VI ou VII) em números romanos e do parágrafo em números arábicos.

Convívio e Inferno

O *Convívio* segue a estrutura de intercalar poema/canção com prosa/comentário conforme já utilizado na *Vida Nova* (1294), mas enquanto este pequeno livro procurava exaltar a figura de Beatriz, paixão juvenil do autor (dos nove anos de idade), o presente

opúsculo preocupa-se em celebrar a filosofia, o amor pelo conhecimento.²⁶ Diz Dante que após a morte de Beatriz (em 1290), ele procurou se consolar com outra dama:

[...] eu, que procurava me consolar, encontrei não apenas remédio às minhas lágrimas, mas palavras de autores, de ciências e de livros. E, considerando-os, bem julgava que a filosofia, a dama desses autores, dessas ciências, desses livros, era algo supremo. E eu, que a imaginava constituída como uma dama gentil, não podia imaginá-la em nenhum outro ato senão o misericordioso, pois o senso da verdade a olhava tão voluntarioso que mal podia desviar-se dela. E, a partir dessa imagem, comecei a ir aos lugares onde ela se manifestava verdadeiramente – isso é, nas escolas dos religiosos e nas discussões dos filosofantes –, de forma que em pouco tempo, talvez trinta meses, comecei a sentir tanto a sua doçura que o seu amor perseguia e destruía todos os outros pensamentos (Cv. II, xii, 5-7).

Essa “dama gentil”, a filosofia, é apresentada como “[...] o exemplo intencional da essência humana que está na mente divina” (Cv. III, vi, 6), “[...] cujos raios fazem das flores frondejar e frutificar a verdadeira nobreza dos homens” (Cv. IV, i, 7). O objetivo de Dante com essa enciclopédia é, em suma, divulgar o conhecimento filosófico para a maior quantidade de pessoas possível a fim de que a perfeição humana possa ser atingida, o que corresponderia a viver segundo a alma racional (Cv. III, ii, 14), cuja prática se expressa na nobreza individual oriunda do hábito das onze virtudes aristotélicas (Cv. IV, xvii, 3-8).²⁷ Daí a opção de escrita em língua itálica, pois era do interesse do autor atingir a “[...] príncipes, barões, cavaleiros e muitas outras nobres pessoas, não apenas homens, mas também mulheres, muitos e muitas falantes dessa língua, pessoas comuns, e não literatos” (Cv. I, ix, 5). No quarto e último tratado (estima-se que eram para ser quinze), o autor argumenta que o desenvolvimento da razão e, por conseguinte, da vida feliz, somente seria possível em uma realidade política onde houvesse paz entre os poderes seculares, ou, em outros termos, quando apenas um governo estivesse acima das rivalidades regionais, detivesse toda a autoridade de justiça e fosse o condutor da vontade humana (Cv. IV, iv, v e vi).

Dante começa a desenvolver esse assunto a partir da constatação de que pelo homem ser um animal “companheiro” por natureza, isto é, não autossuficiente, a vida feliz jamais poderia se dar de modo solitário. A companhia doméstica, primeiro plano das relações, requereria uma vizinhança ante novas famílias; já as vizinhanças, uma cidade; as cidades, por sua vez, precisariam manter trocas e realizar alianças entre si para suprir suas atividades e garantir suas defesas, exigindo, com isso, a formação do reino. Mais do que um grau de complexificação social, o florentino identifica uma inquietude no ânimo humano por posses ilimitadas de terras, um desejo de conquista que inevitavelmente gera discórdias e guerras, impedindo a felicidade – “assim como vemos pela experiência” (Cv. IV, iv, 3). Desse modo, o

Império teria por ofício ser o “comando de todos os outros comandos” (Cv. IV, iv, 7), aquele que mantém os reis contentes dentro do limite dos seus reinos, a fazer, com isso, reverberar a paz em todas as partes que o compõem (Cv. IV, iv, 4-7):

Como vemos em um navio, onde diferentes funções e diferentes finalidades são destinadas a um só fim, isto é, atingir o porto desejado através de um caminho seguro. Assim, enquanto cada tripulante exerce a sua função visando ao próprio fim, existe um que considera todos esses fins e os direciona ao último fim comum; esse é o timoneiro cuja voz todos devem obedecer [...]. Por isso, pode ser visto claramente que para a perfeição de toda a sociedade humana convém que exista um, como um timoneiro, que considere as diversas condições do mundo para determinar as diversas e necessárias atividades, e tenha a irrestrita, universal e irrecusável tarefa de comandar. Esse ofício é, por excelência, chamado de império, sem nenhum acréscimo, porque é o comando de todos os outros comandos (Cv. IV, iv, 5-7).

Segundo o autor, é pela lei que a autoridade imperial conteria o insaciável desejo pelo acúmulo de posses e regularia todas as operações mortais, lei essa que o próprio imperador teria por ofício escrever, demonstrar e aplicar: “[...] o imperador é como um cavaleiro da vontade humana. Mas está muito claro que tal cavalo vai pelos campos sem o cavaleiro, especialmente na mísera Itália, que sem nenhum meio ficou à sua governança!” (Cv. IV, ix, 10).

Contra aqueles que por ventura pudessem questionar se essa majestade pertence aos romanos, cavilando que seu poder teria sido obtido através da força, Dante responde que a eleição de tal povo para este ofício veio, antes de tudo, de Deus – caso contrário, “a eleição teria sido feita de forma desigual para todos” (Cv. IV, iv, 9).²⁸ Para o autor, a força empregada por Roma nas conquistas não foi sua causa movente, mas instrumental, “[...] assim como os golpes de martelo são a causa instrumental da faca, e a alma do ferreiro é a causa eficiente e movente. Assim, não a força, mas a razão, e ainda razão divina, convém que tenha sido o princípio do império romano” (Cv. IV, iv, 12). Dirá ele que jamais houvera estirpe “mais doce para comandar, mais forte para sustentar e mais sutil para conquistar” do que a latina, referindo-se ao “povo santo no qual o alto sangue troiano estava misturado”, isto é, aquele da cidade imperatriz, descendente do troiano Enéias²⁹ (Cv. IV, iv, 10). Segundo Alighieri, o que confirma a referida eleição de Roma é o seu “nascimento e desenvolvimento especial”, tema do capítulo V da quarta parte do tratado.

Não é surpresa se a divina providência, que supera por completo os entendimentos angelicais e humanos, age muitas vezes de modo que nos é oculto, uma vez que, com frequência, mesmo as operações humanas escondem as suas intenções dos próprios homens; mas é de surpreender fortemente quando a execução do eterno conselho age tão claramente que a nossa razão a discerne. Sendo assim, eu, no

começo deste capítulo, posso falar pelas palavras de Salomão que, personificando a Sabedoria, diz nos seus Provérbios: “Ouçam, porque eu devo falar de grandes coisas” (Cv. IV, v, 1-2).

Dante começa pelo fim, dizendo que conviria que a terra se encontrasse em sua melhor disposição para que Cristo viesse e reconciliasse a humanidade, ou seja, quando os povos estivessem unificados e o mundo vivenciasse a paz universal. Mas Deus não teria somente escolhido o momento da perfeita organização, Ele preparou-o com extrema antecedência. Dante sincroniza a chegada de Eneias à Itália (c. 1200 a.C.), cujos descendentes fundariam Roma, com o nascimento de Davi (c. 1040 a.C.), raiz da ascendência de Maria, a fim de sustentar que a escolha do Império Romano estava manifesta desde o princípio (Cv. IV, v, 5-6). Independente da inexatidão dessa contemporaneidade (que aparece de modo similar no *Trésor* de Brunetto Latini³⁰), as operações divinas atravessariam de ponta a ponta a história dos romanos, a qual Dante separa em três etapas: infância, correspondente ao período monárquico de Rômulo, Numa, Túlio, Anco e dos três Tarquínios (753-509); uma “longa adolescência” (sic), compreendida do primeiro cônsul a César, ou seja, a época republicana (509-27); e a maturidade, sob Augusto. A rápida menção aos primeiros “tutores” de Roma reside no fato deles terem sido de “[...] naturezas diferentes, de acordo com as circunstâncias do tempo passado” (Cv. IV, v, 11). Poderíamos supor que o autor quisera fazer um elogio à diversidade de origem dos reis, posto terem sido sabinos, etruscos, latinos ou provenientes da mítica Alba Longa, mas Enrico Fenzi e Fredi Chiappelli defendem, em sua edição do *Convívio*, a interpretação maquiaveliana de que essas “naturezas diferentes” eram políticas, como a obediência civil instituída por Numa ao suceder Rômulo, que constituiu um povo mas legara-o feroz.³¹ Desse modo, cada governante fora disposto conforme a necessidade da cidade (expansão, leis, infraestrutura), como que garantindo o florescimento ulterior.

A adolescência é retratada como um período em que Roma encontrava-se exaltada por cidadãos “[...] cujo amor pela cidade não era de inspiração humana, mas divina” (Cv. IV, v, 12), e Dante procurará evidenciar isso a partir de uma série de personagens virtuosos: Caio Lusino Fabrício, cônsul que rejeitou um enorme suborno para não abandonar sua pátria; Mânio Cúrio Dentato, cônsul que também recusou o ouro do povo samnita; Caio Múcio *Scaevola*, herói que espontaneamente colocou sua mão em um braseiro por ter falhado numa missão para libertar Roma; Tito Mânlio Torquato, general que em prol do bem público condenou à morte o seu próprio filho; Lúcio Júnio Bruto, primeiro cônsul que exortou os romanos contra o soberbo rei Tarquínio; a família dos Décios e dos Drusos, que se ofereceram

em sacrifício aos deuses do inferno para a ruína dos inimigos e salvação da cidade; Marco Atílio Régulo, cônsul prisioneiro de guerra dos cartagineses que preferiu morrer a cumprir um acordo em que Roma sairia sem a vitória; Lúcio Quíncio Cincinato, agricultor feito ditador que após ter cumprido seu papel voltou a arar; Marco Fúrio Camilo, político que mesmo banido ajuda a libertar Roma e, depois, regressa espontaneamente ao desterro a fim de não ofender os senadores; por fim, Marco Pórcio Catão Uticense, pretor que, em defesa da liberdade republicana, suicida-se com uma espada enterrada no peito antes de César submeter Útica (Cv. IV, v, 13-16).³² Além disso, Deus teria posto suas próprias mãos em favor do povo de Roma: quando apenas um romano (Horácio) venceu três albanos (Curiácios) em uma batalha que era, inicialmente, de três contra três; quando um ganso denunciou a posição dos *franceses* que estavam prestes a assaltar o Capitólio³³; quando o jovem Cipião foi à África, animou os debilitados romanos a não abandonarem suas terras face a Aníbal e, com isso, conseguiu repelir o general cartaginês, pondo fim a Segunda Guerra Púnica; quando “um novo cidadão de humildes condições”, Cícero, defendeu no senado a liberdade romana ao denunciar e inviabilizar a conspiração aristocrática encabeçada por Catilina (Cv. IV, v, 18-19).

Para Dante, as operações realizadas pelos “cidadãos divinos” não poderiam ocorrer “senão por um fim especial, intencionado por Deus em grande inspiração celestial” (Cv. IV, v, 12), portanto “deve ser evidente que esses excelentíssimos foram instrumentos com os quais a divina providência agiu **no** império romano” (Cv. IV, v, 17. Grifos meus). Não podemos perder de vista que a história da república seria também a história do império, um “amadurecimento” já anunciado. Destarte, não deixa de chamar atenção tamanho elogio, sobretudo por trazer em sua exposição um dos mais conhecidos símbolos anti-imperialista: Catão Uticense, a quem atribui um “sagrado peito” (Cv. IV, v, 16). Enquanto Santo Agostinho teve o suicida na conta de um covarde, fraco e sem qualquer honra, esvaziando sua exemplaridade política³⁴, Orósio restringe-se a dizer que “Catão se suicidou em Útica”³⁵, sequer mencionando as motivações de seu feito. Diferentemente desses dois, está claro que o objetivo de Dante não era demonstrar uma melhora do mundo quando se tornou cristão (seja em razão da vinda do Salvador ou, mais marcadamente, a partir de Constantino) – muito pelo contrário, a “plenitude dos tempos” teria se revelado a maturação de virtudes políticas sem qualquer finalidade espiritual. Por mais que tivesse começado a discernir a predisposição divina do povo romano pelo nascimento de Cristo, a melhor organização já estava posta e “o

navio da humanidade corria adequadamente por um doce caminho ao devido porto” (Cv. IV, v, 8). Roma já era uma “santa cidade” antes mesmo da Igreja.³⁶

Importante sublinhar que esse aparente “republicanismo” de Dante em nada se assemelha com aquele do *Quattrocento*, vide o que dissera Leonardo Bruni (1370-1444) na sua *Laudatio Florentinae Urbis*: “[...] sem dúvida confessaremos que a grandeza dos romanos começou a declinar quando o nome de César, quase uma ruína manifesta, entrou na cidade de Roma. Pois a liberdade deu lugar à potência do Império, e, depois da destruição da liberdade, extinguiu-se a virtú”.³⁷ Para além do já considerado, o uso do período republicano no *Convívio* me parece servir mais aos propósitos de instigar a prática de virtudes cívicas (o quarto tratado é, lembremos, sobre a nobreza pessoal) e convencer os “italianos” de que não existiria qualquer antinomia entre se sujeitar ao imperador (a compartimentação das variadas realidades políticas seria o seu próprio ofício) e advogar alguma autonomia comunal. Ademais, a própria figura de César será central para Dante, que o coloca no Limbo do *Inferno* (Canto IV) junto de outras almas virtuosas não batizadas e, no final do poema, mobiliza sua morte para aproximá-lo de Cristo no plano providencial.

A narrativa da *Comédia* se passa no ano de 1300, quando Dante acorda em uma selva escura e, junto de seu guia Virgílio (Razão/Filosofia), precisa passar pelo Inferno e chegar ao topo do Purgatório para se encontrar com Beatriz (Fé/Teologia), a nova guia que o levaria até o alto céu. A interpretação histórica que Dante faz de Roma aparece em poucas mas substanciais passagens do primeiro livro da sua “obra maior”, escrito quase que concomitante ao *Convívio*. Já no início, quando questiona ao autor da *Eneida* se ele estaria apto a realizar uma empreitada tal qual a de Enéias – “pai de Sílvio”, que teve a autorização do Céu para, em vida, viajar ao mundo dos mortos – podemos encontrá-la:

Eu comecei: “Poeta que me guias,
julga minha aptidão, se é compatível
com o árduo passo que ora me confias.

Dizes que o pai de Sílvio, corruptível
ainda, pôde naquele imortal
mundo adentrar com seu corpo sensível.

Se o inimigo, porém, de todo mal
o apoiou, já pensando no alto efeito
que dele surgiria, e quem e o qual,

não acha impróprio, quem julgar direito,
que **ele, pai da alma de Roma e de seu império,**
tenha sido no empíreo céu eleito:

Em sua ida, que louvas em teu canto,
coisas ouviu que deram condição
à sua vitória e, após, ao papal manto.

Mas a mim quem concede, e para quê?
Enéas não sou, nem Paulo, e não consigo
crer-me digno de tal, nem ninguém crê.

Portanto, se a seguir ora me obrigo,
temo que um desatino isso seria;
és sábio, e mais entendes do que eu digo” (Inf. II, 10-36. Grifos meus).

Diferentemente do opúsculo filosófico, no *Inferno* a Sé Apostólica aparece no curso da predisposição romana, ainda que sua posterior existência em nada tenha relação com a melhor organização do mundo. Lembremos que a Cúria, para o florentino, está na raiz dos males italianos devido à sua usurpação de prerrogativas temporais, cuja raiz se encontra na doação de Constantino: “*De quanto mal foi a mãe, ó Constantino / não a tua conversão, mas tua oferenda / que tornou rico o trono papalino!*” (Inf. XIX, 115-117). Após caracterizá-la como uma loba cobiçosa no primeiro canto, Dante emite a profecia de um cão de caça (Lebréu/Veltro) que a vencerá: “[...] *até o lebréu / chegar, pra a dura morte destiná-la. / Esse não buscará terra ou troféu, / mas só sagesa e amor e virtude; [...] / Dará à infeliz Itália a plenitude*” (Inf. I, 100-106). A interpretação de que esse restaurador da ordem civil e moral seja algum imperador se alicerça sobretudo pela “plenitude” dos tempos de Augusto, tão cara a Dante. Desse modo, o (re)estabelecimento da paz, passaria necessariamente pela contenção da Igreja.

No último círculo infernal Lúcifer é descrito com suas três faces a devorar três traidores: “*“Esse, que sofre aí pena dobrada, / é Judas Iscariote”, disse o guia, / “co’ as pernas fora e a cabeça abocada. / Dos outros dois, o que a cabeça arria / da bocarra da cara preta é Bruto, / que se contorce e cala todavia; / Cássio é o outro, de corpo tão hirsuto.*” (Inf, XXXIV, 61-67). Os traidores/assassinos de César, isto é, Bruto e Cássio, sofrendo a mesma pena que o traidor do filho de Deus, Judas, gera uma equivalência da importância da missão de tais figuras para o enredo escrito por Deus. Com um genuíno interesse em ver a Península Itálica ordenada e dirigindo-se a todos os falantes de sua língua, Dante se coloca a favor do Império fundamentalmente através do passado.

Epístolas e Purgatório

As “epístolas políticas” de Dante Alighieri cobrem o primeiro ano da marcha de Henrique VII de Luxemburgo (1310-1311) e correspondem à quinta, sexta e sétima das treze

conhecidas. A breve *Epístola V* foi escrita logo após o anúncio do rei germânico para ser coroado em Roma e tem como objetivo exortar a todos os potentados e população italiana para que reverenciem aquele que detém o ecúmeno: “Não queiram, como ignorantes, enganar-se, como sonhando e dizendo em seus corações: ‘Não temos Senhor’. Porque é seu jardim e seu lago que o Céu circunda; pois ‘o mar é de Deus, e ele o fez, e suas mãos formaram a terra’” (Ep. V, 7). Após retratar uma Itália triste e repleta de famintos por justiça, nos primeiros parágrafos, Dante lança mão da história para convencer os peninsulares da divina autoridade do rei dos romanos: fala da capacidade humana de se conhecer a vontade de Deus, traz alguns eventos que precederam a guerra de Tróia para dizer que de Enéias à Caio “Otaviano” Augusto, era Ele a predispor o Império de Roma, sobretudo pela distinta virtude de algumas figuras.

[...] está claro nos efeitos maravilhosos que Deus predestinou o Príncipe romano; e a Igreja atesta que mais tarde ele o confirmou com a palavra do Verbo [ou seja, estaria escrito nos Evangelhos]. Com efeito, se “desde a criação do mundo as perfeições invisíveis de Deus se tornam visíveis ao intelecto por meio das suas criaturas”, e se as coisas desconhecidas partem das conhecidas; se é da inteligência humana compreender o Motor e sua vontade por meio do movimento do céu; esta predestinação será facilmente evidente, mesmo para aqueles que observam superficialmente. Na verdade, se pensarmos nas coisas que passaram desde a primeira centelha deste fogo, isto é, desde quando os argivos tiveram sua hospitalidade negada pelos frígios e ficamos à vontade para reconstituir os feitos dos homens até os triunfos de Otaviano; veremos que alguns deles ultrapassam completamente as alturas da virtude humana, e que Deus nada operou por meio dos homens, como por meio de novos céus. Na verdade, nem sempre agimos, mas às vezes somos instrumentos de Deus; e as vontades humanas, nas quais a liberdade é inerente à natureza, às vezes também são eretas e imunes às paixões terrenas, e sujeitas à vontade externa muitas vezes a servem sem saber (Ep. V, 7-8).³⁸

Ainda que com o mesmo encadeamento do *Convívio*, destacando, inclusive, o tópico das virtudes, na carta o exilado se ocupará em convencer com argumentos bíblicos. Dante dirá que a consumação dessa obra divina foi a paz que abraçou todo o mundo e revelou a face do filho de Deus; mas Ele, ao andar entre nós, distinguiu e estabeleceu dois reinos, um para si e outro para César, ordenando que cada um recebesse o que lhe correspondesse (Ep. V, 8).³⁹ Em seguida é rememorado quando Cristo fala a Pilatos sobre seu poder vir “de cima”, ou seja, que derivava do Céu a autoridade “vicária de César” exercida pelo juiz (Ep. V, 10).⁴⁰ Para concluir a argumentação de que os italianos deveriam reconhecer a legitimidade e receber o soberano universal, Dante alude à bênção papal conferida por Clemente V à campanha do luxemburguês, “[...] para que onde o raio espiritual não bastasse aqui irradie o esplendor da luminária menor” (Ep. V, 10).⁴¹ A referência à “teoria das duas luminárias” não foi empregada para hierarquizar as esferas de atuação do pontífice e do imperador, mas sim para

pautar uma diferença de finalidade, aquela que cabe a Cristo e aquela que cabe a César. A Igreja não seria capaz de proporcionar justiça à Itália, já o Império, predisposto para consumir a paz no mundo, sim.

Nas epístolas subsequentes Dante não se detém em explicitar o percurso histórico da autoridade imperial, mas ele ainda aparece para sustentar a sua fala. Muito próxima da quinta carta em alguns pontos, a sétima relembra que o domínio do imperador não obedece fronteiras, como atesta o destino da progênie de Enéias (“*De uma bela progênie nascerá o troiano César, / que limitará o império ao oceano, a fama às estrelas*”) e o recenseamento de todo o gênero humano empreendido por Augusto (“E tendo Augusto ordenado que o mundo inteiro fosse registrado [...]”) (Ep. VII, 3).⁴² Esta carta repleta de passagens bíblicas era direcionada ao rei Henrique com o intuito de alertá-lo para não se demorar em vencer Florença e avançar sobre todo o mundo. A sexta é uma resposta à recusa de Florença em prestar homenagem à comitiva do rei dos romanos e todo seu conteúdo procura demonstrar o erro da cidade e “anunciar” a desgraça que se abaterá sobre si e seus habitantes. Entretanto, é o primeiro parágrafo desta carta que aqui nos interessa:

A piedosa providência do Rei eterno, que perpetuando as coisas celestes com sua bondade, não abandona desprezando as nossas coisas terrenas, fez com que as coisas humanas fossem governadas pelo sacrossanto Império Romano, para que o gênero mortal tivesse paz na serenidade de tão grande presidência, e por todas as partes se vivesse civicamente segundo as necessidades da natureza. **Embora isso seja provado pelas palavras divinas, embora a antiguidade o confirme apoiado apenas na razão, não consolida levemente a verdade de que, estando vago o trono de Augusto o mundo inteiro se extravia, timoneiros e remadores cochilam no navio de Pedro, e a miserável Itália, sozinha, abandonada a árbitros privados e privada de qualquer guia público, é abalada por tal flagelo de ventos e ondas que as palavras não podiam entender, mas os infelizes itálicos medem o mal com as lágrimas.** Portanto, todos aqueles que, por presunção precipitada, se rebelam contra esta mais manifesta vontade de Deus podem empalidecer ante o iminente juízo do severo juiz, mesmo que não tenha caído do céu a espada d’Aquele que disse “a vingança é minha” (Ep. VI, 1. Grifos meus).⁴³

Essas assertivas servem, adiante, para evidenciar a violação do direito humano e divino contida na irreverência de seus conterrâneos (Ep. VI, 2). Novamente o autor alicerça seu argumento numa compreensão histórica de que o Império faz parte dos planos de Deus para a realização natural dos homens. Faz-se necessário destacar, ainda, que a própria corrupção da Sé Apostólica é colocada por Dante como fruto da ausência de Augusto. Neste trecho da carta é trazido de maneira mais clara algo já tangenciado no *Inferno*, quanto às prerrogativas temporais da Igreja, e na *Epístola V*, sobre a incompetência do papa em regular a vida dos homens. A restauração imperial seria, também, um meio para a reforma

eclesiástica. Esse assunto aparecerá em dois momentos importantes do *Purgatório* (1308-1312), sendo o primeiro no canto XVI, quando Marco Lombardo explana sobre o descuido da Igreja com o poder religioso para conquistar o poder político devido à falta do imperador e, em função do mal disso decorrente, Dante diz entender por que os levitas (“filhos de Levi”, tribo hebraica destinada ao sacerdócio) foram impedidos de ter bens terrenos (Pur. XVI, 103-114 e 130-132).⁴⁴

O outro momento é junto de Beatriz, no alto do Monte Purgatório. Dante contempla a procissão de um carro (a Igreja) conduzido por um grifo (Cristo), rodeados por sete candelabros (os dons do Espírito Santo), vinte e quatro senhores (os livros do Antigo Testamento), quatro animais alados (os Evangelhos), outros sete senhores (os Atos do Apóstolos e as Epístolas), três dançarinas de um lado (as virtudes teológicas) e quatro do outro (as virtudes cardeais). Em direção ao Oriente, o grifo amarra o carro a uma árvore desfolhada, que imediatamente floresce, deixando-o ali para subir ao céu junto de seus acompanhantes, com exceção dos sete candelabros, que ficam com Beatriz. Depois disso, uma águia (o Império Romano), uma raposa (as heresias) e um dragão (Satanás) atacam e transfiguram a Igreja. A águia, porém, participa da bestial transformação em dois momentos: no primeiro, ao atacar conjuntamente a raposa e o dragão, representa as perseguições dos primeiros séculos cristãos; no segundo, ao recobrir o carro com suas penas (dar direitos temporais ao poder espiritual), simboliza a Doação de Constantino – “[...] *oferta feita talvez com a intenção mais pura*” (Pur. XXXII, 137-138). Aparece em seguida uma prostituta (a Cúria Romana) e um gigante (Filipe, o Belo, rei da França), que arrasta a nova besta (o carro) para uma floresta (Avignon, nova sede pontifical) após um ataque de ciúme com sua amante (Pur. XXIX e XXXII-XXXIII). O tom amistoso da primeira carta já não se verifica em certa altura do segundo poema.⁴⁵ Beatriz, então, profetiza:

Não durará, o atual poder, sem fim,
da águia que suas penas pôs no carro,
tornando-o monstro e, em seguida, butim.

Que bem próxima eu vejo, e logo o narro:
a estrela que chegar nos dará a vez
– livre de todo obstáculo ou desgarro –

em que virá um quinhentos cinco e dez,
por Deus movido, matar co’ a rameira
que co’ ele peca, o gigante soez (Pur. XXXIII, 37-45).

“Quinhentos cinco e dez”, DVX em números romanos, ou “duque” numa tradução levando em conta a grafia do período.⁴⁶ Dada a contemporaneidade da campanha de Henrique, esse “chefe” da passagem acima parece, se não o próprio luxemburguês, a libertação imperial por ele representada e que muito significou para nosso poeta.

Ainda no *Purgatório*, Dante exalta os feitos de dois personagens romanos que até agora não apareceram em seus escritos. Trajano (52-117) é um deles, imperador conhecido pela perseguição aos cristãos e cuja memória era mobilizada pelos detratores do Império. No canto em que se louva a humildade o autor rememora uma fábula na qual Trajano teria interrompido suas ocupações bélicas para prometer justiça a uma pobre viúva que pedia vingança pelo seu filho morto (Pur X, 73-93). O segundo é o imperador Tito (39-81), que “assistido pelo poder do sumo Rei”, vingou o sangue de Cristo vendido por Judas quando esmagou Jerusalém (a província da Judéia estava a se rebelar contra o domínio romano no ano 70) (Pur. XXI, 82-84). O destaque à virtude de Trajano (marcadamente cristã, diga-se de passagem) e a inspiração divina que moveu a violência de Tito, ambos pagãos, sintetizam o esforço de Dante em rerepresentar um passado positivo do Império sem qualquer interferência da Igreja. No fim do Monte, enquanto Dante estava temeroso em cruzar o fogo purificador que dá acesso ao *Paraíso*, Virgílio investe-o com a mitra e a coroa, símbolos do poder espiritual e temporal, e, em seguida, nosso poeta atravessa para o Jardim do Éden (Pur. XXVII, 127-142). Na interpretação de Ernst Kantorowicz, Virgílio (que representa a Razão/Filosofia, lembremos) foi o Batista de Dante, agora novo Adão (novo homem), batizado e pronto para entrar não na Jerusalém Celeste, mas para ser “[...] cidadão / daquela Roma onde Cristo é romano” (Pur. XXXII, 102).⁴⁷ A participação na *Societas Christiana* tinha sua porta de entrada no batismo, ritual que *regenera* o indivíduo sem a sua natureza a fim de torná-lo apto para adentrar no reino de Deus. Dante sustenta uma cidadania política para os homens, não religiosa.

Monarquia e Paraíso

O *De Monarchia* traz, em quase sua totalidade, argumentos já expressos nos textos do exílio. Dante inicia o tratado dizendo que é função do homem instruído em doutrinas políticas legar para as gerações posteriores um contributo à coisa pública, daí seu interesse em, refletindo sobre a monarquia temporal – o Império –, “[...] produzir frutos para o bem-estar coletivo e tornar públicas verdades ainda não abordada por outros” (Mon. I, 1). O florentino coloca que existem três questões controversas em relação a essa monarquia

superior aos outros regimes e instituições: “primeiro, duvida-se se é necessária ao bem-estar do mundo; segundo, se o povo romano se atribui de direito o cargo de monarca; terceiro, se a autoridade do monarca deriva imediatamente de Deus ou de outro ministro representante de Deus” (Mon. I, 2). Com o intento de examinar cada um desses itens, Dante divide seu opúsculo em três livros preocupados em, respectivamente, responder às questões colocadas: o primeiro com dezesseis capítulos, o segundo com onze e o terceiro com quinze.

Nosso tratadista começa por refletir que o fim último da política não poderia ser outro que não o de cuidar do fim universal do gênero humano (Mon. I, 2). Para ele este fim seria a vida feliz, o que corresponderia a realização de todo o poder do intelecto, tarefa própria da sociedade humana e característica que distingue-na dos outros seres (Mon. I, 3). No entanto, a fim dos homens se aperfeiçoarem seria imperativo a existência da paz universal, considerado “[...] o melhor de todos os bens instituídos para nossa felicidade” (Mon. I, 4). Estabelecido isso, ocupa-se finalmente em responder à primeira questão colocada: seria a monarquia temporal necessária ao bem-estar do mundo? Sua assertiva inicial é de que tal como uma casa, um vilarejo, uma cidade ou um reino necessitam de apenas um governo para viver em tranquilidade e com suficiência (pois a divisão em torno do comando significaria sua ruína), assim também todo o gênero humano – que se ordena para um único fim – deve se submeter a administração de apenas um principado (Mon. I, 5). A necessidade do comandante universal ante à ambição humana, tal como já colocada no *Convívio*, é demonstrada aqui a partir de uma hipotética resolução de litígio entre dois príncipes que, por não se submeterem à jurisdição do oponente, jamais conseguirão resolver qualquer conflito sem que haja um juiz supremo para julgar tal querela (Mon. I, 10). E a justiça, segundo o autor, se opõe à cobiça, portanto apenas o imperador, aquele que nada tem a desejar pois seu domínio tudo abarca, pode realizá-la de maneira mais perfeita (Mon. I, 11 e 13).⁴⁸

Dante ainda realiza paralelismos entre preceitos físicos e teológicos. Diz ele que assim como a sociedade humana se conforma ao próprio universo, que tem em Deus o seu princípio, tudo deveria estar em conformidade com Este primeiro agente, pois todo o universo é um certo vestígio da bondade divina (Mon. I, 7 e 8). Conclui, então, que “o gênero humano, quando se submete a um único príncipe, se assemelha a Deus no mais alto grau e, por conseguinte, realiza da forma mais perfeita o desígnio de Deus, o que equivale a encontrar-se na melhor condição”, isto é, de paz e felicidade nos termos apresentados (Mon. I, 8). Afirma que do mesmo modo que o céu é regido por uma lei única, um movimento único e por um único motor, que é Deus, de igual maneira os homens desfrutam de melhor condição quando

são governados por um só governante, motor que rege a vida terrena (Mon. I, 9). Em seu raciocínio, se o ser perfeito é o “ser uno”, quer dizer, se a unidade é considerada a raiz do ser bom, o “ser muitos” é considerado a raiz do ser mal⁴⁹, logo, a ótima disposição do gênero humano somente existirá quando uma única vontade dirigir as outras. “Essa vontade, porém, não pode ser única, se não houver um príncipe único para todos, cuja vontade possa dominar e dirigir todas as outras” (Mon. I, 15).

O gênero humano pode, pois, ser governado por um só príncipe supremo, que é o monarca. A propósito desta informação, deve-se considerar que, quando se diz ‘o gênero humano pode ser governado por um só príncipe supremo’, isso não deve ser entendido no sentido de que as mínimas decisões de qualquer município devam emanar diretamente só dele, mesmo que as leis municipais sejam por vezes defeituosas e necessitem de critérios interpretativos gerais, como claramente se pode ler no quinto livro da *Ética a Nicômaco*, na passagem em que o filósofo recomenda a equidade. Por outro lado, as nações, os reinos e as cidades têm em si características peculiares que é oportuno que sejam governadas por leis diferenciadas, porquanto a lei é uma regra diretiva da vida [...]. O verdadeiro sentido da frase inicial, porém, é este: o gênero humano deve ser governado pelo monarca no tocante às regras válidas para todos e deve ser governado por uma norma válida universalmente na busca da paz (Mon. I, 14).⁵⁰

Já não é novidade que Dante identificou na falta do monarca universal a razão de todas mazelas de seu tempo, mas não de uma majestade cuja atuação impediria as políticas locais ou que detivesse a efetiva propriedade sobre tudo e todos; antes pelo contrário, imaginava-o como um grande árbitro e desinteressado juiz que orientaria o gênero humano naquilo que lhe é comum e em busca da paz. E ele concluiu isso com o seguinte raciocínio:

Todos esses argumentos até o momento são confirmados por uma experiência memorável, ou seja, aquela condição particular dos mortais que o Filho de Deus, estando prestes a fazer-se homem para a salvação do homem, esperou, ou melhor, quando ele próprio quis, predis pôs. De fato, se percorrermos com o pensamento a situação do gênero humano nas várias épocas, começando pela queda dos primeiros pais, ponto de partida de todos os nossos desvios, verificaremos que somente sob o reino do divino Augusto, graças à existência de uma monarquia perfeita, o mundo teve paz em toda a sua extensão. Que nesse período o gênero humano tenha sido feliz na tranquilidade da paz universal é atestado por todos os historiadores, os poetas ilustres e dignou-se testemunhá-lo também o escritor que fala da mansidão de Cristo. Finalmente, Paulo chamou essa felicíssima situação de “plenitude dos tempos”. Na verdade, o tempo e os acontecimentos temporais atingiram a plenitude, porque nenhum ministério útil a nossa felicidade ficou sem ministro (Mon. I, 16).

O arremate do Livro I, presente em todos os escritos do exílio, como vimos, é a antecâmara do conteúdo de toda a segunda parte, na qual Dante responderá se o povo romano se atribui de direito o cargo de monarca. O florentino confessa que partilhava da ilusão de que o domínio do mundo pelo Império Romano havia se dado somente através da violência, até que, “[...] depois de ter perscrutado profundamente com os olhos da mente” (Mon. II, 1),

reconheceu a atuação da Divina Providência. A importância de se demonstrar que o Império teve existência de direito, revela o autor, serve tanto para “dissipar as névoas dos olhos de reis e príncipes” que usurpam os cargos públicos e combatem ao “seu Senhor e seu Ungido”, como também para a libertação daqueles que lhes estão sujeitos. Portanto, objetiva exprimir a verdade da legitimidade romana pela razão e pela autoridade divina, pois “quando essas duas forças concorrem para um mesmo e único fim, necessariamente céu e terra estão concordes entre si”(Mon II, 1).

Por “direito” Dante entende tudo aquilo que está em harmonia com a vontade divina. “Por essa razão, indagar se alguma coisa se realizou de acordo com o direito, mesmo que isso possa ser expresso por poucas palavras, significa simplesmente procurar saber se foi realizada de acordo com a vontade de Deus” (Mon. II, 2). Após essa definição o autor anuncia que buscará revelar tal vontade através de “claros indícios e da autoridade dos sábios”, uma vez que Deus se manifesta ao intelecto por meio de obras. Ele começa afirmando que ao povo mais nobre compete dominar sobre todos os outros e que esse enobrecimento se dá pela virtude própria ou por seus antepassados. Por mais que essa segunda característica possa aparentar uma divergência com a crítica do *Convívio*, sobre os homens não se tornarem nobres por herança, mas pelo cultivo das virtudes, Dante a enuncia para falar da descendência de Enéias, cuja virtude deve ser entendida não enquanto fruto do esforço humano, mas como parte do plano divino. A nobreza de Enéias se evidenciaria observando alguns de seus progenitores e suas três esposas, posto terem sido da Ásia, África e Europa. “[...] para quem não seria evidente que precisamente esse dúplice concurso de sangue ilustre num só herói de todas as partes do mundo fosse devido a predestinação divina?” (Mon II, 3).⁵¹ Mas o povo romano não seria o mais nobre para dominar todo o ecúmeno somente por uma ancestralidade passiva, eles a cultivaram. Dante dirá no *Paraíso* que a nobreza é um manto que logo se encolhe e, caso não seja remendado continuamente, a tesoura do tempo logo o consumiria (Par. XVI, 7-9).

Outra forma de apreender a vontade de Deus seria através dos milagres, pois “tudo aquilo que necessita do auxílio de milagres para atingir uma realização completa é querido por Deus, e por conseguinte, existe de direito” (Mon. II, 4). O primeiro dos quatro milagres trazidos por Dante é quando um escudo cai do céu quando Pompílio, segundo rei dos romanos, oferecia sacrifícios a Deus, “segundo o rito gentílico”; o segundo, quando um ganso de asas prateadas grasnou/anunciou aos guardas que os gauleses (não mais “franceses”, como no opúsculo filosófico) estavam prestes a tomar o Capitólio; o terceiro, quando uma chuva de

granizo impediu a vitória de Aníbal durante a guerra púnica; o quarto, quando Clélia, prisioneira de Porsenna, quebrou as correntes que a prendiam e cruzou todo o Tibre a nado, conduzindo outras reféns romanas (Mon. II, 4). A proximidade com o *Convívio* continua no capítulo seguinte, quando Alighieri se coloca a mostrar que “quem se propõe procurar o bem público, visa a finalidade do direito” (Mon. II, 5). Seria possível identificar que os romanos tinham como propósito a finalidade do direito por meio dos organismos colegiais, como o senado, que operava na defesa justa das províncias e dos aliados, e através de pessoas particulares. Estes últimos Dante exemplifica com os heróis republicanos Cincinato, Fabrício, Camilo, Bruto, Múcio, os Décios e Catão. “Como não reconhecer, portanto, que visaram o bem comum aqueles que se empenharam em enriquecê-lo com o suor, com a pobreza, com o exílio, com a perda dos filhos, com a mutilação dos corpos e, enfim, com a oblação da própria vida?” (Mon. II, 5). Dessa forma, como é próprio da sua história, quando os romanos submeteram o mundo, adjudicaram a si a dignidade do Império.

No capítulo VI é trazido que, a fim da natureza obter os meios para realizar seu objetivo final, isto é, a semelhança divina, ela atribui funções ao gênero humano mediante avaliação das aptidões de cada ser. E tudo aquilo que a natureza ordena, por ser ela mesma fruto da inteligência divina, conserva-se de direito. “[...] em muito contribuem, além da influência dos astros, as virtudes e as propriedades da terra. Por essa razão é que observamos que não somente certos indivíduos, mas determinados povos são levados naturalmente a dominar, enquanto outros se adaptam à submissão e à servidão [...]” (Mon. II, 6). Para o autor, a predisposição natural dos romanos ao comando está evidenciada nas seguintes passagens da *Eneida*: “[...] tu, romano, lembra-te que és feito para dominar e governar povos. Essas serão tuas artes: ditar normas para a paz, perdoar aos que se rendem e debelar os soberbos” e quando é dito a Enéias que “[...] a Itália deveria governar”, portanto conquistou por direito o império quando submeteu todo o mundo (Mon. II, 6). A sujeição dos povos era também um desígnio divino, daí as conquistas romanas não corresponderem a brutalidade pura, mas um meio para realização da natureza pensada por Deus.

Até agora o autor trouxe aquilo que ele considera evidências perfeitamente apreensíveis pela mente humana; existiriam outras, porém, que somente com o auxílio da fé seria possível penetrar, como aquelas de que falam as Sagradas Escrituras. “Há, no entanto, um oculto juízo de Deus, a que a razão humana não pode chegar nem pela lei da natureza, nem pela lei das Escrituras, mas só excepcionalmente por uma graça especial” (Mon II, 7), e Dante pontua duas maneiras de conhecê-lo: através de simples revelação (vontade espontânea

de Deus e força das orações) ou por meio do auxílio da revelação sufragada por uma prova (sorteio, como aquele feito pelos apóstolos para o preenchimento da vaga de Judas Iscariotes⁵², ou certames). Pelos certames, juízo de Deus, de dois modos: mediante o choque de forças ou através do embate de vários competidores, sendo permitido aos primeiros, chamados “duelantes”, a legítima interposição de obstáculos, enquanto aos segundos, os “atletas”, fica vedado essa possibilidade pois, de acordo com Cícero, “aquele que corre no estádio deve empenhar-se e lutar da melhor maneira para poder vencer, mas não deve de modo algum prejudicar aquele com quem compete” (Mon II, 7). Sobre os primeiros, traz alguns exemplos de batalhas vencidas por Roma, como aquela de Cipião contra Aníbal (Mon. II, 9). Sobre os segundos, obedecendo a teoria dos quatro impérios, diz que vários foram os atletas a competir legitimamente pelo domínio terreno: faraó, rei do Egito, mas que nunca conseguiu conquistar metade do mundo; Nino, rei dos assírios, que mesmo submetendo “toda a Ásia”, jamais lançou mão das regiões ocidentais; Ciro e Xerxes, reis dos persas, também sem sucesso na tentativa de avanço; e aquele que mais próximo chegou do predomínio sobre todos os mortais, Alexandre, rei da Macedônia, que por Deus foi retirado da competição em função de tentar impor obstáculos ao co-atleta romano (sem nome específico). A vitória do Império de Roma é comprovada, principalmente, pelo recenseamento de todo o mundo feito por Augusto (Mon II, 8).

Caso restasse dúvida de que o Império não existiu de direito, Dante diz que “[...] Cristo ao nascer conferiu validade a uma coisa injusta:

Cristo, como atesta o evangelista Lucas, quis nascer de uma virgem mãe sob o edito emanado pela autoridade romana, a fim de que o filho de Deus, nascido homem, fosse registrado como tal nesse excepcional recenseamento do gênero humano. Isso significava sujeitar-se ao edito. Talvez fosse, porém, mais justo pensar que esse edito foi promulgado por graça divina por César, a fim de que aquele que era esperado por tanto tempo na sociedade humana passasse a fazer parte dela voluntária e formalmente. Cristo demonstrou nos fatos, portanto, que o edito de Augusto, que personificava a autoridade dos romanos, era legítimo. Como à legítima legislação está ligada a jurisdição, necessariamente aquele que demonstrou ser legítimo o edito confirmou também a jurisdição que, se não tivesse suas raízes no âmbito do direito, teria sido injusta (Mon. II, 10).

Após a confirmação do direito pelo nascimento, Dante reitera-a a partir da morte. Se o Império Romano não existisse de direito, o pecado de Adão não teria sido punido em Cristo, “e isto é falso” (Mon. II, 11). Se o filho de Deus não tivesse padecido por um juiz regular, sua pena teria sido apenas uma calúnia, posto que a reta punição só é aplicada por aquele que possui a jurisdição de punir. “Que deixem, portanto, de injuriar o império romano aqueles que

fingem serem filhos da Igreja, porquanto sabem que o esposo dela, Cristo, conferiu ao império legitimamente no início e no fim de sua militância terrena” (Mon. II, 11).

A totalidade do Livro 2 procura confrontar o raciocínio anti-imperialista de que, em razão da violência, o Império não seria legítimo. No *Paraíso* esse assunto aparece, sobretudo, no canto XVI, em que Justiniano I (c. 482-565), imperador que codificou o *Corpus Iuris Civili*, narra para Dante a história de Roma a partir das principais guerras travadas por uma série de personagens do período monárquico, republicano e imperial, chegando até a campanha de Carlos Magno contra os lombardos, em socorro da Igreja. Esse enredo é conduzido pelo “voo da Águia” (signo do Império), também chamada de “Ave de Deus”, para mostrar que, durante todos esses séculos, era a justiça divina a agir no curso da vida humana. “Depois, no tempo em que o Céu entendeu / levar o mundo ao seu modo sereno, / César, co’ o voto de Roma, o escolheu” (Par. VI, 55-57) – a paz augustal que seguiu a César sancionou todo sangue vertido no passado.⁵³ No canto XX encontramos aquele “[...] que a pobre viuvinha consolou” (Par. VI, 45), o imperador Trajano, que ascendeu do Limbo ao Paraíso pelas preces de São Gregório e lá adotou a fé cristã. É dito pela águia, que agora seguia com Dante e Beatriz, que o Reino de Deus tolera a violência se grande for a esperança que a move, fazendo até mesmo florescer disso o amor: “REGNUM COELORUM suporta a violência / se de tanta esperança ardente for / que até vença a divina Providência; / não como homem de homem agressor, / mas a vence porque Ela ser vencida / deseja, e vence com o seu amor” (Par. XX, 94-99).⁵⁴ E como já visto, a inspiração dos atos romanos (guerras, conquistas, sujeição de povos) jamais teria sido algo que se assemelha à agressividade humana.

No terceiro livro Dante refuta as principais teses que sustentam que o poder do imperador deriva do papa. Aqui não caberia discuti-las, porém é importante sinalizar que essa confutação sistemática, de fato, não aparece nas suas outras obras, a não ser rápidas alusões, como é o caso da teoria das duas luminárias nas *Epístolas* e em outras passagens na *Comédia*. No último capítulo é concluído que a autoridade do imperador emana diretamente de Deus a partir da consideração de que os humanos são os únicos seres constituídos por duas essências – a alma (inocorrível) e o corpo (corruptível). Se toda a natureza é ordenada para um fim último, dois fins conferiu ao homem a inefável Providência: a felicidade desta vida, configurada no paraíso terrestre e acessível por meio dos ensinamentos filosóficos em conformidade com as virtudes cardeais, ou seja, a justiça, fortaleza, prudência e temperança; e a felicidade da vida eterna, que consiste em desfrutar da presença divina por meio dos ensinamentos espirituais (que transcendem a razão humana) em conformidade com as

virtudes teologais, isto é, a fé, a esperança e a caridade.⁵⁵ Por essa razão o gênero humano necessitaria de dois guias respectivos ao seu duplo fim, ambos com autoridade derivada de Deus sem qualquer intermediário: o pontífice e o príncipe dos romanos (Mon. III, 15).

Sobre este último raciocínio, considerado a grande inovação de Alighieri, vejamos o entendimento de dois autores que figuram entre os mais citados na análise da teoria política dantesca. Como bem nota Ernst Kantorowicz, o paraíso terrestre guiado pelo imperador extrapola o corpo místico de Cristo, ele é uma comunidade cívica que não abarcava somente os fiéis ou condicionava a alguma realização supranatural. Ele está fundado no direito dos homens e faz parte dos planos de Deus para a realização natural do gênero humano. Nos termos próprios de Kantorowicz, o florentino realiza uma “cirurgia metafísica” ao apresentar um fim “paraeclesiástico” à humanidade, retirando o elemento humano do composto cristão e contrapondo uma espécie de *Humanitas* à *Christianitas*.⁵⁶ Já Étienne Gilson dirá que, para chegar a isso, foi necessário a Dante tomar emprestado o ideal de Cristandade e seculariza-lo; porém, sem incorrer no pressuposto agostiniano de um mundo pagão e outro celestial, afinal, ele reconduz os dois poderes a Deus.⁵⁷ Em relação ao primeiro, penso que menos do que uma contraposição, já que suas finalidades não seriam as mesmas, há uma forte *proposição* de duas instituições distintas e autônomas, o Império e o Papado. Discordo mais frontalmente da proposta de Gilson, pois entendo que foi instrumentalizada a noção histórica do Império de Roma para operacionalizar essa comunidade terrena tutelada apenas pelo rei dos romanos, um Império desde sempre virtuoso e autossuficiente para o desenvolvimento da melhor condição humana.

Considerações finais

A maioria dos estudos acerca do pensamento político de Dante Alighieri concentram suas análises na originalidade contida no tratado *De Monarchia*, a respeito da independência da autoridade do imperador face a *plenitudo potestatis in temporalibus* do papa. Ainda que a distinção do campo de atuação e da hierarquia de ambos os poderes universalistas já estivesse em discussão há praticamente um milênio, de fato podemos identificar na referida obra um raciocínio que pode ser tido como novo em seu arremate. Também é conhecido pelos dantólogos que em outros de seus escritos encontramos correspondências com aquilo desenvolvido na *Monarquia*, sobretudo na *Divina Comédia*, nas *Epístolas* e no *Convívio*. Há, entretanto, uma lacuna no que concerne ao recurso à história que acompanha todas as sentenças políticas do florentino, especialmente nas pesquisas nacionais. Como resultado da

investigação deste tópico, o presente trabalho conclui que muito mais do que um acessório argumentativo, a história estrutura sua apologia imperial em todos os referidos escritos.

Dante obedece à tradição historiográfica vinda do período tardo-antigo e traz os principais *topos* dessa narrativa histórica cristã, principalmente o providencialismo, a inspiração divina nos atos humanos e a teleologia, bem como emprega as metanarrativas da teoria dos quatro impérios e das idades do desenvolvimento humano; mas, da mesma forma que sua teoria política inova dentro dos esquemas expositivos vigentes, sua história de Roma também apresentou novidades à historicidade medieval. Dante mobilizou a “plenitude dos tempos” do Advento de Cristo enquanto uma maturação de virtudes civis sem qualquer finalidade espiritual, retirando o Império e o próprio gênero humano de um invólucro que, no limite, serviria aos detentores do báculo em cercear a autossuficiência do poder temporal, colocando-se eles próprios enquanto os legítimos condutores da vida mundana. Sem livrar a história dos homens da história da Igreja, não seria possível livrar o imperador do pontífice. Essa instrumentalização do passado romano também foi um meio do autor demonstrar a legitimidade e necessidade do poder imperial frente aos poderes territoriais em ascensão. Foi um meio, em suma, de solucionar a carência de paz e justiça de seu presente e de propor uma sociedade política diferente, com um fim outro (não a salvação da alma, mas o pleno desenvolvimento da razão filosófica).

Notas

¹ DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012.

² DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Tradução, introdução e notas de Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

³ DANTE ALIGHIERI. *Epistole*. In: SQUAROTTI. Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Edição bilíngue, tradução e notas de Angelo Jacomuzzi. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997, p. 323-469.

⁴ DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia* (3 volumes). Edição bilíngue, tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 5a ed., 2019.

⁵ MARCONDES, Danilo. Tempo e História: A Dialética do Tempo segundo Santo Agostinho. *Cadernos de Psicanálise* (CPRJ), v. 41, n. 40, 2019, p. 11-19.

⁶ JULIÃO, José Nicolao. Tempo e História em Santo Agostinho. *Veritas*, v. 63, n. 2, 2018, p. 430.

COLLINGWOOD, Robin. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 84-95.

⁸ ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, p. 72-73.

⁹ COLLINGWOOD. Op. cit., p. 89.

¹⁰ ARIÈS. Op. cit., p. 72.

¹¹ LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 178.

¹² TITO LÍVIO. *História de Roma*, volume 1. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, p. 17. “Aliás, se minha paixão por este empreendimento não me engana, nenhuma outra nação foi maior, mais religiosa e mais rica em bons exemplos. Nenhum povo permaneceu tanto tempo à inacessível cobiça e ao luxo, nem conservou tão profundamente e por tanto tempo o culto da pobreza e da economia. E

quanto menos riqueza possuiu, tanto menor foi a cobiça. Em nossos dias, com a riqueza veio a cobiça e com a afluência dos prazeres, o desejo de perder tudo e perder-se a si mesmo nos excessos do luxo e do deboche”. Ibid., p. 18.

¹³ BÍBLIA. *Livro de Daniel*, 2.

¹⁴ OROSIO. *Le storie contro i pagani*, volume 1. Milão: Arnoldo Mondadori, ed. Adolf Lippold e trad. Aldo Bartalucci, 1998, p. 95-164

¹⁵ CENCI, Márcio Paulo. A *Lectura super Apocalipsim* de Pedro João Olivi. *Mirabilia*, n. 14, 2012, 104-108.

¹⁶ DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 130-131.

¹⁷ GUENÉE, Bernard. Y a-t-il une historiographie médiévale? *Revue historique*, v. 258, 1977, p. 266.

¹⁸ Dos dez livros que compõem a obra, apenas metade do primeiro faz uma apresentação universal. A tradução dele por Josemar Machado (UFES) com revisão de Edmar Checon (UFF) pode ser encontrado em: <https://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/historia-dos-francos-c-591#footnoteref1_47qgar0> Acesso em: 29 mar. 2021.

¹⁹ ENGELS, Odilo. Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhart (org.). *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 73-75. De acordo com José Miguel Toro Vial: “Em efeito, nestes casos, a ‘universalidade’ da crônica não vem dada tanto pela extensão temporal do relato, mas sim por uma amplitude geográfica que pretende englobar e dar conta das histórias particulares de ‘todos’ os povos da terra. Ainda assim, não é mais do que uma universalidade aparente e mais retórica do que nada, porque com frequência estas crônicas terminam centrando-se em uma pequena porção da Europa Ocidental, senão em um reino particular, e às vezes deliberadamente. Por outra parte, a universalidade pertence a uma visão peculiar de história, baseada em uma concepção providencialista segundo a qual a mão de Deus guia o devir do mundo, reúne os povos e chama todos para si. Porém este conceito, frequentemente, não está expressamente desenvolvido nas crônicas; e mais: os cronistas se limitam a realizar o que fizeram os seus predecessores, ou seja, registrar os acontecimentos e organizá-los em um marco temporal, sem se deter a uma reflexão sobre a filosofia da história”. TORO VIAL, José Miguel. As crônicas universais e a cosmografia medieval. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; BASSI, Rafael (orgs.). *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 160.

²⁰ “Já anteriormente, nos *Cânones cronológicos* por mim redigidos, compus um resumo de tudo isso, ainda assim, na presente obra lançar-me-ei a uma exposição mais completa”. EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002, p. 13.

²¹ Nada impediu, entretanto, que Otto de Freising († 1158), talvez o maior historiador da sua centúria, intitulasse sua história da humanidade por *Crônica ou História das Duas Cidades*. Este bispo foi o maior ideólogo de Frederico I Barba-Ruiva e, com essa obra, expressa uma expectativa a partir da virtude do passado que chegou até o presente imperador. Disponível em: <<https://archive.org/details/ottonisepiscopif45otto/mode/2up>> Acesso em 13 mar. 21.

²² GUENÉE, Bernard. Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n. 4, 1973, p. 997-1016. “Muita riqueza incomoda. E é talvez por isso que os autores do século XIV, querendo dizer ‘obra histórica’, utilizaram quase exclusivamente a palavra *crônica*. Por histórias, eles entendem mais frequentemente os próprios fatos, ou os relatos que se podem ler nas crônicas”. Tradução livre de “Trop de richesse nuit. Et c’est peut-être pour cela que les auteurs du XIV^e siècle, ayant à dire «ouvrage historique», ont presque exclusivement utilisé le mot *chronique*. Par *histoires*, ils entendent le plus souvent les faits eux-mêmes, ou les récits qu’on en peut lire dans les chroniques”. Ibid., p. 1003.

²³ Para ver mais aspectos dessa modalidade, que já não nos serve para compreender Dante, ver: GUIMARÃES, Marcella Lopes. O discurso cronístico e a narratividade histórica. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; MARCHINI, Dirceu (orgs.). *A idade média: entre a história e a historiografia*. 1^a ed. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2012, p. 53-57 e GUIMARÃES, Marcella Lopes. As intenções da escrita da História no outono da Idade Média. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; BASSI, Rafael (orgs.). *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 76-89.

²⁴ Como bem notou um dos pareceristas deste artigo, o debate acerca das categorizações trazidas nesse parágrafo carece de certo aprofundamento à luz de uma bibliografia mais atualizada. Ainda que a abordagem aqui desenvolvida não pretendesse esgotar o assunto ou traga algum equívoco que comprometa o restante do texto, convém indicar ao leitor algumas referências que complexificam e avançam em relação às distinções feitas por Bernard Guenée (ainda referência inestimável): SPIEGEL, Gabrielle M. *The Past as Text: the Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997; VANDERPUTTEN, Steven. Typology of Medieval Historiography Reconsidered: a Social Re-interpretation of Monastic Annals, Chronicles and Gesta. *Historical Social Research*, v. 26, 2001; AURELL, Jaume. *La historiografia medieval: entre la historia y la literatura*. Valência: Universitat de València, 2016.

²⁵ GUENÉE. Op. cit., p. 264.

²⁶ BRITO, Emanuel França de. Introdução. In: DANTE ALIGHIERI. Op. cit., 2019, p. 29.

²⁷ Fortaleza, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, amor pelas honras, mansidão, afabilidade, veracidade, eutrapelia e justiça.

²⁸ Uma eleição pressupõe mais de um candidato, e nesta obra Dante apenas indicará que o resultado favorável a Roma se deu porque apenas ela intencionava promover o “bem universal”. O tema da existência de outros “competidores” será desenvolvido pelo autor no segundo livro da *Monarquia*.

²⁹ Essa eternização da glória de Roma a partir de Enéias, mitológico “pai dos romanos”, passou para o período medieval em grande medida através de *Eneida*, encomendada por Augusto (63-14) a Virgílio (70-19), o guia de Dante no *Inferno* e no *Purgatório* mas que também apareceu no *Convívio* como alguém que “[...] fala personificando Deus” (Cv. IV, iv, 11).

³⁰ Paralelo entre o *reinado* de Davi e Enéias (e seus filhos). BRUNETTO LATINI. *Libro del tesoro*. Edición y estudio de Spurgeon Baldwin. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, p. 26.

³¹ Com isso, discordam de outros conhecidos editores do opúsculo, Giuseppe Vandelli e Giovanni Busnelli. CHIAPPELLI, Fredi; FENZI, Enrico. Il Convivio. In: SQUAROTTI, Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997, p. 228 (nota 18). Dante louvará, sim, a multiplicidade de povos que compuseram Roma desde seu início, embora não a partir dos condutores da monarquia; mas, novamente, este foi um assunto que desenvolveu no segundo livro da *Monarquia*.

³² A descrição dos feitos é realizada por Dante, porém, algumas informações complementares foram colhidas das notas dos editores: Ibid., p. 228 (nota 20) e BRITO, Op. cit., 2019, p. 418-420 (notas 980 e 982-991)

³³ Não “gauleses”, que seria a nomenclatura correta, denunciando o olhar de Dante para com os contemporâneos chefes da antiga Gália, aliados do papa.

³⁴ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, volume 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad. J. Dias Pereira, 5a. ed., 2016, p. 165-166. No Santo Doutor os exemplos positivos de pagãos virtuosos aparecem sobretudo como uma crítica aos cristãos, que perdem para eles em sua militância..

³⁵ “Catone si suicidò ad Utica”. OROSIO. *Le storie contro i pagani*, volume 2. Milão: Arnoldo Mondadori, ed. Adolf Lippold e trad. Aldo Bartalucci, 1998, p. 197.

³⁶ “Por isso, não se deve exigir mais para que se veja como foram especiais o nascimento e o desenvolvimento da santa cidade, pensados e determinados por Deus. Estou certo e de firme opinião que as pedras que estão nos seus muros são dignas de reverência, e o solo onde ela reside é mais digno do quanto é dito e aceito pelos homens” (Cv. IV, v, 20).

³⁷ LEONARDO BRUNI apud BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. Edições Loyola, 1991, p. 48.

³⁸ “[...] è chiaro nei mirabili effetti che Dio predestinò il Principe romano; e la Chiesa attesta che lo confermò poi con la parola del Verbo. Invero se ‘dalla creazione del mondo le perfezioni invisibili di Dio son rese visibili all’intelletto per mezzo delle sue creature’, e se le cose sconosciute partendo da quelle conosciute; se è dell’umana intelligenza intendere per mezzo del moto del cielo il Motore e il suo volere; questa predestinazione sarà facilmente palese anche a chi osservi superficialmente. Infatti se ripensiamo alle cose passate dalla prima scintilla di questo incendio, da quando cioè fu negata ospitalità agli Argivi dai Frigi, e abbiamo agio di ripercorrere le gesta degli uomini fino ai trionfi di Ottaviano; vedremo che alcune di esse superano affatto le vette dell’umana virtù, e che Dio ha operato alcuna cosa per mezzo degli uomini come per mezzo di nuovi cieli. Infatti non agiamo sempre noi, anzi siamo talora strumenti di Dio; e le volontà umane, in cui è insita per natura la libertà, sono a volte anche rette immuni di passione terrena, e soggette alla volontà eterna spesso la servono ignare” (tradução livre) (Ep. V, 7-8).

³⁹ BÍBLIA, Lucas XX, 25 e Mateus XXII, 21.

⁴⁰ BÍBLIA, João 19, 9-11. Pôncio Pilatos foi nomeado governador da província da Judéia pelo imperador Tibério, portanto o seu juízo estava autorizado por Augusto, cuja autoridade emana diretamente de Deus.

⁴¹ “affinché dove non basta il raggio spirituale qui irradii lo splendore del minor luminare” (tradução livre). Na decretal *Solitae* (1202) encaminhada ao imperador bizantino Aleixo III, o papa Inocêncio III defende que tal como a alma em relação ao corpo, a dignidade espiritual é superior à temporal. Para exemplificar tal máxima se vale das “duas luminárias” colocadas na abóbada celeste no ato de Criação: com o dia dizendo respeito ao espiritual e a noite ao temporal, o sol e a lua representariam, respectivamente, a autoridade pontifícia e o poder real, e dado a maior ser aquela que preside os dias, “[...] grande é a diferença que existe entre os pontífices e os reis”. SOUZA, José Antônio de C. R. de.; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 110 (“ Documento 27”). Esse argumento faz parte de um arsenal gestado desde a antiguidade tardia que, após a reforma gregoriana do século XI e os subsequentes embates entre Império e Papado, sustentam a supremacia sumo-eclesiástica em questões terrenas.

⁴² “*Da bella progenie nascerà il troiano Cesare, / che limiterà l'impero all'Oceano, la fama alle stelle*”, “E avendo Augusto ordinato che fosse censito il mondo intero [...]” (tradução livre).

⁴³ “La pietosa provvidenza del Re eterno, che mentre perpetua con la sua bontà le cose celesti, non abbandona disprezzandole le nostre cose terrestri, dispose che le cose umane fossero governate dal sacrosanto Impero dei Romani, affinché il genero mortale avesse pace nella serenità di sì grande presidio, e dappertutto si vivesse civilmente secondo l'esigenza della natura. Benché ciò sia provato dalle parole divine, benché lo confermi l'antichità basandosi sull'appoggio della sola ragione, tuttavia non consolida lievemente la verità il fatto che, essendo vacante il trono augusteo, tutto il mondo travia, timoniere e rematori dormicchiano nella navicella di Pietro, e l'Italia misera, sola, abbandonata agli arbitri privati e privata di ogni pubblica guida, è squassata da tale flagello di venti e di flutti che le parole non comprenderebbero, ma a mala pena gli infelici Italici misurano con le lagrime. Tutti quelli dunque che col presumere temerariamente si ribellano contro questa manifestissima volontà di Dio, fin da ora impallidiscono all'imminente giudizio del severo giudice, pur se non è caduta dal cielo la spada di Colui che dice ‘la vendetta è mia’” (tradução livre).

⁴⁴ PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Bari: Editori Laterza, 1999. Disponível em: <https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/petrocchi/vita_di_dante/html/testo.htm> Acesso em: 20 mar. 2021, capítulo XV.

⁴⁵ Diferentemente da amigável distinção das duas luminárias na Epístola V, no canto XVI ele dirá: “*Roma, que seu Império fez jucundo, / tinha dois sóis, que uma e outra estrada / mostravam, a de Deus e a do mundo. / Um o outro apagou; juntou-se a espada / ao báculo, e por certo não adianta / a nenhuma a outra outra força acrescentada, / porque agora uma a outra não espanta; / se não me crês, considera essa espiga: / que pelo fruto se conhece a planta.*” (Pur. XVI, 106-117). Notemos: dois sóis, não uma luminária maior (sol) e outra menor (lua)

⁴⁶ No original seria um anagrama de “cinquecento diece e cinque”, DXV.

⁴⁷ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 296-297.

⁴⁸ No canto XVIII do *Paraíso* parece uma inscrição luminosa do primeiro versículo do Livro da Sabedoria, de Salomão, *DILIGITE JUSTITIAM VOS QUI IUDICATIS TERRAM* (Amai a justiça, vós que governais a Terra). “*Depois, no M da palavra quinta, / ficaram ordenadas, tal que Jove / prata parecia lá, do ouro distinta. / E eis que ora do topo do M chove / grão número de luzes a pousar, / cantando, creio, o Bem que a si as move*” (Par. XVIII, 94-99) “Jove”, como também é chamada a águia imperial, pousou no M de *TERRAM*, “M” que é a inicial de *Monarchia*, movida diretamente por Deus e detentora da legítima justiça.

⁴⁹ “[...] pecar consiste exclusivamente em passar do uno, que é desprezado, para o mais de um” (Mon. I, 15).

⁵⁰ O poeta ainda se vale do Antigo Testamento (Êxodo 18) para argumentar a este respeito: “De fato, depois de [Moisés] escolher alguns notáveis dentre as tribos dos filhos de Israel, deixava a eles as decisões menores, enquanto reservava para si aquelas maiores e mais gerais”.

⁵¹ Aqui podemos ver a importância das “diferentes procedências”.

⁵² Em *Atos dos Apóstolos* 1: 23-26 os onze apóstolos sortearam entre dois candidatos: Barrabás e Matias.

⁵³ Neste canto a águia salta de Carlos Magno aos guelfos e gibelinos a fim de criticar estes últimos, que injustamente apropriam-se do seu símbolo, restringindo a universalidade do Império à si. “*Um à pública insígnia os amarelos / lírios opõe, e outro o apropria à sua parte; assim que é mui difícil elegê-los / Façam os gibelinos a sua arte / sob outro signo, que erra quem aquele, / ao pretendê-lo, do justo desparte*” (Par. VI, 100-105). Dante parece ter superado a dicotomia entre guelfos e gibelinos, questões menores, em prol do seu imperialismo.

⁵⁴ No canto XX encontramos aquele “[...] *que a pobre viuvinha consolou*” (Par. VI, 45), o imperador Trajano, que ascendeu do Limbo ao Paraíso pelas preces de São Gregório e lá adotou a fé cristã.

⁵⁵ Apenas o cultivo das virtudes cardeais foi suficiente para Virgílio estar no limbo: “*e lá estou eu co’ os que não têm vestido / as três santas virtudes, mas sem vício / as outras conheceram e as têm cumprido*” (Pur. VII, 34-37).

⁵⁶ KANTOROWICZ, Op. cit., p. 281.

⁵⁷ GILSON, Étienne. *Dante the philosopher*. London: Sheed & Ward, 1948 p. 166.

Referências

ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

AURELL, Jaume. *La historiografia medieval: entre la historia y la literatura*. Valência: Universitat de València, 2016.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. Edições Loyola, 1991.

BRUNETTO LATINI. *Libro del tesoro*. Edición y estudio de Spurgeon Baldwin. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

CENCI, Márcio Paulo. A *Lectura super Apocalipsim* de Pedro João Olivi. *Mirabilia*, n. 14, 2012.

CHIAPPELLI, Fredi; FENZI, Enrico. Il Convivio. In: SQUAROTTI, Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997.

DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia* (3 volumes). Edição bilíngue, tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 5a ed., 2019.

DANTE ALIGHIERI. *Convívio*. Tradução, introdução e notas de Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

DANTE ALIGHIERI. Epistole. In: SQUAROTTI, Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Edição bilíngue, tradução e notas de Angelo Jacomuzzi. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997, p. 323-469.

DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012.

COLLINGWOOD, Robin. *A Ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ENGELS, Odilo. Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhart (org.). *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

GILSON, Étienne. *Dante the philosopher*. London: Sheed & Ward, 1948.

GUENÉE, Bernard. Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n. 4, 1973. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1973_num_28_4_293399> Acesso em 14 nov. 2022.

GUENÉE, Bernard. Y a-t-il une historiographie médiévale? *Revue historique*, v. 258, 1977.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. O discurso cronístico e a narratividade histórica. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; MARCHINI, Dirceu (orgs.). *A idade média: entre a história e a historiografia*. 1ª ed. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2012.

JULIÃO, José Nicolao. Tempo e História em Santo Agostinho. *Veritas*, v. 63, n. 2, 2018.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARCONDES, Danilo. Tempo e História: A Dialética do Tempo segundo Santo Agostinho. *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, v. 41, n. 40, 2019.

OROSIO. *Le storie contro i pagani*, volume 1. Milão: Arnoldo Mondadori, ed. Adolf Lippold e trad. Aldo Bartalucci, 1998.

OROSIO. *Le storie contro i pagani*, volume 2. Milão: Arnoldo Mondadori, ed. Adolf Lippold e trad. Aldo Bartalucci, 1998.

PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Bari: Editori Laterza, 1999. Disponível em: <https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/petrocchi/vita_di_dante/html/testo.htm> Acesso em: 20 mar. 2021.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, volume 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad. J. Dias Pereira, 5a. ed., 2016.

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

SPIEGEL, Gabrielle M. *The Past as Text: the Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997

TEIXEIRA, Igor Salomão; BASSI, Rafael (orgs.). *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

VANDERPUTTEN, Steven. Typology of Medieval Historiography Reconsidered: a Social Re-interpretation of Monastic Annals, Chronicles and Gesta. *Historical Social Research*, v. 26, 2001.