

## ***Felicidade do intelecto e unidade do poder na Monarquia de Dante***

Dante, poeta genial e presença inquestionável no cânone da literatura mundial, fora de Itália é geralmente menos lembrado como filósofo e pensador. As preocupações ético-políticas e sobre a natureza e fins do homem atravessam as suas obras, mesmo as poéticas, em diálogo com a tradição filosófica<sup>1</sup>. Neste breve estudo, sem outra pretensão que a de uma primeira tentativa de articular os fundamentos de uma leitura da *Monarchia*<sup>2</sup>, serão discutidas de forma introdutória as principais posições assumidas por Dante sobre a possibilidade de um fim último e único do género humano (livro I, capítulos iii e iv) constituir o fundamento e

---

\* Professor de Filosofia Medieval na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> A bibliografia sobre Dante é inumerável e este estudo não tem a pretensão de discutir as interpretações a que tem dado lugar. Sobre Dante e a filosofia veja-se E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1932 e R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs: initiations à la philosophie médiévale*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1996. Para o estudo da vida, obra e pensamento de Dante é indispensável a *Enciclopedia Dantesca*, 6 vol., Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1970-1978.

<sup>2</sup> Enquanto se aguarda a nova edição crítica em preparação por Prue Shaw, a edição crítica preferida continua a ser Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di P.G. RICCI, (Le opere di Dante Alighieri, Edizione Nazionale, 5) Società Dantesca Italiana – Arnoldo Mondadori Ed., Milano 1965 (a seguir citada como ed. Ricci). As seguintes edições comentadas e bilingues todas reproduzem o texto latino da ed. Ricci: Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di B. NARDI, (Opere minori, 2) Ricciardi Ed., Milano Napoli 1979, pp. 241-503 (a seguir citada como ed. Nardi), com as correções assinaladas na p. 270; Dante Alighieri, *Monarchia*, introd. G. PETROCCHI, a cura di M. PIZZICA, (I classici della BUR, 682) Rizzoli, Milano 1988; Dante Alighieri, *Monarchia*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. IMBACH und Ch.

justificação da unidade e autonomia do poder temporal (livro III, capítulo xv<sup>3</sup>), ou, invertendo a sequência, como a unidade do poder político é para Dante a única forma de garantir a tranquilidade e a paz indispensáveis para a realização da máxima felicidade possível ao homem.

### 1. A *Monarquia* e os seus problemas

É habitual os biógrafos de escritores estabelecerem a cronologia das obras do seu biografado tentando destrinçar continuidades, temas fortes, articulações internas, mudanças de rumo. É o que faz Michele Barbi ao propor uma periodização esquemática das obras de Dante segundo as suas orientações mais marcantes e mudanças de perspectiva, algumas das quais não são estranhas à filosofia. Assim, num primeiro período situa a poesia amorosa e o culto do gentil homem que lhe está associado, onde sobressai a *Vita Nuova* e outras rimas compostas depois dessa obra; depois vem a busca da perfeição do homem pela ciência, de que são máxima expressão o *Convivio* e o *De vulgari eloquentia*, as rimas

---

FLÜELER, Reclam, Stuttgart 1989; Dante, *Monarchia*, ed. and transl. P. SHAW, (Cambridge Medieval Classics) Cambridge University Press, Cambridge 1995, com as emendas estudadas em P. SHAW, «Some Proposed Emendations to the Text of Dante's *Monarchia*», *Italian Studies*, 50 (1995) 1-8; Dante, *Monarchia*, ed. and transl. R. KAY, (Studies and texts, 131) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998. Continua útil a edição bilingue: Dante Alighieri, *Monarchia*, in appendice le Epistole politiche tradotte, introd., trad., commento a cura di G. VINAY, Sansoni Ed., Firenze 1950 (a seguir citada como ed. Vinay). Traduções portuguesas em: Dante, *Monarquia*, trad. de C.E. de SOVERAL, (Filosofia e ensaios) Guimarães Ed., Lisboa 1984 (1ª ed. em 1954, em volume conjunto com a *Vida Nova*, na mesma editora, depois várias vezes reeditados separadamente), embora útil para uma primeira leitura, trata-se de uma versão com lapsos textuais e de tradução, devendo ser usada com cuidado; Dante Alighieri, *Monarquia*, trad. C. MIORANZA, Ed. Escala, S. Paulo s/d; também em *Obras completas*, 10 vol., Ed. das Américas, São Paulo 1955-1958. Outras traduções anotadas: Dante, *Monarchia*, transl. and notes P. SHAW, (Texts in the History of Political Thought) Cambridge University Press, Cambridge 1996, contém apenas a tradução da edição atrás citada, com uma introdução; tradução francesa parcial (I.i-v e III.15) em R. IMBACH – M.-H. MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux: anthologie de textes philosophiques (XIII-XIV)*, UGE, Paris 1986, pp. 249-266 e extractos de I.i-iv em IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 190-196.

3 Na ed. Vinay este capítulo tem o número xvi, devido a numa divergência de numeração no cap. x cujo final constitui o cap. xi e renumerando todos os seguintes, separação que não existe na ed. Ricci.

alegóricas e doutrinárias; por fim, o desejo de reforma política face ao estado do mundo, que envolve uma complexa integração de componentes ético-políticos e religiosos, que têm a sua máxima expressão, na *Monarchia* e na *Commedia*, bem como em diversas *Epistolas*<sup>4</sup>. Apesar da utilidade que tenham para marcar a evolução do pensamento de Dante, todas estas preocupações estão presentes ao longo da sua vida e obra, não podendo ser simplesmente isoladas em momentos únicos e estanques. Além disso, para boa parte destas obras, em particular para a *Monarquia*, colocam-se delicados problemas de cronologia, sendo a datação das obras uma questão muito disputada e não resolvida de modo consensual, o que desafia qualquer tentativa de periodização<sup>5</sup>. Entre os que associam o conteúdo da obra a momentos precisos da vida de Dante e da história dos reinos de Itália, ou os que procuram situar a sua data numa leitura da evolução do pensamento de Dante, as soluções são diversas e divergentes, por vezes mesmo opostas, como se verá a seguir.

Dante não foi apenas homem político e de acção, também teorizou o exercício e indispensabilidade do poder, nas suas formas de organização e exercício, para garantir o bem comum, a liberdade e a paz civil. A *Monarchia* é central para a compreensão do pensamento e do contributo político de Dante e é também a obra onde provavelmente encontramos as suas propostas filosóficas mais originais, apesar de o *Convivio* (inacabado) ser a obra onde tenta uma reforma do saber e do pensamento.

Boccaccio no *Trattatello in laude di Dante*, escrito entre 1357 e 1361,

- 
- 4 M. BARBI, *Vida de Dante*, trad. A. FIORILLO, (Poesia e ensaio, 5) Ulisseia, Lisboa 1965. Como em outros autoes (cfr. mais à frente) a datação relativa da *Monarchia* resulta sobretudo da perspectiva metodológica adoptada.
- 5 Sobre a *Monarchia* e a política em Dante há um bom conjunto de trabalhos, entre os quais as edições comentadas que se assinalaram na nota 2, para além dos seguintes estudos: B. NARDI, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia' (sei saggi danteschi)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1960; IDEM, *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960; G. VINAY, *Interpretazione della 'Monarchia' di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962; J.M. BARBOSA, «A noção de Liberdade no 'De monarchia' de Dante», *Leopoldianum* 11.32 (1984) 127-144; F. BERTELLONI, «Dalla Cosmologia alla politica (osservazioni sulla *Monarchia* di Dante, III xv)», em *As relações de poder no pensamento político da baixa Idade Média, Homenagem a João Morais Barbosa*, vol. I, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7 (1994) 285-302; C. VASOLI, «Le idee politiche di Dante dal *Convivio* alla *Monarchia*», em *As relações de poder*, cit., vol. I, pp. 25-41; I. SCIUTO, «Etica e politica nel pensiero di Dante», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2.4 (2002) (ed. online); J.C. MACFARLAND, *World Government and the Tension Between Reason and Faith in Dante Alighieri's 'Monarchia'*, PhD Dissertation, The University of Chicago 1996.

assinalou a tripartição da *Monarchia*, chamando diretamente a atenção para os diferentes métodos que Dante usa em cada um deles:

(...) questo egregio autore nella venuta d'Arrigo VII imperadore fece uno libro in latina prosa, il cui titolo è *Monarcia*, il quale, secondo tre quistioni le quali in esso ditermina, in tre libri divide. Nel primo, loicalmente disputando, pruova che a bene essere del mondo sia di necessità essere imperio: la quale è la prima quistione. Nel secondo, per argomenti istoriografi procedendo, mostra Roma di ragione ottenere il titolo dello imperio: ch'è la seconda quistione. Nel terzo, per argomenti teologi pruova l'autorità dello 'mperio immediatamente procedere da Dio, e non mediante alcuno suo vicario, come li cherici pare che vogliono: ch'è la terza quistione<sup>6</sup>.

Em cada livro é tratada uma questão e todas as três são solucionadas, como Boccaccio sublinha com um termo técnico escolástico: «tre quistioni le quali in esso ditermina». E para cada *determinatio* usa uma disciplina ou um método: a disputa lógica, os argumentos históricos, os argumentos teológicos. Por ser uma proposta inesperada, mereceriam ser indagadas as razões pelas quais é utilizada a lógica para determinar, i.e. solucionar, a questão política e ética central: se «para o bem estar do mundo é necessário existir o império (a bene essere del mondo sia di necessità essere imperio)», embora em outras partes a silogística escolástica também seja utilizada<sup>7</sup>.

Bocaccio dá também uma indicação cronológica assaz importante, ao identificar como pretexto de composição da *Monarchia* a entrada em Itália e reivindicação do sacro império romano germânico por Henrique VII, coroado em 1312. Esta menção permite datar a obra de Dante de cerca 1312-1313.

Bocaccio prossegue dando nota também das reações à obra, entre essas em particular a condenação promovida, em 1329, pelo cardeal Bertrand de Poujet, legado papal de João XXII na Lombardia, que condenou às chamas esta obra de Dante e o mesmo teria feito com os seus restos mortais se a isso não se tivesse

<sup>6</sup> Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, em Idem, *Opere in versi*, Corbaccio, *Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole*, cura P.G. RICCI, Ricciardi Ed., Milano-Napoli, pp. 565-650, aqui p. 638.

<sup>7</sup> Bruno Nardi analisa o uso de algumas regras que se encontram nas *Summulae logicales* de Pedro Hispano, cfr. *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, cit., pp. 234, 271, 282. É conhecida a forma elogiosa como Dante coloca o autor das *Summulae*, em 12 livros, no círculo de santos sábios no Paraíso: «e Pietro Ispano, / lo qual giù luce in dodici libelli», Dante, *Commedia, Paradiso*, xii.134-135. Sobre a lógica em Dante, ver também E.M. MOZZILLO-HOWELL, *Dante's Art of Reason: A Study of Medieval Logic and Semantics in the Monarchy*, PhD Dissertation, Harvard University 1998 (tese não consultada).

oposto o florentino Pino della Tossa<sup>8</sup>. Desde que a *Monarchia* se terá tornado um panfleto em favor do poder imperial aquando da reivindicação do império e coroação de Ludovico da Baviera em Roma em 1328<sup>9</sup>, a obra foi alvo de um tenaz e severo ataque por parte dos defensores do poder papal<sup>10</sup>. É também assaz interessante que Boccaccio note que a obra até aí tenha permanecido quase desconhecida<sup>11</sup>. O primeiro grande eco literário da obra encontra-se na sua refutação formal pelo tratado *De reprobatione Monarchie*, da autoria do frade dominicano Guido Vernani da Rimini<sup>12</sup>, onde não identifica pelo nome ou outra indicação o seu adversário, embora um dos dois manuscritos conhecidos, e não aquele em que se baseia a edição, tenha na *inscriptio* e no *explicit* «Tractatus fratris Guidonis Vernani ordinis predicatorum de reprobatione Monarchie composite a Dante»<sup>13</sup>. Esta obra é posterior ao *De potestate summi pontifice* que Guido compôs em

- 
- <sup>8</sup> «Questo libro più anni dopo la morte dell'auttore fu dannato da messer Beltrando cardinale del Poggetto e legato di papa nelle parti di Lombardia, sedente Giovanni papa XXII. E la cagione fu perciò che Lodovico, duca di Baviera, dagli elettori della Magna eletto in re de' Romani (...). E, nata poi in molti casi della sua auttorità quistione, egli e' suoi seguaci, trovato questo libro, a difensione di quella e di sé molti degli argomenti in esso posti cominciarono ad usare; per la qual cosa il libro, il quale infino allora appena era saputo, divenne molto famoso. Ma poi, tornatosi il detto Lodovico nella Magna, e li suoi seguaci, e massimamente i cherici, venuti al dichino e dispersi, il detto cardinale, non essendo chi a ciò s'opponesse, avuto il soprascritto libro, quello in publico, sì come cose eretiche contenente, dannò al fuoco. E il simigliante si sforzava di fare dell'ossa dell'auttore a eterna infamia e confusione' della sua memoria se a ciò non si fosse opposto uno valoroso e nobile cavaliere fiorentino, il cui nome fu Pino della Tosa», Boccaccio, *Idem*, p. 639.
- <sup>9</sup> Sobre esta questão, cfr. agora A.K. CASSELL, *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the Monarchia Composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003.
- <sup>10</sup> Este ataque à obra pode ter suscitado um processo de anonimização da transmissão manuscrita, como que para lhe garantir a sobrevivência. De facto, os manuscritos conhecidos são todos bem posteriores a estes acontecimentos. Tal pode dever-se à destruição pelas chamas dos mais antigos manuscritos (incluindo aí a primeira, segunda e terceira geração, diz Ricci, p. 5; cfr. também o *stemma codicum* da p. 99). De qualquer modo, merece uma investigação independente o reaparecimento da obra neste contexto e o facto de nunca ela antes ter sido mencionada (ver Ricci, pp. 3-5). Sobre os manuscritos subsistentes e usados nas diferentes edições ver ed. Ricci, pp. 7-19; ed. Nardi, pp. 271-272.
- <sup>11</sup> «il quale infino allora appena era saputo», Boccaccio, *Trattatelo*, cit., p. 639.
- <sup>12</sup> N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del De reprobatione monarchie*, (Il pensiero medievale, 6) CEDAM, Padova 1958; Tradução da obra de Guido Vernani em CASSELL, *The Monarchia Controversy*, cit., pp. 174-197.
- <sup>13</sup> Cfr. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante*, cit., aparato pp. 93 e 118.

1327 e é anterior a 1334, o que a coloca na linhagem da condenação de Bertrand du Poujet, sendo portanto uma crítica póstuma.

Também por essa razão não é despreciando conhecer com exatidão a data de composição da *Monarchia*, tema de ampla divergência entre os estudiosos, que, interpretando em sentido diverso alguns elementos internos ou o curso de vida e os temas da obra de Dante, ora a colocam entre os seus primeiros escritos, ora numa fase intermédia, ora no culminar da sua obra. Um argumento em favor da possibilidade de a obra ser posterior à *Commedia* encontra-se na famosa e não menos problemática auto-citação «sicut in Paradiso Comoediae iam dixi»<sup>14</sup>, quando discute a liberdade e o livre arbítrio, que sem dúvida remete para as palavras de Beatriz: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, // fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuore e son dotate» (*Commedia*, III.v.19-24). A controvérsia sobre a datação é longa, como escreveu Pier Giorgio Ricci: «sono dunque oggi a disposizione per chi voglia sbizzarrirsi a immaginare ogni possibile datazione della Monarchi, gli anni che corrono dal 1308 alla morte di Dante»<sup>15</sup>. Desde Bruno Nardi que situava a redação da obra entre a interrupção do *Convivio* e o início da composição da *Commedia*, entre 1307 e 1308, ou Maccarrone e Vinay que argumentam a favor da relação da obra com as polémicas suscitadas c. 1312-1313 pela coroação de Henrique VII<sup>16</sup>, ou o próprio Ricci que, depois de ter verificado que todos os manuscritos da *Monarchia* (excepto dois, descartados) contêm a citação da *Commedia* e que ela não é uma adição posterior como muitos julgaram, apesar de ausente da *editio princeps*, prefere concluir que a obra será de 1317 ou pouco posterior, portanto de poucos anos antes da morte de Dante, que ocorre em Setembro de 1321<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Monarchia*, I.xii (ed. Vinay, p. 74; ed. Ricci, p. 158; ed. Nardi, p. 348): «hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum, sicut in Paradiso Comedie iam dixi». Sobre a autenticidade da referência à *Commedia* («sicut in Paradiso Comedie iam dixi») vejam-se os comentários de Ricci (que a afirma) e de Nardi (que, mesmo face aos argumentos de Ricci, a suspende e por isso afirma no comentário a este mesmo passo: «ritengo ancora che la *Monarchia* fu scritta fra il 1307 e il 1308», p. 349). Vinay, loc. cit, simplesmente omite a expressão, que na nota 5 da mesma página considera «malamente passata nel testo».

<sup>15</sup> P.G. RICCI, «Monarchia», em *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 993-1004, aqui p. 1001a.

<sup>16</sup> G. VINAY, Introd. à ed. e trad. da *Monarchia*, cit., pp. X-XII, XXIX-XXXVIII («La cronologia del trattato»). É também a datação preferida por Prue Shaw, cfr. Dante, *Monarchia*, transl. and notes, cit., Introd. e p. XLI.

<sup>17</sup> Sobre a datação da *Monarchia* vejam-se também E. MONGIELLO, «Sulla datazione del *Monarchia*

Maurizio Pizzica reanalisou com detalhe as propostas de datação da *Monarchia*, propondo por sua vez os anos de 1308 e 1310, por constituírem o contexto histórico e social que daria sentido ao próprio conteúdo da obra<sup>18</sup>. Numa das mais recentes edições, Richard Kay defende que a *Monarchia* é um texto de propaganda escrito por Dante em apoio do seu patrono Cangrande della Scala, em Verona em 1317, para refutação da bula *Si fratrum* do papa João XXII, emitida em Avinhão em 31 de Março de 1317, com a qual o papa reivindicava autoridade sobre o império e pretendia interferir na aliança entre senhores gibelinos do norte, entre os quais se contava Cangrande<sup>19</sup>. A obra teria sido escrita para um público culto, provavelmente de «clérigos e outros literatos, homens de educação universitária», o que explica o abundante recurso à metafísica e à lógica (livro I), às antiguidades romanas (livro II), à teologia (livro III) enquanto dispositivos retóricos<sup>20</sup>.

Longe de estar resolvida, a questão da datação da *Monarchia*, entre indícios textuais, relação com factos históricos, cronologia das obras, especificidades lexicais e gramaticais, subsiste como um dos pontos controversos da historiografia dantesca, não por presunção erudita, mas porque a interpretação da obra e do sentido político do pensamento de Dante dependem desse ponto de apoio.

## 2. A *Monarquia*, estrutura e questões

Na sua argumentação e conclusões o tratado de Dante é quase transparente, transformando questões em afirmações. O curto tratado é composto de três livros, que, logo após estabelecer a existência da *monarchia* ou *imperium*, Dante resume identificando a questão relativa ao poder temporal a que cada um deles responde:

Três questões principais se levantam acerca dessa [Monarquia]. Em primeiro duvida-se e pergunta-se (*dubitatur et queritur*) se ela é necessária ao bom ordenamento (*bene esse*) do mundo; em segundo, se o povo romano se atribuiu por direito (*de iure*) o ofício de monarca; e em terceiro se a autoridade do monarca dependa imediatamente de Deus ou de outro, o ministro ou vigário de Deus<sup>21</sup>.

---

di Dante», *Le parole e le idee*, 11 (1969) 290-324; RICCI, «Monarchia», cit., pp. 1000b-1002a; VASOLI, «Le idee politiche di Dante, cit., pp. 30-33.

<sup>18</sup> Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di M. PIZZICA, cit., pp. 99-130.

<sup>19</sup> *Dante's Monarchia*, ed. KAY, cit., pp. XXVI-XXXI, XLIII.

<sup>20</sup> Idem, p. XXXI.

<sup>21</sup> Dante, *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay p. 10; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, p. 286) «Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario». Todas as citações

A obra discute sucessivamente as três questões que permitem desvendar as «verdades ocultas e úteis (*veritates occultas et utiles*), do conhecimento da monarquia temporal (*temporalis Monarchie notitia*)»<sup>22</sup>, sendo que na resposta a cada questão vai tecendo o fundamento da afirmação conclusiva da autonomia da monarquia ou poder temporal.

No Livro I defende a necessidade da monarquia temporal, para assegurar o bem estar ou boa ordem do mundo (cfr. I.v). O fim último do homem é a felicidade, entendida como contemplação intelectual. Alcancá-lo tem como condição necessária, ou primeiro princípio, a existência de liberdade e paz universal, conclui-se que apenas a monarquia temporal, ou império, pode oferecer as condições para realizar este fim temporal (cfr. cap. ii-iv). Os cap. v, vii, xi, xii, xiii, xiv, xv do mesmo primeiro livro, concluem todos de forma independente mas reiterada, que é necessária a existência da monarquia, ou império, porque apenas o superior monarca, ou imperador, pode unificar os fins da sociedade (cap. v), assegurar a conformidade entre o todo e as partes (vi-vii), garantir a ordem e a justiça (viii-xi), bem como a liberdade (xii), para além de ter a aptidão natural e providencial para governar (xii) e de garantir a unidade do poder (xiv), bem como o consenso das vontades (xv).

No Livro II defende a legitimidade do povo romano para o exercício da monarquia e do império. A tese é provada com amplo recurso à autoridade de autores clássicos, acontecimentos históricos, testemunhos bíblicos. O direito dos romanos ao império é confirmado pela própria submissão de Cristo às leis e ao julgamento pelas autoridades romanas, a quem, *ipso facto*, é reconhecida autoridade e legitimidade para poder punir o próprio redentor da culpa do pecado de Adão e do mundo (cfr. II.xi). A providência entregou o império ao povo romano, único a legitimamente poder usar o título da máxima autoridade.

No Livro III com recurso a argumentos exegéticos afirma, por fim, a legitimidade e autonomia do poder do monarca e que, portanto, o exercício da monarquia ou império provém directamente de Deus, e não por via do seu vigário, ou “monarca espiritual”, o papa. Ao papa não é reconhecida qualquer legitimidade para reivindicar o uso do poder temporal. Dante refuta a hierocracia, recorrendo a argumentos doutrinários, jurídicos, históricos, politológicos, exegético-

---

de Dante foram traduzidas para este estudo, tendo sido particularmente útil o confronto com as traduções, para italiano, de Vinay, Nardi e Pizzica.

<sup>22</sup> Dante, *Monarchia*, I.i (ed. Vinay p. 10; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, p. 286).

teológicos (como exemplo veja-se a contestação da legitimidade da “Doação de Constantino”, III.xii). A obra ganha intensidade dramática no capítulo final, num desfecho com um fulgor dramático que retira espaço à discussão de contra-argumentos ou objeções. O capítulo xv e final do livro III condensa a tese de Dante sobre os dois poderes, justificados pela existência de um duplo fim do homem: a felicidade da vida ou temporal (assente na contemplação intelectual, por isso o seu instrumento é a filosofia e apenas pode ser assegurada pela tranquilidade da sociedade civil, garantida de modo unitário pelo imperador, cuja autoridade temporal recebe diretamente de Deus) e a felicidade eterna ou espiritual (consiste na fé, que apenas existe com o auxílio da graça divina e por isso o seu instrumento é a revelação, sendo seu garante o sumo pontífice, que recebe diretamente de Deus a sua autoridade espiritual)<sup>23</sup>. O duplo fim do homem tornou necessário um duplo poder director: «o do Sumo pontífice que segundo a revelação conduzisse o género humano à vida eterna, e o do Imperador, que, pelos ensinamentos da filosofia, dirigisse o género humano para a felicidade temporal»<sup>24</sup>. Apesar de Dante terminar com uma fórmula que parece mitigar a real independência do imperador (cfr. abaixo n. 60), os dois poderes são autónomos e independentes entre si no que diz respeito à dimensão estritamente temporal, a única discutida na obra. No exercício do poder temporal o Imperador não se submete ao papa, uma vez que ambos recebem, por igual e directamente de Deus o poder que é próprio a cada um. Em nenhum ponto Dante abdica de afirmar que apenas ao imperador cabe o poder temporal.

Mais importante do que a síntese da obra<sup>25</sup>, é valioso entrar no detalhe de alguns dos argumentos de Dante que relacionam ética e política.

<sup>23</sup> Dante, *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, pp. 280-282; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498) «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem».

<sup>24</sup> Dante, *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 274; ed. Nardi, p. 498) «Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

<sup>25</sup> Vejam-se as sínteses propostas por exemplo por VINAY, ed. cit., pp. 317-326 (índice analítico); RICCI, «*Monarchia*», cit., pp. 996b-1000b; e por PIZZICA na sua tradução de Dante, *Monarchia*, cit., pp. 87-99; KAY, *Dante's Monarchy*, a pp. 327-368 propõe uma paráfrase da obra.

### 3. A felicidade humana e a necessidade da paz universal

Desde o início da *Monarquia* Dante afirma a novidade do seu pensamento<sup>26</sup> e o desígnio de iluminar a esquecida «ciência da monarquia temporal», que tem por tarefa, antes de tudo, provar a *necessidade de um poder temporal autónomo, sob a direcção de um único monarca*.

O primeiro ponto, no qual assentará toda a seguinte discussão, é então estabelecer o que seja a *monarquia temporal*. Dante entra na matéria propondo uma definição do seu objeto de estudo<sup>27</sup>, que convém ter bem presente porque afinal toda a discussão seguinte nela se apoia, não a discutindo, mas confirmando-a:

Portanto, a monarquia temporal, a que chamam império, é o principado único, superior a todos os outros no tempo, ou no que, ou naqueles e acima daqueles que se medem pelo tempo<sup>28</sup>.

É após esta definição que Dante enuncia as três questões de que a obra se ocupa e que foram atrás apresentadas. Digamos desde já que esta definição faz subentender uma outra, nunca expressa, a de *spiritualis monarchia*, que corresponde ao poder do monarca papal, que apenas surgirá já no final da obra personificado pelo *summus pontifex*, o sucessor de Pedro. Se bem que a oposição entre as duas ordens de poder esteja subentendida, até lá a questão permanece estritamente orientada para a compreensão das condições e legitimidade da *temporalis monarchia* confiada ao *romanus princeps*.

<sup>26</sup> Cfr. *Monarchia*, I.i (ed. Vinay, p. 6; ed. Ricci, p. 135; ed. Nardi, pp. 282-284): sente o dever de publicar a obra quer para divulgar em favor de todo o mundo o que com esforço descobriu, quer «para ter a glória de ser o primeiro a conquistar a palma de tão grande empresa («tum ut utiliter mundo pervigilem, tum etiam ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar»).

<sup>27</sup> Para os editores e tradutores é problemática a própria terminologia filosófica com a qual Dante identifica a natureza da definição que vai propor: «Primum quidem igitur videndum quid est quod temporalis Monarchia dicitur, typo ut dicam et secundum intentionem» (*Monarchia*, I.ii, início). Vinay traduziu *typo ut dicam et secundum intentionem* como «nella sua essenza e nelle sue pratiche finalità» interpretando-o respetivamente como forma e fim, afastando-se da interpretação de Nardi (ed. Vinay, comentário, p. 8); Bruno Nardi respondeu-lhe no comentário ao mesmo passo, que traduz «così all'ingrosso e secondo la comune idea», interpretando aqueles conceitos como tradução literal da expressão grega *typo os legein*, *typo os eipein* relacionadas com a teoria da definição de Aristóteles (ed. Nardi, pp. 284-285, comentário).

<sup>28</sup> *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 8; ed. Ricci, p. 136; ed. Nardi, pp. 285-286): «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt 'Imperium', unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur».

O ponto de partida de Dante é assimilável a uma posição de Tomás de Aquino sobre a política. No *De regno* (c. 1265-1267) Tomás defende que a forma mais excelente de governo é a monarquia e defende que todo o poder político devia tender a proporcionar a felicidade a todos os governados. Tal como para Aristóteles, também para Tomás, como o fim último da sociedade é a vida virtuosa, cabe ao regime político conduzir os cidadãos para essa vida boa. Mas Tomás, divergindo de Aristóteles, acrescenta que esta vida está ordenada para uma outra que a ultrapassa: a felicidade eterna, apenas possível depois da morte e para as almas virtuosas. Daqui resulta uma subordinação da ordem política à ordem sobrenatural. Mas, afastando-se de Tomás, embora parta dele, Dante procurará restabelecer a autonomia da ordem política<sup>29</sup>.

Dante dá uma expressão epistemológica à sua inquirição e pretende encontrar em primeiro lugar qual o princípio evidente por si em que assentam todas as verdades aqui tratadas sobre a monarquia temporal<sup>30</sup>. Ao contrário das ciências teóricas, como a matemática, a física e a metafísica, que se ocupam de coisas que não dependem de nós, a ciência política é do domínio da acção, daquilo que depende de nós e que realizamos em busca de um fim e não para a mera reflexão. Por isso, nesta ciência se deve partir da consideração do fim último ao qual tendem todas as ações particulares e que coincidirá, se ele existir, com o «fim universal de todo o consórcio do género humano (finis universalis civilitatis humani generi)»<sup>31</sup>.

A questão passa a ser, então, saber se podemos identificar alguma atividade própria do homem e, portanto, se há um fim comum de toda a sociedade humana (*quid sit finis totius humane civilitatis*, I.iii), para a qual se oriente toda a acção. É ilustrativo que Dante diga que se conseguirmos resposta a esta questão teremos feito já metade do trabalho, palavras que recorda da *Ética a Nicómaco*, que é

29 Para todo este parágrafo, cfr. IMBACH e MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., pp. 251-255; veja-se também todo o capítulo VI de IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 173-189, dedicado à “dimensão política do intelecto humano em Dante”. A aproximação do pensamento de Dante às posições de Tomás de Aquino é um lugar comum, embora com assinaláveis cambiantes de interpretação.

30 *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 10; ed. Ricci, p. 137; ed. Nardi, pp. 286): «necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur».

31 *Monarchia*, I.ii (ed. Vinay, p. 14; ed. Ricci, p. 139; ed. Nardi, pp. 286). IMBACH e MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., p. 258, traduzem: «la fin universelle du genre humain vivant en société».

também justamente a obra onde Dante encontra, juntamente com o *De anima*, algumas das ideias essenciais da resposta à questão colocada. A argumentação é trabalhada nos capítulos iii e iv do livro I, das mais intrincadas e longamente debatidas passagens desta obra e que aqui é apenas possível tratar de modo geral.

Ao exemplificar que essa atividade não é o simples existir, porque este é partilhado com os elementos, nem a sensação, porquanto esta existe também nos animais, Dante está à procura da diferença específica do humano, aquele elemento que, seguindo a teoria aristotélica da definição, distingue um género de entes e apenas esse. Contudo, Dante não quer apenas identificar o fim último de cada ente humano separadamente, mas sim esse *finis optimus* que Deus por natureza atribuiu à totalidade do género humano<sup>32</sup>.

Valendo-se de um adágio aristotelizante, *a natureza (e Deus) nada faz em vão*, tem por adquirido que tudo tem um fim e como esse não poderia ser o simples existir, então só pode ser o seu agir, que é então a sua própria razão de existir. Portanto, também para a inteira humanidade (*humane universitatis*) terá que haver um fim ao qual se ordena a humanidade inteira na sua grande quantidade de indivíduos (*universitas hominum in tanta multitudine*) e é um fim que não pertence a um só indivíduo, comunidade, cidade, reino, mas sim a toda a humanidade (*totius humanitatis*)<sup>33</sup>.

E qual é essa acção que realiza a espécie humana? Responde Dante:

é o ser capaz de apreender pelo intelecto possível, que é próprio do homem e de nenhuma outra espécie, superior ou inferior. De facto, se bem que há outras essências que participam do intelecto, contudo o seu intelecto não é possível como o do homem, porque por essência são espécies intelectuais e não de outro modo, e o seu existir não é senão inteligir, pois é sem interrupção, de outro modo não seriam eternas. Portanto, é evidente que a mais elevada potência da humanidade mesma é a potência ou faculdade intelectiva. E uma vez que esta potência toda em simultâneo não pode passar a acto por um homem só ou por alguma das comunidades particulares acima referidas, é necessário que no género humano exista uma multidão pela qual a totalidade da potência seja actua<liza>da<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, p. 16; ed. Ricci, p. 139-140; ed. Nardi, pp. 290): «finis (...) optimus [ultimus, ed. Vinay] ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit».

<sup>33</sup> *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, p. 18; ed. Ricci, p. 141; ed. Nardi, pp. 292): «Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest. Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat».

<sup>34</sup> *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, pp. 18-22; ed. Ricci, pp. 141-142; ed. Nardi, pp. 296-298): «sed esse apprehensivum per intellectum possibilem: quod quidem esse nulli ab homine alii competit vel

A resposta envolve a mais debatida passagem de toda a obra, e que para muitos contém a chave de interpretação da posição de Dante sobre o intelecto humano, daí que seja recomendável toda a prudência exegetica. A argumentação é filosoficamente situada, mas associá-la a alguma tradição sobre o intelecto arrasta de imediato múltiplas consequências. Resulta estranho que depois de mencionar o “intelecto possível” como *o próprio* do homem, Dante se limite a referir “o intelecto” sem qualificação<sup>35</sup>. Devemos ter em conta que quando menciona “esta potência” se está a referir de facto ao “intelecto possível”<sup>36</sup>, como o faz explicitamente quando retoma esta conclusão no início do capítulo iv, para sobre ela passar então à ligação à questão política central, que é saber como se pode realizar essa suprema acção possível ao homem. Antes disso, Dante explica o princípio homólogo de que é necessária uma multidão de coisas geradas (isto é, existentes no tempo) para actualizar toda a potência da matéria prima, remetendo para a autoridade do comentário de Averróis sobre o *De anima*, devendo notar-se que essa questão não é lá debatida. E é esta explicação que, de facto, suscita a citação de Averróis, não a questão da actualização do intelecto possível<sup>37</sup>.

---

supra vel infra. Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur».

<sup>35</sup> Sobre o intelecto e o intelecto possível em Dante (e não apenas na *Monarchia*) e as suas prováveis fontes, são úteis as sínteses de C. VASOLI, «Intelletto», *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 464a-468b; Idem, «Intelletto possibile», *ibidem*, pp. 469a-472a, neste caso dando atenção ao *Convivio*, *Commedia*, *Monarchia* e ao debate entre Nardi e Gilson sobre o assim chamado averroísmo de Dante.

<sup>36</sup> Cfr. a interpretação de Bruno Nardi a este passo, ed. Nardi, p. 298, sobre a linha 8.

<sup>37</sup> No aparato de fontes Ricci remete de forma defectiva para o Grande comentário de Averróis sobre o *De anima*, que Nardi identifica como provindo já da ed. Bertalot (ed. Nardi, pp. 300-302). Identificando exactamente a passagem pretendida por Bertalot e Ricci (*Grande comentário ao De anima*, III.5, cfr. ed. Crawford, que não é citada, p. 408), Nardi não relaciona a referência a Averróis ao princípio da necessidade da multidão para actualização da potência intellectiva, mas sim com a ideia de que, para Averróis, seria impossível que deixasse de existir Filosofia no orbe terrestre, pois se desaparecesse numa parte, prosseguiria nas outras e assim o *intelecto especulativo* nunca deixaria de estar em acto (pois não é gerado nem é corruptível), que é uma ideia bem diferente, se bem que relacionável. Nardi prossegue associando esta referência a Averróis com o parágrafo seguinte, onde se diz que o intelecto especulativo não se aplica apenas às formas universais *sed per quandam extesionem* também se aplica às particulares. Em qualquer dos casos a interpretação não associa Averróis ao princípio pelo qual é de facto citado por

Mas, atenção, ao contrário de Averróis<sup>38</sup>, Dante em nenhum momento afirma que o intelecto possível é único. Por isso não é “averroísta” no sentido de afirmar o monopsiquismo, que negou explicitamente<sup>39</sup>, como também não seguiu com regularidade as teses de Averróis. Mas, sim, colheu de Averróis algumas teses, como de muitos outros autores (a sua teoria da alma é em parte colhida em Alberto Magno<sup>40</sup>), apenas neste sentido menos doutrinal pode ser considerado “averroísta”. Como sublinham Marice-Ruben Hayoun e Alain de Libera, Dante «não afirma a separação *stricto sensu* do intelecto possível», nem busca no cosmo essa unidade de intelecto e, com a junção das consequências que veremos retirar da discussão do intelecto, da sua posição resulta «uma visão simultaneamente *transpessoal e política* da actividade filosófica característica de Averróis»<sup>41</sup>.

No início do capítulo iv do livro I, Dante retoma então esta conclusão sobre a actualização do intelecto possível como fim último de toda a humanidade<sup>42</sup>, mas

---

Dante, provavelmente de modo errado, pois a posição mencionada não se encontra no *Grande comentário ao De anima*. Refira-se que Bruno Nardi discutiu com mais detalhe as questões aqui envolvidas em outras obras, como em *Dal 'Convivio' alla 'Commedia'*, cit., pp. 64-97.

- <sup>38</sup> «Que o intelecto material é numericamente uno em todos os indivíduos da espécie humana, e não é nem engendrável nem corruptível», Averróis, *In De anima*, III, com. 5, na formulação da q. 2, cfr. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F.S. CRAWFORD, Cambridge MS 1953, p. 401, trad. em Averroes, *L'intelligence et la pensée*, trad. A. DE LIBERA, p. 71; «o intelecto material é único para todos os homens», Idem, ed. Crawford, p. 406, l. 375.
- <sup>39</sup> KAY, *Dante's Monarchy*, cit., p. 16, recorda que para Dante o intelecto possível é infundido no embrião humano directamente por Deus, remetendo para *Convivio*, 4.21, *Purgatorio*, 25, 68-75, ver também I.iii.8.
- <sup>40</sup> Ver por exemplo B. NARDI, «L'origine dell'anima umana secondo Dante», em B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 9-68.
- <sup>41</sup> M.-R. HAYOUN – A. de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, (Que sais-je? 2631) PUF, Paris 1991, p. 112.
- <sup>42</sup> Deixo aqui de lado e propositadamente a discussão do dito “averroísmo de Dante”, ela própria uma especialidade dentro dos estudos danteanos, que suscita diferentes e dispares leituras. Que a nota 39 sirva para apoiar uma leitura deflacionista do dito “averroísmo” do autor da *Monarchia*, que é propriamente uma invenção do primeiro crítico da obra, Guido Vernani da Rimini, que lê esta passagem acusando Dante de repetir o grave erro de Averróis sobre a unicidade do intelecto possível («Tertius est error pessimus»), cfr. Guido, *Tractatus*, ed. em MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante*, cit., pp. 97-98 e trad. em CASSEL, *The Monarchia Controversy*, pp. 178-179, I.33-43. Para uma ampla discussão dos problemas em debate e uma nova interpretação, rumo a um mitigado averroísmo de Dante (with «some qualification») assente no recurso pontual à teoria do intelecto possível único (que o autor defende existir na *Monarchia*, mas não em outras obras), cfr. J. MARENBNON, «Dante's Averroism», em J. MARENBNON (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, (Mittellateinische Studien und Texte, 29) E.J. Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2001, pp. 349-374.

para dela extrair uma consequência política, cruzando a teoria das faculdades da alma com uma das posições cardinais da *Ética a Nicómaco* sobre a o fim último do homem e como é que ele pode ser maximamente realizado:

Foi, assim, demonstrado de modo suficiente que o acto próprio do género humano entendido como totalidade é actualizado sempre toda a potência do intellecto possível, primeiro para especular e em segundo para, por extensão, operar. E porque o que de certo modo está na parte também está no todo, como o homem individual mantendo-se calmo e repousado se realiza a si mesmo em prudência e sabedoria, assim é evidente que também o género humano na calma ou tranquilidade da paz alcança o próprio da sua acção de modo livre e facilimo (...). Por isso é evidente que a paz universal é a mais excelente (*optimum*) de entre as coisas que estão ordenadas para a nossa felicidade<sup>43</sup>.

Dante perfilha a tese aristotélica segundo a qual a perfeição humana ou máxima felicidade possível reside no exercício a operação intelectual contemplativa<sup>44</sup>, mas estende a sua realização última e própria a todo o género humano. O sábio é portanto aquele que, fazendo parte do género humano, dedica a sua existência à contemplação e assim realiza a máxima perfeição possível ao homem espécie, da qual é beneficiária a totalidade dos homens.

Para Dante, mais importante do que saber que ao homem é possível atingir um estado de perfeição ou felicidade, conseguida pela actualização do intellecto na especulação e na acção, o que constitui mesmo o tal ponto de apoio que é indispensável encontrar para resolver as três questões que se propôs (cfr. a continuação do texto da citação seguinte), é essa descoberta de que a *paz universal* e a tranqui-

<sup>43</sup> *Monarchia*, I.iii (ed. Vinay, pp. 28-30; ed. Ricci, pp. 143; ed. Nardi, pp. 302-304): «Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud « Minuisti eum paulominus ab angelis », liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur».

<sup>44</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. CAEIRO, Quetzal Ed., Lisboa 2004, pp. 242-245: X.vi (1177a7: «A atividade do homem superior é mais poderosa e possui já um maior índice de felicidade»; e sobretudo X.vii (1177a20) «esta atividade é ela própria a mais poderosa que existe (porque o poder de compreensão intuitiva é o que de mais poderoso existe em nós, e os objetos mais excelentes que podem ser conhecidos são aqueles a que o poder de compreensão intuitiva aced) e é também a mais contínua de todas»; (1177a27) «parece então pois que a a filosofia possui a possibilidade de prazer mais maravilhosa que há em pureza e estabilidade e é compreensível pensar-se que fruir de conhecimentos é mais agradável do que procurá-los».

lidade são as condições que tornam possível ao homem, ou pelo menos a alguns, poder dedicar-se ao pensamento, que, por sua vez, realiza a totalidade da espécie:

A partir do que foi dito é evidente através de que meio, de facto de que modo excelente, o género humano alcança o seu agir próprio; e, por consequência, vimos o meio mais próximo pelo qual se chega ao que se ordenam, como seu fim último, todas as nossas acções, que é a paz universal, que tomaremos como princípio dos argumentos subsequentes<sup>45</sup>.

E a paz e a tranquilidade só podem ser conseguidas para todos os homens na esfera temporal, isto é, através da acção política. Ao combinar de modo inovador a teoria do intelecto com a possibilidade de realização da totalidade do género humano, como diz Ruedi Imbach, «Dante não fez nada menos do que inventar uma teoria social e política do intelecto humano»<sup>46</sup>. As consequências desta “politização do intelecto”<sup>47</sup> aparecerão com mais vigor no final do livro III.

#### 4. Unidade e autonomia do poder temporal

Apoiado nesse ponto arquimediano que é descoberta da *paz universal* como condição necessária para a felicidade humana, Dante sente-se garantido para dar solução às três questões que se tinha proposto resolver. No livro I estabelece à maneira de Aristóteles não só a necessidade da existência de poder político nas sociedades humanas, mas sobretudo que é indispensável que, apesar dos seus diferentes níveis, consoante o número e elo que une os humanos entre si (família, clã, cidade, reino império), o poder seja sempre exercido por um só, pois essa unidade é a única forma de garantir a paz e a realização do bem comum em favor do maior número. Acima de todos os poderes, e unificando-os a todos, está o

<sup>45</sup> *Monarchia*, I.iv (ed. Vinay, p. 32; ed. Ricci, pp. 143-144; ed. Nardi, pp. 304): «Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, que pro principio rationum subsequentium supponatur».

<sup>46</sup> IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., p. 189

<sup>47</sup> Trata-se mais de uma “politização do aristotelismo” que de um “averroísmo político”, HAYOUN – LIBERA, *Averroes et l’averroïsme*, cit., p. 111. Para uma crítica do conceito de averroísmo político veja-se G. PIAIA, «‘Averroísmo político’: anatomia di un mito storiografico», em IDEM, *Marsilio e dintorni. Contributi ala storia dele idee*, Ed. Antenore, Padova 1999, pp. 79-103, ed. original em francês: «‘Averroïsme politique’: anatomie d’un mythe historiographique», em A. ZIMMERMANN (hrg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia, 17), de Gruyter, Berlin-New York 1985, pp. 328-344.

imperador, a máxima e suprema autoridade temporal, do qual dimanam todos os outros níveis de poder.

A unidade do poder garante a paz universal, a harmonia ou pelo menos um princípio de regulação de todos os conflitos. Como vimos, no livro II estabelece a legitimidade histórica e jurídica de o povo romano deter o império universal e simultaneamente, de que esse monarca é o monarca do mundo, o imperador, aquele que de modo unitário tudo rege e ao qual se referem, e do qual dimanam, todos os poderes temporais.

É no livro III que se aplica a demolir um escolho que poderia fazer perigar essa proposta política. É a questão mais árdua e Dante sente bem os riscos que corre ao tornar pública a sua posição: «a verdade em torno dessa questão, uma vez que não poderá emergir sem causar o rubor de alguns, será talvez motivo de alguma indignação contra mim mesmo»<sup>48</sup>. Não se enganava e a reação foi mesmo mais áspera e prolongada no tempo, como recordámos acima, desde a condenação por Bertrand de Poujet, à crítica de Guido Vernani, ou até à inclusão da obra no *Index* do Santo Ofício em 1554<sup>49</sup>, antes mesmo da *editio princeps* de 1557, de onde só seria retirada em 1881<sup>50</sup>. A interpretação recente deste livro III tem sido motivo, se não de rubor e indignação, pelo menos de acesa polémica<sup>51</sup>, quase pelas mesmas razões pelas quais Dante tinha a certeza de estar a tocar em matéria explosiva.

<sup>48</sup> *Monarchia*, III.i (ed. Vinay, p. 194; ed. Ricci, pp. 143-144; ed. Nardi, pp. 432-434): «cuius quidem veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit, forsitan alicuius indignationis in me causa erit».

<sup>49</sup> Em *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, ed. A. M. de SÁ, INIC, Lisboa 1983, reeditam-se o *index* do século XVI e a *Monarchia* não aparece no *Rol de livros defesos* de 1551, mas aparece nos *Index auctorum et librorum* de 1559 (?) (p. 196), *Index* de 1561 (p. 284), *Index* de 1564 (p. 393), *Index* de 1581 (p. 509), *Index* de 1597 (p. 735), sempre assinalado como «Dantis Monarchia».

<sup>50</sup> Cfr. Dante, *Monarchy*, trad. P. SHAW, cit., p. xlii.

<sup>51</sup> Veja-se a interpretação de M. MACARRONE, «Il terzo libro della ‘Monarchia’», *Studi danteschi*, 33 (1955) 5-142, a que respondeu Bruno Nardi com ««Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della *Monarchia* dantesca», incluído no seu livro, *Dal ‘Convivio’ alla ‘Commedia*, cit., pp. 151-313, sendo que esses dois estudos suscitaram a réplica de G. VINAY, *Interpretazione della ‘Monarchia’ di Dante*, cit. E a discussão, detalhando divergências e novas leituras, prosseguiu e prossegue, agora mais entre os defensores da completa novidade da fundamentação da autonomia do poder político laico e os que mitigam essa novidade reconduzindo a posição de Dante ou a uma forma quase ortodoxa de entender as relações entre os dois poderes aceitando a supremacia do poder eclesiástico, ou que se limita à simples reconsideração pouco clara das relações entre esses dois poderes.

Aquele início do livro III deixa bem claro que Dante quer demolir a teoria da *plenitudo potestatis*, reivindicada pelos teocratas, que afirmavam a supremacia política do papado. Começa por recolocar o problema:

A presente questão, a que responderemos em seguida, trata das duas máximas luminárias: a saber, o pontífice romano e o príncipe romano e pergunta-se se a autoridade do monarca romano, que de direito é o monarca do mundo, como se provou no livro II, dependa directamente de Deus, ou de algum vigário ou ministro de Deus (entendo aqui o sucessor de Pedro, que verdadeiramente guarda as chaves do reino dos céus)<sup>52</sup>.

Para Dante a resposta está encaminha com os pontos estabelecidos nos livros anteriores e agora, em boa parte com recurso à tradição bíblica e ao direito civil, mostrará que o poder temporal tem também ele directa origem divina, sem intermediários, havendo, por isso, uma autonomia temporal do poder político.

A fundamentação da tese de que o poder do imperador provém directamente de Deus tivera em III.xiv uma prova por exclusão lógica da contrária (*ducendo ad inconveniens probatum est*): se o poder do imperador não provém do papa, então provém de Deus. Mas para uma demonstração cabal (*ad perfectam demonstrationem*), torna-se necessário encontrar uma prova evidente e directa (*ostensive probandum est*) de que «o imperador, ou monarca do mundo tem uma relação imediata [i.e. directa, sem intermediários] com o príncipe do mundo, que é Deus»<sup>53</sup>. É dessa argumentação que se ocupa o capítulo xv e último do livro III, que valeria a pena ler passo a passo.

Dando expressão ética a um dualismo antropológico aceite sem discussão<sup>54</sup>, Dante afirma a correspondente dualidade de fins da acção humana: por um lado «a felicidade na vida presente, que é alcançada propriamente na acção da virtude» e, por outro, «a felicidade da vida eterna, que consiste na fruição da face de

52 *Monarchia*, III.i (ed. Vinay, p. 196; ed. Ricci, p. 221; ed. Nardi, p. 434): «Questio igitur presens, de qua inquisitio futura est, inter duo luminaria magna versatur: romanum scilicet Pontificem et romanum Principem; et queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum».

53 *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 278; ed. Ricci, p. 272; ed. Nardi, p. 496): «Et ideo, ad perfectam determinationem propositi, ostensive probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, immediate se habere ad principem universi, qui Deus est».

54 Sobre a sua fundamentação na ideia de dualidade intrínseca do homem, composto de corpos e alma, situado na junção entre o corruptível e o incorruptível, linha de horizonte entre a terra e o céu (III.xv), cfr. F. BERTELLONI, «Contexto, consecuencias y fuentes de la doctrina dantesca 'Homo est medium'», cit.

Deus»<sup>55</sup>. Ora, sendo dois os fins, a cada um deles será possível chegar por meios convenientes e próprios:

De facto, chegamos à primeira [*beatitudo*, felicidade] por ensinamentos filosóficos (*phylosophica documenta*), desde que a persigamos agindo segundo as virtudes morais e intelectuais; chegamos à segunda [*beatitudo*, felicidade] por meio de ensinamentos espirituais (*documenta spiritualia*), que estão para lá da razão humana, desde que a persigamos agindo segundo as virtudes teológicas, a saber: fé, esperança e caridade<sup>56</sup>.

Todavia, os homens não se governam na bondade por si mesmos. A cupidez desvia-os do seu fim e do agir segundo as diferentes virtudes, o que torna necessário que os homens tenham dois guias que os orientem em cada um dos dois domínios de acção. Tais guias não resultam de pactos humanos, mas são necessariamente dados por Deus (a expressão é *opus fuit*), para que possam realizar os seus dois fins:

O sumo pontífice, que segundo os dados revelados conduza o género humano à vida eterna, e o imperador, que segundo os ensinamentos filosóficos dirija o género humano à felicidade temporal<sup>57</sup>.

Mas, como nenhum ou poucos por si sós chegariam a esta felicidade terrena, tem que existir um garante que a torne realizável, ou então esse fim de natureza não seria alcançável, ao contrário do que tinha sido estabelecido desde o primeiro livro. Eis então que está identificado o garante desta possibilidade de realização da felicidade, não de um ou de alguns, mas de todo o género humano:

como a esse porto nenhum, ou só alguns poucos (e mesmo estes com não pouca dificuldade), podem chegar, a não ser que, contidas as vagas da branda cobiça, o género humano livre repouse na tranquilidade da paz, este é o fim para o qual maximamente deve tender o curador do orbe, a que se chama príncipe romano, para que nesta aréola dos mortais se viva livremente em paz<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Monarchia*, III.xv, loc. cit.

<sup>56</sup> *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 282; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498): «Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem».

<sup>57</sup> *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 500): «scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

<sup>58</sup> *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 284; ed. Ricci, p. 273; ed. Nardi, p. 498): Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande

O fim último do príncipe de todo o orbe habitado e, portanto, de toda a política é garantir que *o género humano livre repouse na tranquilidade da paz*. Essa é a tarefa do imperador e, como diz a seguir, aos príncipes eleitores<sup>59</sup> não resta senão identificar aquele que a própria Providência dispôs para esse cargo. Esses mais do que eleitores por desígnio próprio são reveladores da vontade divina. Fica assim, como triunfalmente diz Dante, concluída a tarefa a que se tinha dedicado:

E assim fica demonstrado que a autoridade temporal do monarca desce para ele mesmo sem qualquer intermediário a partir da fonte universal da autoridade, fonte essa que, unida na força da sua simplicidade, influi em múltiplos veios por sobreabundância da sua bondade<sup>60</sup>.

## 5. Um final com enigma?

Depois de respondidas as três questões, está tudo resolvido? Não, ainda não. Talvez para não indispor em excesso aqueles mencionados no início do livro III que iriam enrubescer quando Dante lhes provasse que o imperador temporal recebe o poder diretamente de Deus e não através de um mediador, para esses tem ainda um pensamento que soa um pouco a composição jurídica, acolhendo pelo menos em parte a causa contrária. Mas, para esses, afinal, não será suficiente, embora decepcione bastante os defensores do poder político laico e que bem dispensariam o último parágrafo da obra, que parece contradizer o que acaba de ser afirmado. Uma parte importante do debate, neste aspecto, anda em torno de compreender se exprime ou não uma contradição, ou o que justifica essa passagem. A questão tem apaixonado os dantólogos.

A «autoridade do Monarca depende de outro ou directamente de Deus», mas, avisa Dante, isso não exime o Imperador de uma certa submissão ao Papa porque

---

cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur».

<sup>59</sup> Esta referência tem sido amplamente debatida e tomada como um forte indício histórico para contextualizar e datar a obra, relacionando-se com o processo de eleição dos pretendentes ao Sacro Império Romano Germânico.

<sup>60</sup> *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, pp. 286-288; ed. Ricci, p. 275; ed. Nardi, p. 502): «Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influit ex habundantia bonitatis».

«a felicidade mortal ordena-se *em certo modo* (*quodammodo*)<sup>61</sup> à felicidade imortal»<sup>62</sup>. Afirmá-lo não será aniquilar o esforço de demonstração da separação dos dois fins do homem, base da separação de poderes? Para Tomás de Aquino a beatitude terrestre não é absoluta, (diz mesmo que só de certo modo, *quodammodo*, é beatitude) e que a beatitude celeste lhe é superior. Dante procurara até aqui esbater esta hierarquia de um ponto de vista providencialista e cosmológico, porque ambas têm a mesma origem e têm meios distintos de ser alcançadas, o que tornaria possível sustentar, ao contrário de Tomás, que “nesta vida” o homem pode satisfazer completamente a sua *natureza*. Mas, agora parece ceder.

Uma explicação pode ser ainda dada em favor de Dante. O imperador, enquanto homem, também aspira à felicidade eterna e necessita, como os outros homens, dos ensinamentos da revelação e das virtudes teológicas para a alcançar. Ademais, o imperador deve ao papa uma certa reverência, mas *apenas no domínio espiritual* e na medida em que isso é útil para o exercício do próprio poder temporal: «para que, iluminado pela luz paterna da graça, irradie como o mais virtuoso por sobre o orbe da terra (*ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet*)»<sup>63</sup>. Assim, depois da “cedência”, as palavras finais da *Monarchia* acentuam que o auxílio espiritual prestado ao imperador lhe é favorável para o melhor exercício do seu poder temporal. Quanto à *natureza temporal* do poder político ele pouco mais pode receber do poder espiritual (e o papa até é um intermediário menos capaz que os anjos, cfr. III.iv). Aquela submissão condicionada de modo algum limita a *autoridade temporal* do imperador do mundo, porque recebeu o poder de governar diretamente de Deus.

Por outro lado, a certa submissão do imperador ao pontífice em questões

<sup>61</sup> Este *quodammodo* é pomo de discórdia entre interpretações, porque para uns é dizer pouco, para outros é ceder em demasia. Lorenzo Minio Paluello escreveu uma breve nota para assinalar outras utilizações do termo, reduzindo a gravidade que lhe tem sido atribuída, cfr. “III. romanus princeps in aliquo romano pontifici subiaceat” em L. MINIO PALUELLO, «Tre note alla ‘Monarchia’», em *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1956, pp. 501-524, agora em L. MINIO PALUELLO, *Luoghi cruciali in Dante*, CISAM, Spoleto 1993, pp. 51-69 (a nota III nas pp. 67-69).

<sup>62</sup> *Monarchia*, III.xv (ed. Vinay, p. 288; ed. Ricci, p. 275; ed. Nardi, p. 502): «Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur». Veja-se também o entendimento de Cesare Vasoli de que há nesta posição de Dante uma coerência e continuidade com a sua interpretação da relação entre os dois poderes, VASOLI, «Le idee politiche di Dante, cit., sobretudo pp. 37-41.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

espirituais pode até explicar porque é que Dante nunca explora um possível poder de o imperador intervir em assuntos espirituais, invadindo a esfera de autoridade do pontífice. Se o advogasse seria contraditório com a separação dos dois poderes. Também poderíamos ver aqui sub-entendida a recíproca: nas questões temporais o papa *quodam modo* deve certa reverência ao imperador, pois está-lhe vedado o exercício do poder temporal e, portanto, nessas questões fica sub-entendido que necessita também da paz e da tranquilidade assegurada pelo poder temporal. Mas, essa seria uma outra questão, que Dante silencia.

De qualquer modo, Dante mantém intacto o dualismo que caracteriza a sua política da felicidade do intelecto, sobre a qual fundamenta as respostas às questões a que se propôs responder na *Monarchia*. A paz universal indispensável à felicidade do género humano apenas pode ser assegurada por um monarca único (porque a humanidade é una) e que esse monarca tem que ser um *civile* e não pode ser o pontífice (porque seria ignorar o duplo fim do homem e que a felicidade temporal apenas pode ser assegurada pelo governo temporal da comunidade de homens), ao contrário do que defendia Tomás de Aquino, cuja doutrina da subordinação da felicidade temporal à espiritual tinha como consequência a subordinação do poder político ao poder temporal.

Ao tomar a liberdade<sup>64</sup> e a paz universal como fundamento e princípio racional da política, porque único modo de garantir a felicidade que é o fim do género humano, Dante abre a via para afirmar a necessidade natural e social do poder imperial, que teria que ser, pelo mesmo argumento, autónomo do poder papal. É por essa razão que Ruedi Imbach tem afirmado que Dante «abre a via para uma desclericalização radical do mundo político», uma via que será prosseguida por autores como Marsílio de Pádua, e Guilherme de Ockham<sup>65</sup>. Não é um caso que também estes autores estivessem pessoal e directamente envolvidos no processo de ascensão de Luís da Baviera ao trono imperial, por volta de 1328, justamente o contexto em que reapareceria a obra de Dante, que, como disse Boccaccio, até aí quase não era conhecida. A *Monarchia* torna-se centro de discussão política cerca de 7 anos após a morte do poeta e cerca de 11, 15 ou mesmo 20 anos após a sua composição, dependendo do momento em que tenha sido escrita.

<sup>64</sup> A distinguir do livre-arbítrio, embora com ele se relacione (cfr. I.xii e acima a nota 14), cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, (Vestigia. Pensée Antique et Médiévale, 5) Cerf – Editions de l'Université de Fribourg, Paris – Fribourg 1995, pp. 263-289 (cap. “Dante ou la liberté des philosophes”).

<sup>65</sup> IMBACH –MÉLÉARD, *Philosophes médiévaux*, cit., p. 254.