

dante e a *uirtus* dos heróis da república romana no início do século xiv

dante and the *uirtus* of the heroes of the roman
republic at the beginning of the 14th century

felipe faria camargo¹

resumo

Com vistas a melhor compreender o modo como Dante Alighieri concebia a virtude dos antigos cidadãos romanos, em particular a leitura moral e histórica que o autor florentino construiu, primeiramente no *Convívio* e depois na *Monarchia*, com base nas narrativas sobre os heróis da república romana - histórias de sacrifício dos interesses particulares em prol do bem público, que vinham desde a antiguidade, alcançando o medievo tardio de Dante e depois o renascimento - propomo-nos, neste artigo, a investigar tanto as possíveis fontes textuais dos tratados dantescos, quanto o uso que o filósofo florentino fez de tais narrativas para a construção do seu discurso político.

palavras-chave

Dante Alighieri; Roma; República; Império; Virtude.

abstract

*Aiming to understand better how Dante Alighieri conceived the virtue of the ancient Roman citizens, particularly the moral and historical interpretation that the Florentine author constructed, first in the *Convivio* and later in the *Monarchia*, based on the narratives about the heroes of the Roman Republic - stories of sacrificing private interests for the public good, which originated in antiquity and reached Dante's late medieval period and then the Renaissance - we propose, in this article, to investigate both the possible textual sources of Dante's treatises and the use that the Florentine philosopher made of such narratives to construct his political discourse.*

keywords

Dante Alighieri; Rome; Republic; Empire; Virtue.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, na área de Ética e Filosofia Política. Contato: ffariacamargo@gmail.com.

Neste artigo, pretendemos abordar, por um lado, o modo como Dante Alighieri elaborou os seus dois catálogos de heróis da república romana nos seus tratados políticos, notadamente no quarto tratado do *Convívio* (1304-1308) e no segundo livro do tratado *Monarchia* (1313), como exemplos da virtude dos cidadãos romanos; como também, e principalmente, investigaremos o uso que fez de tais catálogos para a construção do seu discurso político.

Para podermos alcançar tais intentos, faz-se necessário, primeiramente, retomar a bibliografia que tratou das possíveis fontes utilizadas pelo pensador florentino na elaboração das suas duas listas. Como veremos, catálogos dos heróis republicanos romanos apareceram em diversas obras, historiográficas, filosóficas, teológicas e políticas, desde a antiguidade e ao longo de todo o medievo. Sempre, evidentemente, com finalidades bastante diversas. Na Toscana do início do século XIV, além de Dante, fizeram uso de tais listas o frade dominicano Ptolomeu de Lucca, famoso continuador da obra *De regno* de Tomás de Aquino (intitulada, ao fim, *De regimine principum*), bem como Remigio de Girolami, também teólogo dominicano e aluno de Tomás, autor de tratados políticos (*Do bem comum*, de 1302, e *Do bem da paz*, 1304) e famoso pelos seus sermões no *studium* de Santa Maria Novella, em Florença.

Em um segundo momento do artigo, pretendemos abordar o papel que tais listas cumprem na construção do discurso político de Dante e a relação com a sua noção de virtude. Como se sabe, cada um dos três livros do tratado *Monarchia* pretende responder a uma diferente questão, assumidas pelo filósofo florentino como as principais em torno do esclarecimento do tema da Monarquia universal²: o livro I pretende responder “Se a Monarquia é necessária ou não para o bom estado do mundo (*ad bene esse mundi*)”³; o livro II, “Se o povo romano reivindicou para si por direito o cargo de Monarca”⁴ (momento em que Dante apresenta sua lista); e o livro III, “Se a autoridade do Monarca depende imediatamente de Deus, ou de um ministro ou vigário Seu”⁵. No tratado IV do *Convívio*, Dante pretende travar uma disputa em torno da concepção de nobreza, que o florentino associa à noção de virtude. Como veremos, os temas tratados no *Convívio* IV e na *Monarchia* II apresentam grande similaridade, mas também diferenças significativas quanto aos modos de abordar a virtude dos romanos.

Iniciemos, então, com a investigação das possíveis fontes de Dante.

OS CATÁLOGOS DE HERÓIS DA REPÚBLICA ROMANA, ENTRE A ANTIGUIDADE E O MEDIEVO

Certamente um dos catálogos mais célebres dos patriotas romanos ao longo de toda a Idade Média foi o exposto por Agostinho, no capítulo XVIII do quinto livro da *Cidade de Deus*, passagem frequentemente lembrada pelos comentadores da obra dantesca.

² Conforme enunciadas no início do primeiro livro da *Monarchia*, em *Mn.*, I, ii, 3. Para as citações da obra em latim, utilizamos neste artigo o texto estabelecido pela edição crítica de Prue Shaw, elaborada a pedido da *Società Dantesca Italiana* e publicada em 2009.

³ *Ibidem*, I, ii, 3: “*primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit*”.

⁴ *Ibidem*, I, ii, 3: “*secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit*”. E também no início do segundo livro, cf. *Mn.*, II, ii, 1, a mesma questão reformulada como “*utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem*”.

⁵ *Ibidem*, I, ii, 3: “*et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo inmediate vel ab alio Dei ministro seu vicario*”. E também no início do terceiro livro, cf. *Mn.*, III, i, 5, em que a questão aparece do seguinte modo: “*queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, inmediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum*”.

Theodore Silverstein, em artigo de 1938, expõe os resultados de uma minuciosa investigação filológica sobre as possíveis fontes utilizadas por Dante. Para além das referências citadas pelo próprio pensador florentino nas duas passagens do *Convivio* e da *Monarchia*, que são a *Eneida* de Virgílio, o *De officiis* e o *De finibus bonorum et malorum*, de Cícero, e o *Ab urbe condita* de Tito Lívio, Silverstein inicia sua investigação com uma comparação com Agostinho (que já era referido por outros comentadores⁶) para depois chegar a uma extensa lista de autores que poderiam ser considerados ou fontes alternativas para Dante, devido à familiaridade deste com suas obras e devido às palavras escolhidas ao retratar os romanos, ou autores contemporâneos que podem ter usado as mesmas referências do florentino: os escritores romanos antigos, Eutrópio, Aulo Gélíio, Lucano, Júlio Frontino, Valério Máximo, Floro, Sérvio, Salústio, Orósio e Boécio; no séc. IX, o filósofo João Escoto Erígena e o monge Notker; já no século XII, os filósofos da chamada “Escola de Chartres”, Guilherme de Conches e João de Salisbury em seu *Policraticus* (escrito por volta de 1159); entre os séculos XIII e XIV, contemporâneos a Dante, o filósofo Ptolomeu de Lucca, no seu tratado sobre o poder imperial *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (alguns comentadores datam em 1280, outros em cerca de 1300⁷) e no *De regimine principum* (1302-1304), bem como o cronista Nicholas Trivet, comentador de Boécio. A esta lista, Charles Till Davis (1984) acrescenta o também contemporâneo Remigio de Girolami, conterrâneo de Dante e que também toma da lista de Agostinho para tratar dos heróis romanos no seu *Do bem comum* (1302).

Como David Thompson (1978) destaca “esses catálogos são [...] notavelmente estáveis no conteúdo, mas suscetíveis aos mais diversos usos”⁸. Tanto na análise de Silverstein, como para Thompson e Davis, há destaque para a lista elaborada por Agostinho em *De civitate Dei* (escrita no séc. V), uma das obras centrais para o pensamento medieval, importante para a elaboração seja de Ptolomeu e Remigio, que a citam diretamente, como também para Dante, que embora não a cite quando da elaboração das suas listas de heróis, certamente a conhecia pela sua alta notoriedade no medievo. Para o propósito principal do nosso artigo, que é compreender o uso que Dante faz das narrativas romanas para a construção do seu discurso político, a nossa comparação se dará principalmente entre estas leituras, também devido à ênfase que recai sobre Agostinho e os três contemporâneos entre os comentadores. É importante destacar, também, a importância para Agostinho do livro VI da *Eneida* de Virgílio, assim como para Dante na sua construção da missão imperial de Roma no livro II da *Monarchia*.

Em *De civitate Dei* V xviii, são citados os seguintes heróis da república romana: os cônsules Bruto e Torquato (ambos não hesitaram em condenar os próprios filhos à morte, por estes terem ameaçado a República); o tribuno Camilo (liderou a guerra romana contra a cidade de Veios, foi em seguida condenado e exilado de Roma e depois retornou à pátria - “*ingratam patriam*”⁹, como descreve Agostinho - para livrá-la dos gauleses); o jovem

⁶ Silverstein (1938, p. 326, nota 1) remete aos estudos mais antigos: de Edward Moore, *Studies in Dante*, First Series (Oxford, 1896), pp. 187-189; Vossler, *Die göttliche Komödie* (2nd. ed., Heidelberg, 1925), i, pp. 263-264; e // *convivio*, ed. G. Busnelli and G. Vandelli, II (Opere di Dante, dir. Michele Barbi, vol. v, Florence, 1937), 52, nn. 2 ff.

⁷ Cf. a nota introdutória à “*Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*” de Ptolomeu de Lucca, In: *Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante*, Volume IV, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, 2013, pp. 247-250.

⁸ Cf. Thompson, 1978, p. 147.

⁹ Cf. *De civitate Dei*, V, xviii: “*Si Furius Camillus etiam ingratam patriam, a cuius ceruicibus acerrimorum hostium Veientium iugum depulerat damnatusque ab aemulis fuerat, a Gallis iterum liberauit, quia non habebat potiozem, ubi posset uiuere gloriosius: cur extollatur, uelut grande aliquid fecerit, qui forte in ecclesia ab inimicis carnalibus grauissimam exhonorationis passus iniuriam non se ad eius hostes haereticos transtulit aut aliquam contra illam ipse haerese condidit, sed eam potius quantum ualuit ab haereticorum perniciosissima prauitate defendit, cum alia non sit, non ubi uiuatur in hominum gloria, sed ubi uita adquiratur aeterna?*”.

Múcio Cévola (equivocou-se ao tentar assassinar o rei inimigo Porsena, depois, tendo sido aprisionado e colocado diante deste, colocou a sua própria mão em um braseiro em chamas por conta de sua falha, o que fez com que o rei, aterrado, se retirasse da guerra com Roma); o soldado Cúrcio (os oráculos dos deuses haviam ordenado aos romanos que lançassem em um abismo o que eles tinham de melhor, Cúrcio, armado e em cima de um cavalo, lançou-se no abismo); os Décios (famosos por se sacrificarem, em três gerações, no campo de batalha, oferecendo a vida pela pátria); Marco Pulvilo (recebeu a honra de consagrar o Templo de Júpiter no início da República, e não se absteve da missão mesmo quando propagaram a informação falsa de que seu filho havia sido morto); o também cônsul Régulo (prisioneiro de Cartago, foi enviado a Roma para negociar uma troca de prisioneiros, mas instou os romanos a permanecerem em guerra e aceitou a sina de retornar aos inimigos, que lhe deram a morte “com gravíssimos suplícios”¹⁰); Valério (morto durante seu consulado, vivia na pobreza e teve o seu funeral a expensas do dinheiro do povo); o camponês Cincinato (tornado ditador para derrotar os inimigos que atacavam Roma, retorna depois à pobreza e ao arado, ao fim do seu mandato); e por fim, Fabrício (que recebeu ofertas de presentes e posses do rei Pirro, inimigo dos romanos, mas preferiu continuar pobre e cidadão de Roma).

O significado moral de todos esses *exempla*, para os romanos, é posto por Agostinho no início do capítulo: ao falar da “infelicidade” de Bruto¹¹, cita Virgílio, que afirma que para o cônsul romano “hão de vencer o amor à pátria e o imenso desejo por louvores” (tradução nossa)¹². O filósofo cristão sumariza e afirma que esses dois elementos (a “liberdade”, que ele equivale a “amor à pátria”; e o “desejo de louvores humanos”) “levaram os romanos a tão admiráveis feitos”¹³.

Como defende Thompson¹⁴, enganar-se-ia quem acreditasse que, pela contraposição entre a felicidade fugaz da Cidade Terrena e a felicidade eterna da Cidade Celeste em *De civitate Dei*, Agostinho não tinha nenhuma admiração pelos feitos dos romanos. Na verdade, ao longo do livro V, o filósofo defende mais de uma vez que os romanos alcançaram o domínio do mundo inteiro como “recompensa” de Deus. “A causa da grandeza do Império Romano não é evidentemente fortuita”, como diz no cap. I, ou “independente da vontade de Deus”, pois é “a Providência Divina que estabelece os reinos humanos”¹⁵ (o mesmo argumento estará presente em Dante e Ptolomeu de Lucca, como veremos).

Ao investigar “quais foram os costumes dos Romanos e qual foi a causa por que se dignou prestar-lhes ajuda, para o engrandecimento do Império, o verdadeiro Deus”¹⁶,

¹⁰ *Ibidem*, V, xviii: “Si M. Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reuersus est, quoniam, sicut Romanis eum tenere uolentibus respondisse fertur, postea quam Afris seruierat, dignitatem illic honesti ciuiis habere non posset, eumque Carthaginenses, quoniam contra eos in Romano senatu egerat, grauissimis suppliciis necauerunt: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit?”

¹¹ *Ibidem*, V, xviii: “Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator”. O poeta louvador a que se refere Agostinho é Virgílio, conforme a citação que se segue no texto.

¹² Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 823: “vincet amor patriae laudumque immensa cupido”. Na tradução de Manuel Odorico Mendes (1854, utilizamos a edição de 2008 publicada pela Editora da UNICAMP), a passagem aparece do seguinte modo: “há de o amor da pátria e o de glória vencer desejo imenso” (p. 256).

¹³ Cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, 2016, p. 522. No texto em latim, escreveu Agostinho que “Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulsi miranda Romanos” (Cf. *De civitate Dei*, V, xviii).

¹⁴ Cf. Thompson, 1978, pp. 153-154.

¹⁵ Cf. *A Cidade de Deus*, 2016, p. 463, e *De civitate Dei*, V, i: “Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam siue opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae uel nullas causas habent uel non ex aliquo rationabili ordine uenientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum uoluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana”.

¹⁶ Cf. *A Cidade de Deus*, 2016, p. 499 e *De civitate Dei*, V, xii: “Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena”.

Agostinho cita novamente Virgílio¹⁷, que canta em seu poema que enquanto há outros povos hábeis em “bronzes respirantes fundir” e “sacar do mármore vultos vivos”, o poeta destaca que “tu, Romano, cuida o mundo em reger; terás por artes a paz e a lei ditar, e os povos todos, poupar submissos, debelar soberbos”¹⁸. E quanto mais exerciam tais artes, diz o filósofo cristão, os romanos menos se entregavam aos prazeres do corpo e da alma¹⁹. O que não significa, evidentemente, que para Agostinho fossem exemplos de virtude. Na verdade, citando Salústio, lembra que os romanos “eram ávidos de louvor, pródigos de dinheiro; desejavam glória enorme, riqueza honrosa”²⁰ e defende, o filósofo cristão, que “por esta desmesurada paixão, abafaram todas as outras paixões”²¹. Pois aqueles que “não refreiam as suas torpes paixões [avidez de riquezas, prazeres do corpo, corrupção dos costumes] invocando o Espírito Santo com piedosa fé [...] pelo menos tornam-se melhores pelo desejo de glória e de louvor humano. Não é que se tornem santos, mas menos torpes”²².

No capítulo XVIII, Agostinho faz amplo uso da retórica para, enquanto cita os exemplos dos heróis romanos, comparar os seus sofrimentos aos sacrifícios enfrentados pelos cristãos desde o início de sua história, e instar que, se os romanos foram capazes de suportar tais martírios em defesa da Cidade Terrestre (na qual a felicidade é breve e ilusória), para poderem alcançar a felicidade eterna da Cidade Celeste, que exige menos do que tais sacrifícios²³, os cristãos também devem estar dispostos a conterem seus vícios e desdenhar os “deleites deste mundo”, sem, no entanto, extrair disto alguma “jactância” (vaidade), como reiteradas vezes diz o filósofo.

O problema principal, então, estava na finalidade almejada pelos romanos ao operar tais maravilhas: o louvor humano, a glória para si próprio e para a cidade terrena, e não um comportamento de renúncia aos prazeres corruptores para buscar se aproximar a Deus e amar a “beleza inteligível”²⁴.

Ptolomeu de Lucca, discípulo de Tomás de Aquino, evidentemente se encontra em um momento histórico bastante distinto, na Toscana do século XIV. Autor de tratados políticos, Ptolomeu foi hierocrata e defensor da *plenitudo potestatis* papal, a prerrogativa jurídica do direito canônico que se arrogavam os papas desde os tempos de Inocêncio III (1160-1216) e que estabelecia que o supremo pontífice havia recebido de Cristo, além

¹⁷ Cf. *De civitate Dei*, V, xii.

¹⁸ Cf. *Eneida*, VI, 847-853: “Excudent alii spirantia mollius aera, credo equidem: uiuos ducent de marmore uultus; orabunt causas melius, coelique meatus describent ratio, et surgentia sidera dicent. tu regere imperio populos, Romane, memento; hae tibi erunt artes, pacisque imponere more, parcere subjectis, et debellare superbos”. Na tradução de Odorico Mendes (2016, p. 257): “Hão de outros, sim, mais molemente os bronzes respirantes fundir, sacar do mármore vultos vivos; orar melhor nas causas; descrever com seu rádio o céu rotundo, o orto e sidério curso: tu, Romano, cuida o mundo em reger; terás por artes a paz e a lei ditar, e os povos todos poupar submissos, debelar soberbos”.

¹⁹ Cf. *De civitate Dei*, V, xii e *A Cidade de Deus*, 2016, p. 503: “Estas artes exerciam-nas os romanos com tanta maior mestria quanto menor era a sua entrega à volúpia, ao enervamento da alma e do corpo pela ânsia de adquirir e de aumentar riquezas, por estas corrompendo os costumes, espoliando os cidadãos pobres e presenteando torpes histriões”.

²⁰ A citação agostiniana ocorre em *De civitate Dei*, V, xii. Cf. Salústio, *Catil.*, VII, 6: “*Laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant*”. Seguimos a tradução de Adriano Scatolin, *A conjuração de Catilina*, 2015 (versão e-book).

²¹ Cf. *De civitate Dei*, V, xii e *A cidade de Deus*, 2016, p. 499.

²² Cf. *De civitate Dei*, V, xiii e *A cidade de Deus*, 2016, p. 510.

²³ Conforme *A cidade de Deus*, 2016, p. 521, “por esta pátria terrestre e temporal, um Bruto pôde até matar os filhos - o que a Pátria celeste a ninguém obriga a fazer”. Cf. *De civitate Dei*, V, xviii.

²⁴ “*amore intellegibilis pulchritudinis*”. Cf. *De civitate Dei*, V, xiii, passagem que citamos traduzida mais acima (nota 22): “*Verum tamen qui libidines turpiores fide pietatis impetrato Spiritu sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt*”. A passagem é interessante sobretudo quando pensada do ponto de vista da clivagem entre *vita activa* e *vita contemplativa* ao longo de todo o medievo, com evidente superioridade moral para a segunda, entre os principais pensadores cristãos.

do poder espiritual, também o supremo poder temporal para intervir nos assuntos de governo das cidades, dos reinos e mesmo junto ao império romano-germânico.

Em seu tratado *Determinatio compendiosa*, Ptolomeu entrou no debate, candente no seu tempo, sobre a autoridade do imperador romano-germânico depois de eleito²⁵ e afirma que esta só poderia ser exercida legitimamente após a devida aprovação, consagração e coroação pelo papa. Os imperadores, apoiando-se nos trabalhos de juristas de direito civil de Bolonha, estudiosos do direito romano, visavam afirmar-se como *dominus mundi* e defendiam que seu poder não derivava do pontífice. Como sabemos através da historiografia, desde o século XI e até o século XIV foram diversas as investidas de imperadores romano-germânicos para estabelecer sua hegemonia na península itálica, tendo sido seguidamente derrotados pelas ligas formadas pelas cidades italianas, muitas vezes aliadas ao papado (que também intervinha nos assuntos das cidades, como foi o caso de Florença quando da derrubada do governo dos guelfos brancos por uma ação militar apoiada por Bonifácio VIII, o que levou ao exílio de Dante e de sua facção política).

Na *Determinatio compendiosa*, cap. XXI, ao tratar dos heróis da república romana, Ptolomeu faz referências a Agostinho, Salústio e Valério Máximo. O frade dominicano cita seis heróis (Bruto, Torquato, Cúrcio, Régulo, Fabrício e Cúrio, que não havia sido referido por Agostinho), cinco dos quais tratados também pelo filósofo patrístico, mas o mais interessante é o quanto a sua apreciação da virtude romana se afasta de Agostinho. Como diz o autor, “embora todo principado tenha sido provido por Deus, aquele romano o foi especialmente”²⁶ e acrescenta que como foi indicado em *De civitate Dei*, há para isso “vários motivos, em síntese, alguns tipos de virtude, prescritos também pela lei evangélica, nas quais os romanos se destacaram e pelas quais obtiveram o domínio como merecida recompensa”²⁷. Ptolomeu elenca, então, três virtudes principais: sincero amor pela pátria, santíssima fidelidade às leis e magnanimidade (ou benevolência)²⁸.

Como diz Davis (1984), em nenhum momento Ptolomeu cita o desejo de louvor humano²⁹, ou outros aspectos da análise de Agostinho, como a ambição por poder (*libido dominandi*, como trata o filósofo patrístico em *De civitate Dei*, V, XIX). Embora não se contraponha diretamente ao grande pensador africano, Ptolomeu o toma por autoridade na mesma passagem em que afirma que os romanos foram recompensados por Deus por “terem governado com a força de leis justas e reinando na justiça”³⁰.

Davis destaca que Ptolomeu pode ter sido influenciado pela leitura dos romanos feita por João de Salisbury em seu *Policraticus* (a obra é citada pelo frade dominicano), a apresentação de João sobre a justiça romana e sua relação com os povos vizinhos³¹, mas também evidencia o quanto são diferentes as duas leituras: enquanto o filósofo da

²⁵ Como explicam Tabarroni e Chiesa (2013, p. 249), “A partir do fim da luta pelas investiduras, o rei alemão, ainda não consagrado imperador, definia-se Rei dos romanos [...] mas somente com a coroação papal ele se tornava formalmente imperador romano”. E acrescentam que “o pontífice Inocêncio III tinha estabelecido, precisamente com a decretal *Venerabilem*, que a Igreja de Roma tinha o direito e o dever de examinar aquele que prevalecesse na escolha dos príncipes eleitores” (tradução nossa).

²⁶ Tradução nossa. Cf. *Determinatio compendiosa*, XXI: “*Sed, licet principatus omnis fuerit a Deo provisus, specialiter tamen Romanus*”.

²⁷ Tradução nossa. *Ibidem*: “*de quo beatus Augustinus in libro De civitate Dei plures causas assignat; sed, ut nos sub compendio perstringamus, propter certa genera virtutum quas et lex precipit evangelica, quibus veteres Romani precipue vigerunt et ex eis tamquam mercedem eis condignam dominium meruerunt*”.

²⁸ *Ibidem*. “*Primum fuit sincerus amor pro patria; secundum traditio legum sanctissima; tertium morum benivolentia*”.

²⁹ Cf. Davis, 1984, p. 259.

³⁰ Tradução nossa. Cf. *Determinatio compendiosa*, XXII: “*ex vigore virtutum suarum legalium dominando et imperando iustitia*”. Cf. Davis, *ibidem*.

³¹ Cf. *Policraticus*, V, vii. A citação de Salisbury por Ptolomeu vem na *Determinatio*, XXII, que ele cita como *De nugis philosophorum*. Cf. Davis, *ibidem*.

Escola de Chartres apresenta uma ampla gama de *exempla* em seu capítulo, incluindo romanos e não romanos, reis, imperadores e republicanos³², o que demonstra que João não está preocupado em estabelecer uma missão histórica distintiva para Roma (o *De civitate Dei* sequer é mencionado na passagem), Ptolomeu está justamente empenhado em demonstrar a especificidade das virtudes alcançadas pelos romanos, que os alçaram a povo recompensado por Deus com o império sobre o mundo.

O filósofo dominicano defende uma leitura teleológica da história universal a partir dos cinco impérios que vigoraram desde a antiguidade até o seu tempo³³: a primeira monarquia do mundo (*monarchia mundi*) foi a dos Assírios, que iniciou com Nino; depois, foi transferida aos Medos e aos Persas, nos tempos do rei Dario; em terceiro lugar, passou aos Gregos e aos Egípcios, no império de Alexandre (período do helenismo); em quarto, passou aos Romanos. Depois destes, por fim o império “retornou ao verdadeiro senhor, que o havia conferido, Cristo, de quem é vigário o sumo pontífice”³⁴. O império de Augusto aparece, portanto, como simples prenunciador da *monarchia Christi*, o verdadeiro império, embora tenha sido alcançado como recompensa divina pelas virtudes dos heróis republicanos. E foi o imperador Constantino, ao fazer a sua doação do império e da cidade de Roma à Igreja, quem reconheceu o fim e transferiu o poder imperial dos romanos para o papado³⁵.

No *De regimine principum*, Ptolomeu também dedica alguns capítulos³⁶ às três virtudes pelas quais os romanos alcançaram o império mundial, com algumas poucas, mas importantes, modificações.

Com relação ao “amor à pátria”, aduzindo novamente como *exempla* os heróis que já apareceram na *Determinatio* (com algumas adições³⁷), Ptolomeu afirma que tal amor possui raiz na caridade, a mais alta das virtudes teológicas (e que também será referida por Remigio e Dante em seus tratados). A caridade é o amor que “antepõe a coisa comum às próprias”³⁸, definição que o frade dominicano remete a Agostinho³⁹.

Quanto à “santíssima fidelidade às leis”, Ptolomeu afirma que a segunda razão pela qual os romanos alcançaram o domínio é o “zelo pela justiça”⁴⁰, pois o adquiriram por certo direito natural (*acquisierunt principatum quodam iure naturae*)⁴¹, do qual deriva todo domínio justo. Todo domínio, acrescenta mais à frente, é concedido para a conservação da paz e da justiça (*pro pace ac iustitia conservanda*)⁴².

Por último, tratando novamente da virtude da magnanimidade, Ptolomeu afirma que os romanos subjugarão o mundo e mereceram o domínio por sua singular

³² João de Salisbury cita, em *Policraticus*, V, vii: Catão, Régulo, Cipião, Aníbal, Alexandre da Macedônia e Augusto. No capítulo seguinte, tece um grande elogio ao imperador Trajano.

³³ Cf. *Determinatio compendiosa*, XXV.

³⁴ Tradução nossa. *Ibidem*, XXV: “Deinde redit ad verum dominum qui contulerat, scilicet Christum, cuius vices summus pontifex gerit”.

³⁵ *Ibidem*, XXV: “Constantinus ergo christianus factus hac consideratione motus et inspiratus in dominio plenarie cessit vicario Christi, cui proprie et per se dominium competit, ut iam dictum est et patet in dicto capitulo”.

³⁶ Os caps. IV, V e VI do Livro III.

³⁷ Ptolomeu acrescenta Cipião e Marco Marcelo, no cap. VI, ao tratar da benevolência civil.

³⁸ Tradução nossa. Cf. *De regimine principum*, III, iv: “Amplius autem: amor patriae in radice charitatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus anteponit, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum Apostoli de charitate”.

³⁹ Conforme a tradução de Blythe do *De regimine principum*, a referência em Agostinho deve ser buscada na *Regula Sancti Augustini*: no cap. V, ao interpretar 1 Cor. 13, 5, Agostinho afirma que “Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit”. Ou seja, a caridade não busca aquilo que é seu, mas sim antepõe as coisas comuns às próprias.

⁴⁰ “Est autem et alia ratio, unde digne Romani dominium sunt adepti, zelus videlicet iustitiae”. Cf. *De regimine principum*, III, v.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

“piedade” (*pietas*) ou benevolência civil. Como explica Silverstein⁴³, a *pietas* é uma virtude “caracteristicamente principesca” e o medievo tardio “ainda recordava muito do significado original da palavra”⁴⁴. O filósofo afirma, citando Valério Máximo⁴⁵, que “a doçura da humanidade (*humanitas*) penetra o caráter dos bárbaros”⁴⁶ e que os exemplos do antigo comportamento dos romanos demonstrariam o quanto Roma se destacou por tal virtude, pela qual atraiu nações estrangeiras a amá-la e voluntariamente a ela se sujeitar⁴⁷.

Antes de passarmos ao pensamento de Dante sobre a *uirtus* romana, faremos uma breve análise do modo como Remigio de Girolami constrói o seu catálogo de heróis republicanos e de que modo ele se articula com a construção do seu pensamento político.

Assim como Ptolomeu, o também frade dominicano Remigio estudou em Paris e obteve formação escolástica como discípulo de Tomás de Aquino, tendo depois retornado à Florença onde se tornou famoso como *lector* no *studium* de Santa Maria Novella, tanto devido aos seus sermões sobre o tema da paz, como também pelos seus tratados *Do bem comum* e *Do bem da paz*. No início do *Trecento*, como se sabe através da historiografia⁴⁸, a república toscana encontrava-se engolfada em disputas de facções, primeiramente entre os guelfos apoiadores do papado e os gibelinos apoiadores do imperador romano-germânico, depois entre guelfos brancos e guelfos negros, conflitos que terminavam sempre com a punição com o exílio, o confisco de bens ou a morte para os membros da facção derrotada.

Diferentemente de Ptolomeu, no entanto, Remigio não dedica muito da sua atenção ao conflito de poder entre o império e o papado. No seu tratado *De bono pacis* (1304), como destaca Nicholas Newman (2018) na sua tradução à obra de Remigio, encontra-se a principal defesa do frade acerca do poder papal⁴⁹. Mas ele apenas menciona brevemente, ao tratar do argumento de que o bem da Igreja consiste na paz dos fiéis, que “o bem eclesiástico deve ser preferido ao bem temporal, assim como a cabeça da Igreja, que é o papa, deve ser preferida à cabeça do poder temporal, ou seja, posto acima do imperador”⁵⁰.

Newman destaca que a preocupação recorrente nos textos de Remigio, tanto no *De bono pacis* como no *De bono communi*, é o conceito de “bem comum”, segundo o qual o bem da comunidade é superior e deve ser sempre anteposto aos bens particulares.

A lista dos heróis romanos aparece no capítulo V do seu tratado *Do bem comum*. O frade cita sete heróis no total, seis dos quais também haviam sido citados por Agostinho (Valério, Cincinato, Fabricio, Cúrcio, Torquato, Régulo e acrescenta Catão - que será central para Dante, como veremos). O frade cita como referências *De civitate Dei* (principalmente V xviii), bem como Valério Máximo⁵¹ (*Factorum et dictorum*) e Cícero (*De officiis*, para tratar de Catão). No início do capítulo, Remigio afirma que se lê de “inúmeros romanos

⁴³ Cf. Silverstein, 1938, pp. 331-332.

⁴⁴ No *Actus Beati Silvestri*, conjunto de narrativas do séc. IV referentes ao bispo Silvestre, que era contemporâneo de Constantino, é descrita uma fala do imperador, que diz: “*Romani imperii dignitas de fonte nascitur pietatis*”, o império romano nasce da “fonte da piedade”, citação que será referida por Dante na sua *Monarchia* II, como exporemos mais adiante. Silverstein (p. 331) acrescenta que quando os barões ingleses fizeram uma petição a Henrique III, no *Dictum de Kenilworth*, apelaram respeitosamente à sua *pietas*.

⁴⁵ Cf. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum*, VI, v, 6. “*Humanitatis dulcedo barbarorum ingenia penetrat*”.

⁴⁶ Tradução nossa.

⁴⁷ Cf. *De regimine principum*, III, vi: “*Quantum autem antiqui Romani in hac excelluerint virtute, unde exterarum nationes ad suum traherent amorem, seque eisdem sponte subiicerent, exempla ipsorum deducantur in medium*”.

⁴⁸ Cf., por exemplo, Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, 1996, pp. 25-44; Hilário Franco Júnior, *A Idade Média - O Nascimento do Ocidente*, pp. 98-109; e Mariateresa Fumagalli, *Il pensiero politico medievale*, pp. 105-144.

⁴⁹ Cf. Newman, 2018, p. 37.

⁵⁰ Tradução nossa. Cf. Idem, p. 164. Cf. *De bono pacis*, quarto argumento: “*Bonum autem ecclesiasticum prefertur bono temporalis, sicut et caput ecclesie idest papa prefertur capiti temporalium idest imperatori*”.

⁵¹ Cf. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum*, IX, v, 6.

virtuosos”, que em defesa da coisa pública e pelo bem comum do povo frequentemente “se expuseram à morte”, tornando-se exemplos de virtude política por colocarem a proteção do bem comum acima do próprio⁵².

Segundo Davis⁵³, Remigio era um patriota local que buscava, pela retórica, acalmar as paixões facciosas e promover o amor à comunidade da parte dos cidadãos. Conforme é comumente lembrado na bibliografia ao tratar de Remigio⁵⁴, o frade dominicano, aduzindo a autoridade de Aristóteles⁵⁵, chega mesmo a afirmar que qualquer conflito entre um bem particular e o bem comum é apenas aparente, pois o bem particular está sempre subsumido e necessariamente decorre do bem comum⁵⁶ e que quem não for cidadão, também não é homem (*si non est civis non est homo*), pois o homem é por natureza *animal civile*.

Quanto à leitura da história de Roma, Remigio não nos dá indícios tão claros do seu pensamento, assim como nos deu Ptolomeu e Agostinho (bem como nos oferecerá Dante). Davis destaca que ele chega a afirmar que a “plenitude dos tempos” ocorreu sob o imperador Otaviano, quando o poder secular se tornou universal e a paz estava completa⁵⁷, e também elogia (citando Cícero) Júlio César pela sua clemência⁵⁸. Porém, ressalta o comentador, é preciso destacar o quanto o modo de Remigio apresentar a virtude dos romanos também se distancia de Ptolomeu (bem como de Dante e, evidentemente, de Agostinho, para quem a dedicação ao bem comum da cidade não é propriamente uma virtude): além do elogio dos heróis da república romana, o frade dominicano cita conjuntamente, nos mesmos trechos da obra, Moisés, Davi e Judas Macabeu (que serviram ao bem comum do povo judeu), bem como o papa Leão I, o arcebispo Tomás Becket e o rei Luís IX da França, que serviram ao bem comum da Igreja⁵⁹. Não há nenhum traço, portanto, de uma missão histórica específica do povo romano, recompensado por Deus com o império, como havíamos encontrado antes em Ptolomeu.

Passemos agora, então, ao modo como Dante percebia as narrativas sobre os heróis da república romana e de que maneira ele fez uso delas para a construção do seu pensamento político.

DANTE E A *UIRTUS* DOS HERÓIS DA REPÚBLICA ROMANA

A partir das referências autobiográficas oferecidas pelo próprio Dante na *Vita Nuova* e no tratado I do *Convívio* (que funciona como uma introdução aos demais

⁵² Cf. *De bono comuni*, V: “*De innumeris enim virtuosus Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro re publica idest pro bono comuni populi. Plus enim curabant de comuni bono quam de proprio.*”

⁵³ Cf. Davis, 1984, p. 273.

⁵⁴ Cf. Kantorowicz, 1998, p. 289; e Skinner, 1999, p. 79.

⁵⁵ “*Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile, secundum Philosophum in VIII Ethicorum et in I Phisicorum.*” Cf. *De bono communi*, IX. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII.

⁵⁶ Para Remigio (*De bono comuni*, IX), a própria “existência da parte, como tal, depende do todo”, “*Iterum esse partis dependet ab esse totius et non e converso, sicut posterius dependet a priori et non e converso.*” E afirma que, quando a cidade é destruída, todos os cidadãos perdem virtude nas operações próprias de cada um: “*Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum.*” Cf. Idem.

⁵⁷ Davis (1984, p. 273) cita como referência as informações do manuscrito 2 Bibl. Naz. Flor. Conv. sopp. G. 4. 936, f. 12v; D. 1. 937, f. 43, o que remete ao sermão *De tempore*.

⁵⁸ Cf. Davis, ibidem, nota 58. Trata-se do elogio de Cícero pela clemência de César na oração *Pro Quinto Ligario*. Remigio compara César a Davi por possuir tal virtude.

⁵⁹ Cf. *De bono comuni*, seções VI e VII.

tratados), os biógrafos contemporâneos⁶⁰ do poeta florentino costumam remeter à década de 1290 o período em que o pensador começou a se interessar pela filosofia.

Em *Convívio* II⁶¹, Dante afirma ter frequentado “as escolas dos religiosos e as discussões dos filosofantes”, o que é uma provável referência aos três *Studia generalia* em Florença: um da ordem dos Agostinianos em Santo Spirito, outro dos Franciscanos em Santa Croce e outro regido pelos Dominicanos em Santa Maria Novella⁶². Embora não haja registros definitivos de que os dois pensadores tenham desenvolvido alguma relação, tanto Santagata⁶³ quanto Davis⁶⁴ afirmam que Dante deve ter acompanhado algumas das aulas e sermões de Remigio, que permaneceu ao longo de quarenta anos como a figura de maior destaque do *studium* de Santa Maria Novella (até o ano de sua morte, em 1319).

Na virada do século, como se sabe, Dante foi politicamente bastante ativo na comuna de Florença. Como membro dos guelfos brancos, aos 35 anos (em 1300) alcançou o cargo de prior, dignidade mais alta da república toscana. Mas em 1301, após participar de uma embaixada a Roma mal sucedida, que visava convencer o papa Bonifácio VIII a não mais intervir nos assuntos internos da administração de Florença, a comuna sofreu uma ação militar a mando do pontífice (encabeçada pelo conde francês Carlos de Valois) que encerrou o governo dos guelfos brancos e passou o poder para os guelfos negros, defensores entusiásticos do poder papal. Os brancos foram condenados ao confisco de bens e ao exílio, sob o risco da pena capital, caso decidissem permanecer ou regressar à cidade.

Dante nunca mais retornou à sua cidade natal. Durante o exílio, escreveria suas principais obras, dentre elas: o *Convívio*, conjunto de quatro tratados (a previsão inicial era de quatorze, mas o projeto não foi finalizado), que se caracterizam por serem comentários (em forma de prosímetro) às *canzoni* de Dante, por meio dos quais o florentino expõe os conhecimentos que adquiriu em filosofia; a *Monarchia*, tratado político composto por três livros, em que expõe sua teoria da Monarquia universal; o *De vulgari eloquentia*, em que discute a relação entre o latim e o vernáculo; a *Quaestio de aqua et terra*, em que trata dos elementos da água, ar, terra e fogo; e a *Commedia*, obra mais famosa do nosso autor.

Entre os anos de 1300 e 1302, Ptolomeu de Lucca foi prior geral de Santa Maria Novella. Durante o seu priorato, conforme Tabarroni e Chiesa⁶⁵, Ptolomeu dedicou-se a concluir o *De regno* de Tomás de Aquino. Nos mesmos anos, Remigio escrevia seus tratados no mesmo *studium* de Florença, *Do bem comum* (1302) e *Do bem da paz* (1304).

Conforme podemos ver pelas datações mais aceitas pelos estudiosos, tanto das obras quanto dos eventos, com a exceção da *Determinatio compendiosa* (que foi redigida, provavelmente, nos anos 1280) é bastante improvável que Dante tenha tido contato com as obras de Remigio e Ptolomeu antes do seu exílio de Florença em 1301, também devido ao alto grau do seu envolvimento com a política florentina no período imediatamente anterior. Embora, evidentemente, possa ter tido contato com as suas ideias ao frequentar as lições e sermões no *studium* de que participaram os dois frades dominicanos.

Antes de abordar o primeiro catálogo de heróis, faz-se necessária uma breve introdução sobre o *Convívio* IV. Os tratados do *Convívio* foram provavelmente escritos entre 1304 e 1308⁶⁶. No quarto tratado, em que o autor expõe pela primeira vez a sua teoria

⁶⁰ Cf. Santagata, 2016, p. 99; Cf. Barbero, 2020, capítulo 7 (*Gli studi*), versão e-book.

⁶¹ Cf. Cv. II xii 7.

⁶² Cf. Santagata, 2016, p. 99.

⁶³ Ibidem, p. 103.

⁶⁴ Cf. Davis, 1984, p. 268.

⁶⁵ Cf. Tabarroni e Chiesa, 2013, p. 247.

⁶⁶ Baseamo-nos na apresentação do *Convívio* feita por Emanuel França de Brito, 2019, p. 28.

da Monarquia universal ao comentar a canção *As doces rimas de amor que eu sabia*⁶⁷, Dante afirma que sua intenção é tratar do conceito de nobreza (*nobiltà* ou *gentilezza*, como ele também refere na canção), que muitos compreendem erroneamente. Dante cita a opinião do imperador romano-germânico Frederico II (1090-1147), que segundo o florentino era amplamente aceita, e que ao ser perguntado sobre o que era nobreza teria respondido: “antiga riqueza e bons costumes”⁶⁸. Conforme *Convivio* IV, xx, 3 “qualquer um que diga “Eu sou de tal estirpe”, não deve ser acreditado como nobre se os mencionados frutos não estão presentes em si”, ou seja, se aquele que se diz nobre não possui ele mesmo as virtudes. Pois “a estirpe não enobrece singularmente as pessoas, mas as pessoas singulares é que enobrecem a estirpe”. Como o autor pretende demonstrar que o imperador, embora seja o *dominus mundi*, não possui autoridade também quando se trata de resolver uma questão filosófica, o florentino busca, primeiramente, definir o que é a autoridade imperial.

O filósofo florentino afirma que o fundamento da majestade imperial é a necessidade de uma “humanidade civilizada” (*umana civiltade*, que na *Monarchia* será a *humana civilitas*), que deve ser destinada a um fim, a “vida feliz”. Dante, influenciado pelo Aristóteles de Tomás de Aquino (o homem é naturalmente *compagnevole animale*⁶⁹) cita as diversas necessidades pelas quais os homens se associam (necessidades de subsistência e depois de defesa, formando as famílias, casas, vizinhanças, cidades e reinos) até que, pela necessidade de evitar as guerras e conter o desejo ilimitado de conquista, o florentino conclui que o gênero humano deve se submeter a uma só Monarquia, cujo príncipe, “ao possuir tudo e nada mais podendo desejar”⁷⁰, seria o único capaz de manter os reinos nos seus limites e instaurar a paz.

No entanto, Dante diz que alguém ainda poderia questionar, mesmo aceitando que tal império seja de fato necessário ao mundo, se não teria o império romano alcançado tal domínio por meio da força, e não pela “razão” ou por um “decreto de uma congregação universal”. Nesse ponto, Dante parece se aproximar das leituras de Agostinho e Ptolomeu sobre a origem do império romano. Pois, para o florentino, a “eleição desse supremo oficial” teve origem na providência divina, uma vez que “antes do mencionado oficial ninguém intencionava o *bem de todos*”. A tal posto, somente poderia chegar o povo disposto a usar “a maior e a mais humana benignidade”⁷¹.

O pensador afirma que Deus proveu um nascimento e crescimento especiais a Roma. Quanto ao nascimento, a cidade de Roma teve a sua origem quando Eneias foi de Troia à Itália (conforme a *Eneida*⁷²), no mesmo tempo em que se iniciava a progênie de Davi, da qual descenderia Maria.

Mas além de um nascimento especial, Roma teria tido também um desenvolvimento divinamente concebido. Neste ponto do cap. V, após referir-se com brevidade aos “tutores da infância” de Roma (os sete reis, desde Rômulo⁷³), Dante afirma que, “emancipada da tutela real”, Roma teria sido exaltada não com cidadãos humanos,

⁶⁷ *Le dolci rime d'amor ch'io solia*. Como afirma Vincenzo Pernicone, na *Enciclopedia Dantesca* (1970, consulta online em [https://www.treccani.it/enciclopedia/le-dolci-rime-d-amor-ch-i-solia_\(Enciclopedia-Dantesca\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/le-dolci-rime-d-amor-ch-i-solia_(Enciclopedia-Dantesca)), acesso em 21 de junho de 2024): “È probabile, inoltre, che le particolari condizioni politiche e sociali del comune di Firenze in quel periodo di tempo in cui D. si era dedicato agli studi filosofici (1293-95: dittatura delle masse popolari rappresentate da Giano della Bella), abbiano contribuito a far meditare il poeta sul problema della nobiltà, e a spingerlo a trattarne di proposito in una canzone.”

⁶⁸ Cf. *Convivio*, IV, iii.

⁶⁹ Cf. *Convivio*, IV, iv.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cf. *Convivio*, IV, iv.

⁷² Cf. Virgílio, *Eneida* I 1.

⁷³ Rômulo, Numa, Túlio, Anco e os reis Tarquínios.

mas “divinos”. São treze as referências: Fabrício, Cúrio, Múcio, Torquato, Bruto, os Décios, os Drusos, Régulo, Cincinato, Camilo, Catão, Cipião e Cícero (que aparece, dentre as listas que vimos, pela primeira vez como cidadão romano, e não apenas pensador⁷⁴). Destes, sete foram também referidos por Agostinho, Catão foi elogiado apenas por Dante e Remigio, Cipião (no *De regimine principum*) e Cúrio apenas por Ptolomeu e Dante, bem como apenas este elogia os Drusos e Cícero. Como afirma Davis⁷⁵, portanto, a lista elaborada por Agostinho parece apenas um ponto de partida, que permite a cada um elogiar os seus próprios heróis e extrair a sua própria leitura dos textos clássicos.

Não nos parece necessário detalhar todos os passos aqui, mas, ao longo do restante do tratado, Dante irá tratar dos argumentos falsos sobre a noção de nobreza e apresentará a sua própria concepção, associada à virtude. Para o florentino, assim como em um céu podem reluzir muitas estrelas, na nobreza reluzem as muitas virtudes (Dante cita as onze virtudes aristotélicas, tomadas da *Ética Nicomachea*⁷⁶). A nobreza (que é a “perfeição da própria natureza em todas as coisas”) se revela na alma predisposta por Deus⁷⁷, que recebe uma semente e a cultiva (exercitando o hábito da boa eleição, que consiste em evitar os excessos e as faltas, alcançando o equilíbrio das virtudes). Em nada, portanto, incorre o pertencimento a uma estirpe considerada nobre e a nobreza é considerada por Dante sobretudo como atributo pessoal.

Antes de continuarmos, convém fazer um comentário sobre o modo como Dante referiu os feitos dos heróis no *Convívio*. Como destaca Thompson⁷⁸, além de defini-los como *divini cittadini*, Dante afirma que os célebres romanos fizeram cada uma das suas grandes ações (de sacrifícios pessoais em prol do bem comum) por *inspiração divina*. Como ressalta o comentador, os romanos não teriam propriamente recebido, como em Agostinho e Ptolomeu (que não são citados no trecho), o império como *recompensa* por suas virtudes: as suas virtudes tinham sido anteriormente infundidas precisamente por Deus, que é a *causa* das vitórias dos romanos sobre os demais povos.

Voltemo-nos, então, para o livro II da *Monarquia*. Após ter demonstrado no livro I, por argumentos filosóficos, teológicos e jurídicos, que a “Monarquia é necessária para a boa ordenação do mundo”, Dante pretende responder no segundo livro “se o povo romano alcançou *por direito* o ofício da Monarquia”.

No tratado *Monarchia* (1313), este sim finalizado e escrito alguns anos após o *Convívio*, Thompson afirma que o argumento muda de caráter e parece ter sofrido uma “virada secular”⁷⁹. Ainda há a providência divina, que favoreceu sobretudo os romanos nos duelos de que participaram os diversos povos que buscavam o império (assírios, persas,

⁷⁴ Dante se refere da seguinte forma a Cícero: “E Deus não teria posto as mãos quando um novo cidadão de humildes condições, Túlio, defendeu a liberdade romana contra um antigo cidadão como Catilina?” A referência é ao evento da conspiração de Catilina impedida por Cícero, que o atacou na primeira das quatro orações *In Lucium Catilinam*. Cf. Brito, 2019, nota 998.

⁷⁵ Cf. Davis, 1984, p. 263.

⁷⁶ Fortaleza, Temperança, Liberalidade, Magnificência, Magnanimidade, Amor pelas Honras, Mansidão, Afabilidade, Veracidade, Eutrapelia (moderação na diversão) e a Justiça. Cf. *Convívio*, IV, xvii. Cf. Brito, notas de 1249 a 1261, as referências não são apenas à *Ética Nicomachea* II e V, mas também podem ser traçadas a partir do livro II do *Tresor* de Brunetto Latini.

⁷⁷ Há, no entanto, que se destacar um desenvolvimento interessante que Dante faz em seguida. Como destaca Brito, na sua Apresentação da obra (2019, p. 15), em *Convívio*, IV xxii, Dante afirma que “se um homem não traz essa semente da sua raiz natural, pode por bem adquiri-la através de um enxerto”. Embora Dante queira reforçar o “momento eleitor da graça divina”, o risco seria dizer que alguns homens são excluídos *ab origine* da virtude, o que seria uma posição contrária à visão aristotélica do cultivo das virtudes por todo homem, enquanto animal racional. Desta forma, completa Brito, Dante “concede aos não privilegiados a possibilidade de providenciar a nobreza não *ex semine*, e sim por enxerto, sem se dar conta (ou se dando conta?) de que dessa maneira concede ao homem (e, ainda por cima, ao homem menos dotado) a substituição da obra pessoal com a obra divina”.

⁷⁸ Cf. Thompson, 1978, p. 156.

⁷⁹ Cf. Idem.

macedônios), bem como operou milagres ao longo da história de guerras para a expansão da cidade. Porém, aquilo que Dante busca provar com os argumentos do livro II é se, ao lançar-se para a conquista da autoridade imperial, o povo romano procedeu *por meio* do direito e buscou o *fim* do direito - direito este que, como o florentino explica com alguns raciocínios silogísticos no início do capítulo, existe desde sempre na mente de Deus e é amado por este. O verdadeiro e “puro” direito, portanto, deve ser tomado como “aquilo que Deus quer na sociedade humana”⁸⁰.

No cap. III, Dante afirma que “convém ao mais nobre dos povos predominar sobre todos os outros”. E isto porque “se a honra é prêmio da virtude”, e toda predominância é uma forma de honra, toda predominância é prêmio da virtude.

Neste ponto, o filósofo afasta-se ligeiramente daquela definição que havia oferecido sobre a nobreza no *Convivio* IV. Depois de afirmar que os homens se tornam nobres pelas virtudes próprias ou de seus antepassados, citando as autoridades de Aristóteles (para quem a nobreza seria “virtude e antigas riquezas”⁸¹) e Juvenal (“a única nobreza da alma é a virtude”⁸²), Dante pretende demonstrar que os romanos possuem nobreza também pelos seus antepassados, mas os seus cidadãos a souberam cultivar ao longo de toda a sua história. Desta vez, o florentino não faz referência ao nascimento da cidade de Roma divinamente previsto para coincidir temporalmente com a progênie de Davi, mas prefere, seguindo Virgílio de perto com os versos da *Eneida*, destacar a profecia da conquista do mundo pelos romanos pela concorrência das virtudes de três continentes na estirpe de Eneias⁸³.

O cap. V, em que Dante exporá o seu catálogo de heróis republicanos, inicia com a afirmação de que “quem persegue o bem da coisa pública, persegue o fim do direito”. Pois o direito (*ius*), define o florentino de forma bastante original, é uma “proporção real e pessoal, de homem a homem, que quando conservada, conserva a sociedade, e quando corrompida, a corrompe”⁸⁴. Dante pretende demonstrar que os romanos foram nobres ao longo de toda a sua história por perseguirem o bem da coisa pública, seja pelos feitos dos seus cidadãos, seja pela atuação dos conselhos e colegiados da cidade.

Primeiramente, Dante se dedica aos colegiados e assembleias de Roma. A referência é Cícero, no *De officiis*:

“o império do povo romano se mantinha com benesses, não com injúrias, as guerras eram feitas para os aliados ou para o império, e os resultados delas eram brandos ou aqueles necessários; o senado era porto e refúgio dos reis, povos e nações; e também os nossos magistrados e comandantes buscavam obter os louvores sobretudo com isso: se as províncias e aliados defendiam com equidade

⁸⁰ Cf. *Mn.*, II, ii.

⁸¹ Desta vez, não apenas Dante cita Aristóteles (cf. Quaglioni, 2014, p. 1073, que remete a *Política* 1294a 21), e não o imperador Frederico II, como a autoridade responsável por tal definição da nobreza, como a assume em parte, ao descrever a nobreza dos romanos. A nobreza destes, no entanto, não advém somente pela linhagem nobre (iniciada em Eneias), embora esta tenha composto a sua nobreza, mas se manteve também ao longo de toda a história do povo romano.

⁸² Cf. Quaglioni, 2014, p. 1075, que remete a Juvenal, *Sátiras*, VIII, 20.

⁸³ O autor toma de várias partes da *Eneida*. A Ásia enobreceu Eneias com os ancestrais mais próximos, seu pai Assaraco e outros que reinaram na Frígia. A Europa o enobreceu com o antepassado mais antigo, Dardano, fundador e rei da Dardânia, e também a África com a ancestral mais antiga, Electra, filha do rei Atlante. A primeira esposa de Eneias foi Creusa, filha do rei Príamo e originária da Ásia. A segunda foi Dido, rainha e mãe dos cartagineses na África. E a terceira foi Lavínia, mãe dos albanos e dos romanos, filha do rei Latino e originária da Itália, que é para Dante “a mais nobre região da Europa”. Cf. *Mn.*, II, iii, 17: “*Que ultima uxor de Ytalia fuit, Europe regione nobilissima*”.

⁸⁴ Para Quaglioni, historiador de filosofia do direito, a definição oferecida por Dante, “concisa e lapidária como um aforismo”, é nova na tradição doutrinal do *ius commune* e tem constituído uma dificuldade real para os seus intérpretes, que têm “reconhecido sua matriz dual ciceroniana e aristotélica, mas falharam em identificar sua gênese e seus motivos”. Cf. Quaglioni, 2021, p. 268.

e sinceridade. Portanto, “proteção” (*patrocinium*), mais do que “império do mundo”, a isso se pode denominar”⁸⁵.

Ao tratar dos cidadãos romanos, a lista inclui sete *exempla*, cujo significado moral é a busca do bem comum (ou da coisa pública) acima dos interesses privados: Cincinato (tornado ditador, volta depois ao trabalho no arado); Fabrício (embora pobre, resistiu à avareza e desdenhou do ouro oferecido pelo inimigo); Camilo (exilado pelos conterrâneos, aceita retornar para Roma para libertar a cidade novamente); Bruto (mandou executar os próprios filhos, que conspiravam contra a república); Múcio (que queima a própria mão, para aterrar o inimigo); os Décios (que sacrificaram as próprias vidas, para defender Roma nas batalhas); e por fim, o general Marco Catão, “severíssimo guardião da liberdade” (*severissimi libertatis tutoris*), que, como refere Cícero na passagem citada, “da natureza [...] havia recebido uma incrível gravidade, reforçada com incessante constância, e que sempre perseverou no seu propósito e na decisão tomada, tendo preferido morrer a ver a face do tirano”⁸⁶ (referência ao suicídio de Catão, após a vitória de César).

São citados expressamente como autoridades somente pensadores romanos: Virgílio, Tito Lívio e Cícero. As semelhanças textuais, no entanto, são evidentes também com as listas de Agostinho (coincidem cinco nomes), Ptolomeu (apenas dois, enquanto no *Convivio* coincidiam cinco nomes) e Remigio (três, e no *Convivio* também coincidiam cinco nomes), não apenas pelos nomes, mas também pelas descrições dos heróis⁸⁷. Quanto às fontes expressas, Ptolomeu e Remigio em comum citam Agostinho e Valério, Dante e Remigio citam Cícero.

Antes de procedermos às diferenças, queremos destacar os elementos em comum nos usos que os três autores fizeram dos *exempla* para construírem seus discursos políticos.

Em Ptolomeu, temos as três virtudes pelas quais os romanos alcançaram o império mundial: assim como em Agostinho, o amor à pátria (mas que, para o frade dominicano, tem raiz na caridade); a fidelidade às leis (ou zelo pela justiça); e a magnanimidade, ou benevolência civil (também referida como *pietas*, no *De regimine principum*).

Remigio também fala do amor à pátria, bem como da caridade. A ênfase, no caso, é colocada na busca pelo bem comum. “A caridade busca aquilo que não é próprio”, como afirma o frade citando São Paulo⁸⁸, e “a caridade antepõe as coisas comuns às próprias”⁸⁹, citando Agostinho. Ao tratar dos exemplos, no entanto, não há uma característica distintiva para os romanos, cujos heróis são colocados ao lado dos exemplos de virtudes de outros povos, como os judeus, ou mesmo os membros da Igreja. Também no que tange especificamente à história de Roma, Remigio elogia, através de Cícero (*Pro Quinto Ligario*), a clemência de Júlio César (a quem Ptolomeu, em outra passagem de seu texto, havia chamado de *usurpador*⁹⁰).

Os elogios de tais virtudes ecoam também nos textos de Dante. Não apenas o florentino enaltece o amor à pátria (Fabrício e Cúrio, no *Convivio*, que rejeitaram, ambos, uma quantia em ouro por “amor à pátria”) e a busca do bem comum (“bem de todos” no *Convivio*, ou “bem da coisa pública” na *Monarchia*), como também atribui ao seu Monarca a *caritas*, ainda no livro I, logo depois de argumentar por que a justiça reina plenamente

⁸⁵ Cf. Cícero, *De officiis*, II 8.

⁸⁶ Cf. Cícero, *De officiis*, I 31.

⁸⁷ Cf. Davis, 1984 (em particular com relação a Remigio e Ptolomeu) e, principalmente, Thompson, 1938, que fez uma preciosa investigação filológica dos textos (mas não conhecia a obra de Remigio).

⁸⁸ A referência é 1 Coríntios, 13:5.

⁸⁹ Cf. Davis, 1984, p. 261, Remigio também (assim como Ptolomeu, no *De regimine principum*) cita a *Regula Augustini* em seus sermões sobre o bem comum: “*Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponeat*”.

⁹⁰ Cf. *De regimine principum*, IV, i, 4.

no mundo somente sob a Monarquia universal⁹¹. Essa caridade, que é raiz do amor à pátria para Ptolomeu de Lucca, em Dante aparece como *karitas sive recta dilectio* (“caridade ou reto amor”) e é entendida como o amor que se volta para os homens, enquanto contrário da cupidez, que se dirige para o acúmulo de bens, ofuscando a justiça. A caridade dantesca se aplica ao conjunto do gênero humano, quando submetido à justiça do Monarca.

Quanto à fidelidade às leis ou zelo pela justiça, na *Monarchia* de Dante também adquire centralidade a leitura de que os romanos, ao pugnar pelo império, procederam *pelo* direito e buscando o *fim* do direito⁹². Enquanto Ptolomeu afirma que os romanos alcançaram o império pelo “direito natural”, do qual se origina todo domínio justo, Dante defende, citando Aristóteles⁹³, que “o povo romano foi ordenado pela natureza para comandar”, acrescentando a passagem da *Eneida*⁹⁴, também citada por Agostinho ao tratar dos romanos: “tu, recorda, ó Romano, que terás povos sob o teu domínio. As tuas artes serão dar lei à paz, usar da clemência com os vencidos e debelar os soberbos”. É importante lembrar, também que, para Dante como para Ptolomeu, todo domínio é dado para a conservação da paz e da justiça (*pro pace ac iustitia conservanda*)⁹⁵.

Com relação à magnanimidade ou benevolência civil, referida também como *pietas* no *De regimine principum*⁹⁶, basta compararmos com o cap. V da *Monarchia* II: antes de detalhar os feitos dos cidadãos e assembleias de Roma, que atestaria que o povo romano perseguiu o bem da coisa pública ao submeter o mundo inteiro, o florentino afirma que “amando a paz universal junto com a liberdade, aquele povo santo, *pío* e glorioso demonstra ter colocado à parte os interesses próprios, para buscar aqueles públicos, para a salvação do gênero humano”. E acrescenta que por isso foi escrito: “O império romano nasce da fonte da piedade”, frase que, conforme Nardi, remonta a Constantino e aos tempos do *Actus beati Silvestri*⁹⁷.

O historiador Ernst Kantorowicz, no seu clássico *Os dois corpos do rei* (1957), afirma que “Foi apenas no século XIII [...] que a virtude cristã da *caritas* tornou-se inequivocamente política e passou a ser utilizada com mais constância que antes, sendo acionada para santificar e justificar, ética e moralmente, a morte pela “pátria” política”⁹⁸ (a doutrina *pro patria mori*, abordada pelo historiador em seu livro). Kantorowicz destaca que o próprio Tomás de Aquino, ao abordar o problema da *patria* na Suma Teológica, sustentava que “os cidadãos virtuosos se expusessem ao perigo de morte pela preservação da república”⁹⁹, bem como ressalta que “a virtude *pietas*, muitas vezes difícil de distinguir de *caritas*, era o poder que animava a devoção e reverência tanto para com os pais como para com a pátria”¹⁰⁰.

Embora sejam notáveis as semelhanças discursivas entre as caracterizações dos nossos três autores do *Trecento*, Silverstein assinala, com o que concorda Davis, que deve-

⁹¹ Cf. *Mn.*, I, xi.

⁹² Cf. *Mn.*, II, v.

⁹³ Cf. *Mn.*, II, vi.

⁹⁴ Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 847- 53.

⁹⁵ Cf. *De regimine principum*, III, v.

⁹⁶ Cf. *De regimine principum*, III, vi.

⁹⁷ Cf. nota 28, acima, que trata do *Actus beati Silvestri*.

⁹⁸ Cf. Kantorowicz, 1998, p.152.

⁹⁹ Cf. Kantorowicz, 1998, p. 410 (nota 154), que remete a: *Summa theol.*, I, qu. 60, art. 5, resp.: “*Est enim virtuosus civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione*”

¹⁰⁰ Cf. Idem, p. 153. Na nota ao texto, no entanto, Kantorowicz diz que por vezes Tomás se refere a *patria* com o sentido de “céu” ou “paraíso”. O comentador remete às passagens: *Summa theol.*, II-II, qu. 83, art. 11; m, qu. 8, art. 3.

se tomar cuidado com as atribuições de dependências entre elas¹⁰¹. Tanto para a associação entre *imperium* e *ius*, como também para os argumentos a favor do domínio dos romanos destacados no *De regimine principum*, o comentador enfatiza o quanto eles compõem a “ideia de Roma” do baixo medievo, que fascinou em comum Dante e Ptolomeu, e que tais elementos podem ser encontrados de diversos modos em tratados que versam sobre o tema imperial entre os séculos XIII e XIV, como no exemplo (citado por Silverstein) do tratado *De translatione imperii*, do jurista Landolfo Colonna (1250-1331)¹⁰². O mais interessante, para nós, era investigar como os catálogos de heróis romanos se prestaram aos mais diversos usos, bem como de que modo se articularam com um vocabulário comum para a construção das teorias políticas do início do século XIV.

É preciso recordar, também, o quão importantes são as diferenças entre os autores. Tanto no *Convivio* como na *Monarchia*, Dante defende a separação entre os poderes do império e do papado e atribui ao imperador romano a supremacia do poder temporal. Dante via a doutrina da *plenitudo potestatis* do papa, defendida pelos juristas canônicos e também por Ptolomeu de Lucca, como uma extrapolação da autoridade recebida de Deus pelo pontífice: esta era definida por guiar os homens à felicidade celeste, com fundamento nos preceitos de Cristo, enquanto o Monarca (imperador romano), através da paz universal, é o responsável por guiar os homens à felicidade terrestre, com fundamento no direito humano (*ius humanum*)¹⁰³.

Não há, como em Ptolomeu, um quinto *dominus mundi*, com o surgimento da Igreja na história universal. Dante também cita os diversos povos que se lançaram à conquista do império (assírios, persas, macedônios)¹⁰⁴, mas apenas o povo romano, pela virtude dos seus cidadãos e colegiados, perseguiu o fim do direito e visou o bem temporal de todos, a paz.

Segundo Thompson, para compreender o uso que tais autores fazem dos seus catálogos, é importante compreender o uso destes mesmo na antiguidade. Como vimos, mesmo Agostinho tomou sua lista, em grande parte, de Virgílio na *Eneida* VI. O comentador explica que o poeta favorito de Dante, entre os demais escritores romanos do séc. I a.C. que expressavam uma retórica nostálgica do período da “antiga virtude, religião, simplicidade e pobreza” da “idealizada nobre república”¹⁰⁵, era o único a ter uma “visão quase judaico-cristã da história como um processo divinamente determinado”, com um “telos no principado de Augusto como uma espécie de *millenium*”. Embora pareça um pouco inapropriado usar o termo “judaico-cristã” para se referir a um poeta pagão dos tempos de Octaviano Augusto, a visão teleológica virgiliana que leva da república (os heróis republicanos são citados por Virgílio) ao início do império certamente inspirou a visão ocidental acerca da “ideia de Roma” por muito tempo. Claudiano, ao escrever no séc. IV um *Panegírico ao Quarto Consulado de Honorius* (398), conforme explica Thompson¹⁰⁶ dedica ao imperador Honório um diálogo em que aparecem diversos *exempla virtutis* a serem seguidos pelo jovem imperador, dentre os quais: Bruto, Torquato, os Décios, Horácio Cocles, Múcio, Fábio, Camilo, Régulo, Catão, Cúrio e Serrano. Como afirma o intérprete, com certa ironia, é evidente que um tal “cânone de santos seculares” como

¹⁰¹ Sobre o caráter necessariamente inconclusivo e sempre aberto de tal investigação, cf. Silverstein, 1938, p. 349; e Davis, 1984, pp. 288-289.

¹⁰² Cf. Silverstein, 1938, p. 334. O tratado de Landolfo será posteriormente citado por Marsílio de Pádua, no seu *Defensor da paz* (1324).

¹⁰³ Cf. *Mn.*, III, x. O capítulo é quase inteiramente dedicado a reputar como inválida, com um discurso nitidamente jurídico, a Doação de Constantino.

¹⁰⁴ Cf. *Mn.*, II, viii.

¹⁰⁵ Cf. Thompson, 1978, p. 149.

¹⁰⁶ Cf. Thompson, 1978, p. 150.

aquele romano que se desenvolveu desde o início do império seria tomado por Agostinho para propor uma nova referência de virtude, a cristã.

Na comparação entre Remigio e Dante, o caso de Catão é um tanto interessante. Enquanto Remigio, apesar de citá-lo, ainda traz com esta referência a carga negativa que lhe havia atribuído Agostinho - que não se concentrava, como se poderia imaginar, no ato do suicídio, mas sim na “inveja” que teria motivado o general ao ato extremo, após a derrota para Júlio César¹⁰⁷ - no caso de Dante, apesar da alta estima que este tinha por César, Catão aparece como o herói virtuoso exemplar: não apenas figurando no topo da “escada dos sacrifícios” dos heróis citados na *Monarchia*, como, na Divina Comédia, Catão de Útica surge como o guardião dos portões do Purgatório (enquanto todos os demais pagãos ilustres - incluído Júlio César - estão no Limbo, ou seja, suspirando eternamente na antessala do Inferno). O poeta florentino descreve que na face do velho solitário, “*degno di tanta reverenza*”, era possível enxergar os raios de “quatro luzes santas”¹⁰⁸. Como escreve Mario Fubini no verbete da *Enciclopedia Dantesca* (1970)¹⁰⁹, tratam-se das quatro virtudes cardeais antigas (Prudência, Constância, Temperança e Justiça), uma interpretação que remonta desde o comentário de Benvenuto da Imola ao poema dantesco (1320-1388) e que antes aparecem, no início do mesmo canto, como as “quatro estrelas que não mais foram vistas desde a *prima gente*”.

Para referir-se a Catão na *Monarchia*, é Cícero que Dante toma por autoridade. O florentino não cita Agostinho em nenhuma passagem do capítulo, diferentemente de Remigio e Ptolomeu, tomando somente os romanos por fonte: Virgílio, Tito Lívio e Cícero.

Para Dante, o império do início do século XIV era, ainda, a continuidade do império romano histórico. É assim que o florentino se referia ao imperador dos seus dias, Henrique VII, apoiado energicamente em suas cartas: “tu, sucessor de César e Augusto”¹¹⁰.

Segundo a historiadora britânica Frances Yates, quando nos voltamos para o início do humanismo renascentista, “Petrarca contrasta com Dante, ao representar o novo ponto de vista”¹¹¹. O pensador de Arezzo, comumente recordado como o “pai do humanismo”, desenvolve o “sentido de uma nova distância histórica”, que concebe que a “civilização clássica” dos romanos teria chegado ao seu fim com a destruição pelos bárbaros. O humanista teria, então, o papel de trazer a “renovação”, abrir um novo período de luzes clássicas, dispersando as “trevas bárbaras”. E é por isso que, em uma das suas cartas de juventude, Petrarca¹¹² chama o rei Carlos Magno apenas de “Carlos”, afirmando que os povos bárbaros “ousaram” elevar tal rei, com o cognome de “Magno” ou “Grande”, ao mesmo tamanho de um Pompeu ou Alexandre.

Quando uma revolta popular eclode em Roma em 1347, a partir da movimentação política do senador Cola di Rienzo, Petrarca admira inicialmente o líder como o restaurador da antiga *uirtus* cívica da república romana. Cola se apresenta como o último “tribuno” do povo romano, busca se colocar como representante do imperador Carlos IV e propõe que ele traga de volta a Roma a capital do império. Foi, ademais, autor de um comentário bastante elogioso à obra de Dante, *In monarchiam dantis commentarium* (escrito provavelmente entre 1350 e 1352), em que comenta detalhadamente algumas das referências aos heróis da república romana, dentre as quais a de Catão, em que insere um

¹⁰⁷ Cf. *De bono comuni*, seção V. A referência é a *De civitate Dei*, I xxiii.

¹⁰⁸ Cf. *Purgatorio*, canto I.

¹⁰⁹ Cf. o verbete “Catone l’Uticense”, na *Enciclopedia Dantesca* consultável online, em [https://www.treccani.it/enciclopedia/catone-l-uticense_\(Enciclopedia-Dantesca\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/catone-l-uticense_(Enciclopedia-Dantesca)). Consulta em 29/02/2024.

¹¹⁰ Cf. Ep. VII, 5.

¹¹¹ Cf. Yates, 1975, p. 13.

¹¹² Cf. Yates, 1975, p. 14, que remete a *Le Familiari*, ed. V. Rossi, 1926, I, 25.

comentário de Salústio¹¹³ elogioso tanto das virtudes do general Uticense, como também de Júlio César, tidos como os dois exemplos máximos de virtude. O movimento de Cola, como se sabe, fracassa e Petrarca expressa o desapontamento com o líder em suas cartas. O imperador romano-germânico Carlos IV, eleito há pouco tempo imperador (1349)¹¹⁴ não desejava elevar as tensões com o papa Clemente VII. Como destaca Yates, no entanto, o chamado “republicanismo” de Rienzo “não tem em si o entendimento das *diferenças constitucionais* entre a Roma republicana e o Império romano”¹¹⁵, o que ganhará outras cores somente no início do *Quattrocento* em Florença, quando do humanismo cívico de Coluccio Salutati e Leonardo Bruni.

A historiadora Francesca Fontanella (2014), em artigo dedicado ao tema do “Império romano” em Dante e ao abordar o problema dos catálogos de heróis romanos na tradição antiga e medieval¹¹⁶, recorda que, para Agostinho, a justiça divina havia recompensado as virtudes positivas do povo romano (como o amor à pátria) com a conquista da Cidade Terrestre, mas isto não tem nenhum valor na Cidade de Deus, que é proibida para quem já teve, sobre a terra, a sua recompensa¹¹⁷.

Mas quão distante está Dante, evidencia a historiadora¹¹⁸, quando, no céu de Mercúrio, em *Paraíso* VI 113-14, colocou as almas “*d’i buoni spirti che sono stati attivi/ perché onore e fama li succeda*”, em um canto cujas palavras da alma do Imperador Justiniano ocupam quase todos os versos ao contar a história do seu império¹¹⁹.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 5. ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

_____. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.

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

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

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

¹¹³ Cf. Salústio, *Catilinae coniuratio*, LIV.

¹¹⁴ Cf. Tabarroni e Chiesa, 2013, p. 395.

¹¹⁵ Cf. Yates, 1975, p. 15.

¹¹⁶ Cf. Fontanella, 2014, pp. 57-58.

¹¹⁷ Com referência (2014, p. 58) a *De civitate Dei*, V, 15: “*Quibus ergo non erat daturus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua ciuitate caelesti, ad cuius societatem pietas uera perducit quae non exhibet seruitutem religionis, quam latreian Graeci uocant, nisi uni uero Deo, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur.*”

¹¹⁸ Cf. 2014, p. 58.

¹¹⁹ Conforme o Canto VI do *Paraíso*, a história do Império de Justiniano abrange desde as origens troianas, a Roma arcaica, passando pelos Décios, Fábios, Quíncio e Torquato, por Cipião, Pompeu e César e seus feitos, até alcançar Carlos Magno.

_____. *Monarchia*, in Vol. 4: *Monarchia* / Dante Alighieri ; a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni ; con la collaborazione di Diego Ellero.

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

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

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

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

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

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

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

BARBERO, A. *Dante*. Bari: Editora Laterza, 2020.

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

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

FONTANELLA, F. *L'Impero Romano nel Convivio e nella Monarchia*. In: Studi Danteschi, Volume 79. Firenze: Le Lettere, 2014.

GIROLAMI, R. *The Political Works of Remigius Dei Girolami*. Tradução de Nicholas Newman. New Hampshire: Saint Dominic's Media Inc, 2018.

_____. *Dal Bene Comune al bene del comune. I tratti politici di Remigio dei Girolami (1319) nella Firenze dei Bianchi-Neri*. Ed. Emilio Panella, O. P. Florence: Nerbini, 2014. Disponível em: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>>. Acesso: 29 de fevereiro de 2024.

JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of Courtiers and the Footprints of hilosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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

PTOLOMEU DE LUCCA. *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*. Traduzione di Andrea Tabarroni e Paolo Chiesa. In: Vol. 4: *Monarchia* / Dante Alighieri ; a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni ; con la collaborazione di Diego Ellero. Roma: Salerno Editrice, 2013.

_____. *On the government of rulers (De regime principum)*. Translated by James M. Blythe. University of Pennsylvania Press: Pennsylvania, 1997.

SALÚSTIO. *A conjuração de Catilina*. Tradução por Adriano Scatolin. São Paulo: Editora Hedra, 2018.

SANTAGATA, M. *Dante: The Story of his Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

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

SILVERSTEIN, T. *On the Genesis of De Monarchia, II, v*. In: *Speculum*, Vol. 13, No. 3 (Jul., 1938), pp. 326-349.

THOMPSON, D. *Dante's virtuous romans*. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 1978, No. 96 (1978), pp. 145-162

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução por Manuel Odorico Mendes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

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