

Universidade do Porto
Faculdade de Letras

Celestina Maria Gomes e Silva

Reflexões Sobre o Amor
na *Vita Nuova*
de Dante Alighieri

Setembro 2009

Universidade do Porto
Faculdade de Letras

Celestina Maria Gomes e Silva

Reflexões Sobre o Amor
na *Vita Nuova*
de Dante Alighieri

Dissertação de Mestrado em Filosofia
Área de Filosofia Medieval

Sob a orientação do
Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I – O PROBLEMA DO AMOR NA IDADE MÉDIA	11
<i>A questão filológica e a questão das fontes</i>	<i>11</i>
<i>As principais sínteses sobre o amor divino</i>	<i>14</i>
CAPÍTULO II – ALGUNS LUGARES ESPECULATIVOS DA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE O AMOR	18
<i>O amor como desejo</i>	<i>18</i>
<i>Amor humano e amor divino: os graus do amor</i>	<i>25</i>
<i>Ordinata dilectio e amor discretus</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO III – DANTE ALIGHIERI: UM PENSADOR LAICO NA IDADE MÉDIA	39
<i>Desteologização e desclericalização do saber</i>	<i>40</i>
<i>Dante Alighieri</i>	<i>42</i>
<i>Dante Alighieri e a Filosofia</i>	<i>46</i>
CAPÍTULO IV – O AMOR NA VITA NUOVA DE DANTE ALIGHIERI	52
<i>O Eu, a Memória e a rememoração: pressupostos de uma fenomenologia de experiência amorosa</i>	<i>53</i>
<i>Sobre o sujeito do Amor. Da origem do sentimento amoroso</i>	<i>56</i>
<i>Sobre o sujeito do Amor. Do modo como se ama</i>	<i>61</i>
<i>Do sujeito do Amor. Os efeitos do Amor</i>	<i>66</i>
<i>Do sujeito que é amado. O ser que merece ser amado</i>	<i>69</i>
<i>Da relação amorosa. Considerações gerais</i>	<i>73</i>
<i>Da relação amorosa. 1º momento: a saudação da amada</i>	<i>74</i>

<i>Da relação amorosa. 2º momento: o elogio da amada</i>	79
<i>Da relação amorosa. 3º momento: a contemplação da amada</i>	81
CAPÍTULO V – VITA NUOVA E A REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE O AMOR	86
<i>O que é o amor</i>	86
<i>Ordinata dilectio e amor discretus em Vita Nuova</i>	91
<i>Os graus do amor em Vita Nuova</i>	97
CONCLUSÃO	101
BIBLIOGRAFIA	104

À minha Mãe e ao meu Pai.

Amor parit gaudia et lachrymas.

Anónimo, séc. XVII

INTRODUÇÃO

Aos olhos da contemporaneidade, à Idade Média no ocidente está associada a imagem de um período de obscurantismo durante o qual se desenvolveram concepções desinteressantes e sem qualquer actualidade. Em grande parte esta imagem deve-se ao facto da Idade Média ter sido um período marcado pelo domínio do poder religioso, que chamava e subordinava a si a actividade especulativa. Se por um lado este último facto é verdadeiro, por outro está longe de corresponder a toda a realidade. Com efeito, se é verdade que era aos homens ligados à religião que cabia protagonizar a actividade reflexiva porque dominavam a língua na qual ela se expressava, o latim, bem como o instrumento que a gravava, a escrita, não menos verdade é o interesse que o laico foi revelando pela reflexão e que conduziu ao aparecimento no ocidente medieval de obras escritas por laicos que dominavam o latim mas que, em alguns casos, se empenhavam numa valorização da língua vulgar na qual iam descobrindo potencialidades sobretudo relacionadas com a compreensão e difusão de ideias.

Dante Alighieri, nascido em Florença em 1265 insere-se neste movimento laico de interesse pelo saber e *Vita Nuova*, considerada a sua primeira obra, vai constituir o alicerce do trabalho que se apresenta.

Vita Nuova é uma obra em que Dante narra a experiência do seu amor por Beatriz Portinari. É uma obra que tem como tema central o amor e que deve ser inserida no contexto mais amplo de uma reflexão que o ocidente medieval realizou sobre o amor em dois níveis de natureza diferente: um nível centrado no amor a Deus tratado pelos teólogos e um nível centrado no amor à mulher tratado pelos homens que vivem no tempo, ou seja, pelos laicos. A existência destes “amores”, por natureza tão diferentes, sustentou a dicotomia entre duas formas do dizer sobre o amor, que são o dizer do amor de Deus e o dizer do amor da mulher. Narração de uma experiência de amor humano, *Vita Nuova* liga-se directamente a este último modo do dizer do amor. Não deixando de ser uma afirmação verdadeira, entende-se que não traduz a verdade da obra.

A linha em torno da qual este trabalho se encontra estruturado fundamenta-se na defesa da ideia de que o dizer do amor da mulher que se encontra nesta obra de Dante, retoma os principais lugares especulativos que marcaram o dizer do amor de Deus levado a cabo pelos teólogos. Por outras palavras, procurar-se-á mostrar como a experiência amorosa que surge narrada nas páginas de *Vita Nuova* pode ser explicada usando as categorias conceptuais desenvolvidas pelos teólogos para compreenderem o amor de Deus. A partir daqui tornar-se-á claro o entendimento do amor da mulher que se encontra subjacente à obra, que se traduzirá, como se terá a oportunidade de ver, na ideia de que o amor da mulher é uma forma de amor que se assemelha ao amor a Deus e que se revela, por esta razão, capaz de conduzir o homem que ama ao encontro de Deus. Importa referir que a análise será sustentada, essencialmente nas posições de Guilherme de S. Thierry, Hugo de S. Victor, e Bernardo de Claraval, sendo também feita uma breve referência a Aelredo de Rievaulx. S. Tomás de Aquino será outro autor a ter em conta, uma vez que a reflexão que realizou sobre o amor, ao distinguir entre *amor de amizade* e *amor de concupiscência*, está presente na concepção de amor subjacente a *Vita Nuova*.

Nesta sequência o trabalho surge organizado em cinco capítulos. No primeiro capítulo é feita uma abordagem do problema do Amor na Idade Média, começando por colocar em evidência a ideia de que para o cristão o universo é um universo cristão e por este motivo o termo «amor» vai surgir revestido de uma leitura religiosa. Esta especificidade que o amor vai assumir transforma a questão filológica numa questão primordial. Encontrar o léxico que pudesse traduzir e respeitar os diferentes sentidos e formas de amor subjacentes à mensagem cristã, foi um dos primeiros problemas com que os Padres da Igreja e depois os teólogos se confrontaram. O facto do universo ser um universo cristão foi também determinante nas fontes usadas na reflexão que realizaram e esteve também na base das principais sínteses que, já no século XX, pretenderam sistematizar toda a reflexão que durante a Idade Média foi feita sobre o amor. É com uma referência a estas sínteses, realizadas por Pierre Rousselot e Anders Nygren que termina o primeiro capítulo. Tendo como referência a ideia estruturante do trabalho, o segundo capítulo pretende apresentar algumas categorias especulativas que marcaram a reflexão teológica sobre o amor. Assim será feita

uma abordagem à concepção de amor como desejo e à distinção entre os diferentes tipos de amor: amor de amizade, amor de concupiscência, e *caritas*. De seguida passar-se-á à análise dos graus do amor, uma ideia defendida por alguns autores e através da qual procuravam justificar a possibilidade de um amor humano poder evoluir até um amor divino. Finalmente serão abordados os conceitos de *ordinata dilectio* e de *amor discretus* que ocuparam um lugar determinante na reflexão realizada pelos teólogos a respeito do amor. Tendo em conta a ideia que subjaz ao trabalho, este capítulo revela-se fundamental na medida em que nele são apresentados os instrumentos que serão aplicados, no capítulo V, à análise que foi feita da experiência amorosa relatada em *Vita Nuova*, permitindo mostrar a existência de uma continuidade entre este texto de Dante e as especulações teológicas. No terceiro capítulo é feita a apresentação de Dante Alighieri, uma apresentação que surge subordinada a uma ideia que é a da inclusão deste autor num movimento de desteologização e *desclericalização* do saber. É também um capítulo que procura apresentar o problema da relação de Dante com a Filosofia. Como consta do *Convívio*, Dante vai aos locais onde se filosofa, sendo na Filosofia que encontra o consolo para o sofrimento em que o faz cair a morte da sua amada Beatriz. Partindo das referências às obras de filósofos e a teses defendidas que surgem na obra de Dante, procurou-se dar uma ideia do contacto que Dante terá tido, mais ou menos aprofundado, com a Filosofia. É no capítulo quarto que se entra numa outra fase determinante do trabalho, aquela em que é feita uma exploração do texto de *Vita Nuova* encarando-o como um texto que narra uma experiência amorosa. De modo a orientar esta exploração e a purificá-la de aspectos que podiam ser secundarizadas em função da ideia que se pretende defender, adoptou-se um ponto de vista fenomenológico, isto é, procurou-se chegar ao fenómeno que é a experiência amorosa de Dante, e a partir daqui analisar os seus elementos constituintes bem como os aspectos relacionados com cada um deles. Nesta sequência foram tratados os aspectos relacionados com o sujeito do amor, com o sujeito objecto do amor e finalmente com a relação amorosa. A adopção desta estratégia permitiu que fossem colocadas em evidência informações a serem tratadas no capítulo seguinte. No quinto capítulo faz-se uma aproximação do texto de Dante às reflexões dos teólogos. Partindo da análise realizada procede-se a

uma interpretação dos dados obtidos recorrendo aos instrumentos conceptuais desenvolvidos pelos teólogos para teorizar sobre o amor divino, procurando deste modo dar consistência à ideia que presidiu à elaboração do trabalho.

O trabalho termina com uma reflexão, em forma de conclusão, onde se procuram perceber as implicações da análise feita, no âmbito do tratamento do tema do Amor na Idade Média.

Sendo a obra *Vita Nuova* a obra em que o trabalho se sustenta, optou-se por recorrer ao texto italiano tendo sido usada a versão da obra incluída na edição das *Opere Minori de Dante Alighieri*, Tomo I, Parte I, Milano-Napoli, 1954. Para as restantes obras do autor usou-se a tradução portuguesa do *Convívio* e a edição bilingue da *Divina Comédia*. Neste último caso, sempre que houve lugar à transcrição de passagens optou-se por o fazer na língua original, atitude que se estendeu aos textos dos teólogos, citados em latim, ainda que na elaboração do trabalho tivessem sido usadas edições bilingues.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DO AMOR NA IDADE MÉDIA

Para os cristãos da Europa medieval o universo é um universo cristão.

Um universo cristão é um universo constituído por criaturas que devem a sua existência a um acto de amor do Criador. Um Criador que é amor, que cria porque ama e para que as suas criaturas amem. «Deus é amor», diz S. João (1. 14,16) e os homens devem, enquanto criaturas de Deus, «caminhar no amor» amando-se uns aos outros e amando a Deus. Assim, como refere Gilson¹, o amor, tal como o sangue no corpo daquele que anima, apresenta-se como a força, o elemento que circula no interior do universo vivificando-o.

A questão filológica e a questão das fontes

Este amor que domina o universo cristão é, primeiro que tudo, um amor divino, um amor de Deus à humanidade e dos homens a Deus.

O termo pelo qual designar o amor de Deus aos homens constituiu um dos primeiros problemas com os quais os intelectuais da Idade Média se confrontaram e apresenta-se, hoje, como um dos problemas inerentes ao tratamento da problemática amorosa medieval. Inicialmente, quando se tratou de traduzir a mensagem cristã do hebraico para o grego o verbo *agapân*² foi preferido aos verbos *erân* e *philein*³. *Agapân* possuía um sentido menos determinado que as outras duas opções, prestando-se por isso, a uma inovação semântica que o podia tornar correspondente à significação mais forte e profunda do hebraico *aheb*⁴. Por outro lado os verbos *philein* e *erân*, traziam consigo uma tradição que num caso, o do verbo *erân*, não convinha associar a este amor divino, e no outro caso, o do verbo *philein*, implicava uma carga teórica decorrente das especulações filosóficas e que, de algum modo, podiam condicionar o sentido

¹ GILSON, Etienne. *O espírito da Filosofia Medieval*, S. Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 352.

² *Agapân*: receber ou tratar com amor || amar, querer, preferir || estar contente ou satisfeito de.

³ *Erân*: amar (com paixão) || desejar vivamente; *philein*: sentir amizade, amar || olhar como amigo, tratar como amigo, ajudar || dar mostras de amizade, beijar || acolher com agrado, aturar || comprazer-se em || ter costume de. ISIDRO PEREIRA, S.J.. *Dicionário Grego-Português / Português-Grego*, 7ªed, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa.

⁴ BALADIER, Charles. *Éros au Moyen Âge*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1999, p. 39-40.

inovador que interessava imprimir ao amor cristão. Posteriormente, aquando da tradução do texto bíblico para o latim o espectro de palavras posto à disposição dos teóricos para tratar o termo “*amor*” era também diversificado abrangendo os verbos “*amare*” e “*diligere*” e os substantivos, “*amor*”, “*caritas*” e “*dilectio*”. Segundo Charles Baladier os primeiros autores cristãos ao traduzirem os textos neotestamentários não traduziam o termo *ágape*, contudo no comentário às escrituras e nos escritos teológicos tendiam a usar o verbo *diligere* para substituírem o correspondente grego *agapân*, e os substantivos *dilectio* e *caritas* para se referirem a *agapé*⁵. Mário Santiago de Carvalho faz referência a Tertuliano que optará por traduzir o termo *agapé* pelo termo *dilectio*, enquanto que autores como Cipriano e Jerónimo, este último já no século IV, optam pelo termo *caritas*⁶. Se na produção bíblica o termo *caritas*, sobretudo a partir do século IV é o escolhido, os verbos *diligere* e *amare*, bem como os substantivos correspondentes, são os eleitos dos teólogos medievais⁷.

Para além de ter determinado esta problemática de carácter filológico, o amor divino que dominou o universo cristão medieval, foi também determinante nas especulações que tiveram o amor como objecto de reflexão, quer no que se refere aos seus autores, quer no que se refere às fontes usadas.

Começando pelos autores, não é de surpreender que tenham sido os teólogos a chamar a si a reflexão teórica a realizar sobre este amor divino, facto que por sua vez condicionou a escolha e o tratamento das fontes a utilizar.

Os textos Bíblicos vão constituir-se como a fonte privilegiada para um teólogo que na Idade Média procure reflectir sobre o amor, não só porque são a via de acesso directo ao amor divino, mas também pela riqueza exegética que permitem. Quanto à diversidade podiam encontrar, para além dos evangelhos que integram o Novo Testamento, as epístolas dos apóstolos, sobretudo as de S. João que mais do que nenhum falou do amor a Deus, do amor de Deus, e de Deus que é amor⁸, os *Salmos* e o *Cântico dos Cânticos*.

⁵ Ver, FOLLOW, Jacques et McEVOY, James. *Sagesse de l'Amitié* II, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 2003, p. 69.

⁶ CARVALHO, Mário Santiago de. «Do Amor livre ao Amor como liberdade», – *Amar de Novo*, participações no Ciclo de Conferências da “Associação de Professores de Filosofia”, Fund. Eng. António Almeida p. 182.

⁷ O termo teólogo será usado ao longo do trabalho para designar não só aqueles que se encontravam ligados à ciência de Deus e que reflectiam tomando os textos Bíblicos como fonte privilegiada, mas também aqueles que, ligados a essa ciência levaram a cabo uma reflexão marcada por concepções filosóficas.

⁸ Quando na obra *De diligendo Deo* Bernardo de Claraval pergunta «por que razão devemos amar a Deus?», a sua resposta é dada com palavras de S. João: «Ipse prior dilexit nos» (I. Jn 4,10).

Para além dos textos bíblicos os teólogos têm também ao seu dispor a literatura latina, com obras como *Ars amandi* de Ovídio e *De amicitiae* de Cícero. Em relação à obra de Ovídio, entendida pelo teólogo medieval como uma obra que aborda o amor natural, uma forma de amor que, a todos os níveis se coloca no plano oposto do amor divino, é enquanto contraponto que a vemos constituir-se como fonte de especulação teológica. Um autor como Guilherme de S. Thierry escreve *De natura et dignitate amoris* como um tratado sobre o amor cristão que se opõe ao amor carnal e fétido de que fala o «doctor artis amatoriae»⁹. Outro será o destino da obra de Cícero, *De amicitiae*, que constituirá, ao longo da Idade Média uma importante referência para a especulação teológica, e não apenas a obra em si mesma mas também a «cristianização» das ideias de Cícero que se foi constituindo como um património ideológico transmitido por autores como Cassiano, Ambrósio e sobretudo Agostinho.

Ao texto bíblico e à literatura latina há ainda a acrescentar a fonte constituída pela Filosofia Grega em tradução latina. Nos primeiros tempos da Idade Média tratava-se sobretudo da filosofia estóica, transmitida pelo próprio Cícero, mas também Séneca e Marco Aurélio, e da filosofia neoplatónica de Plotino e Porfírio, em grande parte difundida por Santo Agostinho. A estes viria a juntar-se, na segunda metade do século XII, a filosofia aristotélica, sendo que é só em 1246 que surge a primeira versão latina da *Ética a Nicómaco* realizada por Roberto Grosseteste, obra onde Aristóteles aborda, no livro VIII, o problema do amor e da amizade. Se é possível encontrar reflexos da *Ética a Nicómaco* em algumas reflexões feitas pelos teólogos medievais nomeadamente quando distinguem entre amor de amizade e amor de concupiscência¹⁰, a verdade é que a influência aristotélica, e segundo a interpretação feita por Nygren, foi determinante no desenvolvimento da ideia de que o amor não é apenas um sentimento que liga indivíduos, mas um “apetite”, um “desejo” em função do qual é possível explicar todo o processo de actualização da potência, o mesmo é dizer o processo que

⁹ Referência a Ovídio.

¹⁰ Com efeito a distinção que os teólogos medievais vão fazer entre um amor de amizade que é desinteressado, e um amor de concupiscência, que é egoísta, tem as suas raízes na distinção que Aristóteles fizera entre amizades acidentais e amizade perfeita. As amizades acidentais são formas de amor construídas em função do prazer ou da utilidade, enquanto que a amizade perfeita, própria do homem de bem, é a forma de amor em que os homens querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios. Ver *Ética a Nicómaco*, Livro VIII, 1156 a6 e 1156 b1. Ver também, IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours pluriels*, col. «Points Essais», Paris, Ed. du Seuil, 2006, p. 299.

permite passar da imperfeição à perfeição. Neste sentido, em Aristóteles, o amor transforma-se numa força cósmica, ideia desenvolvida durante a Idade Média¹¹.

Quanto a Platão, até ao século XV, apenas três obras estavam disponíveis em latim, o *Timeu*, o *Menon* e o *Fedon*¹². Será apenas no Renascimento e pela mão dos humanistas que se assiste à tradução dos diálogos platónicos onde surgem tratados os temas do amor e da amizade. Contudo, o conhecimento da filosofia platónica, no que ao amor diz respeito, não parece ter sido impossível¹³, ainda que se tratasse de um conhecimento feito por via indirecta, através dos neoplatónicos como Plotino e Porfírio cujo pensamento influenciou sobretudo a corrente dos filósofos místicos do século XII como Guilherme de S. Thierry e Bernardo de Claraval.

As principais sínteses sobre o amor divino

Os nomes de Pierre Rousselot e de Anders Nygren, continuam a ser as principais referências quando se procura ter uma visão sistematizada sobre o modo como a problemática do amor divino foi tratada ao longo da Idade Média. Em 1933, é editada a obra de Rousselot *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*¹⁴, enquanto que em 1955 surge a edição original da obra *Eros e Ágape* de Nygren¹⁵.

Para Pierre Rousselot toda a reflexão que durante a Idade Média se realizou sobre o amor divino se realizou em torno da resposta à questão: Pode o homem amar a Deus mais do que a si mesmo? E para Rousselot¹⁶ as doutrinas que os teólogos medievais desenvolveram podem ser organizadas em duas concepções: a concepção física do amor e a concepção extática do amor. Para a primeira o amor é entendido como um apetite natural manifestado por todos os seres da

¹¹ No Capítulo II esta ideia será explorada a partir da referência aos teólogos de século XII.

¹² De acordo com J. Follow e J. McEvory, o *Timeu* era usado nas escolas do século XII, enquanto que o *Menon* e o *Fedon* tinham sido traduzidos antes de 1160 mas as traduções foram pouco copiadas. *Sagesses de l' Amitié II*, Cerf, p. 54. Cf, FOLLOW, Jacques e McEVOY, James. *Sagesses de L' Amitié II*, col. «Vestigia», Paris, Editions du Cerf, 2003, p.54.

¹³ Num artigo publicado na internet intitulado *“Riflessioni sul platonismo di Dante ed il suo influsso sulla Letteratura del quattrocento italiano”* http://www.bibliomanie.it/dante_platonico.htm. 8-12-2008, Marco Errani, da Universidade de Bolonha, partindo das *“Confissões”* de Santo Agostinho coloca a possibilidade de Santo Agostinho ter lido o *Fedon* e sobretudo o *Banquete*.

¹⁴ ROUSSELOT, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l' amour au Moyen Âge*, Paris, Jean Vrin, 1981.

¹⁵ NYGREN, Anders. *Eros et Agape*, Bologna, Edizione Dehoniane Bologna, 1990.

¹⁶ ROUSSELOT, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Jean Vrin, 1981, p. 3-4.

natureza e pelo qual cada um procura o seu próprio bem. O amor a si e o amor a Deus são considerados expressões deste apetite natural e por isso entre eles existe aquilo que Rousselot designa por *identité foncière, quoique secrète* que ilustra a partir de S. Tomás de Aquino, que considera ter sido um autor que transformou o amor a si numa forma de amor a Deus, permitindo deste modo dar uma resposta afirmativa à questão que norteou a reflexão medieval sobre o amor. A concepção extática do amor é uma concepção fundada na dualidade entre o sujeito que ama e o objecto amado. Para esta concepção, que no dizer de Rousselot animou a mística do século XII, o amor aliena o sujeito e será tão mais perfeito quanto mais colocar o sujeito “*fora de si mesmo*” levando-o a uma “*absorção*” no objecto amado. Construída a partir da dualidade entre o ser que ama e o ser que é amado, a concepção de amor extático desdobra-se num amor violento e irracional; amor violento porque “*atira*” o sujeito para fora de si mesmo, amor irracional porque imprudente, precipitado, desordenado na escolha dos meios¹⁷. Tal como a concepção física do amor, também a concepção extática afirma a possibilidade do homem amar a Deus mais do que a si mesmo porquanto todo o acto de amor, enquanto alienação daquele que ama é um acto de renúncia a si mesmo, de «*morte de si*» e de entrega ao ser amado. É esta concepção que é possível encontrar em autores como Bernardo de Claraval, Ricardo de S. Victor, entre outros.

Na obra *Eros e Agape* Nygren propõe-se, por sua vez, reflectir sobre o conceito de amor no pensamento cristão, um conceito que considera ter um papel fundamental no cristianismo quer do ponto de vista ético quer do ponto de vista religioso¹⁸ e que no seu entender nada tem a ver com a noção grega de *Eros*, não só com a noção de “*Eros vulgar*”, o *Eros* físico, mas também com aquilo que designa de “*Eros celeste*” que pode ser encontrada na obra de Platão, um *Eros* que se espiritualiza e se transforma num amor de valores celestes e enquanto tal num caminho do homem em direcção ao divino.

¹⁷ ROUSSELOT, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Jean Vrin, 1981, p. 58-87.

¹⁸ «À pergunta teocêntrica “Que coisa é Deus?”, o cristianismo responde com a forma joanina: “Deus é amor”, Deus é ágape. À pergunta ética “que coisa é o Bem, o Bem em si?” responde do mesmo modo: «o Bem é ágape». O ensinamento ético reúne-se e exprime-se na lei do amor, amor a Deus e amor ao próximo. Pode pois dizer-se que ágape é o ponto central do Cristianismo (...). Ágape é uma concepção fundamental e original do Cristianismo». NYGREN, Anders. *Eros e Agape*, ed. cit., p. 29.

Para Nygren¹⁹ o amor cristão é *ágape* entendendo por *ágape* um amor espontâneo, imotivado, sem cálculo, ilimitado e incondicional. Um amor que não se deixa determinar pelo valor do seu objecto mas apenas pela sua natureza intrínseca; um amor que é indiferente aos valores, que dividem o justo do pecador, o homem digno, do homem indigno, um amor que ama aquilo que é privado de valor e que ao ser amado ganha valor. É um amor que não é desejo, um amor desinteressado, que pressupõe renúncia a si e que se opõe ao amor egoísta e egocêntrico designado pelo *Eros*. A oposição entre *Eros* e *Ágape* é vista por Nygren como uma oposição entre dois amores, o amor humano e o amor divino. Entre os dois amores não há uma diferença de grau mas de natureza. Nenhuma via, nem mesmo a da sublimação, pode conduzir do *Eros* à *Ágape*, e por isso mesmo, nenhuma forma de amor humana, seja *amor de concupiscência*, ou *amor de amizade*, seja *desidério* ou *amizade*, podem dar conta do amor do homem a Deus, que deve ser uma imagem da forma de amar Deus, ou seja, deve ser espontânea, imotivada, sem cálculo, ilimitada e incondicional²⁰. Quando se trata de amar a Deus, o amor humano deve, de algum modo, transmutar-se numa espécie de amor divino.

Constituindo-se como estudos de referência do modo como durante a Idade Média o amor divino foi tratado pelos teólogos, quer a síntese realizada por Pierre Rousselot quer a síntese realizada por Anders Nygren, não são aceites sem reservas²¹, o que decorre do facto de terem sido posições construídas com base em oposições que, se têm um lado operatório que as torna atractivas, por outro lado revelam-se quase sempre redutoras e insuficientes para apreender as “*nuances*” que se colocam no plano concreto.

É o que acontece com a síntese elaborada por Rousselot. Construída a partir da oposição entre duas concepções de amor, a concepção de amor físico e a concepção de amor extático, e ao inserir, nesta última, autores como Bernardo de Claraval e Ricardo de S. Victor em nome de características que considera próprias da concepção de amor extático, como a violência do amor e o amor

¹⁹ NYGREN, Anders. *Eros e Agape*, ed. cit., p. 54.

²⁰ NYGREN, Anders. *Eros e Agape*, ed. cit., p.70.

²¹ Ver IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit.; BALADIER, Charles. *Éros au Moyen Âge*, Paris, Ed. du Cerf, 1999.

irracional, não tem em conta aspectos da posição destes autores que podem colocar em causa a categorização feita²².

Por seu lado a síntese realizada por Anders Nygren ao opor *Eros* e *Ágape*, opõe duas formas de amor, o amor humano e o amor divino, uma oposição que o autor considera intransponível porque de naturezas diferentes: o *Eros* implica sempre desejo e portanto implica sempre interesse, enquanto *Ágape* significa o despojamento do desejo e a entrega desinteressada.

Uma análise do pensamento de alguns teólogos medievais do século XII mostra-nos como as categorias de Nygren se podem revelar insuficientes para organizar a reflexão que a Idade Média fez a propósito do amor. Guilherme de S. Thierry (1080-1148) e Bernardo de Claraval (1090-1153) são a este propósito dois bons exemplos. Na obra *De natura et dignitate amoris*, Guilherme de S. Thierry refere que assim como há cinco sentidos para o corpo, há cinco espécies diferentes de amor: o amor dos pais, que é como o tacto; o amor dos irmãos, que é como o paladar; o amor natural, que é como o olfacto; o amor espiritual, que é como a audição; e finalmente o amor divino, que é como a visão, pelo qual amamos Deus não por qualquer razão a não ser pelo próprio Deus.²³ Por sua vez Bernardo de Claraval no *Liber de diligendo Deo* aproxima-se de uma posição semelhante quando nos fala dos graus do amor, que começa com o amor do homem por si mesmo para terminar num estado em que o homem se ama para Deus, e ao amar-se para Deus de algum modo se perde a si mesmo, como se não existisse, como se não tivesse o sentimento do seu ser, estivesse vazio de si e reduzido a nada.²⁴

É por isso evidente, da parte de alguns teólogos a tendência a considerar que o amor humano, de certo modo considerado uma forma menos perfeita de amor, pode evoluir até uma forma mais perfeita e verdadeira que é o amor divino,²⁵ contrariando o ponto de vista dicotómico adoptado por Nygren.

²² Como se terá oportunidade de ver no capítulo II, nos autores citados encontra-se o conceito de «*amor discretus*», um amor que é regido pela razão e que entra em desacordo com a irracionalidade própria da concepção de amor extático de que fala Rousselot.

²³ GUILHERME S. THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, apud “*Amours Pluriels*”, IMBACH, Ruedi e ATUCHA Inigo. *Amours pluriels*, ed. cit., p. 41-47.

²⁴ BERNARDO DE CLARAVAL. *Liber de diligendo deo*, «*Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a “teipso exinanini”* (Phil-2,7), et paene annullari, caelestis et conversationis, non humanae affectionis.» X. 27.

²⁵ MEWS, Constant J. «Bernardo of Clairvaux, Peter Abelard and Heloise on Definition of Love», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60 (2004) 633-660.

CAPÍTULO II

ALGUNS LUGARES ESPECULATIVOS DA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE O AMOR

Força que circula no interior do universo cristão e que o vivifica, o amor divino, amor de Deus aos homens e dos homens a Deus, tornou-se num tema maior da reflexão teológica medieval. Uma reflexão que se confrontou com os problemas que decorrem do facto de se tratar de um amor que envolve duas naturezas diferentes como o são a natureza divina e a natureza humana e ainda com o facto de, analisada na perspectiva do amor dos homens a Deus, a relação amorosa ter subjacentes duas tendências opostas: por um lado uma tendência natural do homem em amar-se a si mesmo, que o leva a procurar o seu bem e a sua felicidade e, por outro lado, o amor a Deus que, no âmbito do cristianismo pressupõe o desprezo do “eu” e uma “renúncia a si”.

É neste cenário que irá emergir um conjunto de lugares especulativos que irão marcar o debate em torno da questão do amor e que irão determinar o compreender e o dizer do amor levado a efeito pelos teólogos, sobretudo a partir do século XII, um século em que se assiste àquilo que muitos designaram por «*descoberta do amor*».

O amor como desejo

Aos teólogos medievais e uma vez ultrapassada a questão filológica, o saber o que é o amor impôs-se como um tema central. Em si mesma não se pode dizer que se trate de uma atitude inovadora, uma vez que o amor sempre foi assumido como um tópico importante dos interesses especulativos, não fosse o amar uma capacidade humana por excelência, indissociável do ser próprio do homem. Contudo para os teólogos o desafio colocava-se a nível da resposta a ser dada e que teria que ser uma resposta que fosse compatível com a novidade introduzida pelo cristianismo.

Santo Agostinho constituiu-se como autor de referência para toda a Idade Média na medida em que ao reflectir sobre este tema não só deu uma resposta que se enquadra nos cânones cristãos como, nas suas várias dimensões, se

tratou de uma resposta da qual é possível encontrar eco ao longo de todo o período medieval.

Veiculando ideias platónicas que não conheceu directamente mas através dos neoplatónicos, Agostinho define o amor como desejo *namque amor appetitus est*, (*De div. Quaest.* 83. qu. 35, 1 e 2)²⁶, diz-nos, e o verbo amar traduzirá a acção de desejar alguma coisa. Enquanto desejo, o amor é apresentado como uma espécie de vida, de força, que tende a unir dois seres, o sujeito que ama e o objecto amado: *Quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur* (*De Trinitate* VIII, 10,14)²⁷. Como desejo de algo o amor é movimento, é “impulso em direcção a”. Santo Agostinho apresenta os dois objectos possíveis para os quais o amor dos homens se pode voltar: para baixo, para os objectos terrenos, ou para cima, para Deus. Assim há dois tipos de amor: um amor que conduz o espírito para aquilo que é da ordem do mundo e que designa por *cupiditas*, um amor que Agostinho apresenta como sendo a raiz de todos os males; e um amor que atrai o espírito para Deus, para a eternidade, a *caritas*, apresentado como o amor que está na origem da vida feliz. Para Santo Agostinho a diferença não está no amor uma vez que ambos são desejo, aspiração, mas no objecto do amor, e por isso se devemos amar o amor, nem todas as formas de amor devem ser amadas. *Cupiditas* é uma forma de amor condenável na medida em que ao direccionar o desejo para outra coisa que não Deus, orienta o homem no sentido contrário do que deve ser a sua vida. O homem recebeu o primeiro lugar na criação e nisto está implícito a sua aspiração para o alto, a sua elevação até Deus.

O amor transforma-se assim numa espécie de lei da gravidade do espírito que, à semelhança do que acontece com a lei da gravidade natural, atrai a alma até ao seu lugar natural. Numa passagem das *Confissões*, Santo Agostinho aproxima-se desta ideia quando, referindo-se ao peso do amor, nos diz como por ele é levado «para o alto» para a «paz de Jerusalém celeste».

O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva. O Vosso Dom inflama-nos e arrebatá-nos para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e

²⁶ Apud ARENDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, col. Pensamento e Filosofia, Ed. Instituto Piaget, Lisboa, s. d., p. 49.

²⁷ Apud IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., p. 297.

cantamos o «cântico dos degraus». É o Vosso fogo, o Vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz de Jerusalém celeste. «Regozije-me com aquilo que me disseram: iremos para a casa do Senhor». Lá nos colocará a «boa vontade» para que nada mais desejemos senão permanecer ali eternamente.²⁸

Séculos mais tarde, Guilherme de S. Thierry (n. 1080-85 – m. 1148), na obra *De natura et dignitate amoris* fará eco desta imagem quando nos apresenta o amor como uma força, que tal como uma força natural, atrai a alma para o lugar do seu nascimento e para o fim que lhe é próprio e que é Deus.

Ipse enim amor a Creatore inditus, nisi naturalis ejus ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus praepedita fuerit; ipse, inquam, se docet, sed docibiles sui, docibiles Dei (Jn 6, 45). Est quippe amor vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum. Omnis enim creatura sive spiritualis, sive corporea, et certum habet locum quo naturaliter fertur, et naturale quoddam pondus quo fertur. Pondus enim, ut ait quidam vere philosophus, non semper fert ad ima: ignem sursum, aquam deorsum, sic et de ceteris. Nam et hominem agit pondus suum, naturaliter spiritum ferens sursum, corpus deorsum, unumquodque in locum vel finem suum. Quis enim corporis locus? Terra, inquit, es, in terram ibis» (Gn 3,19). De spiritu vero in libro Sapientiae: «et revertetur, inquit spiritus ad eum qui creavit eum (Ecele 12, 7).²⁹

Também da obra de Agostinho e da sua concepção de amor como força que atrai encontramos eco em Pedro Abelardo. O amor é apresentado pelo filósofo como uma certa força da alma que não existe por si mesma, nem está contida em si mesma, mas que tende para outro com um certo apetite e desejo de tal modo que de duas vontades distintas resulta uma unidade sem qualquer diferença³⁰.

Se de Santo Agostinho, Abelardo herda a concepção de amor como força de unidade, distancia-o aquilo a que se poderá chamar uma certa humanização da *caritas* na medida em que, o amor, para Abelardo, é uma força que une entre si os homens. Enquanto Santo Agostinho havia valorizado a *caritas* como amor que tem como objecto do seu desejo Deus, Abelardo, influenciado por Cícero,

²⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, Livro XIII. 9. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Porto, Livraria Apostolado de Imprensa, 1977, p. 363.

²⁹ *Apud* IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., p. 32.

³⁰ «(...) cum ita me idem amor imperio suo subiecerit, ut non extranea res, sed multum familiaris et domestica, immo intestina videatur. Est igitur amor, vis quedam anime non per se existens nec seipsa contenta, sed semper cum quodam appetitu et desiderio se in alterum transfundens, et cum altero idem effici volens, ut de duabus diversis voluntatibus quid indifferenter efficiatur», *Apud*, J.MEWS, Constant. *La Voix d'Heloise*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 2001, p. 206.

coloca-se no plano dos homens e do amor enquanto «*res universalis*».³¹ Tradução desta humanização é a sua visão de *caritas* como amor *honestus*, puro amor, em função do qual todas as coisas devem ser realizadas como o comer, o dormir ou o casar.

De Santo Agostinho encontramos também ecos em Hugo de S. Victor. A pergunta sobre o que é o amor é explicitamente colocada por este autor³², bem como a resposta: *Igitur videtur amor et amor est delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid*³³. O amor é um movimento do coração quando alguém se liga a um objecto por qualquer motivo. No amor encontra o autor o desejo e a alegria. Pelo desejo aquele que ama é atraído para o objecto do seu amor, enquanto que a fruição desse objecto o leva a sentir alegria. Daí que no amor não veja Hugo de S. Victor qualquer mal, nem naquele que ama, nem naquele que é amado. Contudo, o amor pode ser causa do mal e tal acontece quando o homem ama mal, quando ama aquilo que não pode ser amado, quando o amor é *cupiditas*, em vez de ser *caritas*.

Membro também da ordem de Cister, Aelredo de Rievaulx (1110 – 1167) pode ser apresentado como um outro exemplo do modo como a definição de amor como desejo se foi uma linha comum aos teólogos medievais, por outro lado foi adquirindo matizes diferentes consoante os autores que a foram assumindo.

Para Aelredo há um amor que surge apenas de um sentimento de atracção; um outro que surge a partir da razão quando a vontade se lhe junta; finalmente uma terceira forma de amor que resulta da soma destes três elementos: sentimento de atracção, razão e vontade. O primeiro amor é áspero mas fecundo, o segundo é doce mas perigoso, o terceiro reúne os aspectos positivos destes dois uma vez que é uma forma de amor doce e fecunda, que permite à própria razão *saborear*³⁴.

Com Aelredo de Rievaulx a definição de amor como desejo surge-nos relacionada com a razão e a vontade e há implícita na valorização que faz da

³¹ ABELARDO. Carta 24 :«Scias quia licet res universalis sit amor», *apud* J. MEWS, Constant, *La Voix d'Heloise*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 2001, p. 207.

³² HUGO DE S. VICTOR. *De substantia dilectionis*, in *Six opuscles spirituels*, col. « Sources chrétiennes», Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 86.

³³ *Idem, ibidem*, p. 87.

³⁴ «... dans le troisième genre, on l' aime, non point parce qu' ill serait doux de l' aimer, mais qu' ill mérite d' être aimé; et c' est parce qu' ill mérite d' être aimé, qu' ill est doux de l' aimer» HUGO DE S. VICTOR. *Le miroir de la charité*, III, 48. *Apud* FOLLOW, Jacques et McEVROY, James. *Sagesses de l' amitié II*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 2003, p. 250.

terceira forma de amor, uma concepção unitária do homem fundada no próprio acto de amar na medida em que nele estão envolvidas as três faculdades espirituais do homem: a afectividade, a razão e a vontade.

Por tudo o que foi dito até ao momento foi possível perceber até que ponto a resposta dos teólogos medievais foi devedora da resposta de Santo Agostinho e esta, por sua vez, ainda que através dos neoplatónicos foi devedora da concepção platónica de amor como tensão, aspiração, força. Esta concepção platónica de amor que se encontra subjacente à concepção agostiniana de amor como apetite, como desejo, serviu, pelo menos até ao momento, para unir o homem a Deus, como vimos em Guilherme de Saint Thierry e Hugo de S. Victor³⁵, para unir os homens uns aos outros, como se viu acontecer em Pedro Abelardo e ainda como fundamento de uma concepção unitária do homem que se encontra em Aelredo de Rievaulx.

Século de descoberta do amor, o século XII é também, na Europa, o século da entrada e consolidação da obra de Aristóteles, facto que irá determinar que a abordagem do tema do amor, e concretamente a questão sobre o que é o amor, vá registar uma inflexão num outro sentido, ainda que a concepção de amor como desejo, como apetite se mantenha.

Com efeito e na sequência da influência aristotélica, o amor ganha uma dimensão ética e cósmica. Na *Retórica*, Aristóteles definindo o que seja “amar”, apresenta-o como o querer para alguém um bem, tendo em vista o seu interesse e não o interesse do próprio³⁶. Quem ama quer, para aquele que ama, um bem que é o bem em função do interesse do amado e não o bem em função do interesse daquele que ama. O amor liga-se ao bem e ao ligar-se ao bem ganha uma dimensão ética que Aristóteles explora nos Livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*. A ligação da temática do amor ao bem faz com que o seu tratamento surja fundido com a temática da amizade, sendo possível respirar através da leitura desta obra aristotélica, um autor para quem o amor, mais do que um

³⁵ Neste autor e como se poderá ver aquando da abordagem do amor ordenado, um dos lugares especulativos que marcaram a reflexão medieval sobre o amor, a *caritas*, o amor a Deus, vai surgir como o exemplo de um amar que é bom porque ordenado.

³⁶ «Admitamos que amar é querer para alguém aquilo que pensamos ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós». Aristóteles, *Retórica*, 1380b,2^aed., Lisboa, ed. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006, p. 170.

sentimento que liga os homens uns aos outros é um sentimento que liga aquele que ama e aquele que é amado em função do bem que um deseja para o outro.

Mas com Aristóteles, para além de uma dimensão ética o amor ganha uma dimensão cósmica tornando-se numa força que governa o mundo. É a esta ideia que se pode chegar se nos colocarmos no plano da metafísica aristotélica e mais concretamente na explicação dada para o modo como ocorre todo o processo natural. Para Aristóteles, o processo natural constitui um contínuo movimento de passagem da potência a acto, da imperfeição à perfeição. A causa deste movimento encontra-se na influência da forma que se encontra contida em toda a matéria, uma influência que pressupõe a existência de um estado de uma forma pura, forma sem matéria, responsável pelo movimento inicial. Como é que esta forma pura imprime movimento à matéria? A resposta de Aristóteles é a de que a forma pura, imóvel e imutável, movimenta sendo amada. Ou seja, a forma pura cria movimento da mesma maneira que o amado faz com o amante: pelo desejo que desperta. Assim, tal como o desejo do seu amado cria naquele que ama um movimento para alcançar, assim a matéria é posta em movimento pelo desejo de receber a forma, uma vez que é imperfeita. Na origem de todo o movimento que domina o processo natural, o Amor inscreve-se na visão teleológica do universo que se encontra na filosofia aristotélica pela qual tudo o que acontece se insere numa finalidade que é, em última análise, alcançar o Divino.

Com S. Tomás de Aquino (1225-1274) é possível encontrar uma outra variante na resposta à questão “o que é o amor”.

Devedor da influência aristotélica, S. Tomás de Aquino vai considerar o amor como um fenómeno universal. Não uma universalidade como se encontrava em Pedro Abelardo, mas uma universalidade na linha de Aristóteles. O amor é, para S. Tomás, um fenómeno que se manifesta a nível de toda a natureza e de uma forma particular a nível dos organismos vivos, e surge relacionado com o apetite que é uma faculdade passiva.

Para S. Tomás de Aquino existem diferentes tipos de apetite: o apetite natural, o apetite sensitivo e o apetite intelectual, pelo que, existem também três amores. O amor natural, ligado ao apetite natural segundo o qual todas as coisas naturais desejam aquilo que lhes convém segundo a sua própria natureza e em função daquele que institui a natureza, ou seja, Deus; o amor sensitivo, ligado ao

apetite sensitivo que surge da visão de um objecto exterior desejável; e finalmente o amor intelectual, ligado ao apetite intelectual que tem como objecto do amor a beleza e a bondade espiritual.

Enquanto faculdade passiva o apetite, diz-nos S. Tomás de Aquino parafraseando as palavras de Aristóteles no *De Anima*, move como um motor móvel³⁷, querendo com isto dizer que o apetite é uma faculdade que impulsiona o sujeito, que o lança em direcção a algo que está “*fora de si*” e que ele deseja. É pelo amor que o apetite se liga à coisa que deseja, que se transforma na coisa amada, e que é também causa do movimento da própria capacidade apetitiva na medida em que se produz de uma certa maneira na sua intenção. Assim, subjacente ao apetite enquanto faculdade passiva existe uma espécie de circularidade que permitirá a S. Tomás definir o amor como união, aliás na linha de Santo Agostinho e de Dionísio o Areopagita, cuja definição de amor analisa no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*³⁸.

Mas a circularidade subjacente à estrutura da faculdade apetitiva permite a S. Tomás enriquecer a sua definição de amor. O amor é união mas também é paixão. O que S. Tomás de Aquino entende por paixão é apresentado no artigo 2, da questão 26, da *Suma Teológica I-II*: «Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente»³⁹, a paixão é pois, o efeito daquilo que age sobre aquilo que sofre, e o amor é uma paixão porque sendo o impulso, o movimento do apetite em direcção àquilo que deseja, impulso este originado pelo próprio desejável, então o amor resulta do efeito exercido pelo objecto na faculdade apetitiva do sujeito levando-o a desejar o objecto e culmina com a alegria que resulta dessa união com o objecto desse desejo.

A definição de amor como paixão no sentido acabado de explorar, abre uma nova dimensão para a resposta dos teólogos. Enquanto é uma paixão, o amor é uma força que une e é um efeito sobre algo, a partir de alguma coisa que lhe é exterior, que é causa desse amor e sentido uma vez que é pelo próprio amor a

³⁷ «Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet. Appetitus autem virtus passiva est. Unde in III *De anima* dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens, non motum, appetitus autem sicut movens motum», *apud* IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., p. 172.

³⁸ TOMÁS De AQUINO. *Scriptum super Sententias Petri Lombardi*, III, d. 27. q 1, art. 1- 4, *apud*, IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., p. 172-185.

³⁹ *Apud* IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., p. 190.

partir dele originado que, aquilo que sofre o amor, deseja unir-se ao objecto desejável.

Se é verdade que o tratamento que S. Tomás de Aquino faz do amor a partir de uma reflexão sobre a teoria do apetite conduz à ideia, aliás de influência aristotélica, de que o amor é um fenómeno natural de dimensão cósmica, também é verdade que, à semelhança de Aristóteles, S. Tomás faz uma abordagem de carácter ético – que surge assumida quando este autor liga o amor às relações entre pessoas e ao bem. Retomando a definição aristotélica de que o amor é desejar o bem a alguém, S. Tomás considera que o amor pode ter dois movimentos, duas direcções: para o bem que alguém quer a si ou a qualquer outro e para aquele para quem se quer esse bem. Destes dois movimentos surgem duas formas de amor: o amor de concupiscência e o amor de amizade. Assim, o amor de concupiscência é um amor accidental e instrumental na medida em que se ama alguém tendo em vista o objecto do bem; por sua vez, o amor de amizade é um amor essencial e substancial na medida em que se ama não por desejo mas por amizade, isto é, aquele que é amado é amado em si mesmo, de um modo desinteressado, respeitando a sua própria individualidade ao contrário daquele que é amado por causa do desejo do bem, no âmbito do qual o amor se caracteriza por em desejo de posse do amado.

Amor humano e amor divino: os graus do amor

A pergunta sobre a relação entre o amor humano, como amor entre humanos, e o amor divino, como o amor do homem a Deus, constitui outro dos lugares especulativos que marcaram a reflexão que os teólogos medievais realizaram sobre o amor.

O problema da relação entre o amor humano e amor divino pode ser equacionado nos seguintes termos: o amor humano, assumido pelos teólogos como uma forma imperfeita de amor, porque é a forma de amor própria da criatura, pode evoluir até uma forma mais perfeita e verdadeira de amar que é o amor divino? Poderá de algum modo o *amor* evoluir até se tornar *caritas*?

A resposta à questão, mesmo quando dada a partir do domínio da teologia, não pode ser percebida independentemente do interesse que desde os inícios do

século XI a questão do amor vinha assumindo no contexto da própria sociedade medieval e que se traduziu num aumento da poesia dedicada ao amor, escrita primeiro em latim, e mais tarde em provençal; dos romances que narram histórias maravilhosas de amor como *Tristão e Isolda*; e ainda de obras dedicadas ao amor, como o *De Amor* de André Capelão.

É pois neste ambiente em que o amor apaixonado parece dominar a vida dos homens que vivem no tempo, que os teólogos, numa espécie de reacção começam a revelar-se preocupados com as relações entre o amor mundano e o amor divino caminhando no sentido de considerar que o amor apaixonado, apesar de ser um amor pecador, pode evoluir de modo a transformar-se num amor divino. Até porque esse amor tem uma origem divina.

Esta é, a posição de Guilherme de S. Thierry (1075-1148) que escreve no *De natura et dignitate amoris*: «Ipse enim amor a Creatore inditus» e ainda «Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae»⁴⁰. Se o amor sentido pelo homem tem uma origem divina, então não existe uma oposição entre o amor humano e o amor divino e é possível pensar numa continuidade entre um e outro. Para Guilherme de S. Thierry esta continuidade envolve um processo de purificação, necessário na medida em que o amor colocado na alma por Deus é corrompido pela malícia do pecado acentuada por aqueles professores do amor carnal e fétido que ensinam o homem a tornar-se libertino e a imergir na concupiscência carnal⁴¹, afastando-os da lei de Deus. Daí que, para este monge beneditino, o amor que Deus colocou na alma humana, precise de ser educado, purificado, desenvolvido e consolidado, o que ocorre através de uma aprendizagem da alma. É à alma que, no seu entender, cabe realizar a educação do homem, possibilitando que evolua até um nível superior que é o amor divino.

Guilherme de S. Thierry apresenta um projecto teológico baseado na constituição humana e segundo o qual atribui à alma aquilo que designa por “sentidos espirituais” que correspondem aos diferentes sentidos do homem. Encontra-se assim o sentido espiritual do tacto, o sentido espiritual do gosto, do cheiro, do ouvido e da vista. A cada um dos sentidos espirituais faz corresponder formas de amor diferentes. Ao tacto faz corresponder o amor dos pais; ao gosto o

⁴⁰ GUILHERME DE S. THIERRY. *De natura et dignitate amoris*, 1, 1-2. *Apud* IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., 33-34.

⁴¹ Guilherme de S. Thierry está a fazer referência a Ovídio e à obra *Ars amandi* muito difundida na altura.

amor social; ao cheiro o amor natural, ao ouvido o amor espiritual e finalmente, à vista, o amor divino.

Tal como entre os diferentes sentidos corporais existe uma hierarquia, em que o lugar inferior é ocupado pelo tacto e o lugar superior é ocupado pela visão, também entre os sentidos espirituais da alma existe uma ordem na qual o sentido espiritual da visão ocupa a posição mais elevada enquanto que ao sentido espiritual do tacto cabe a posição inferior⁴². Por consequência a mesma hierarquia existe entre as formas de amor que correspondem a cada um dos sentidos: o amor dos pais é considerada a forma de amor menos perfeita, enquanto o amor divino é considerado o mais perfeito. Há pois graus do amor que podem ser ordenados do seguinte modo: o amor dos pais, o amor social, o amor natural, o amor espiritual e o amor de Deus.

Uma análise de cada um destes graus pode ser elucidativa para perceber o sentido e significado desta hierarquia, tendo em vista a questão da relação entre o amor humano e o amor divino. O amor dos pais, semelhante ao tacto, é um amor que se oferece e impõe a todos os homens e sem o qual nenhum deles pode viver. É, contudo, um amor que surge refreado na Sagrada Escritura onde: «*se alguém não odeia o seu pai e a sua mãe, diz o Senhor, não pode ser meu discípulo*» (Lc 14, 26): segue-se o amor social que corresponde ao gosto, e que se traduz pelo amor fraternal que faz com que os homens vivam em sociedade; correspondendo ao cheiro, o amor natural é o amor do homem pelo outro homem que faz com que amemos o outro como a nós próprios sem esperar qualquer correspondência, o que coloca em evidência a dimensão espiritual do homem; correspondendo ao ouvido encontra-se o amor espiritual que é o amor pelos inimigos. Esta forma de amor eleva o homem até à dignidade dos filhos de Deus na medida em que seguem as palavras do Senhor que dizem «*Fazei o bem àqueles que vos odeiam*» (Mt, 5, 44-45); finalmente, o amor divino que, correspondendo à visão, é o amor pelo qual amamos Deus não por qualquer razão, mas por si mesmo.

⁴² A justificação apresentada por Guilherme de Saint-Thierry a favor da importância da visão sustem-se em dois pontos. Por um lado a visão é uma espécie de sentido mestre dos outros sentidos na medida em que é através deles que os sentidos vêem. Por isso, «*Dicimus enim, tange et vide, gusta et vide*». Mas a visão é também o sentido mais importante porque os olhos estão colocados na região mais elevada e nobre do corpo humano, abaixo da qual se seguem todos os outros órgãos responsáveis pelos sentidos, ocupando o tacto a posição mais abaixo, as mãos, e daí ser o sentido menos nobre. Cf. GUILHERME DE S. THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, 6, 15. *Apud* IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo. *Amours Pluriels*, ed. cit., 39-47.

Da apresentação acabada de fazer é possível extrair a ideia de que o sujeito envolvido nos diferentes graus é sempre o mesmo: o homem. Assim, estes cinco graus do amor são experienciados pelo próprio homem enquanto sujeito do amor, um sujeito do amor que pode ter vários objectos desse amor: os pais, os outros, como comunidade, os outros como seus semelhantes, os inimigos e finalmente Deus. Cada grau do amor é um grau no sentido da perfeição do próprio amor que é vivido. É mais perfeito o amor que o homem sente por Deus do que o amor que o homem sente pelos seus pais; é superior o amor que o homem sente pelos seus irmãos, que o faz viver em sociedade e que implica a comunhão de um sentimento, do que o amor que o homem sente pelos seus pais; mas é superior ao amor social aquela forma de amor que tende a “animar” a dimensão espiritual que constitui o ser humano e que ocorre quando se é capaz de amar o semelhante sem esperar qualquer recompensa. Na direcção no sentido da perfeição que é, a partir do que se acabou de ver, uma direcção simultaneamente no sentido da espiritualização e da aproximação a Deus, o grau do amor espiritual representa um passo fundamental dado que é quando o homem revela a capacidade de amar os seus inimigos, que a sua capacidade de amar o torna de algum modo semelhante a Deus, se espiritualiza e permite-lhe evoluir até ao grau mais perfeito que ocorre quando, tomando Deus como objecto do seu amor, o consegue amar sem qualquer reserva, sem qualquer interesse: ama Deus por si mesmo.

É tomando como base a teoria dos sentidos espirituais da alma e dos graus do amor que lhe correspondem, que se consegue perceber de que modo, para Guilherme de S. Thierry, o amor humano se pode desenvolver e tornar-se num amor divino, tese com a qual este monge beneditino resolveu o problema da relação entre duas formas de amor que, aos olhos do homem comum podiam aparecer como duas formas de amor opostas.

É também de um outro beneditino que nos vem uma solução semelhante. Bernardo de Claraval (1090/91-1153) e Guilherme de S. Thierry mantiveram entre si contacto, e não é difícil de notar na obra de S. Bernardo influência da obra de Guilherme, dezasseis anos mais velho do que ele.

Para S. Bernardo o amor é uma das quatro afeições naturais da alma e enquanto tal, diz-nos o autor, o amor deve ser usado antes de mais para amar o

autor da natureza, isto é, Deus, e por isso o mandamento: «*Amarás ao Senhor teu Deus, etc.*» se constitui como um dos primeiros mandamentos:

Amor est affectio naturalis una de quatuor. Notae sunt: non opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primum omnium auctori deservire naturae. Unde et dictum est primum et maximum mandatum: Diliges Dominum Deum tuum (Mt, 23,37), etc.⁴³

Contudo, a natureza humana é fraca e por este motivo em vez de amar a Deus, o homem começa por se amar a si próprio e é através de um processo, constituído por quatro graus, que vai ser conduzido até ao amor de Deus e através deste amor até Deus.

A teoria dos graus do amor formulada por Bernardo de Claraval parte de um conhecimento da psicologia humana. S. Bernardo tem consciência da tendência egoísta que marca o ser humano e que desde sempre se revelou como o grande problema a resolver pelos teólogos uma vez que esse egoísmo entra em confronto com os ideais de uma religião como é o cristianismo que defende que o amor a Deus pressupõe um “desprezo do eu” e uma “renúncia a si”. Em vez de recusar este egoísmo esta forma do amor que é o amor do homem a si mesmo, Bernardo de Claraval integra-o no caminho que o amor do homem terá de percorrer até se tornar no amor a Deus.

Assim o amor egoísta, o amor do homem a si mesmo constitui-se como o primeiro grau do amor, que S. Bernardo designa de amor carnal. Neste grau o homem, antes de amar qualquer coisa, ama-se a si mesmo. Mas ainda neste estado de uma existência animalesca, o amor começa a registar uma alteração que é introduzida pelo amor ao próximo. Com o amor ao próximo, o amor carnal e animalesco vai-se transformando no amor a Deus pois que como pode amar o próximo quem não o ama em Deus, e como pode alguém amar em Deus se não ama a Deus?

Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum no diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus.⁴⁴

⁴³ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de diligendo Deo*, VIII, 23.

⁴⁴ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de diligendo Deo*, VIII, 25.

Este amor a Deus, necessário no amor ao próximo, não é uma forma de amor perfeita, não é *caritas* porque é ainda uma forma de amor dominada pelo interesse, porque o homem recorre a Deus apenas quando sofre atribuições e angústias. O segundo grau do amor é aquele em que o homem ama a Deus, por si mesmo, e não por Deus. Deus é amado porque é d'Ele que o homem recebe a salvação quando é confrontado com os seus problemas e quando Lhe dirige súplicas que Ele atende. Da experiência contínua desta bondade de Deus vai brotar uma forma diferente de O amar, aquela em que Deus já não é amado por causa do homem mas é amado em Si mesmo. Entra-se assim no terceiro grau do amor, aquele em que o homem ama a Deus não porque Deus é bom para ele, mas pelo próprio Deus.

Félix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligat homo nisi propter Deum.⁴⁵

É com estas palavras que S. Bernardo inicia a abordagem do quarto grau do amor, aquele em que o homem se ama a si mesmo por Deus. Neste último grau S. Bernardo recupera o egoísmo natural do ser humano e transmuta-o num amor divino ao considerar que o homem ao amar-se a si mesmo o deve fazer, não por si, não para si, mas por Deus, e para Deus. Quando tal acontece o egoísmo deixa de ser uma forma de amor interessada, deixa de ser, de algum modo, egoísmo porque há paradoxalmente um esquecimento de si e uma purificação da sua vontade. «*Sic affici, deificari est*»⁴⁶, «chegar lá [alcançar esse ponto] é já estar deificado», o que conclui sobre a possibilidade de o amor humano se transformar num amor divino e sobre a possibilidade desse amor o conduzir a Deus.

Pode ser dito que no século XIII o tema da relação entre o amor mundano e o amor divino surge tratado de um modo diferente num autor como S. Tomás de Aquino.

Foi já referido que a teoria do amor de S. Tomás de Aquino se desenvolve em dois planos distintos: um plano natural pelo qual o amor inserido no âmbito do âmbito de uma teoria sobre o apetite surgia como um fenómeno que se manifestava em toda a natureza; por outro lado, a um nível ético pelo qual este

⁴⁵ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de diligendo Deo*, X, 27.

⁴⁶ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de diligendo Deo*, X, 28.

filósofo analisava o amor à escala de acção humana e da sua relação com o bem. Devedor da tradução da obra de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, S. Tomás vai enriquecer a reflexão medieval sobre o amor e, concretamente para o tema em análise, a distinção que Santo Agostinho operara entre *cupiditas* e *caritas* na qual, em última razão se sustenta a oposição entre amor mundano e amor divino. Para Santo Agostinho, *caritas* e *cupiditas* correspondiam a duas orientações diferentes do apetite do amor: enquanto a primeira orienta o homem para o alto, para cima, levando-o a amar a Deus, a segunda leva-o a desejar as coisas terrenas e mundanas. S. Tomás, por sua vez, e na sequência da influência de Aristóteles, abre para uma outra forma de amor: a *amicitia*.

Partindo da definição de amor que Aristóteles dá na *Retórica*, segundo a qual amar é querer o bem para alguém, tendo em vista o seu interesse e não o nosso, S. Tomás opera a distinção entre dois tipos de amor: o *amor de amizade* e o *amor de concupiscência*. O amor de amizade é um amor orientado em função daquele para quem se quer esse bem; o amor de concupiscência, por sua vez, é um amor orientado em função do bem que alguém deseja para si ou para qualquer outro. Neste sentido, por um *amor de amizade* alguém é amado por si mesmo de um modo absoluto e desinteressado, enquanto que por um *amor de concupiscência* alguém é amado de um modo relativo, não por si mesmo, mas pelo bem que é capaz de proporcionar a alguém. É por isso um amor interessado, egoísta acompanhado do desejo de posse.

Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum qui quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.⁴⁷

A distinção operada vai permitir a S. Tomás de Aquino realizar uma convergência do amor com a mensagem do cristianismo e a partir daqui com a *caritas*. Com efeito, o *amor de amizade* apresentando-se como um amar do outro em si mesmo, desejando-lhe um bem que é um bem em função daquele que é amado e não em função daquele que ama, aproxima-se do preceito cristão de amar ao próximo como a si mesmo e aproxima-se da própria forma de amar a Deus, isto é, da *caritas*. Por outras palavras, o amor de amizade enquanto possibilidade que é da capacidade de amar do homem é, de algum modo, uma forma de amor semelhante ao amor pelo qual Deus amou primeiro o homem⁴⁸. Há por isso uma continuidade entre o amor humano e o amor divino que é assumida de um modo diferente daquele que encontrámos em Guilherme de S. Thierry e de Bernardo de Claraval. Para estes três autores, o amor é um sentimento que permite ligar dois planos separados por uma diferença de natureza, como o são o plano humano e o plano divino. Enquanto que em Guilherme de S. Thierry e Bernardo Claraval é porque o amor humano pode evoluir ao longo de diferentes graus até se transformar num amor semelhante ao amor de Deus – Guilherme de S. Thierry – e capaz de conduzir até Deus – Guilherme de S. Thierry e Bernardo de Claraval –, em S. Tomás de Aquino o amor, quando amor de amizade é revelador de uma capacidade inerente ao homem e pela qual o seu amor se aproxima do amor próprio de Deus.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. III, q.26, art.4, S.Paulo, Ed. Loyola, 2003, p.341-342.

⁴⁸ A amizade constituiu um objecto de tratamento recorrente por parte dos teólogos medievais. Até ao século XIII esse tratamento teve como referência a obra de Cícero “*De amicitia*”, a partir do século XIII e com a tradução da “*Ética a Nicómaco*”, Aristóteles vai constituir-se como o autor que vai influenciar os teólogos medievais como é o caso de S. Tomás de Aquino. A influência de Aristóteles foi determinante uma vez que nos livros VIII e IX de “*Ética a Nicómaco*” a amizade é tratada como uma forma de amor. Se as reflexões até aí realizadas sempre se mantiveram numa zona onde por vezes se permitia que a amizade fosse entendida como tal, é só na sequência da influência da obra aristotélica que esta ligação da amizade ao amor se torna evidente, o que permitiu a exploração que dela foi feita por S. Tomás de Aquino ainda que num sentido completamente diferente daquele que se encontra na obra de Aristóteles. A este propósito ver PIERRE ROUSSELOT *Pour l'histoire de L'amour au Moyen Âge*. ed. cit., p. 23-32.

Ordinata dilectio e amor discretus

Ah! Beija-me com ósculos da tua boca!
Porque os teus amores são mais deliciosos que o vinho
e suave é a fragrância dos teus perfumes;
o teu nome é como perfume derramado:
Por isso te amam as donzelas.
Leva-me atrás de ti; corramos!
O rei introduziu-me nos seus aposentos.
Exultaremos e nos alegraremos em ti.
Cantaremos os teus amores mais suaves que o vinho.
Quanta razão há para te amar!⁴⁹

Foi o último verso do início do poema atribuído ao rei Salomão que veio dar origem a um dos lugares especulativos que mais marcaram a reflexão sobre o amor realizado pelos teólogos da Idade Média e, particularmente, pelos teólogos do século XII.

Considerado como um dado inscrito pela revelação, no poema dramático-idílico em que se canta e exalta o amor humano, o verso «*Quanta razão há para te amar*», traduzido pela Vulgata por «*Ordinavit in me caritatem*» passou a ser entendido pela tradição como um duplo conselho intelectual dirigido ao acto de amar próprio do homem, quer se trate do amor mundano quer se trate do amor a Deus. Por um lado, e relacionado com o modo como o acto de amar se exerce, vai ser a afirmação de que o amor não é um afecto que deva ser deixado ao acaso de uma espontaneidade irreflectida e desarrazoável mas, que deve ser penetrado pela inteligência, pela razão. O acto de amar deve ser um acto de discernimento, um acto regido pela razão – *amor discretus*. Por outro lado, e analisando o amor do ponto de vista do seu objecto, o conselho que os teólogos medievais extraíram do verso do *Cântico dos Cânticos* foi o de que nem todos os objectos, nem todas as coisas, devem ser amadas, e de entre as que merecem ser amadas, umas merecem mais do que outras. Pelo que, tem de haver uma medida para o amor, este deve ser ordenado – *ordinata dilectio*.

⁴⁹ *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Edições Verbo, 1976,p.757.

No contexto das reflexões realizadas pelos teólogos, *amor discretus* e *ordinata dilectio* são duas regras que se conjugam para que o amor do homem possa ser bem exercido, quer quando tem o homem como objecto desse amor, quer quando o seu objecto é Deus.

Foi com Santo Agostinho que a teoria do amor ordenado conheceu a sua primeira formulação. Na obra *De doctrina Christiana* este autor escreve:

Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum (I, 28).⁵⁰

Ter um amor bem ordenado é, para Santo Agostinho, apreciar as coisas no seu verdadeiro valor, não amando aquelas coisas que não devem ser amadas e amando aquelas que devem ser amadas no seu verdadeiro valor, o que significa, amar mais aqueles que devem ser mais amados e amar menos aqueles que devem ser menos amados. O amor ordenado pressupõe pois, por um lado a existência de uma ordem ontológica nos objectos do amor e, por outro lado, uma avaliação do valor do objecto do amor do qual dependerá a medida, o *quantum* do amor que por ele deve ser experienciado. Uma e outra tomam o “eu” como ponto de referência no sentido de que é ao homem que cabe ordenar os objectos do amor e é a ele quem compete fazer a sua avaliação tendo em vista a medida do amor a ser sentido.

Para Santo Agostinho, e tomando o eu como a referência desta ordem, há o que está acima do sujeito, que é o que existe de mais elevado e que é preciso amar – Deus; há depois aqueles que existem ao lado do sujeito, ao mesmo nível dele – o próximo; e finalmente o corpo, que existe abaixo dele e que constitui o último e o mais baixo grau de amor. Um amor mal ordenado será um amor que tenha como objecto algo que não deve ser amado, por outras palavras, e no contexto do pensamento deste filósofo será a *cupiditas*, entendendo-se esta como um amor às coisas terrenas, às coisas que não devem ser amadas⁵¹.

⁵⁰ Apud ARENDT Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, ed. cit., p. 58.

⁵¹ Ver, a propósito do conceito de amor ordenado em Santo Agostinho, a obra de HANNAH ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, ed. cit., p. 39-44.

Em Hugo de S. Victor (1096-1141) encontramos ecos da posição de Santo Agostinho. Para este autor o amor, que define como um movimento do coração que é, pela sua natureza, único e singular, quando se actualiza divide-se em: *cupiditas* e *caritas*. Por *cupiditas* entende Hugo de S. Victor um amor desordenado e que é, para ele, origem de todo o mal que se associa ao amor uma vez que corresponde a “um amar mal”⁵²; *caritas* é um amor ordenado. Enquanto amor ordenado a *caritas* é um amor orientado para o interior e pode ter como objecto: Deus, o próximo e o mundo. Deus acima de nós, o próximo ao nosso lado, e o mundo abaixo de nós. A *caritas* bem ordenada ocorre quando o movimento do amor tem origem a partir de Deus, se realiza com Deus e para Deus como seu objectivo: quando, em relação ao próximo o movimento do amor tem origem a partir dele e com ele mas nunca para ele; e finalmente em relação ao mundo, quando o movimento do amor é um movimento que tem origem a partir dele mas que nunca se realiza com ele nem para ele.

Ordinate ergo caritatem, ut per desiderium currat de Deo, cum Deo, in Deum; de proximo, cum proximo et non in proximum; de mundo, nec cum mundo, nec in mundum; et in solo Deo requiescat per gaudium. Haec est ordinata caritas, et praeter ipsam omne quod agitur non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas.⁵³

Só em Deus o desejo ligado ao amor encontra a alegria do repouso.

Mas, como foi referido, a teoria do amor ordenado que animou o debate medieval em torno da questão do amor envolve uma outra faceta, não menos interessante, ligada à avaliação que o sujeito do amor tem que fazer do objecto a amar uma vez que, segundo a teoria do amor ordenado, um objecto deve ser amado no seu verdadeiro valor, cabendo ao homem fazer a sua avaliação tendo em vista a medida do amor a ser experienciado.

Para os teólogos medievais a determinação da medida era feita em função do “amor a si”, posição que fundamentavam em dois preceitos contidos no Evangelho de S. Mateus: «Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração,

⁵² «Igitur nec qui amat malum est, nec quod amat malum est, nec amor quo amat malum est, sed quod male amat malum est, et hoc omne malum est.» HUGO DE S. VICTOR. *De substantia dilectionis*, II, 56, in, *Six opusculs spirituels*, col. « Sources Chrètiennes », Paris, Ed. du Cerf, 1969, p.86.

⁵³ HUGO DE S. VICTOR. *De substantia dilectionis*, IV,6, in, *Six opusculs spirituels*, col. «Sources chrétiennes», Paris, Ed. du Cerf, 1969, p.92.

com toda a tua alma e com toda a tua mente» e «Amarás ao teu próximo como a ti mesmo».

Os dois preceitos indicam a medida, o *quantum* do amor a ser experienciado conforme o objecto desse amor seja ou homem ou Deus. Começando pelo amor ao próximo o *quantum* do amor será o amor a si: devo amar o outro, o meu próximo, numa medida igual ao meu amor a mim mesmo, pois que se o amasse menos, ou até mais, como nos diz Santo Agostinho, seria ir mais longe do que é exigido pela própria doutrina. Diferente é o que acontece quando o objecto do amor é Deus. Neste caso, a medida que é o amor a si, tem de ser ultrapassada e elevada ao infinito, traduzido pelo: «com todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente». O *quantum* do amor que o homem deve sentir por Deus não tem qualquer medida, tal é o valor do objecto desse amor. Bernardo de Claraval é um autor que ilustra este amor sem medida que é o amor que o homem deve sentir por Deus. Aliás esta é uma das questões que se propõe analisar na obra *Liber de diligendo Deo*, como ele próprio refere no prólogo e onde, desde logo, dá uma resposta.

Vultis ergo a me audire quare et quo modo diligendus sit Deus. Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.⁵⁴

Deus, deve ser amado pelo homem mais do que este se ama a si mesmo, uma vez que Ele nos amou primeiro, ele nos amou de uma forma tão grandiosa, tão extraordinária, tão gratuita, Ele que é um ser infinito, ilimitado, cuja paz supera todo o entendimento humano, que nós, homens, diz-nos S. Bernardo, só podemos amá-lo para além de toda a medida.

Hic primum vide, quo modo, immo quam sine modo a nobis Deus amari meruerit, qui, ut paucis quod dictum est repetam, prior ipse delexit nos, tantus, et tantum, et gráti tantilos, et tales, et quod in principio dixisse me memini, modum esse diligendi Deum sine modo diligere.⁵⁵

No contexto de uma reflexão medieval sobre o amor tomando como referência as especulações realizadas pelos teólogos, um amor ordenado é um

⁵⁴ BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de diligendo Deo*, I. 1.

⁵⁵ BERNARDO DE CLARAVAL. *Liber de diligendo Deo*, VI, 16.

amor que para além de amar os objectos que devem ser amados, ama cada um deles na medida do seu amor, isto é, cada objecto merecedor de ser amado recebe o amor correspondente ao seu valor.

É aqui que «ordinata dilectio» e «amor discretus» confluem para se constituírem como dois pontos importantes que enriqueceram as especulações realizadas pelos teólogos medievais a respeito do amor.

Com efeito, a avaliação do objecto do amor, implícita no conceito de amor ordenado, vai implicar uma intervenção da inteligência, da razão, e um autor que pode ser apresentado para ilustrar este aspecto é Aelredo de Rievaulx.

Numa passagem do seu livro intitulado *Speculum Caritatis*⁵⁶ este autor pede que se imagine a seguinte situação: duas pessoas, uma doce, extrovertida, agradável, mas menos perfeita em algumas virtudes; outra mais virtuosa porém menos agradável, mais severa, mais sombria, mais introvertida. A nossa capacidade de amar, diz-nos Aelredo, sentir-se-á imediatamente atraída pela primeira, enquanto que pela segunda necessita da intervenção da razão. É a razão que permitirá proceder a uma correcta avaliação do objecto e deste modo orientar a capacidade de amar, de modo a que o amor seja bem ordenado, isto é, para que o homem ame aquilo que deve ser amado, não se deixando influenciar nem pela vontade nem pelo capricho, mas respeitando o valor intrínseco do próprio objecto do amor.

Mas para o teólogo medieval o papel a atribuir à razão no contexto do amor pode ser outro que não o da avaliação do objecto. Com efeito, e apesar desta ser uma ideia encontrada com alguma frequência no contexto das reflexões realizadas pelos teólogos, se se tiver em conta um autor como Bernardo de Claraval, é-se confrontado com uma concepção diferente acerca do papel que cabe à razão no contexto de uma teoria do amor. Esta é a opinião de Charles Baladier na sua obra *Érôs au Moyen Âge*⁵⁷ e baseando-se nos Sermões 49 e 50 escritos pelo monge cistercense sobre o *Cântico dos Cânticos*, mostra como, para Bernardo de Claraval a razão, mais do que avaliar, vai ter a função de refrear os excessos desmesurados do amor. Partindo da análise não do verso que encerrou

⁵⁶ Cf. FOLLOW, Jacques e McEVOY. *Sagesses de l'amitié II*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 2003, p.249

⁵⁷ Ver sobretudo p. 55-58

o ensinamento do amor ordenado para os teólogos medievais, mas dos versos anteriores:

O rei introduziu-me nos seus aposentos
Exultaremos e nos alegraremos em ti
Cantaremos os teus amores mais suaves que o vinho
Quanta razão há para te amar⁵⁸

Bernardo de Claraval é conduzido, ao longo da sua interpretação até aos momentos mais vivos da relação entre os dois esposos de tal modo que para temperar os excessos se torna necessário apelar ao discernimento, à razão:

Ubi ergo vehemens aemulatio, ibi maxime discretio est necessaria, quae est ordinatio caritatis.⁵⁹

A herança ideológica subjacente a estes conceitos desenvolvidos por teólogos como Hugo de S. Victor, Aelredo de Rievaulx e Bernardo de Claraval, será evidente em Dante, e particularmente em *Vita Nuova* onde o amor por Beatriz é apresentado como uma amor que se exerce segundo o Conselho da Razão e onde Beatriz é apresentada como um ser que é amado porque merece ser amado.

⁵⁸ *Bíblia Sagrada*, Cântico dos cânticos (1,4), Lisboa, Edições Verbo, 1976, p.757.

⁵⁹ BERNARDO DE CLARAVAL. Sermão 49, *apud* BALADIER, Charles. *Érôs au Moyen Âge*, ed. cit., p. 56.

CAPÍTULO III

DANTE ALIGHIERI: UM PENSADOR LAICO NA IDADE MÉDIA

O universo medieval é um universo em que a religião e a relação de proximidade ou de distância que com ela é estabelecida, constituem os eixos em função dos quais surge organizada a vida social, política e intelectual.

Os cristãos estavam divididos em dois grupos⁶⁰: os clérigos e os laicos. Enquanto os primeiros eram cristãos letrados destinados aos ofícios divinos e que se dedicavam à contemplação e à oração, mantendo por isso uma relação de maior proximidade com a religião, os laicos eram iletrados a quem era permitida a posse de bens temporais apenas para subsistência, tendo com a religião uma relação de maior distância.

A esta divisão correspondia uma hierarquia valorativa de acordo com a qual os clérigos eram considerados cristãos superiores em dignidade e inteligência, enquanto os laicos, normalmente cristãos sem instrução e sem cultura, eram considerados inferiores. Conrad de Megenberg diz a propósito dos laicos que foram feitos para serem instruídos e não para instruírem, enquanto que os clérigos são apresentados como a luz do mundo⁶¹.

A esta superioridade valorativa enraizada na relação privilegiada com a religião e a fé, irá corresponder uma superioridade do poder espiritual no domínio da política. Durante a Idade Média a tendência é para se considerar que é aos clérigos quem cabe dirigir os fiéis, numa clara afirmação do domínio do poder espiritual sobre o poder temporal. Os fiéis devem reconhecer-se escravos da Igreja e particularmente do poder do Sumo Pontífice ao qual o poder do rei se deve submeter de modo a que seja garantida a salvação da humanidade, como irá afirmar em 1302 o Papa Bonifácio VIII no final da Bula *Unam sanctam*.

Ocupando uma posição privilegiada no domínio social e político, o clérigo vai também ocupar uma posição privilegiada no panorama intelectual da Idade Média. Como cristão superior em inteligência e instrução será ele o detentor do saber, um saber que se deverá subordinar à fé e à Teologia. Santo Anselmo

⁶⁰ Cf. RUEDI IMBACH. *Dante, la philosophie et les laics*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 1996, p.9.

⁶¹ *Apud*, RUEDI IMBACH. *Dante, la philosophie et les laics*, ed. cit., p. 14.

afirmará, *credo ut intelligam*, reformulando o conselho dado por Isaías, *Nisi credideretis non intelligetis* (Is. 7, 9) segundo o qual o espírito humano deve começar a actividade intelectual pela fé e só depois partir para o conhecimento, pois que se não acreditar não poderá compreender. Por outro lado, a ciência teológica é apresentada como conhecimento superior ao qual as demais formas de conhecimento devem estar subordinadas sendo, em seu nome, reprimida toda a tendência de autonomização bem como a condenação de teses que possam colocar em causa as verdades teológicas⁶².

Desteologização e desclericalização do saber

A partir da primeira metade do século XIII a identificação do saber com o clérigo, por um lado, e por outro lado a submissão desse saber à Teologia, começam a ser questionadas. Primeiro através de uma valorização do estatuto do homem laico, e depois por um conjunto de iniciativas levadas a efeito por homens ligados à Faculdade de Artes de Paris e sustentada na pretensão de tornarem a Filosofia num saber autónomo em relação à Teologia.

Começando por este último aspecto não se pode deixar de referir o contributo dado por Siger de Brabante e Boécio de Dácia no sentido daquilo que a Ruedi Imbach chamou desteologização do saber ao defenderem a autonomia da investigação filosófica.

Membros do clero, Siger de Brabante e Boécio de Dácia encontraram-se envolvidos nos movimentos que animaram a Faculdade de Artes de Paris durante a segunda metade do século XIII e que conduziram à célebre condenação, pelo Bispo Étienne Tempier, em 1277, de duzentas e dezanove teses com origem atribuída à Faculdade de Artes, onde se constava que eram ensinadas. Um e

⁶² É à luz desta submissão do saber à Teologia que deve ser interpretada a «Condenação Parisiense de 1277», bem como os acontecimentos que a antecederam nomeadamente a promulgação em Abril de 1272, por parte da maioria conservadora da Faculdade de Artes de Paris, de um regulamento que proibia, sob pena de excomunhão e consequente expulsão da Universidade, não só “determinar” e “disputar” a respeito de temas estritamente teológicos, como, em caso de questão que tivesse cunho filosófico e teológico, “determinar” a questão em sentido contrário à fé. O regulamento ia mais longe obrigando o mestre, em caso de texto ou de questão filosófica que parecesse contrário à fé, a refutá-la, ou a declarar que se trata de algo totalmente falso e erróneo, ou até a passar em silêncio sobre eles. Ver a este propósito os trabalhos de F. van Steenberghen, *La Philosophie au XIII Siècle*, 2ª ed., Louvain – La Neuve, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1991, p.321-342; de Alain de Libera, *Raison et Foi, archéologie d’une crise d’Albert Grand à Jean Paul II*, Paris, ed, Seuil, 2003, p.55-230; e de David Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, Paris, J. Vrin, 1999, p.151-182.

outro defendiam uma separação metódica entre Teologia e Filosofia e reivindicavam uma autonomia da filosofia enquanto saber humano.

Uma passagem da obra de Boécio de Dácia, *De Aeternitate mundi*, ilustra o alcance e sentido desta autonomia:

Ex his ergo apparet <quod> philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud dicere esse possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine. Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innitur philosophia revelationibus et miraculis. Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa numquam concedere debes, sicut est resurrectio hominum quam ponit fides – et bene; in talibus enim creditur auctoritati divinae et non rationi humana.⁶³

Esta autonomização da Filosofia foi acompanhada por uma valorização do estatuto do homem laico que se foi tornando cada vez mais evidente.

Durante a Idade Média os termos clérigo, *clericus*, e laico, *laicus*, designavam muito mais que a diferença entre cristãos com modos de vida diferentes: um dedicado à vida eclesiástica e outro dedicado às actividades temporais. Nesta diferença estava contida também uma diferença na instrução. Assim, o termo *clericus* designava o homem instruído, aquele que possuía o saber, enquanto que o *laicus* designava aquele que não era um clérigo, aquele que não tinha letras, aquele que não tinha cultura. Alexandre Minorita, um franciscano do início do século XIII, apresentou o laico como um *homo nullius sacri ordinis nullaue liberati arte instructus*⁶⁴.

Contudo esta distinção não deve permitir que se conclua acerca do desinteresse dos laicos pelo saber. Na obra já referenciada, Ruedi Imbach procura mostrar como, durante a Idade Média, e sobretudo a partir da primeira metade do século XIII, os laicos nunca estiveram distanciados do saber, primeiro como seus receptores, depois como aqueles que o “encomendavam” e por último como autores. Com efeito, não só há a destacar entre as obras escritas por clérigos muitas que se dirigem de um modo específico aos laicos, como há obras escritas por clérigos a pedido de laicos, havendo ainda laicos que escrevem para

⁶³ BOÉCIO DE DÁCIA. *De aeternitate mundi*, Lisboa, Ed. Colibri, 1996, p.78.

⁶⁴ *Apud*, IMBACH, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laics*, ed. cit., p. 13.

um público laico⁶⁵. Este interesse laico pelo saber e nomeadamente pela filosofia, assume uma outra forma que nos é mostrada pela existência nas cortes de alguns príncipes de uma cultura filosófica. É o caso da corte de Frederico II (1194-1250) e da corte do Rei Roberto de Nápoles (ca 1275-1343).

Deste modo, o panorama intelectual da Idade Média ganha novos contornos não só pelo facto de que, ao contrário do que se poderia pensar, o interesse pelo saber ultrapassa o mundo universitário e das ordens religiosas desenvolvendo-se fora do mundo considerado erudito, como na sequência do acabado de referir e dada a novidade do ponto de vista laico, se assiste a uma diversidade no tratamento dos temas já existentes bem como à introdução, no campo das preocupações especulativas, de novos problemas.

É nesta atmosfera que, por um lado, é uma atmosfera de “desteologização do saber” traduzida na autonomia da Filosofia em relação à Teologia e que é também, de algum modo, uma atmosfera de “desclericalização” na medida em que se assiste a um progressivo interesse do *laicus* pelo saber, que surge Dante Alighieri como um laico que pratica a filosofia e que se dirige a um público constituído por laicos.

Dante Alighieri

Dante Alighieri nasce na cidade de Florença no ano de 1265⁶⁶, numa época em que a Itália se encontrava dividida entre o poder papal e o poder do imperador num prolongamento ainda da questão das investidas que durante os séculos XI e XII animou a Europa da Idade Média e que envolveu a Igreja e o Sacro Império Romano Germânico que questionava a supremacia do poder temporal sobre o poder espiritual. Apesar de em 1122 a assinatura da Concordata de Worms ter posto fim a este conflito, marcando o início da sobreposição da autoridade papal sobre a imperial, a luta entre o poder político e o poder religioso estendeu-se até

⁶⁵ S. Tomás de Aquino tem um conjunto de opúsculos destinados a laicos: *De motu cordis*, *De mixitione elementorum*, *De operationibus occultis naturae*, *De Regno*; Gilles de Roma escreve: *De Regimie principum* dirigido a Filipe IV, o Belo; Brunetto Latini, um notário, escreve “*Le livres du Tresor*”, dirigido ao público laico. Cf. IMBACH, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laics*, ed. cit., cap. II-IV.

⁶⁶ O resumo apresentado pretende apenas dar algumas informações que permitam a reconstituição do percurso biográfico de Dante e foi elaborado a partir de notas que foram sendo recolhidas da bibliografia que foi sendo consultada e ainda do recurso ao sítio da internet: [http:// www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

ao século XIII, tornando-se particularmente intensa em Itália onde veio a dar origem a dois partidos: o dos *gibelinos*, partidários do Imperador, e o dos *guelfos*, partidários do Papa. A Itália de século XIII não era um império coeso, não havia um único centro do poder, mas vários, centrados em cidades que funcionavam como verdadeiros estados autônomos e seguiam leis e costumes próprios. Nas cidades, por sua vez, era comum haver disputas de poder entre grupos de opositores.

À época do nascimento de Dante a cidade de Florença era dominada pela facção dos *gibelinos* constituída por representantes da alta nobreza e do poder imperial, que haviam tomado, em 1260, a cidade aos *guelfos* na batalha conhecida como Montaperti. A família de Dante pertencia à facção dos *guelfos*, representados pela baixa nobreza e o clero, e é na qualidade de membro desta facção que, em 1289, Dante lutou na batalha de Campaldino onde os exércitos *guelfos* vencem os exércitos *gibelinos* de Pisa e Arezzo, recuperando o poder sobre a cidade. O governo da cidade era exercido por representantes eleitos de cooperações de operários, artesãos, chamados guildas. Dante inscreveu-se na guilda dos médicos e farmacêuticos, disputa as eleições e em 1300 é eleito como um dos seis presidentes do Conselho da Cidade.

Detentores da maior parte do poder em Florença os *guelfos*, opositores do poder imperial, dividiram-se em duas facções na sequência de uma luta entre elementos da família Cancellieri. Os Cancellieri eram uma grande família de Pistóia, descendentes de um mesmo pai, que tivera, durante a sua vida, duas esposas. A família ficou dividida quando um membro ilegítimo assassinou um tio e cortou a mão a um primo. Os descendentes da primeira esposa, chamada Bianca, decidiram apelidar-se de Bianchi, enquanto que os rivais, que defendiam o jovem assassino, se apelidaram de Neri, em espírito de oposição. Depressa a rivalidade se estendeu à cidade de Florença onde os *guelfos*, e como foi já referido, se dividiram em duas facções, os Neri e os Bianchi, que começaram a assumir posições políticas: os guelfos brancos, moderados, respeitavam o papado mas opunham-se à sua interferência na política da cidade, enquanto os guelfos negros, mais radicais, defendiam o apoio do papa contra as ambições do imperador.

A luta entre guelfos brancos e guelfos negros que se passou a desenrolar em Florença, foi-se tornando cada vez mais intensa obrigando Dante, então elemento do Conselho da Cidade, a ordenar o exílio dos líderes de ambas as facções de modo a que a paz na cidade fosse preservada. O papa também decide intervir enviando a Florença, Carlos de Valois, irmão do rei Felipe de França, de modo a que os conflitos entre as duas facções chegassem ao fim. Contudo, esta suposta ajuda não foi nada mais do que um pretexto para que os guelfos negros tomassem o governo da cidade, condenando vários guelfos brancos ao exílio. Dante, não é poupado devido à sua decisão de ter mandado para o exílio os líderes de cada uma das facções. Acusado de corrupção e de oposição ao papa, uma vez que enquanto Presidente do Conselho de Florença sempre se rebelara contra as pretensões de Bonifácio VIII de colocar toda a Itália sob o poder da Igreja, Dante foi banido da cidade por dois anos e condenado a pagar uma multa que, caso não pagasse, teria como consequência ser condenado à morte se algum dia regressasse a Florença.

No exílio, Dante, e à medida que a tirania do papa aumentava, com a publicação da Bula *Unam Sanctam*⁶⁷, vai-se aproximando cada vez mais da causa dos *gibelinos*, partidários do poder imperial. Forle, Verona, Arezzo, Venezia, Lucca, Padua e também, provavelmente, Paris e Bolonha, são as cidades em que decorre o seu exílio, fixando-se em Ravenna em 1317. Em 1316 foi convidado pelo governo de Florença a retornar à cidade, contudo, os termos impostos, semelhantes aos reservados a criminosos perdoados, foram considerados humilhantes de tal modo que Dante rejeita o convite respondendo que só retornaria se recebesse a honra e a dignidade que merecia. Morre em Ravenna em 1321.

A obra de Dante surge normalmente dividida em três períodos, tendo em conta a própria evolução intelectual e artística do seu autor. A um primeiro período de culto da poesia e do ideal cavaleiresco interrompido pela morte de Beatriz, segue-se um momento de entusiasmo pelo saber como meio privilegiado para o aperfeiçoamento ético da pessoa humana, vindo a culminar num período em que Dante é invadido pelo desejo de uma reforma político – religiosa da

⁶⁷ A Bula *Unam Sanctum*, de Bonifácio VIII, é considerada como a expressão mais radical da hierocracia papal. Nela, o Papa afirma a absoluta supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal e termina dizendo que para a salvação é absolutamente necessário estar submetido ao Pontífice Romano.

sociedade. Ao primeiro período corresponde a *Vita Nuova* e *Le Rime*; ao segundo período a *De Vulgari Eloquentia* e *Il Convívio*; e ao terceiro a *Monarchia* e *La Divina Commedia*⁶⁸.

O encontro com Beatriz, que ocorre quando Dante tem nove anos de idade, irá mudar a sua vida. Na sua *Vida Nuova* diz-nos:

D'allora innanzi dico che Amore segnoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a lui dispensata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia imaginazione, che me convenia fare tutti li suoi piaceri compiutamente.⁶⁹

E é este amor que o leva, anos mais tarde a compor o soneto *A ciascun'alma presa e gentil core* que irá merecer uma resposta por parte de Guido Cavalcanti que escreve o soneto *Vedeste, al mio parere onne valore*. Graças ao amor por Beatriz, Dante entra em contacto com os poetas do *Dolce Stil Novo*. É pois a partir da poesia que Dante inicia a sua viagem intelectual.

A morte de Beatriz, que ocorre em Junho de 1290, vai mergulhar Dante numa crise da qual irá sair graças à *Gentil Dama* que é a Filosofia. Na Filosofia vai Dante encontrar o consolo para a sua “vida viúva”⁷⁰. O contacto com as disputas dos que filosofam introduz Dante num domínio que, se no início lhe parece difícil, a arte da gramática que possuía bem como as reflexões que fora desenvolvendo⁷¹, vão ajudá-lo a compreender. É no domínio da Filosofia que Dante continua a sua viagem intelectual que irá terminar com o regresso à Poesia, na *Divina Comédia*.

Sem dúvida a sua obra-prima, a *Divina Comédia* não só é um texto poético, mas também é um texto com teses filosóficas onde os ideais de reforma política, social e religiosa, que vieram do período anterior, se concretizam. Tomando o

⁶⁸ A divisão apresentada é meramente académica uma vez que escamoteia a controvérsia que existe em torno da datação das obras de Dante. A título de exemplo poderá apresentar-se a própria *Vita Nuova*, que alguns afirmam ser uma obra escrita entre 1283-1293, enquanto que outros, como Bruno Nardi, partilhando a ideia de que a obra teve duas versões, uma que se perdeu e a que é conhecida, defendem que terá sido uma obra elaborada num período temporal compreendido entre 1308 e 1312. Controversa é também a datação da *Monarchia* que G. Vinay defende ter sido escrita entre a Primavera de 1312 e Agosto de 1313, enquanto que Bruno Nardi defende ter sido escrita entre 1304 e 1307. A propósito da datação de *Vita Nuova* ver o livro de Rita Marnoto, *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, Lisboa, ed. Colibri, 2001. A propósito da controvérsia da datação de *Monarchia* ver Richard Kay, *Dante's Monarchia*, Translated, with commentary, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998, p. xv-xxxi.

⁶⁹ DANTE, *Vita Nuova*, II, p. 7-8, p. 33.

⁷⁰ DANTE. *Convívio*, II, ii, col. «Filosofia e Ensaio», Lisboa, Guimarães editores, 1992, p. 63.

⁷¹ *Idem, ibidem*, II, XII, p. 84.

Dante pessoa como protagonista de uma viagem ao longo do Inferno, do Purgatório e do Paraíso, é feito um julgamento por Dante autor das figuras da Cultura, da História e da Sociedade, tornando assim possível perceber o posicionamento de Dante como pensador.

Dante Alighieri e a Filosofia

Dante Alighieri é, hoje em dia, e para a maior parte das pessoas, o autor da *Divina Comédia*. É sobretudo como poeta que é conhecido, contudo, na sua obra, e como já foi referido, abrange também o domínio da Filosofia. A questão que se coloca é a de saber se Dante pode também ser considerado um filósofo.

Para um autor como Bruno Nardi, um dos primeiros a interessar-se pela obra dantesca, não há dúvida alguma que Dante tem que ser encarado não só como um poeta, mas também como um filósofo. Na obra do autor da “Divina Comédia” encontra Bruno Nardi não só indícios de uma reflexão sobre as mais variadas questões filosóficas, como também um posicionamento único face às ideias filosóficas que circulavam na altura na Europa. A título de exemplo da postura de Bruno Nardi pode ser referido o seu estudo intitulado *L’origine dell’ anima umana secondo Dante*⁷² no qual, depois de uma análise do problema da origem da alma na Patrística, na Escolástica anterior ao século XIII e do século XIII, na obra de Alberto Magno *De natura et origine animae*, faz uma análise do modo como o tema surge tratado nas obras de Dante, *Convívio* e o canto XXV do Purgatório, para terminar com a articulação com a posição de Averróis e de Siger de Brabante. Como testemunho desta atitude pode também ser apresentado o ensaio de Nardi⁷³ sobre a doutrina do Empíreo no qual o autor dos *Saggi di Filosofia Dantesca* analisa a origem da noção de Empíreo, passando por Aristóteles, a Escolástica do século XIII, até chegar à obra de Dante onde Empíreo coincide com a alma do mundo dos neoplatónicos.

Posição diferente é defendida por Étienne Gilson.

A propósito do *Convívio*, a obra de Dante com um carácter mais acentuadamente filosófico, Étienne Gilson refere que, apesar das ideias filosóficas

⁷² NARDI, Bruno. *Studi di Filosofia Medievale*, Roma, Edizione di Storia e letteratura, 1979, p. 9-68.

⁷³ NARDI, Bruno. *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967 p. 167-275.

e teológicas que aí podem ser encontradas, de modo algum correspondem a um autor que possa ser considerado tecnicamente um filósofo. E Étienne Gilson vai mais longe, referindo que o saber de Dante sobre as teses filosóficas contidas na obra, é um saber recentemente adquirido, de diferentes proveniências, que Dante inseriu na sua obra à semelhança de blocos, sem os ter organizado e ajustado como devia⁷⁴.

Mais contemporaneamente Ruedi Imbach apresenta Dante como um laico que pratica filosofia⁷⁵ e que se insere no âmbito do movimento dos homens laicos que atravessou toda a Idade Média e que foi progressivamente conquistando o saber dos clérigos⁷⁶.

Não sendo possível encontrar uma resposta consensual à questão colocada, uma análise dos dados concretos que são apresentados pelo próprio Dante permite afirmar que Dante, num determinado momento da sua vida, contactou com a Filosofia. A leitura do *Convívio* fornece alguns pormenores sobre este contacto.

É a morte de Beatriz que leva Dante até à Filosofia. No capítulo XII, do segundo Tratado do *Convívio*, o autor diz que depois que perdeu o amor da sua vida ficou de «tanta tristeza ferido»⁷⁷ que não havia qualquer conforto que o pudesse tirar deste estado. Todavia, depois de um certo tempo, toma a decisão de se curar procurando junto de alguém que tivesse vivido uma dor semelhante, o modo como o fazer. É assim que é conduzido à leitura do livro de Boécio, *A Consolação de Filosofia* e da obra de Cícero *De Amicitiae*. Apesar de no início lhe ser difícil penetrar no sentido destas obras, ele que procurava o consolo, encontrou o «remédio para as minhas lágrimas»⁷⁸ e encontrou essa *Gentil Dama* que é a Filosofia. Durante cerca de trinta meses começa a ir onde «ela se mostrar»⁷⁹, isto é, nas «escolas dos religiosos e às disputas dos filosofantes»⁸⁰, começando a sentir «tanto a sua doçura que o seu amor expulsava e destruíra todo o outro pensamento»⁸¹. É a Filosofia que retira Dante da sua «vida viúva»⁸².

⁷⁴ GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1953, p. 86.

⁷⁵ IMBACH, Ruedi. *Dante, la philosophie et les laics*, ed. cit., p. 130.

⁷⁶ Ver início do capítulo 3.

⁷⁷ DANTE. *Convívio* II, Xii, ed. cit., p. 84.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, p. 85.

⁷⁹ *Idem, ibidem*, II, Xii, p. 85.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, II, Xii, p. 85.

⁸¹ *Idem, ibidem*, II, Xii, p. 85.

⁸² *Idem, ibidem*, II, ii, p. 63.

Mas que Filosofia é esta que Dante aprende nas escolas dos religiosos e nas disputas dos filosofantes?

A questão é de resposta difícil uma vez que, segundo Ruedi Imbach, Dante «de propósito evita indicar os seus precursores, não pressupõe qualquer conhecimento prévio no seu leitor e nunca se refere explicitamente aos seus parceiros no debate»⁸³. Deste modo só podem ser feitas conjecturas a respeito das orientações filosóficas com as quais Dante terá entrado em contacto durante os dois anos e meio que frequentou as disputas dos filosofantes e as escolas religiosas.

Segundo Putallaz, que analisa as influências de Dante no que diz respeito às teorias sobre a vontade e o livre-arbítrio, há a destacar três linhas de influência filosófica com as quais Dante poderá ter entrado em contacto ainda em Florença: uma linha franciscana personificada em João de Pedro Olivi, que tinha sido leitor em Florença em 1287 e 1289 e que defendia a ideia de uma igreja pobre e despojada, inserida num projecto de uma visão exaltada da livre actividade da vontade; uma linha dominicana representada por Remígio de Girolami, que ensinava as teses tomistas sobre o livre-arbítrio no convento dominicano de Santa Maria Novella; e finalmente, no norte de Itália tinha-se desenvolvido uma corrente filosófica radical que defendia a separação entre a Filosofia e a Teologia e que via no exercício do pensamento filosófico o ideal de vida feliz.

Para além destas orientações aqui analisadas de um ponto de vista particular, a leitura das obras de Dante poderá dar mais informações quanto aos conhecimentos que Dante terá adquirido a partir do seu contacto com a Filosofia.

Enquanto na sua primeira obra *Vita Nuova* não se encontra qualquer referência explícita a nenhum filósofo, justificada pelo facto de ser uma obra escrita em louvor a Beatriz e que relata acontecimentos que ocorreram antes que Dante tivesse procurado na Filosofia o consolo para a crise em que a morte da amada o deixou, as obras que se seguem são ricas nas referências que fazem a textos com os quais Dante terá entrado em contacto. Tome-se o exemplo das obras *Convívio* e *Monarquia*.

Assim, uma leitura do *Convívio* mostra-nos um Dante conhecedor da obra de Aristóteles. Há referências suas à *Ética a Nicómaco*, *De anima*, *De caelo et*

⁸³ Apud, PUTTALAZ, François-Xavier. *Insolente Liberté*, col. «Vestigia», Paris, Ed. du Cerf, 1995 p. 254.

mundo, De causis, De sensis, De generatione et corruptione e ainda à *Física*, à *Retórica*, à *Política* e à *Metafísica* com a qual, aliás, inicia a sua obra. Encontra-se ainda uma referência às *Confissões* de Santo Agostinho e à *Suma*, ao *Contra os Gentios* de S. Tomás de Aquino e à obra de Boécio *A consolação da Filosofia*. Para além desta referência explícita a obras há ainda, na mesma obra, referência a posições defendidas por Platão, Avicena, Algazel, Pitágoras.

Por sua vez, a *Monarquia* mostra-nos um autor onde para além do conhecimento já revelado da obra aristotélica, há a referência à *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, às *Sentenças* de Pedro Abelardo, a S. Tomás de Aquino, Galeno, *De cognoscendis curandisque animi morbis*, Gilberto de La Porrée e Boécio. Tal como aconteceu no *Convívio*, também aqui há a referência a posições defendidas por autores, nomeadamente Averróis.

Para além deste conhecimento das obras filosóficas, quer o *Convívio* quer a *Monarquia* nos permitem perceber um homem conhecedor da cultura romana: Virgílio, Cícero, Tito Lívio e Ovídio surgem-nos como autores frequentemente citados, paralelamente a um saber das fontes bíblicas.

A correcta compreensão da relação de Dante com a Filosofia passa por tentar perceber o que o autor da *Divina Comédia* fez com os conhecimentos aprendidos nas *disputas dos filosofantes*⁸⁴.

Para Ruedi Imbach, Dante terá usado esse saber para sustentar um projecto de uma filosofia verdadeiramente laica: na linguagem que usa, no público a quem se dirige, nas temáticas abordadas e nas soluções encontradas.

Na obra, *Dante la philosophie et les laics*, Imbach serve-se das páginas iniciais do *Convívio* para mostrar como Dante, partindo da obra aristotélica, acaba por descobrir no conhecer um privilégio que considera dever ser comum a todos os homens e não apenas àqueles que “comem o pão dos anjos”, isto é, os clérigos. “Todos os homens aspiram naturalmente a conhecer”, escreve Aristóteles no início da *Metafísica* e defende Dante no início do *Convívio*⁸⁵. Se todos os homens desejam realmente conhecer «quão poucos são os que podem atingir o hábito de todos tão desejado, e quão inumeráveis os impedidos de lograr um alimento do qual se sentem esfomeados»⁸⁶. É para eles que Dante, que

⁸⁴ DANTE. *Convívio* II, XII, ed. cit., p. 85.

⁸⁵ DANTE. *Convívio*, I, I, ed. cit., p. 31.

⁸⁶ *Idem, ibidem* I, I, p. 32.

também não se senta à «beata mesa»⁸⁷, isto é, que como eles é um laico. Trata-se de uma obra dirigida a um público laico, numa linguagem que é a linguagem vulgar e não o latim. O tratado primeiro do *Convívio* continua com um elogio da língua vulgar em relação ao latim.

Pode-se, logo, notar a pronta liberalidade em três coisas que decorrem deste vulgar e que do latim não teriam derivado. A primeira é de dar a muitos; a segunda é dar coisas úteis; e a terceira fazer o dom sem que este haja sido pedido. Que dar e ajudar a um é um bem; mas dar e ajudar a muitos é bem completo que se assemelha aos benefícios de Deus, que é universalíssimo benfeitor.⁸⁸

O projecto Dantesco de uma filosofia laica continua nas temáticas que surgem abordadas na obra de Dante e que segundo Imbach se inserem no domínio da filosofia prática⁸⁹. Segundo este autor, para Dante a Filosofia tem como primeira função ajudar os homens a levar uma vida humana verdadeiramente digna deste nome, uma vida conforme às virtudes morais e intelectuais. Este dado é confirmado quando no segundo tratado do *Convívio* Dante estabelece uma comparação entre os Céus e as Ciências⁹⁰. Assim, ao primeiro Céu da Lua, corresponde a Gramática; ao segundo Céu, o Céu de Mercúrio, corresponde a Dialéctica; ao terceiro Céu, o Céu de Vénus, corresponde a Retórica; o Céu do Sol, o quarto, corresponde à Aritmética; o Céu de Marte, correspondente à Música, é o quinto Céu; o sexto Céu, o Céu de Jove, corresponde à Geometria; o sétimo Céu, o de Saturno, corresponde à Astrologia; o oitavo Céu, o Céu estrelado, corresponde à Física e Metafísica; o nono Céu, o Céu cristalino, é comparado à Filosofia Moral «pois que a Filosofia Moral, segundo diz [S.] Tomás sobre o segundo da *Ética* nos ordena para as outras Ciências. Que tal como diz o Filósofo no quinto da *Ética*, a justiça legal ordena as Ciências para aprender, e manda, para que não sejam abandonadas, que sejam aprendidas e ensinadas»⁹¹.

É pois à Filosofia Moral, à *Ética*, que todo o saber deve estar submetido e este facto vai definir a orientação que Dante dá às suas reflexões onde a

⁸⁷ DANTE. *Convívio*, I, I, p. 32.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, I, VIII, p. 45.

⁸⁹ IMBACH, Ruedi, *Dante, La philosophie et les laics*, ed. cit., p. 138.

⁹⁰ DANTE. *Convívio* II, XIII, ed. cit., p. 86-94.

⁹¹ DANTE. *Convívio* II, XIII, ed. cit., p. 93.

preocupação social e política ocupa um dos pontos mais importantes, com ela se articulando a problemática do intelecto, do livre arbítrio, do saber como ideal de perfeição e sinónimo de felicidade, e a separação entre o poder espiritual e o poder temporal.

Se tecnicamente Dante não pode ser considerado um filósofo, admitindo tal afirmação alguma controvérsia e colocando-se como um tema de análise futura, as suas reflexões, que alguns consideram ser animadas por uma visão artística, e por um ideal reformador, trouxeram à Filosofia não só pontos de vista diferentes dos do saber estabelecido, como são exemplo de um modo único de tratar todas as referências culturais a que se teve acesso.

É à análise do contributo de Dante para a Filosofia do Amor que se vai dedicar atenção, fundamentando esta análise na primeira obra escrita por Dante, que, apesar de se referir a acontecimentos vividos antes do seu contacto com a Filosofia, foi escrita depois que Dante encontrou na Filosofia o consolo para a crise em que a morte de Beatriz o fez cair. Esta obra é a *Vita Nuova*.

CAPÍTULO IV

O AMOR NA *VITA NUOVA* DE DANTE ALIGHIERI

O primeiro livro escrito por Dante tem merecido, por parte dos estudiosos, uma atenção que, apesar de não ser comparável ao interesse revelado pela obra-prima do autor, a *Divina Comédia*, e até mesmo ao interesse gerado à volta de obras como o *Convívio* e a *Monarquia*, não deixa de ser um facto a registar.

Apresentado como um texto lírico em louvor de Beatriz, escrito por Dante a partir das palavras escritas na sua memória, e atravessado por uma atmosfera de mistério associada ao seu carácter enigmático, *Vita Nuova* tem sido objecto das mais diversas leituras, desde aquelas que, salientando o seu valor literário a interpretam como um dos pontos altos da construção do *Dolce Stil Novo* dantesco, passando por aqueles que, colocando em evidência o seu carácter enigmático e de mistério, interpretam o amor de Dante por Beatriz como símbolo da sua dedicação à causa filo-imperial, como expressão de um ideário heterodoxo de insubmissão ou ainda como um exemplar da mensagem místico-iniciática da seita secreta dos *Fideli d'Amore*.

A este propósito, no trabalho intitulado *A Vita Nuova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, Rita Marnoto⁹² refere a possibilidade de organizar as interpretações desta obra em torno de duas linhas orientadoras: a primeira interpreta o conteúdo simbólico da *Vita Nuova* em chave religiosa; a segunda interpreta a obra como um reflexo da pesquisa de índole literária levada a efeito por Dante. Assim, para os primeiros a obra pode ser analisada como um itinerário místico para Deus (Charles Singleton); como um processo de ascensão espiritual até uma contemplação mais pura da essência do amor permitida pela figura da mulher-anjo que é Beatriz (Aurélio Roncaglia); como um percurso humano do amor-paixão (Vittore Branca). Por outro lado, para os segundos, onde há a destacar autores como Domenico de Robertis e Mario Pazzaglia, o texto da *Vita Nuova* deve ser interpretado de um ponto de vista literário destacando nele o papel que vai caber à poesia como instrumento de conquista da felicidade (Domenico de Robertis); ou então, como a procura de um caminho em função de

⁹² MARNOTO, Rita. *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, ed. cit., p. 83-89.

objectivos morais, pela narração, através de um processo de recordação, de uma história ocorrida na realidade (Mário Pazzaglia).

Em *Vita Nuova*, Dante narra acontecimentos que tiveram o seu início quando, com a idade de nove anos vê, pela primeira vez, a gloriosa dama a quem muitos chamavam Beatriz. Desde então, passa a estar sob o domínio do Amor que toma conta da sua alma e da sua existência de tal modo que era obrigado a satisfazer tudo quanto ele lhe exigia, sobretudo quando lhe ordenava que procurasse ver aquela *angiola giovanissima*⁹³. *Vita Nuova* é, por isso, uma obra que fala do Amor, não de um ponto de vista impessoal e anónimo, mas a partir da vivência que dele faz o homem que é Dante Alighieri. Há, em *Vita Nuova*, uma ligação do tema do Amor à vivência do amor pelo Eu, que interessa explorar.

O Eu, a Memória e a rememoração: pressupostos de uma fenomenologia de experiência amorosa

No contexto das obras de Dante, *Vita Nuova* é uma obra singular, pela estrutura formal que adopta, pelo seu carácter autobiográfico e pelo papel que nela representa a memória.

Sob o ponto de vista formal a obra surge classificada como um prosímetro uma vez que é constituída por segmentos textuais em prosa e em verso que se vão sucedendo alternadamente. Há em *Vita Nuova* trinta e uma composições poéticas que alternam em segmentos em prosa que Dante usa quer para narrar um conjunto de acontecimentos, quer para reflectir sobre alguns temas relacionados com esses acontecimentos, quer ainda para explicar e comentar os poemas apresentados⁹⁴.

Para alguns estudiosos a obra teria sido composta em dois momentos temporais diferentes. Num primeiro momento Dante teria escrito as composições poéticas em torno da história do amor dedicado a Beatriz, e só depois teria redigido as passagens em prosa que interligam os poemas. Esta divisão do

⁹³ DANTE. *Vita Nuova*, II, 8, p.33.

⁹⁴ Cf. *Vita Nuova III*, p. 35-44. Este é um capítulo onde a prosa e a poesia alternam constituindo um bom exemplo do acabado de referir. Na prosa, Dante narra o seu reencontro com Beatriz, nove anos passados da primeira vez que a viu, da saudação que ela lhe dirigiu, do sono que lhe sobreveio e da visão maravilhosa; segue-se uma poesia dirigida aos fiéis do amor, na qual Dante fala desta visão, e sucede-se novamente a prosa, para explicar a poesia e para comentar a relação que Dante passa a ter com Cavalcanti.

processo compositivo da obra em duas sequências temporais, apesar de ser tendencialmente confirmada pela tradição manuscrita, não pode ser perspectivada em termos absolutos⁹⁵ e pode conduzir a uma interpretação simplista do conteúdo de *Vita Nuova* na medida em que separando os momentos de composição dos dois géneros de textos abre o caminho para uma interpretação do seu conteúdo, também em dois planos. Ora, como foi referido, não só existe entre eles uma sequência narrativa e lógica como o texto poético é, para além de texto poético, um texto ideológico, ou seja, um texto onde surge exposto o pensamento de alguém que reflecte e que procura enquadrar as suas vivências a partir de uma tradição especulativa existente. A título de exemplo poderá referir-se o soneto *Amore e 'l cor gentil sono una cosa*⁹⁶, onde surge abordado o tema do Amor em potência e do Amor em acto; ou ainda o soneto *Ne li occhi porta la mia donna Amore*⁹⁷, sobre a relação entre o amor e os seus efeitos éticos, ou ainda *Oltre la spera che più larga gira*⁹⁸ sobre a ascensão espiritual permitida pelo Amor.

Vita Nuova encerra, quer nas composições poéticas, quer nos segmentos em prosa, um entendimento singular sobre o Amor, antes de mais porque é um entendimento feito a partir de uma vivência do acto de amar do próprio Dante.

As páginas iniciais da obra, surgem escritas na primeira pessoa do singular e revelam de imediato o seu carácter autobiográfico. Dante vai falar de si. Mas o leitor fica a saber que não está perante uma autobiografia comum; não é a história da sua vida que Dante se propõe contar nesta obra, mas tão somente alguns factos, aqueles que se encontram guardados no livro da sua memória sob a epígrafe *Incipit vita nuova*. Estes factos têm início quando Dante encontra pela primeira vez Beatriz, completava ele nove anos de idade, e terminam quando, passado mais de um ano da morte da gloriosa dama, Dante, depois de ter escrito o soneto *Oltre la spera che più larga gira* tem uma visão que o leva a decidir não mais falar da sua amada enquanto não pudesse fazê-lo mais dignamente⁹⁹.

É interessante verificar que, se o encontro com Beatriz delimita, temporalmente o início dos acontecimentos narrados, a morte da amada não é o

⁹⁵ MARNOTO, Rita. *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, ed. cit., p. 61.

⁹⁶ DANTE. *Vita Nuova*, XX, 3, p. 133.

⁹⁷ *Idem, ibidem*, XXI, 2, p. 138.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, XLI, 10, p. 245.

⁹⁹ Cf. DANTE. *Vita Nuova*, XLII, p.246-247.

acontecimento que delimita temporalmente o seu termo. Após a morte de Beatriz, que surge referenciada no capítulo XXVII, a obra apresenta mais catorze capítulos e conduz até um horizonte temporal que se estende para além do primeiro aniversário da morte da amada a que se faz alusão no início do capítulo XXXIV de *Vita Nuova*. Tal facto revela o entendimento que Dante faz da obra: mais do que narrar os acontecimentos da sua vida relacionados com Beatriz, Dante pretende falar do modo como ele próprio foi vivendo essa relação amorosa, das experiências que lhe foram sendo permitidas por esse amor, dos efeitos que esse amor, vivido de uma forma unilateral, produziram em si, os estados internos a que essa vivência o conduziu e que se encontram gravados no livro da sua memória. É deles que Dante se propõe falar a partir de um processo de rememoração que estará subjacente a toda a obra «...e se non tutte, almeno la loro sentenza»¹⁰⁰ deles pretende dar conta, até porque de todos os acontecimentos que povoam o palácio da sua memória, esses são aqueles que estão escritos em maiores caracteres, fazendo com que muitas outras coisas também lá existentes, passem em silêncio.

A leitura de *Vita Nuova* confronta o leitor com um autor que vai falar de si enquanto sujeito de uma vivência amorosa, enquanto homem que teve um período da sua existência dominado pelo Amor. O “Eu” surge como o campo da experiência amorosa, experiência estruturante, eixo em torno da qual se organizam um conjunto de episódios guardados na memória como um “bloco” separado das restantes memórias uma vez que guardados sob a epígrafe *Incipit Vita Nova*. O processo de rememoração subjacente à construção da obra é um processo central pois é por seu intermédio que os conteúdos da memória, que se reportam a um tempo passado, são tornados presentes ao sujeito que os viveu de modo a que este os possa contar e sobretudo compreender.

É deste modo que em *Vita Nuova* surge um explanar de uma experiência amorosa nas suas diferentes dimensões. Como experiência que envolve um sujeito – aquele que ama – permite abordar aspectos como o de saber qual a sua origem, de que modo se deve amar e quais os efeitos do sentimento amoroso sobre o sujeito que ama. Sendo a experiência amorosa uma experiência intencional e pressupondo um ser que é amado, permite a análise de outras

¹⁰⁰ DANTE. *Vita Nuova*, I, 1, p. 28.

questões como a de saber quando é que um ser se pode constituir em objecto do amor, ou por outras palavras, será que todos os seres se podem constituir como dignos de ser amados? Quais os efeitos que o ser que é amado pelo facto de ser amado exerce sobre aquele que ama? Finalmente há a própria relação amorosa, também ela merecedora de um lugar de relevo no contexto de uma reflexão sobre a experiência amorosa porquanto coloca questões importantes como a de saber em que consiste o próprio acto de amar? Qual o sentido da experiência amorosa?

É possível encontrar o tratamento de todas estas questões em *Vita Nuova* que, neste sentido, se oferece como uma obra onde é feita uma verdadeira fenomenologia da experiência amorosa. Constituem traços singulares desta fenomenologia o facto de ser realizada a partir de um caso pessoal que é o da vivência da experiência amorosa por um sujeito particular, Dante Alighieri, e o facto de se sustentar num processo de rememoração.

Apresentado como um texto lírico escrito em louvor a Beatriz, *Vita Nuova* sustém uma profundidade ideológica no que toca à problemática amorosa e é enquanto tal que a sua exploração pode dar um contributo importante para a abordagem do problema do Amor na Idade Média.

Sobre o sujeito do Amor. Da origem do sentimento amoroso

Analisando a experiência amorosa de um ponto de vista fenomenológico, como já foi referido, descobre-se a presença de três elementos constitutivos: o ser que ama – sujeito do amor; o ser que é amado – objecto do amor; e a relação que se estabelece entre eles – a relação amorosa. Dado que em *Vita Nuova* a experiência amorosa é uma experiência pessoal, o sujeito do amor e o objecto do amor têm nome e são, respectivamente, Dante Alighieri e Beatriz Portinari.

Começando por analisar questões que se prendem com o sujeito do amor, a questão da origem apresenta-se como a questão primordial. Quando é que Dante foi despertado para a vivência do sentimento amoroso? Quando é que Dante foi despertado para o sentimento de Amor?

É a visão de Beatriz que ocorre pela primeira vez quando ele está prestes a completar nove anos de idade que torna Dante no sujeito de uma experiência amorosa. «D' allora innanzi», diz-nos, «che Amore segnoregiò la mia anima, la

quale tu si tosto a lui disposata»¹⁰¹. Mais à frente é possível encontrar a mesma ideia numa passagem do soneto *Amore e 'lcor gentil sono una cosa*:

*Bieltate appare in saggia donna pui,
che piace a l'occhi sì, che dentro al core
nasce un disio de la cosa piacente;
e tanto dura talora in costui,
che fa svegliar lo spirito d'Amore*¹⁰²

A semelhança com a obra “De Amore” de André Capelão, espécie de tratado sobre o amor cortês é evidente. No capítulo I, André apresenta o amor como uma paixão inata que tem origem na percepção da beleza do outro sexo e na obsessão por essa beleza:

“Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus.”¹⁰³

Vita Nuova parece inscrever-se na tradição do amor trovadoresco que corria na Idade Média e que atribuía à visão da mulher a origem do sentimento amoroso. Uma ideia que vai permanecer na tradição poética do *Dolce Stil Novo* no qual se insere o próprio Dante. Na poesia, *Donna mi prega perch'io voglio dire*, Guido Cavalcanti faz apelo à visão da figura feminina como elemento fundamental no despertar do sentimento amoroso:

Elli è creato ed há sensato, nome,
d' alma costume – e di cor volontate.
Vèn da veduta forma che s' intende,
Che prendere – nel possibile intelletto,
Come in subietto – loco e dimoranze.¹⁰⁴

Nesta poesia onde a influência de Averróis é evidente, Cavalcanti diz-nos que o amor se gera a partir da visão da figura feminina, “*Veduta forma*”, que pela

¹⁰¹ DANTE. *Vita Nuova*, II, 7, p. 32-33.

¹⁰² *Idem, ibidem*, XX, 5, vv 9-13, p. 135.

¹⁰³ ANDRÉ CAPELÃO. *De Amore*, Barcelona, Valleorba editor, S.A, 1984, p. 54.

¹⁰⁴ *Rimatore Del Dolce Stil Novo*, Milano, Biblioteca Universale, Rizzoli Editore, 1950, p.43.

acção do intelecto agente é feita ideia pura, “*che s’intende*”, e que se imprime no intelecto possível.

Mas Dante acrescenta à visão um outro elemento fundamental no despertar do sentimento amoroso como se pode ver pela análise do soneto *Amore e ’lcor gentil sono una cosa* que surge no capítulo XX de *Vita Nuova*:

Amore e ’l cor gentil sono una cosa,
 sì come il saggio in suo dittare pone,
 e così esser l’un sanza l’altro osa
 com ’alma razional sanza ragione.
 Falli natura quand’è amorosa,
 Amor per sire e ’l cor per sua magione,
 dentro la qual dormendo si riposa
 tal volta poca e tal lunga stagione.
 Bieltate appare in saggia donna pui,
 che piace a li occhi sì, che dentro al core
 nasce un disio de la cosa piacente;
 e tanto dura talora in costui,
 che fa svegliar lo spirito d’Amore.
 E simil face in donna omo valente.¹⁰⁵

O sábio a que faz referência no segundo verso é Guido Guinizelli que no soneto “*Al cor gentil repara sempre Amore*” defendera a conaturalidade do amor e do coração gentil. Tal como o pássaro que se protege no meio da verdura, assim o Amor se protege num coração gentil, nem o Amor nasceu primeiro que o coração gentil nem o coração gentil nasceu primeiro que o Amor, segundo Guido Guinizelli, nasceram ao mesmo tempo. Esta mesma dependência é defendida por Dante no soneto apresentado quando parte da comparação da relação que existe entre a alma racional e a inteligência, com a relação que existe entre o amor e o coração gentil. Assim como a alma racional e a inteligência não podem existir uma sem a outra, diz-nos, assim o Amor não pode existir sem um “coração gentil”, só este pode ser “mansão do Amor”.

Para Dante, a origem do sentimento amoroso se por um lado está associada à visão da figura da mulher amada, por outro lado, pressupõe uma

¹⁰⁵ DANTE. *Vita Nuova*, XX, 3-5, p. 133-135.

condição que é a posse, por parte do sujeito do amor, de um “coração gentil”. O esclarecimento da expressão “coração gentil” impõe-se de modo a entender o seu significado no contexto de uma reflexão sobre o amor.

Trata-se de uma expressão cara aos poetas do *Dolce Stil Novo* como comprova a sua utilização por Guido Guinizzelli, que ao associar o amor ao coração gentil procurou evidenciar que o amor é uma expressão da nobreza da alma e do íntimo aperfeiçoamento do homem. Por outras palavras, só uma alma nobre, detentora de uma perfeição moral é uma alma capaz de ser despertada para o sentimento do Amor. Em Dante a expressão “coração gentil” para além de revestir o significado acabado de referir ganha novas dimensões que importa explorar. Para tal impõe-se o recurso a algumas passagens do “Convívio” onde a questão da “gentileza” surge abordada.

Em primeiro lugar, “gentileza” é vista por Dante como sinónimo de nobreza, como o próprio afirma: «Se a gentileza ou nobreza, que como uma só coisa entendo ...»¹⁰⁶. Ao contrário da opinião defendida por alguns a nobreza não tem a ver com a riqueza:

que as riquezas, tal como se crê,
não podem dar nem tirar gentileza¹⁰⁷

nem tão pouco com a linhagem pois que é falsa a opinião daqueles que defendem que dizer pode:

(...). fui
sobrinho ou filho, de tal nobre pessoa.¹⁰⁸

A nobreza tem a ver com a virtude: “Existe gentileza onde quer que haja virtude”¹⁰⁹. Para Dante, na linha da filosofia aristotélica a virtude surge associada à perfeição. É a Aristóteles que o autor recorre na passagem que se segue do *Convívio*:

¹⁰⁶DANTE. *Convívio*, IV, XiV, ed. cit., p. 185.

¹⁰⁷DANTE. *Convívio*, Canção III, iV, ed. cit., p.144.

¹⁰⁸DANTE. *Convívio*, Canção III, iV, ed. cit., p.144.

¹⁰⁹*Idem, ibidem*, Canção III, iV, p.146.

Esta perfeição é entendida pelo Filósofo no sétimo da Física, quando diz: “Cada coisa é maximamente perfeita quando toca e alcança a sua própria virtude, e então é maximamente segundo a sua própria natureza; de onde então o círculo se pode dizer perfeito quando é deveras círculo”, isto é, quando alcança a sua própria virtude¹¹⁰.

O homem atinge a perfeição da sua natureza, isto é, é um homem nobre, quando se revela como um ser com virtudes morais e intelectuais; quando atinge a perfeição moral e explora a faculdade da intelecção¹¹¹. Mas Dante vai ainda mais longe na reflexão que faz no *Convívio* a propósito da noção de nobreza, quando a apresenta como uma dádiva divina que pressupõe uma espécie de predisposição por parte do sujeito que a recebe:

Digo, então, que Deus só oferece esta graça à alma daquele que vê estar perfeitamente na sua pessoa, preparado e disposto para receber esta divina dádiva. Pois que, segundo diz o Filósofo no segundo do De Anima, “convém que as coisas estejam dispostas para os seus agentes, e para receber as dádivas destes”, de onde se a alma está imperfeitamente posta, não está disposta para receber esta bendita e divina infusão¹¹².

A nobreza, que é sinónimo de perfeição moral e intelectual só está ao alcance de alguns, daqueles cuja alma está disposta a receber essa “divina infusão”.

À luz das considerações acabadas de fazer é possível perceber a complexidade que se encontra pressuposta na origem do sentimento amoroso, tal como a questão surge abordada na *Vita Nuova*.

Primeiro, e na linha do amor cortês e da poesia do *Dolce Stil Novo*, a visão da mulher constitui-se como o elemento de ordem material capaz de despertar o sentimento amoroso. Porém, e em segundo lugar, este despertar só acontece porque no sujeito que visiona há um coração nobre, um coração gentil. A perfeição moral e o exercício da actividade intelectual constituem-se como condições para que, da visão da mulher se seja conduzido à vivência do sentimento. Finalmente, há ainda a acrescentar aquilo que se pode designar de dimensão divina presente no facto da nobreza ser entendida como dádiva de

¹¹⁰ DANTE. *Convívio*, IV, XV, ed. cit., p. 192.

¹¹¹ Cf. DANTE. *Monarquia*, I, III, ed. cit., 1999.

¹¹² DANTE. *Convívio*, IV, XX, ed. cit., 1992, p. 199.

Deus e que acentua o carácter de eleição do sujeito amoroso. Em Dante o sujeito não se transforma num ser melhor porque ama mas, para amar, o sujeito precisa ser “melhor”, o que parece não estar ao alcance de todos. A ética, a moral, não é apenas um efeito do amor, como se verá, mas é sua condição, facto que, juntamente com o carácter electivo associado ao sujeito amoroso, vem conferir à vivência do sentimento do amor um carácter prestigiante e evangélico.

As páginas de *Vita Nuova* se por um lado, na linha da influência do amor cortês, nos revelam um sujeito que sofre, porque ama, permitem respirar a sensação de que aquele que assim sofre por Amor é alguém que se eleva acima do comum dos homens. A experiência amorosa surge como uma experiência que dignifica o homem enquanto é expressão de um ser que só a vivencia porque é possuidor de uma perfeição moral e intelectual, possuidor de um “coração gentil” que é sinal de uma marca de Deus.

Sobre o sujeito do Amor. Do modo como se ama

Despertado o sentimento amoroso no sujeito, este passa a ser dominado pelo Amor, como se de uma força externa se tratasse.

D'allora innanzi dico che Amore segnoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a lui disponsata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia imaginazione, che me convenia fare tutti li suoi piacere compiutamente. Elli mi comandava molte volte che io cercasse per vedere questa angiola giovanissima; onde io ne la mia puerizia molte volte l'andai cercando.¹¹³

Perante o Amor, o sujeito amoroso sente-se “infantil” uma vez que era “obrigado a satisfazer quanto exigia”. Ao sujeito que vive a experiência amorosa nada mais resta senão submeter-se ao domínio deste Senhor. Enquanto narração de episódios da experiência amorosa de Dante, *Vita Nuova* oferece-nos várias passagens que ilustram as várias dimensões que esta experiência do Amor exerceu na vida de Dante. No capítulo IV é o Amor que, disfarçado de peregrino indica a Dante a necessidade de escolher uma outra dama para defesa do seu

¹¹³ DANTE. *Vita Nuova*, II, 8, p. 33.

amor verdadeiro¹¹⁴; no capítulo XII é ele que ordena a Dante que componha uma rima chegando mesmo a especificar qual deve ser o seu conteúdo¹¹⁵; finalmente, no capítulo XXIV a propósito do aparecimento de Beatriz precedida da gentil senhora de nome Joana, mas a quem muitos designam de Primavera, o Amor dirige-se a Dante para lhe mostrar até que ponto consegue ir a sua influência uma vez que a Joana chamam Primavera «*ché io mossi lo imponentore del nome a chiamarla così Primavera, cioè prima verrà lo die che Beatrice si mosterrà dopo la imaginazione del suo fedele*»¹¹⁶.

Para aquele que se encontra a viver a experiência amorosa, o Amor surge como uma força que domina o sujeito e que influencia a perspectiva que ele tem acerca do Universo em que se insere. Contudo, em *Vita Nuova*, uma vida que se desenrola sob o signo do Amor não é uma vida segundo excesso e a irracionalidade, porque o Amor se exerce com o «fiel conselho da razão».

Em várias passagens iniciais da obra, esta relação entre o Amor e a Razão surge referenciada de um modo explícito. Logo no início, no capítulo II:

E avvegna che la sua imagine, la quale continuamente eco stava, fosse baldanza d'Amore a segnoreggiare me, tuttavia era di sì nobillissima virtù, che nulla volta sofferse che Amore mi reggesse sanza lo fedele consiglio de la ragione in quelle cose là ove cotale consiglio fosse utile a udire.¹¹⁷

Mais à frente, no capítulo IV:

Ed io, accorgendomi del malvagio domandare che mi faceano, per la voluntade d'Amore, lo quale mi comandava secondo lo consiglio de la ragione, rispondea loro che Amore era quelli che così m'avea governato¹¹⁸.

Trata-se de uma passagem curiosa para a questão em análise. Encontra-se nelas a indicação de que a experiência amorosa tem um carácter obsessivo traduzido na presença contínua da imagem da mulher amada no pensamento do sujeito amoroso. Presença que chega mesmo a ser acompanhada, de alterações

¹¹⁴ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. IX.

¹¹⁵ Soneto «Ballata, i' voi che tu ritrovi Amore», Cap. XII.

¹¹⁶ Cf. DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXIV, 4, p.43.

¹¹⁷ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. II, 9-10, p. 34.

¹¹⁸ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. IV, 2, p. 45.

no plano físico que levaram a que os seus amigos se afligissem com o seu aspecto. Apesar do carácter obsessivo, o amor pressupõe o *consiglio de la ragione*, expressão que surge nas duas passagens apresentadas. Há apenas dois episódios narrados na *Vita Nuova* em que o amor “escapa” ao *consiglio de la ragione*.

O primeiro episódio ocorre no capítulo XII. Dante conta como, na sequência de uma enfermidade que o acometeu começa a delirar «como pessoa fora de si». Neste estado imagina Beatriz morta e o seu delírio parece-lhe de tal modo verdadeiro que começa a chorar «com verdadeira voz», chamando a atenção de uma jovem e gentil dama que se encontra junto ao seu leito e que o procurou acalmar justamente no momento em que ele, na sua fantasia, estava a ponto de dizer:

«O Beatrice, benedetta sie tu»; e già detto avea «O Beatrice», quando riscotendomi apersi li occhi, e vidi che io era ingannato.¹¹⁹

O segundo episódio ocorre no capítulo XXXVI. Um ano já passado após a morte de Beatriz, estando Dante num lugar que o faz recordar momentos do passado, momentos em que a sua Beatriz ainda vivia entre os vivos, é invadido por um abatimento moral consequência dos «dolorosos pensamentos» desencadeados pelas lembranças. Tal abatimento atrai a atenção de uma gentil dama e diz Dante:

Avvenne poi che là ovunque questa donna mi vedea, sì si facea d'una vista pietosa e d'un colore pálido quasi come d'amore; onde molte fiate ricordava de la mia nobilíssima donna, che de simile colore si mostrava tuttavia.¹²⁰

A partir deste momento os seus «olhos começaram a gostar demasiado de a ver», «amiúde pensava nela como uma pessoa que me agradasse demasiado». Na gentil dama chega a ver uma enviada do Amor para que a sua vida se refizesse, e assim vê-se a pensar:

¹¹⁹ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXIII, 13, p. 157.

¹²⁰ *Idem, ibidem*, Cap. XXVI, 1-2, p. 221-222.

E molte volte pensava più amorosamente, tanto che lo cuore consentiva in lui, cioè nel suo ragionare. E quando io, avea consentito ciò, e io mi ripensava sì come da la ragione mosso, e dicea fra me medesimo: “Deo, che pensiero è questo, che in così vile modo vuole consolare me e non mi lascia quasi altro pensare?”.¹²¹

Há nas duas situações narradas uma consciência, por parte do sujeito, de que a experiência amorosa não foi “bem vivida” não decorreu como «devia ser». Na primeira situação o “dever ser” foi rompido porque Dante viola uma das regras do amor cortês: o segredo que devia revestir a identidade da mulher amada e para o qual foi sendo chamada a importância desde o início da obra. Tal acontece quando, na fase do seu delírio profere o nome de Beatriz que é ouvido pelas damas presentes e que só não teve consequências mais graves porque a sua voz estava «tão quebrada de soluços»¹²² que não o podiam ter entendido. O facto do amor não ter sido bem vivido surge relacionado com a insensatez que à situação surge associada; foi insensato, de sua parte, assim ter procedido, mas esta insensatez surge justificada. A expressão «como pessoa fora de si» usada por Dante para se referir ao estado de delírio, mostra que quem assim se encontra não é senhor dos seus actos, não se encontra em condições de exercer a sua faculdade de discernir, de julgar. Por outras palavras, a razão, a quem compete o exercício destas operações não pode exercer a sua actividade e portanto o seu “conselho”.

Diferente é o que acontece na segunda situação. As páginas que se sucedem à apresentação do episódio dão conta de um sujeito que na relação que manteve com a gentil dama que lhe recordava a nobilíssima amada se deixou guiar pelo desejo de a ver, «*lo venni a tanto per la vista di questa donna, che li miei occhi si cominciaro a dilettere troppo di vederla*»¹²³, para em seguida pensar nela como alguém que deseja pois «*Ricovrai la vista di quella donna in sì nuova condizione, che molte volte ne pensava sì come di persona che troppo mi piacesse*»¹²⁴. Tendo sido um amor dominado pelo apetite, foi um amor contrário à «*costanzia de la ragione*»¹²⁵, um amor que não teve o conselho da razão e que,

¹²¹ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXXVIII, 1-3, p. 227-228.

¹²² *Idem, ibidem*, Cap. XXIII, 13-14, p. 157.

¹²³ *Idem, ibidem*, Cap. XXXVII, 1, p. 224.

¹²⁴ *Idem, ibidem*, Cap. XXXVIII, 1, p. 227.

¹²⁵ *Idem, ibidem*, Cap. XXXIX, 2, p. 233.

por esse motivo, só pode ser um mau amor, um amor capaz de separar o sujeito do verdadeiro amor, daquele que é vivido de acordo com o “conselho da razão”. É assim que Dante associa à vivência desta experiência amorosa que ocorre depois da morte de Beatriz uma atitude de recriminação que é, compreensivelmente, uma atitude de auto-recriminação.

A ausência do conselho da razão é pois o elemento em função do qual se processa a distinção entre um bom amor e um mau amor, que é também a distinção entre dois modos de amar: o amar de acordo com o apetite, de acordo com o desejo, e o amar de acordo com o conselho da razão.

Neste episódio de *Vita Nuova* é o contraste entre estas duas formas de amar, que Dante analisa também da perspectiva da oposição entre amar de acordo com o coração e amar de acordo com a alma¹²⁶, que surge evidenciado, sendo claro o partido tomado pela segunda forma de amar e que corresponde à sua forma de amar Beatriz. É pois com alívio que na sequência de uma visão da “gloriosa Beatriz com aquelas vestes sanguíneas com que me apareceu na primeira vez”, Dante se vê de novo a pensar na sua nobilíssima dama, revivendo todo o tempo passado. Se por um lado este reviver tem como consequência o reacender do «apaziguado pranto», em que a atracção pela gentil dama o fizera cair, por outro lado permite-lhe o arrependimento da situação a que o desejo o conduziu “contra a constância da razão”.

O contraste entre estas duas formas de amar será retomado na *Divina Comédia*, primeiro no Inferno, no Canto V, a propósito da relação entre Francesca da Rimini e Paolo Malatesta, apresentados como exemplos de pecadores carnavais porque submeteram a razão ao apetite, e depois no Purgatório, no Canto XVIII, considerado o Canto onde surge a doutrina dantesca do Amor. Aí, o tema do conselho da razão presente no modo como o amor deve ser experienciado será retomado. A razão surge apresentada como «*innata v'è la virtù che consiglia*»¹²⁷. Um conselho que surge legitimado pela natureza que lhe é conferida enquanto faculdade que ajuíza, que discerne, que fundamenta o acto de julgar e portanto o conselho, e que deste modo é capaz de permitir que o apetite permaneça no limiar do acto de amar, impedindo que este seja determinado pelo desejo de

¹²⁶ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXXVIII, 5-6, p. 229-230.

¹²⁷ DANTE. *Divina Comédia*, Purgatório, Canto XVIII, v. 62, Lisboa, Bertrand Editora, 1995, p.456.

todas as coisas contingentes que lhe dão prazer e que não confere ao acto de amar qualquer mérito: primeiro porque é um amor oferecido a partir de fora, como diz Dante «*ché, s'amore é di fuori a noi offerto*»¹²⁸, e em segundo lugar porque é um amor que enquanto preso às coisas contingentes não é um amor que seja movido pelo desejo de felicidade.

O amor de Dante por Beatriz ao ser como é diversas vezes referido nas páginas de *Vita Nuova*, um amor que acontece segundo o conselho da razão é um amor que não é movido pelo apetite, pelo desejo, que fariam com que o acto de amar se circunscrevesse ao domínio do contingente e imediato. Esse amor é movido pelo desejo de felicidade que anima todo o ser humano, é por isso um bom amor porque a inata virtude que aconselha é:

Quest'è 'l principio là onde si piglia
 ragion di meritare in voi, secondo
 che buoni e rei amori accoglie e viglia.¹²⁹

Do sujeito do Amor. Os efeitos do Amor

«*Com ciò siai cosa che per la vista mia molte persone avessero compreso lo secreto del mio cuore*»¹³⁰.

É deste modo que Dante deixa perceber que o seu segredo, que é o de estar a viver uma experiência amorosa com Beatriz, se espelha no seu aspecto que, na sequência do amor sofre uma “*trasfigurazione*”. O termo¹³¹ é usado por Dante para se referir às mudanças que nele são provocadas pela simples visão de Beatriz, mas pode ser usado para se fazer referência a todas as alterações que ocorrem no sujeito pelo facto de estar a vivenciar o amor.

Começa por ser uma transfiguração de ordem física, consequência do estado de sofrimento interior em que o amor o deixa. Dante refere que após a visão de Beatriz a sua condição ficou tão fraca e débil que os amigos começaram a ficar preocupados. Esta transfiguração é acompanhada de sinais exteriores: as

¹²⁸ DANTE. *Divina Comédia*, Purgatório, Canto XVIII, v. 43, p. 456.

¹²⁹ *Idem, ibidem*, Purgatório, Canto XVIII, vv. 64-66, p. 456.

¹³⁰ DANTE *Vita Nuova*, Cap. XVIII, 1, p. 109.

¹³¹ *Idem, ibidem*, Cap. XIV, 7, p. 92.

lágrimas e os suspiros são indícios de um ser que ama. Umas e outras surgem com frequência nas páginas de *Vita Nuova* e, sobretudo as primeiras, criam no sujeito algum embaraço pois que Dante as faz acompanhar da necessidade de as disfarçar. No capítulo XII, após Beatriz lhe ter negado a saudação, Dante refere «in solinga parte andai a bagnare la terra d'amarissime lagrime»¹³². Depois, no capítulo XIV, Dante chora novamente após um reencontro inesperado com Beatriz¹³³ que suscita nele transformações de tal ordem que muitas damas presentes começaram a zombar dele; então volta à “câmara das lágrimas” para chorar. Finalmente, quando, conhecedor da morte do pai de Beatriz, de quando em quando uma lágrima corre-lhe pela face, que ele escondia «com pôr as mãos sobre os olhos»¹³⁴.

Para além de uma transfiguração física, o amor origina no ser que ama, uma alteração psicológica. Aquele que se encontra sob o efeito do amor é um sujeito que vive um estado de sofrimento interior. No soneto, *O voi che per la via*, é este sofrimento que é falado:

O voi che per la via d'Amor passate,
attendete e guardate
s'elli è dolore alcun, quanto 'l mio, grave;
e prego sol ch'audir mi sofferiate,
e poi immaginate
s'io son d'ogni tormento ostale e chiave.¹³⁵

E é este sofrimento que o leva a afastar-se das gentes, como refere nos versos do soneto *Li occhi dolenti per pietà del core*:

E quando 'l maginar mi ven ben fiso,
giugnemi tanta pena d'ogne parte,
ch'io mi riscuoto per dolor ch'i' sento;
e s'ì fatto divento,
che de le genti vergogna mi parte¹³⁶.

¹³² DANTE *Vita Nuova*, cap. XII, 1-2, p. 71.

¹³³ *Idem, ibidem*, cap. XIV, 10, p. 92.

¹³⁴ *Idem, ibidem*, cap. XXII, 4, p. 145.

¹³⁵ *Idem, ibidem*, cap. VII, 3, p. 51-52.

¹³⁶ *Idem, ibidem*, Cap. XXXI, 14, vv 49-54, p. 203-204.

Capaz de originar uma transfiguração física e uma transfiguração psicológica, a experiência amorosa é capaz de originar uma transfiguração bem mais profunda: a transfiguração ética.

As páginas de *Vita Nuova* revelam no acto de amor uma dimensão de purificação ética que assume um significado importante sobretudo se se tiver em linha de conta duas ideias. A primeira é que a experiência amorosa que é narrada em *Vita Nuova* é uma experiência de amor humano e, assim sendo, ao atribuir à experiência amorosa a capacidade de gerar uma transfiguração de carácter ético, tal representa uma reabilitação do amor humano, num período da história do Homem e do pensamento essencialmente teocêntrico. A segunda ideia a recordar é que o amor humano havia sido objecto de um ataque feroz na sequência da Condenação Parisiense de 1277, não só pelo facto do Bispo de Paris ter condenado algumas teses alegadamente atribuídas aos artistas de Paris e que, no seu entender, promoviam a libertinagem sexual¹³⁷, mas também pelo facto de ter proibido a leitura da obra considerada como o tratado do amor cortês, o *De Amore*, de Capellanus¹³⁸.

Com efeito, e voltando à obra de Dante, várias são as passagens que nos mostram que o ser que ama, apesar de ser um ser que sofre, é um ser que se transforma num ser melhor. Uma passagem do soneto *Donne ch'avete* ilustra esta ideia:

Dico, qual vuol gentil donna parere
vada com lei, che quando va per via,
gitta nei cor villani Amore un gelo,
per che onne lor pensero agghiaccia e pere ;
e qual soffrisse di starla a vedere
diverria nobil cosa , o si morria.

¹³⁷ As teses, em número de seis, são as que a seguir se transcrevem a partir da obra de David Piché: «166. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.168. Quod continentia non est essentialiter virtus.169. Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem.172. Quod delectatio in actibus veneris non impedit actum seu usum intellectus.181. Quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinencia.183. Qoud simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.». PICHÉ, David. *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J.Vrin, 1996, p. 128-135.

¹³⁸ « Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacre pagine aliorum prudentium virorum communicatio consilio, districte talia et similia fieri prohibemus et ea totaliter condemnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores vel aliquem de eisdem dogmatizauerint aut defendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores(...) Librum etiam "de amore", siue "de deo amoris", qui sic incipit : "Coget me multum, etc." et sic terminatur : "Caue igitur, galtere, amoris exercere mandata,etc." » PICHÉ, David. *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J.Vrin, 1996, p. 74-76.

E quando trova alcun che degno sia
di veder lei, quei prova sua vertute,
ché li avvien, ciò che li dona, in salute,
e sì l'umilia, ch'ogni offesa oblia¹³⁹.

E mais à frente, no soneto *Vede perfettamente onne salute* é assim que fala dos efeitos de Beatriz:

La vista sua fa onne cosa umile;
e non fa sola sé parer piacente,
ma ciascuna per lei riceve onore.¹⁴⁰

Nenhum ser que viva uma experiência amorosa pode deixar de se transformar num ser melhor: se é vil, o amor faz com que esta vileza se “aquiete e morra”, se é digno, o amor faz com que se esqueça toda a ofensa. *Vita Nuova* confere ao Amor humano um valor ético que se por um lado significa a reabilitação deste sentimento, por outro lado permite uma aproximação do amor humano ao amor divino e o retomar de um tema que, como já se teve a oportunidade de salientar, preocupou os teólogos medievais e que culminou no desenvolvimento de um dos lugares especulativos que marcaram a reflexão medieval sobre o amor e que foi o tema dos graus do amor.

Do sujeito que é amado. O ser que merece ser amado

Sendo o amor intencional, amar significa amar algo. No caso do amor humano significa amar um outro ser e no caso de *Vita Nuova*, significa amar Beatriz. Beatriz é o sujeito que é amado por Dante e é a história deste amor que nos surge narrada nas páginas da obra.

A análise dos aspectos relacionados com o sujeito do amor, acabada de realizar, vai agora ser completada com a referência aos aspectos que se prendem com o sujeito que é amado. Lembra-se que à semelhança do ocorrido anteriormente trata-se de uma análise orientada para a fundamentação da ideia estruturante que presidiu à elaboração deste trabalho e que é a de mostrar que a

¹³⁹ DANTE . *Vita Nuova*, Cap. XIX, 9-10, vv. 31-40, p. 122-123.

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*, Cap. XXVI, 12, 13, vv. 9-11, p. 186.

Vita Nuova, enquanto texto que tem como tema central o amor, ainda que se trate de um amor vivido na primeira pessoa, percebe esse amor usando as principais categorias a que os teólogos medievais haviam recorrido para perceber e explicar o amor divino.

Feito este parêntesis é altura de se regressar à obra de Dante a fim de concentrar a atenção no sujeito que é amado: Beatriz.

No contexto da obra de Dante Alighieri ao nome de Beatriz surge associado um simbolismo que faz com que exista uma tendência a ver nesta figura feminina uma mera criação poética de Dante. *Vita Nuova* não escapa a esta tendência e é interessante, a este respeito, o trabalho de Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*¹⁴¹, onde este estudioso do pensamento medieval desmitifica os diferentes simbolismos associados a Beatriz. Para este, a Beatriz da obra de Dante é sustentada por uma figura histórica real: Bice Portinari, filha de Folco Portinari e de Cilia Caponsacchi, florentina, segunda mulher de Simone de Bardi, que Dante encontrou, e que morreu em Junho de 1290. Esta figura histórica, Bice Portinari, que Étienne Gilson curiosamente denomina de “Infra-Beatriz”, e da qual pouco mais se sabe para além do que atrás foi referido, foi transfigurada por Dante dando origem à Beatriz que encontramos nas obras deste autor e à qual se refere nas páginas de *Vita Nuova* como «gloriosa dama», «gentilíssima criatura», «gentilíssima amada». Para Étienne Gilson é Beatriz, criação poética de Dante, que deve ser procurada na obra do autor florentino, não como pura idealização, mas como uma pessoa real, que ele encontrou e por quem viveu um amor que nos surge contado em *Vita Nuova*.

Beatriz, o sujeito amado em *Vita Nuova*, é uma criação poética de Dante, mas uma criação que é sustentada por uma existência concreta e real que é essa Bice Portinari que, curiosamente, surge referida uma única vez na obra, no soneto *lo mi senti’ svegliar dentro a lo core*, incluído no capítulo XXIV. Por esta razão, serão colocados de lado todos os simbolismos que lhe são associados: uma vocação clerical, um intelecto agente, um imperador, ou o espiritualismo joaquimita¹⁴², para olhar Beatriz como o ser amado por Dante.

¹⁴¹ Ver sobretudo o capítulo I onde Étienne Gilson se refere em concreto a *Vita Nuova*.

¹⁴² GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1953, p. 54.

A leitura de *Vita Nuova* deixa perceber que a Beatriz de Dante é um ser de excepção e é-o não só para Dante, como também para as outras pessoas e mesmo até para os anjos. Se, para o amante, Beatriz surge como a «angélica criatura», de um aspecto «digno e nobre», para as outras pessoas ela é «Questa gentilíssima donna ... venne in tanta grazia de le genti, che quando passava per via, le persone correano per vedere lei ... ella coronata e vestita d'umiltade s' andava, nulla gloria mostrando di ciò ch' ella vedea e udia»¹⁴³. Os anjos vêem-na como «cosa mortale», «nel mondo si vede maraviglia»¹⁴⁴ que da terra ao Céu envia uma luz, numa clara inversão do sentido natural que é do Céu a luz ser enviada à terra.

A excepcionalidade de Beatriz, por todos reconhecida, não é o resultado de uma arbitrariedade do amante, há razões que fundamentam esta elevação do sujeito que é amado.

Em primeiro lugar a beleza que é a expressão da bondade, da perfeição da natureza. O soneto *Donne ch'avete intelletto d'amore*, inserido no Capítulo XIX descreve-nos uma Beatriz:

Color di perle ha quasi, in forma quale
convene a dona aver, non for misura:
ella è quanto de ben pò far natura;
per essempla di lei bieltà si prova¹⁴⁵.

Segue-se uma Beatriz de olhar mágico, que fascina de tal modo que ninguém a pode olhar fixamente:

De li occhi suoi, come ch'ella li mova,
escono spirti d'amor inflammati,
che feron li occhi a qual che allor la guati,
e passan sì che 'l cor ciascun ritrova:
voi le vedete Amor pinto nel viso,
là 've non pote alcun mirarla fiso.¹⁴⁶

¹⁴³ DANTE. *Vita Nuova*, cap. XXVI, 1-2, p. 178-179.

¹⁴⁴ *Idem*, *ibidem*, Cap. XIX, v. 43 e v.17 do soneto «Donna ch' avete intelletto d' amore».

¹⁴⁵ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XIX, 11, vv47-51, p.125-126.

¹⁴⁶ *Idem*, *ibidem*, cap. XIX, 12, vv. 51-56, p. 126-127.

Tivesse Dante ficado por aqui e é certo que a sua visão da mulher amada tal como surge em *Vita Nuova* não se distanciaria da visão dos poetas. Mas Dante vai mais além ao mostrar os efeitos éticos que emanam de Beatriz. Beatriz não é apenas um ser de uma beleza perfeita, é sobretudo um ser moralmente perfeito. É esta perfeição moral de Beatriz que ressalta da leitura de *Vita Nuova*, bem como a intenção de Dante em destacar esta característica do ser que é amado. Atente-se no Soneto *Tanto gentile*:

Tanto gentile e tanto onesta pare
la donna mia quand'ella altrui saluta,
ch'ogne lingua deven tremando muta,
e li occhi no l'ardiscon di guardare.
Ella si va, sentendosi laudare,
benignamente d'umiltà vestuta;
e par che sia una cosa venuta
da cielo in terra a miracol mostrare.
Mostrasi sì piacente a chi la mira,
che dà per li occhi una dolcezza al core
che 'ntender no la puo chi no lo prova:
e par che la sua labbia simova
un spirito soave pier d' amore,
che va dicendo a l' anima: sospira.¹⁴⁷

Digna e gentil, humilde, rainha de todas as virtudes, contrária a todos os malefícios, Beatriz não só é moralmente perfeita como «espalha» perfeição moral por onde passa, destruindo todos os vícios, afastando soberba e ira¹⁴⁸. Uma acção que se estende ao ser que a ama. No capítulo XI Dante dá conta de como, quando a encontrava, esquecia todos os inimigos, e como era levado a perdoar quem o tivesse ofendido¹⁴⁹. Mas Beatriz tem também com o Amor uma relação que a distingue das demais mulheres: a sua visão não só desperta o Amor no

¹⁴⁷ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXVI, 4-7, p 181- 184.

¹⁴⁸ Cf. Capítulos X, XI, XII, XXVI.

¹⁴⁹ «Dico che quando ella apparia da parte alcuna, per la speranza de la mirabile salute nulho nemico mi rimaneva, anzi mi giugnea una fiamma di caritade, la quale mi facea perdonare a chiunque m' avesse offeso», *Vita Nuova*, Cap. XI, 1, p. 69.

coração gentil como, através do seu olhar é capaz de criar o amor onde nem sequer adormecido se encontrava como é referido no capítulo XXI¹⁵⁰.

Assim descrita, Beatriz assume uma dimensão sobre-humana presente desde o início da obra quando a respeito do seu aspecto nobre e digno Dante refere que se lhe podiam aplicar as palavras de Homero quando escrevia: «não parecia filha de um mortal mas sim de um deus». Por outro lado é com a expressão: «*Questa non è femmina, anzi è uno de li bellissimi angeli del cielo*»¹⁵¹, que as pessoas se referem a Beatriz quando ela passa.

Criatura angélica, Beatriz é criadora de perfeição moral e criadora de Amor, características que a transformam num objecto digno de amor.

Da relação amorosa. Considerações gerais

O amor de Dante por Beatriz narrado na *Vita Nuova* não é uma história de almas desencarnadas. Ainda que seja uma história, e como referiu Étienne Gilson¹⁵² em que Dante é um cavaleiro solitário pois que, para além de uma saudação que num primeiro momento é dada e num segundo momento é negada, Beatriz jamais dirigiu uma palavra a Dante, o seu amor é um amor profundamente carnal, acompanhado de emoções físicas.

O carácter autobiográfico da obra, bem como o facto de se tratar de um amor que é vivido, pelo menos à superfície e sobretudo numa primeira fase, de acordo com as regras do amor cortês, faz com que *Vita Nuova*, no que diz respeito às emoções que acompanham a vivência do estado amoroso, apenas confronte o leitor com uma visão unilateral que é a do sujeito amoroso. Sobre Beatriz e sobre o modo como vivencia a experiência amorosa, a obra fornece informações escassas. É possível perceber, por exemplo, que no segundo encontro, ela reage de um modo positivo ao olhar de Dante, correspondendo com uma saudação; depois, num momento posterior, tem uma reacção contrária

¹⁵⁰ «... che ne la prima parte dico sì come virtuosamente fae gentile tutto ciò che vede, e questo è tanto dire quanto inducere Amor in potenza là ove non è; ne la seconda dico come redrece in atto Amore ne li cuori di tutti coloro cui vede; ne la terza dico quello che poi virtuosamente adopera nè loro cuori», *Vita Nuova*, Cap. XXI, 6, p. 141-142.

¹⁵¹ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXVI, 2, p. 179.

¹⁵² GILSON, Étienne, *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1953, p. 59.

recusando-lhe a saudação; finalmente é possível perceber qual foi a sua reacção à morte do pai.

Ao longo da obra a relação amorosa como relação que ocorre entre um sujeito que ama e um sujeito que é amado, apenas se sustem em seis momentos de encontro físico entre ambos, sendo que, desses encontros apenas dois são vividos de um modo bilateral. Significa isto dizer que apenas em dois desses encontros Dante vê Beatriz não sendo certo que Beatriz o tenha visto. Relativamente ao último encontro e como oportunamente se verá, decorre numa atmosfera que dificulta a sua categorização. Na construção da obra, cinco momentos ocorrem entre os capítulos II e XIV, enquanto que o último encontro, se assim se pode chamar, ocorre no capítulo XXIV. Tendo-se em conta que *Vita Nuova* é constituída por 42 capítulos, há um total de 28 capítulos em que a história é prolongada para além do quinto encontro entre os dois amantes, exceptuando-se o já referido do capítulo XXIV. Tal é indiciador de que se trata de uma relação amorosa que não pode ser entendida de um modo homogéneo. Com efeito, e apesar de não ser uma obra extensa, *Vita Nuova* dá conta de uma relação amorosa que se vai transfigurando, que vai assumindo novos contornos, novas formas à medida que se vai desenvolvendo. Neste desenvolvimento é possível destacar três momentos que correspondem a três momentos da relação amorosa e a três formas diferentes de a entender. São estes três momentos que serão a seguir analisados.

Da relação amorosa. 1º momento: a saudação da amada

O primeiro momento da relação amorosa tem início quando Dante encontra pela primeira vez Beatriz estando ele próximo de completar 9 anos de idade. É um encontro em que apenas Dante vê Beatriz¹⁵³ resultando desta visão uma reacção dos espíritos que constituem o narrador, e que surge narrada a seguir. O espírito vital, localizado no coração, começa a bater com força, o espírito animal, localizado no cérebro, «começou a maravilhar-se muito» e finalmente o espírito

¹⁵³ «Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo de la luce quasi a uno medesimo punto, quanto a la sua própria girazione, quando a li miei occhi apparve prima la gloriosa donna de la mia mente (...) Ella era in questa vita già stata tanto, che ne lo suo tempo lo cielo stellato era mosso verso la parte d' oriente de le dodici parti l'una d'un grado, sì che quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio nono». *Vita Nuova*, Cap. II, 1-3, p. 28-30

natural, localizado «onde se elabora o nosso alimento», expressa-se em lágrimas. Veiculando concepções médico-fisiológicas então em voga, atribuídas a Galeno, mas que terá conhecido sobretudo a partir do texto de Alberto Magno, *De spiritu et respiratione*, Dante procura a explicação para as alterações que em si foram originadas pela visão de Beatriz. Tais alterações, ao serem apresentadas como alterações que ocorrem nos espíritos que constituem o mundo interior do narrador, revelam, no entender de Rita Marnoto, a cisão e a despersonalização a que o amante fica submetido sob o domínio do Amor, uma ideia que a mesma autora considera ser, sob o ponto de vista estilístico-literário, tipicamente cavalcantiana¹⁵⁴. Ainda a mesma autora, no estudo referenciado, chama a atenção para a «dramatização» que caracteriza esta passagem na qual cada um dos espíritos tem uma reacção e para além desta reacção, profere uma sentença. Assim, o espírito vital que de acordo com o texto de Alberto Magno se localiza no coração e propaga-se através das artérias, treme e profere a sentença: «*Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi*»¹⁵⁵; por seu lado, o espírito animal, situado no cérebro, parte do corpo onde convergem e para onde são transmitidas as sensações captadas através dos órgãos sensoriais, espanta-se perante a visão da mulher amada e diz: «*Apparuit jam beatitudo vestra*»¹⁵⁶; finalmente, o espírito natural, relacionado com o fígado ou o estômago, chora proferindo a afirmação: «*Heu miser! quia frequenter impeditus ero deinceps*».¹⁵⁷

De salientar, no que acabou de ser referido, dois aspectos: em primeiro lugar, o facto das falas destes espíritos se terem realizado em latim, em segundo lugar, o facto das duas primeiras falas se aproximarem de texto bíblico. Para Rita Marnoto estes aspectos são indicadores de que através da contemplação da mulher amada, será possível ascender a um grau de virtude e conhecimento superior¹⁵⁸. Contudo, encarando a passagem como um momento em que o sujeito da experiência amorosa procura explicar o estado interior que a visão de Beatriz o faz viver, poderá perguntar-se se não haverá neste recurso ao latim e a expressões que decalcam fontes bíblicas, um desejo de reabilitação da

¹⁵⁴ MARNOTO, Rita. *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, ed. cit., p. 154.

¹⁵⁵ DANTE. *Vita Nuova*, cap. II, 5, p.31.

¹⁵⁶ *Idem, ibidem*, cap. II, 6, p.32.

¹⁵⁷ DANTE. *Vita Nuova*, cap. II, 7, p.32.

¹⁵⁸ MARNOTO, Rita. *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, ed. cit., p. 155.

experiência amorosa humana por meio da sua aproximação, por via discursiva, a um domínio como o da Teologia.

Ocorrido este primeiro encontro, a imagem de Beatriz passou a dominar o pensamento de Dante que, a partir deste momento, apenas tem um objectivo: procurar ver aquela angélica criatura, o que só ocorre passados nove anos após o primeiro encontro.

O segundo encontro de Dante com Beatriz é um encontro em que Dante vê e é visto por Beatriz. Esta surge entre duas gentis senhoras de maior idade e ao entrar na rua voltou os olhos para onde estava Dante e saudou-o de um modo tão virtuoso que Dante julga-se transportado «aos últimos limites da beatitude»¹⁵⁹.

Este encontro marca um momento importante da experiência amorosa que teve início na infância, porquanto é a partir daqui que Dante estabelece o fim a atingir, que é o de obter a saudação da mulher amada. É esta saudação que lhe permite a vivência da felicidade associada ao sentimento amoroso. É no capítulo XVIII que este entendimento acerca da experiência amorosa surge expresso claramente quando Dante responde desta maneira à pergunta que lhe é feita por uma dama:

Madonne, lo fine del mio amore fue già lo saluto di questa donna, forse di cui voi intendete, e in quello dimorava la beatitudine, ché era fine di tutti li miei desiderii¹⁶⁰.

A relação amorosa é experienciada de um modo avassalador por parte do sujeito. A visão da amada, e a vivência da felicidade, associada ao facto de ter recebido a saudação, têm sobre o amante efeitos devastadores. Dante fala de um «estremecimento de olhos» e da perda do domínio do próprio corpo «que se movia qual coisa inerte e inanimada»; fala ainda da sua condição fraca e débil que atrai a atenção dos seus melhores amigos. Contudo, e apesar do estado lamentável em que se encontra perante a visão da amada, não consegue deixar de continuar a procurar vê-la, dado que a imaginação da sua beleza destrói na sua memória todo o sofrimento que passou. E assim, animado por um pensamento que não é senão pensamento «que falava» da amada, movido por um desejo de ver de novo a sua gentil dama, lança-se na procura que afinal só

¹⁵⁹ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. III, 2, p. 36.

¹⁶⁰ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XVIII, 4, p. 111.

tem como resultado acabar com a sua pouca vida uma vez que ao vê-la, no seu peito tem início um tremor que faz com que a alma «deixe de pulsar»¹⁶¹.

Spesse fiate vegnonmi a la mente
 le oscure qualità ch'Amor mi dona,
 e venmene pietà, sì che sovente
 o dico : "Lasso!, avviene elli a persona?";
 ch'Amor m'assale subitanamente,
 sì che l'avita quasi m'abbandona:
 campami un spirto vivo solamente,
 e que' riman perché di voi ragiona.
 Poscia mi sforzo, ché mi voglio atare ;
 e così smorto, d'onne valor voto,
 vegno a vedervi, credendo guerire:
 e se io levo li occhi per guardare,
 nel cor mi si comincia uno tremoto,
 che fa de' polsi l'anima partire¹⁶²

Sendo uma relação em que a saudação por parte da mulher amada se constitui como a finalidade da relação amorosa, não é de surpreender que quando ocorre uma negação da saudação a experiência amorosa vivenciada pelo amante seja emocionalmente catastrófica. É isto que acontece no quarto encontro entre Dante e Beatriz, que de modo a ser compreendido tem que ser contextualizado pelo encontro anterior, o terceiro encontro que é um encontro unilateral uma vez que Dante vê Beatriz mas Beatriz não o vê.

O encontro ocorre num local «*ove s'udiano parole de la Regina de la gloria*»¹⁶³, e é a oportunidade para Dante encontrar a dama que seria o «escudo da verdade», a dama que na tradição do amor cortês, lhe irá permitir manter em segredo a identidade da mulher amada. Encontra-a porque essa dama se situou na linha que o unia a Beatriz e é ela que garante que o seu segredo não seja comunicado aos outros pela sua vista¹⁶⁴. Mas é nesta sequência que Dante vai ser arrastado para um momento crucial da relação amorosa, que tem início com a narração de um conjunto de acontecimentos dominados pela errância. Errância,

¹⁶¹ Cf. *Vita Nuova*, capítulos XI, XV, XVI.

¹⁶² DANTE. *Vita Nuova*, cap. XVI, 7-10, p. 104-106.

¹⁶³ DANTE. *Vita Nuova*, cap. V, 1, p. 46.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, cap. V, 1-2, p. 46.

primeiro da dama com quem havia dissimulado a sua paixão e que sai da cidade; errância, depois, do próprio Dante, que abandona a cidade onde se encontrava para «*ire verso quelle parti dov'era la gentile donna ch'era stata mia difesa*»¹⁶⁵. É no caminho que lhe aparece o Amor assumindo a forma de um peregrino e que o aconselha a tomar uma outra dama, por ele nomeada, como escudo do seu amor. É essa dama que Dante procura quando regressa à cidade inicial e como já a conhecesse, em pouco tempo a constitui como defesa o que é interpretado pelas gentes como uma violação da cortesia. Os rumores começam e chegam até Beatriz.

É neste contexto que ocorre o quarto encontro, um encontro em que Beatriz recusa a saudação a Dante. Numa relação amorosa em que o sujeito busca na saudação da amada a finalidade da própria relação, a negação daquela tem como consequência uma crise profunda para a qual o amante é conduzido. Dante diz que «ganhou tal dor» que «andou solitário a banhar a terra de amaríssimas lágrimas» para terminar fechado no quarto a lamentar-se sem ser ouvido. Mas terá que haver ainda um outro encontro para que se proceda à transfiguração da relação amorosa. Esse último encontro é possibilitado por um amigo que procura retirá-lo do estado de prostração interior em que se encontrava, convidando-o a acompanhá-lo a um lugar onde estavam reunidas muitas mulheres formosas, entre as quais Beatriz. Dante, contudo, não sabe da presença da amada.

O quinto e último encontro, surge rodeado de alguns aspectos obscuros. No início, Dante dá conta do modo como, sem ter visto Beatriz, o seu corpo começa a experimentar um conjunto de sensações idênticas àquelas que a sua visão fora capaz de suscitar. Do lado esquerdo do seu coração começou a sentir um tremor que subitamente se espalhou por todo o corpo de tal modo que teve que se apoiar discretamente num friso. É só depois que levanta os olhos e vê Beatriz, sem que esta o tenha visto. Perante esta visão, há sensações que começam a invadir o amante: os seus espíritos, à excepção dos visuais, são mortos e, mesmo aqueles que mortos estavam, pareciam querer sair dos seus instrumentos. A passagem, que surge narrada no capítulo XIV, é intrigante e a sua leitura permite perceber que neste encontro Dante se sente «demudado»,

¹⁶⁵ DANTE *Vita Nuova*, cap.IX, 1, p. 62.

transfigurado, a ponto de atrair a atenção das damas presentes. É então que o amigo lhe pega na mão, afastando-o e perguntando-lhe o que se estava a passar. A resposta de Dante é obscura:

Io tenni li piedi in quella parte de la vita di là da la quale non si puote ire più per intendimento di ritornare¹⁶⁶.

Nesta afirmação encontra-se o culminar do primeiro momento da relação amorosa entre Dante e Beatriz. Trata-se de uma relação sustentada na visão da mulher amada e que foi essencialmente vivida de acordo com as regras do amor cortês. É uma relação em que a obtenção da saudação da mulher amada se institui como a finalidade a atingir e como a reacção capaz de originar no amante a vivência do estado de felicidade associado à experiência amorosa. Está em causa um entendimento da relação amorosa como uma relação que coloca o sujeito do amor fora de si no sentido em que todo o seu comportamento se centra no sujeito objecto do amor, na sua visão e na obtenção de uma resposta que é a saudação. É também por este motivo, que é uma relação experienciada como uma relação analisada na perspectiva dos efeitos físicos, que a presença da amada origina no sujeito amoroso.

Da relação amorosa. 2º momento: o elogio da amada

A negação da saudação que surge descrita no capítulo X conduz Dante à vivência de uma crise interior da qual vai emergir pela assumpção de um novo modo de entender a relação amorosa. Continuará a ser uma relação entre os mesmos sujeitos, mas construída sobre uma nova finalidade: louvar a amada através da palavra. A felicidade será encontrada, a partir de agora, na construção do discurso de louvor a Beatriz.

E poi che alquanto ebbero parlato tra loro, anche mi disse questa donna che m'avea prima parlato, queste parole: "Noi ti preghiamo che tu ne dichi ove sta questa tua beatitudine". Ed io, rispondendo lei, dissi cotanto: "In quelle parole che lodano la donna mia".¹⁶⁷

¹⁶⁶ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XIV, 8-9, p. 92.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem*, Cap.XVIII, 6-7, p. 112.

Num tempo em que o amor humano era codificado pelas regras do amor cortês, esta concepção da relação amorosa como uma relação que contrapõe à visão da amada, a palavra sobre a amada, só poderá revelar-se estranha para os outros que não Dante. Para este, a estranheza encontra-se naquele tempo em que a palavra fora usada para outras coisas que não o louvor da amada. É uma tarefa grave, que deixa Dante movido por uma sensação contraditória «*e così dimorai alquanti dì com disiderio di dire e com paura di cominciare*»¹⁶⁸.

Este novo entendimento da relação amorosa abrange os capítulos XIX a XXVIII e tem reflexos nos temas tratados. Para além da narração de alguns episódios surgem poemas que tomam o amor como tema: *Ne li occhi porta la mia donna Amore, Donne ch'avete intelletto d'amore*; ou então que reflectem sobre o amor, como acontece no soneto *Amore e 'l cor gentil sono una cosa*, uma reflexão complementada pelo recurso à prosa. Se nos capítulos anteriores tinha dominado uma preocupação em dar conta do que em si acontecia quando confrontado com a mulher amada, a referência aos estados vividos pelo sujeito cedem o lugar ao elogio da dama e a especulações teóricas sobre o amor.

A relação amorosa entra numa dimensão diferente à qual corresponde um percurso de intelectualização da obra e do próprio discurso sobre o amor. Com efeito a partir do capítulo XVIII, em *Vita Nuova*, sucedem-se reflexões de carácter especulativo sobre o amor, com o recurso a terminologia filosófica e mesmo à fundamentação das posições apresentadas com base na autoridade aristotélica¹⁶⁹. Este processo de intelectualização vai de par com a ênfase colocada na dimensão ética da própria relação amorosa: a experiência amorosa surge como uma experiência que ao ser vivida torna o amante num ser melhor, enquanto que por outro lado são as virtudes morais da mulher amada que mais são evidenciadas¹⁷⁰.

Dado que a visão da mulher já não é o fundamento da relação amorosa, assiste-se a uma dissolução da dimensão física que fora associada à experiência amorosa. As emoções violentas que Dante vivia perante a visão da mulher amada e que acabavam com a sua já pouca vida, como é referido no capítulo XVI, vão-se desvanecendo:

¹⁶⁸ DANTE *Vita Nuova*, cap. XVIII, 9, p. 114.

¹⁶⁹ Ver capítulos: XX; XXI; XXV; XXXVIII e XLI.

¹⁷⁰ Ver capítulos XIX, XXI, XXVI.

Sì lungiamente m'ha tenuto Amore
 e costumato a la sua segnorìa,
 che sì com'elli m'era forte in pria,
 così mi sta soave ora nel core.¹⁷¹

A relação de Dante com Beatriz vai perdendo o traço de paixão humana de tal modo que, quando no capítulo XXIV a gentil dama se aproxima do amante, no último encontro que é registado na obra, a atmosfera é de uma “estranha estranheza”, sobretudo se forem levados em conta os momentos anteriores. Se antes de Beatriz aparecer há a sensação de tremor no coração de Dante, que a pré-anuncia, à semelhança do que ocorrera no último encontro, é com serenidade que ele a vê aproximar-se e parar junto de si. Dante não se sente “demudado”, não vive o ímpeto das emoções que marcaram o encontro registado no capítulo XIV. A experiência do amor já não é uma experiência física mas espiritual e interior; o amor já não é vivido como um sentimento ligado ao desejo de ver a amada e ao prazer que desta visão resulta, associado à obtenção da saudação, mas o amor é vivido como um sentimento relacionado com um prazer espiritual baseado no louvor da dama pela palavra. Se antes a vivência do sentimento estava deslocalizada do sujeito porque na dependência da amada, agora a vivência do sentimento amoroso é uma vivência autónoma, porquanto Dante já não precisa da visão e da saudação da amada para a amar e para sentir o amor: Dante sente o amor enquanto através da palavra, através do canto, louva Beatriz. A vivência do sentimento surge centrada, de um modo auto-suficiente, no amante, na sua interioridade.

Mas a morte de Beatriz vai trazer uma outra alteração.

Da relação amorosa. 3º momento: a contemplação da amada

Beatriz morre no mês de Junho do ano de 1290 Dante é interrompido na composição da canção, *Sì lungiamente m' ha tenuto Amore*, pela notícia da sua morte que é anunciada ao leitor no capítulo XXVIII de *Vita Nuova*. A tristeza e a solidão invadem o sujeito amoroso e são transpostas para o domínio do colectivo

¹⁷¹ DANTE. *Vita Nuova*, cap. XXVII, 3, vv. 1-4, p. 188-189.

«*Poi che fue partita da questo seculo, rimase tutta la sopradetta cittade quasi vedova dispogliata da ogni dignitate...*»¹⁷².

A morte de Beatriz não tem como consequência o fim da relação amorosa. Como se verá, a relação vai continuar a existir o que só é possível porque, ao contrário do que acontecia no amor cortês e na poesia do *Doce Stil Novo*, em Dante a percepção sensível da mulher amada deixou de ser condição da relação amorosa como ficou evidenciado quando estabelece como objectivo dessa relação louvar a amada. Com efeito, no amor cortês só a visão da beleza da mulher amada se revelava capaz de despertar essa paixão inata, como dizia André Capelão. Para Guido Cavalcanti, era a visão da mulher, que o intelecto agente tornava ideia, que depois se imprimia no intelecto possível, enquanto que antes, Guinizzelli havia salientado o papel da visão da mulher na actualização do amor no coração dos homens gentis¹⁷³. Em relação a estes autores há uma demarcação de Dante que tendo iniciado uma vivência do amor como um sentimento ligado a uma dimensão sensível, foi evoluindo para um momento de espiritualização, deixando o caminho aberto para uma nova transformação no modo de entender a relação amorosa.

Como foi referido, esta transformação ocorre com a morte de Beatriz e pressupõe dois dados fundamentais. O primeiro é que essa morte significa uma separação física radical entre os sujeitos envolvidos na medida em que Dante fica na Terra, entre os mortais, enquanto que Beatriz sobe ao alto Céu onde está com os anjos. Em segundo lugar, morta Beatriz, a sua memória fica no pensamento do amado, como refere o soneto, *Era venuta ne la mente mia*

Era venuta ne la mente mia
la gentil donna che per suo valore
fu posta da l'altissimo signore
nel ciel de l'umiltate, ov'è Maria.¹⁷⁴

É esta presença na memória da amada no pensamento do amante que sustém uma relação amorosa entre dois seres que estão colocados em planos que se transcendem mutuamente e que leva o amante a lamentar o estado de

¹⁷² DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXX, 1, p. 195.

¹⁷³ Ver a abordagem feita no capítulo IV do trabalho a propósito da origem do sentimento amoroso.

¹⁷⁴ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XXXIV, 7, vv. 1-4, p. 214-215.

tormenta em que se encontra depois que a amada partiu e até a desejar a própria morte.

Dannomi angoscia li sospiri forte,
quando 'l pensiero ne la mente grave
mi reca quella che m'ha 'l cor diviso:
e spesse fiate pensando a la morte,
venemene un disio tanto soave,
che mi tramuta lo color nel viso¹⁷⁵.

Morta Beatriz, o amor de Dante permanece e não só permanece como é capaz de o conduzir a uma dimensão diferente. A exploração do último soneto de *Vita Nuova* revela-se, neste momento, importante.

Oltre la spera che più larga gira
passa 'l sospiro ch' esce del mio core:
intelligenza nova, che l' Amore
piangendo mette in lui, pur su lo tira.
Quand' elli è giunto là dove disira,
vede una donna, che riceve onore,
e luce sì, che per lo suo splendore
lo peregrino spirito la mira.
Vedela tal, che quando 'l mi ridice,
io no lo intendo, sì parla sottile
al cor dolente, che lo fa parlare.
So io che parla di quella gentile,
però che spesso ricorda Beatrice,
sì ch'io lo 'ntendo ben, donne mie care.¹⁷⁶

É um dos sonetos mais conhecidos de *Vita Nuova* e nele confluem ideias com uma larga tradição especulativa e cujo esclarecimento se impõe de modo a que o seu conteúdo possa ser útil para o tratamento do tema em questão.

Uma das primeiras ideias sobre as quais é importante reflectir, prende-se com o primeiro verso do soneto *Oltre la spera che più larga gira* que tem que ser compreendido à luz das teorias astronómicas da altura e que o próprio Dante

¹⁷⁵ DANTE *Vita Nuova*, Cap. XXXI, 13, vv. 43-48, p. 203.

¹⁷⁶ *Idem, ibidem*, Cap. XLI, 10-13, p. 245-246.

aborda no *Convívio*¹⁷⁷. Segundo essas teorias dominantes, o Céu era constituído por esferas, que correspondiam a Céus diferentes. Os sete Céus mais chegados à Terra eram os Céus dos planetas, seguiam-se dois Céus, o Céu estrelado e o Céu cristalino, que eram móveis e finalmente, para além destes, existia um Céu quieto que Dante designa por Empíreo.

Segundo Bruno Nardi a doutrina do Empíreo é uma doutrina que tem a sua génese nas doutrinas religiosas do oriente, que passou depois para as cosmogonias gregas sendo possível encontrá-la no neoplatonismo de Plotino e Proclo. A sua entrada na Idade Média ocorreu através de Isidoro de Sevilha que fala de um céu que abarca a última esfera e no qual Deus colocou a virtude das criaturas espirituais. No século IX, Walafrido Estrabão comentando a primeira passagem do Génesis: *In principio creavit Deus caelum*, salientara que por céu não se devia entender o firmamento visível, mas o Céu Empíreo, céu de chama, ou céu intelectual que adopta o nome não do ardor mas do esplendor. Ainda segundo Bruno Nardi, o Empíreo na Idade Média apresenta-se como qualquer coisa de puramente espiritual, um mundo supranatural, sem qualquer relação física, espacial, virtual ou de influência com o universo astronómico e, por isso mesmo, situado acima da última esfera astronómica. Em Dante a doutrina do Empíreo para além de surgir abordada no *Convívio*, surge ainda na *Divina Comédia* e na *Carta a Cangrande della Scala*. Atravessam estas abordagens algumas ideias referentes, a saber, a ideia do Empíreo como existente fora do corpóreo e como o lugar de Deus, onde são acolhidos numa eterna festa todos os espíritos beatos numa visão de Deus¹⁷⁸.

Regressando ao primeiro verso do soneto final de *Vita Nuova* é pois uma ascensão até ao Empíreo que é narrada. Essa ascensão é realizada pelo suspiro, referido no verso dois e no verso oito chamado de espírito peregrino.

A noção de espírito peregrino é também ela uma noção com uma longa tradição especulativa que o identifica com o suspiro e com o pensamento e que liga ao tema da alma que abandona o corpo, no sonho ou no êxtase, através de uma imaginação que conduz a um outro mundo. No soneto de Dante, o seu pensamento identificado inicialmente com o suspiro, levado a sair do seu peito e a

¹⁷⁷ Cf. DANTE. *Convívio*, II, XIV.

¹⁷⁸ NARDI, Bruno. *Saggi di Filosofia Dantesca*, ed. cit., p. 167-214.

subir para “além da esfera que mais larga gira”, numa ascensão até ao Empíreo. Uma vez no Empíreo o seu pensamento, espírito peregrino porque *fora da sua pátria*, num mundo supranatural, «*vede una donna, che rivece onore*» e:

lo peregrino spirito la mira.
Vedela tal, che quando 'l mi ridice,
lo no lo intendo, sì parla sottile
Al cor dolente, che lo fa parlare

Não é a Beatriz terrena mas a Beatriz celeste que é contemplada. É o espírito beato em Deus que o pensamento contempla na sua viagem ascendente ao longo de todo o universo e, para lá dele até ao Empíreo. Por isso não é de surpreender que o pensamento do amante, peregrino fora da sua pátria, não entenda esta nova visão da amada como alma bem-aventurada:

(...) ciò è a dire che lo mio pensiero sale ne la qualitate di costei in grado che lo mio intelletto no lo puote comprendere; com ciò sia cosa che lo nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole a lo sole¹⁷⁹.

A decisão final de não mais falar de Beatriz, não da gentilíssima amada, mas da bem-aventurada, enquanto não o pudesse fazer mais dignamente, impõe-se ao amante, que para o conseguir irá dedicar-se ao estudo e que fará com que, se assim for do agrado de Deus, a quem Beatriz bem-aventurada, olha nos olhos, possa esperar dizer dela aquilo que nunca foi dito de mulher nenhuma.

A partir da morte da amada, como traço que distingue este terceiro momento da relação amorosa, é construída uma nova dimensão do amor, uma dimensão que já não é espiritual mas metafísica e que desloca o sujeito de novo para fora de si, lançando-o para um plano superior, um plano acima de si e que é o plano divino, porque Beatriz celeste existindo no Empíreo existe em Deus.

De uma relação amorosa sensível, marcada pelos traços da paixão humana, Dante passa a uma relação amorosa que é espiritual e que tende a abandonar as marcas da humanidade até se tornar numa relação metafísica que fará com que o amor à mulher amada permita a contemplação de Deus.

¹⁷⁹ DANTE. *Vita Nuova*, cap.XLI, 6, p. 243.

CAPÍTULO V

***VITA NUOVA* E A REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE O AMOR**

Escrita por um laico, *Vita Nuova* é um texto da Idade Média que dá um contributo importante para a reflexão que durante o período medieval foi realizada em torno da temática do amor. Por um lado, apresenta-se, enquanto narração da história do amor de Dante por Beatriz, como um exemplo que ilustra o tratamento que durante a Idade Média foi feito do amor mundano, por outro lado, e tendo presente a reflexão realizada no capítulo anterior, não se pode deixar de perceber a presença de alguns tópicos conceptuais que os teólogos usaram na reflexão que fizeram sobre o amor divino. Tal facto implica um outro olhar da obra, bem diferente daquele que vê em *Vita Nuova* um testemunho dessa forma de viver o amor que se desenvolveu nas cortes senhoriais da Idade Média e que ficou conhecido por amor cortês. Se há, nitidamente a presença de códigos próprios do amor cortês em *Vita Nuova*, como ficou evidenciado na análise feita no capítulo anterior, Dante, nesta obra, narra uma experiência amorosa, que em muitos aspectos ultrapassa os cânones do amor cortês e que são indiciadores de uma outra forma de viver e, sobretudo, de entender o amor. Este entendimento está relacionado com a influência que as concepções desenvolvidas pelos teólogos aquando do tratamento que fizeram do amor exerceram sobre Dante e das quais é possível que tenha tido conhecimento a partir da frequência das escolas religiosas e das disputas dos filósofos¹⁸⁰.

O que é o amor

O amor encontra-se presente em todas as páginas de *Vita Nuova*, não fosse esta uma obra sobre o amor, melhor dizendo, sobre o amor de Dante por Beatriz. A visão de artista que domina Dante leva-o a proceder a uma personificação do amor, no entanto no capítulo XXV acautela o leitor, porque apesar de o ter tratado como se fosse uma coisa em si e de por vezes as

¹⁸⁰ Cf. DANTE, *Convívio*, II, Xii, ed. cit., p. 85; Cf. GILSON, Etienne. *O espírito da Filosofia Medieval*, ed. cit., p. 11-12.

referências feitas poderem conduzir à ideia de que é uma substância corporal, o amor é apenas uma substância inteligente que não existe por si como substância, mas como acidente na substância.

«Potrebbe qui dubitare persona degna da dichiararle onne dubitazione, e dubitare potrebbe di ciò, che io dico d'Amore come se fosse una cosa per sé, e non solamente sustanzia intelligente, ma sì come fosse sustanzia corporale: la quale cosa, secondo la veritate, é falsa; ché Amore non è per sé sì come sustanzia, ma è uno accidente in sustanzia»¹⁸¹

A substância onde este acidente existe é o ser humano onde o Amor é em potência coração e cuja actualização depende da visão do ser amado. Desta actualização «*nasce un disio de la cosa piacente*».

O verso do soneto *Amore e 'l cor gentil sono una cosa*, merece atenção porquanto nele confluem as linhas fundamentais da concepção de amor presente em *Vita Nuova*.

O amor surge apresentado como um desejo. Enquanto desejo, o amor impulsiona o sujeito para a coisa amada à qual surge associada uma sensação de deleite, de prazer. Esta ideia é retomada na *Divina Comédia*:

L' animo ch'è creato ad amar presto
ad ogne cosa è mobile che piace
tosto che dal piacere in atto è desto¹⁸²

Amor como desejo ao qual surge associado o prazer são as marcas dominantes da concepção de amor que está subjacente a *Vita Nuova*. Desde que pela primeira vez vê Beatriz, em Dante há um impulso que o leva a querer ver aquela angélica criatura. A concretização deste encontro traduz-se na vivência, por parte do sujeito, de um estado de beatitude. Veja-se a descrição do segundo encontro de Dante com a gentilíssima amada:

Poi che fuoro passati tanti die, che appunto erano compiuti nove anni appresso l' apparimento soprascritto di questa gentilissima, ne l'ultimo di questi die avvenne che questa mirabile donna apparve a me vestita di colore bianchissimo, in mezzo a due gentili donne, le quali

¹⁸¹ DANTE. *Vita Nuova*, cap. XXV, 1-2, p. 171-172.

¹⁸² DANTE. *Divina Comédia*, Purgatório, Canto XVIII, vv. 19-21, ed. cit., p.454.

erano di più lunga etade; e passando per una via, volse li occhi verso quella parte ov'io era molto pauroso, e per la sua ineffabile cortesia, la qualle è oggi meritata nel grande seculo, mi salutoe molto virtuosamente, tanto che me parve allora vedere tutti li termini de la beatitudine¹⁸³.

A concepção de amor como desejo constituiu um dos lugares especulativos que dominaram a reflexão que os teólogos realizaram sobre o amor. O desejo como componente do amor correspondia ao sentido da essência da mensagem cristã, alicerçada na ideia de circularidade: criações do amor de Deus, era pelo amor a Deus que os homens poderiam regressar ao seu lugar de origem. Para Santo Agostinho *caritas* era a forma de amor que tendo Deus como objecto do desejo é capaz de elevar o humano até ao divino¹⁸⁴. Da reflexão teológica nem mesmo a noção de prazer se encontrava ausente. Um autor como Hugo de Saint Victor escreve:

Igitur videtur amor et amor est delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid. Desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium; per desiderium currens, requiescens per gaudium¹⁸⁵.

Para os teólogos o amor conduzia o homem à contemplação de Deus, e desta vivência resultava um estado de felicidade. Bernardo de Claraval no *Liber de diligendo Deo* descrevia deste modo o «encontro» do homem com Deus:

Beatum dixerum et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio, esperiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino nonsentire teipsum, et a te ipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis¹⁸⁶.

A escolha desta passagem de S. Bernardo pretende chamar a atenção para a semelhança com o texto de *Vita Nuova* atrás apresentado e no qual se pretendia ilustrar o estado de felicidade a que o amante era conduzido na sequência da realização do seu desejo.

¹⁸³ DANTE. *Vita Nuova*, Cap.III, 1,p.35-36.

¹⁸⁴ NYGREN, Anders. *Eros e Agape*, Bologna, Ed. Dehoniane Bologna, 1990, p. 482.570.

¹⁸⁵ HUGO DE S .VICTOR. *De Substantia Dilectionis*, in Six Opusculs Spirituels, col. «Sources Chrétiennes», Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 86.

¹⁸⁶ BERNARDO DE CLARAVAL. *De diligendo Deo*, X.27.

Com efeito, apesar de se situarem em planos diferentes, um laico e outro teológico, e de se reportarem a amores diferentes, o amor humano e o amor divino, há entre os discursos dos dois autores uma atmosfera semelhante no que se refere à vivência do estado de felicidade resultante da experiência amorosa. Por outras palavras, a atmosfera sentida no discurso de Dante está mais próxima da de Bernardo de Claraval do que da de André Capelão. Veja-se a seguinte passagem do *De Amore*:

Amor est passio quedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri. (...) Quod autem illa passio sit innata, manifesta tibi ratione ostendo, quia passio illa ex nulla oritur actione subtiliter veritate inspecta; sed ex sola cogitatione quam concipit animus ex eo quod vidit passio illa procedit. Nam quum aliquis videt aliquam aptam amori et suo formatam arbitrio, statim eam incipit concupiscere corde; postea vero quotiens de ipsa cogitat, totiens eius magis ardescit amore, quousque ad cogitatem devenerit plenior. Postmodum mulieris incipit cogitare facturas, et eius distinguere membra suosque actus imaginari eiusque corporis secreta rimari membri officio desiderat perpotiri¹⁸⁷.

Apesar de se considerar que a presença do amor cortês na Vita Nuova de Dante Alighieri não pode ser negada, e ao longo do trabalho foram várias as referências feitas a esta presença, considera-se que a história de amor que é contada veicula uma narrativa e até uma vivência do amor que se aproxima da dos teólogos medievais¹⁸⁸, uma aproximação que pode ser registada também no que diz respeito à natureza do desejo que é o amor.

A reflexão que durante a Idade Média foi realizada sobre o amor a partir do domínio da teologia pode ser estruturada em torno de uma dicotomia que distinguia entre um amor bom e um amor mau. Ao longo da Idade Média esta dicotomia foi assumindo várias formas: *caritas* e *cupiditas*, *amor de amizade* e *amor de concupiscência*. A primeira dicotomia que fora estabelecida ainda por Santo Agostinho¹⁸⁹, distinguia entre um amor como um desejo dirigido para baixo, para as coisas terrenas – *cupiditas*; e um amor como um desejo dirigido para cima, para Deus – a *caritas*. *Caritas* vai designar ao longo da Idade Média a forma

¹⁸⁷ ANDRÉ CAPELÃO. *De Amore*, Valleurba Ed., S.A., Barcelona, 1984, p.54-56.

¹⁸⁸ Como se poderá ver através dos aspectos que serão analisados posteriormente.

¹⁸⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, ed. cit., p. 25-39.

mais perfeita do homem amar e portanto o género de amor que deve ser o amor do homem a Deus: um amor espontâneo, incondicional, ilimitado e imotivado. A segunda dicotomia, entre amor de amizade e amor de concupiscência tem, na obra de S. Tomás, um dos melhores esclarecimentos. Para S. Tomás, o amor de amizade apresenta-se como uma forma de amor em que o outro é amado em si mesmo, é por isso um amor orientado em função do sujeito objecto do amor; por sua vez, o amor de concupiscência é um amor orientado em função de um bem que alguém deseja para si, o outro é amado não em si mesmo, mas em função do bem que desse amor resulta para o sujeito do amor¹⁹⁰.

Se tentarmos saber que género de amor é aquele que Dante vive por Beatriz em *Vita Nuova*, a resposta poderá revelar-se mais complexa do que se poderia esperar, facto que decorre da experiência amorosa que nele é narrada não ser, como atrás ficou mostrado, uma experiência homogénea.

Efectivamente, é uma experiência que é atravessada por três momentos diferentes: saudação, louvação e contemplação de Deus. No primeiro momento Dante ama Beatriz consistindo este amor no desejo de obter da amada a saudação. Num segundo momento esse amor traduz-se em louvar a amada; finalmente, no terceiro momento, o amor da amada consiste no amor a Deus uma vez que a amada está no Empíreo. Se a vivência da experiência amorosa, em qualquer um dos três momentos significa a vivência de estados de felicidade por parte do amante, a verdade também é que não é esta vivência que constitui a razão de ser da relação amorosa. Dante ama não para ser feliz, mas é feliz porque ama Beatriz. O seu género de amor não é pois um amor de concupiscência, mas um amor de amizade. Beatriz é amada em si mesma.

Este amor de amizade que se encontra no primeiro momento da experiência amorosa e que é um amor humano, à medida que a obra se vai desenvolvendo vai perdendo as marcas e os traços que caracterizam a paixão humana de tal modo que no segundo momento, o momento do louvor, o amor se interioriza e espiritualiza. É talvez importante repetir aqui uma passagem de *Vita Nuova* já apresentada:

¹⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, vol. III, q. 26, art. 4, ed. cit., p. 341-342.

De le quali una, volgendo li suoi occhi verso me e chiamandomi per nome, disse queste parole: “A che fine ami tu questa tua donna, poi che tu non puoi sostenere la sua presenza? Dilloci, ché certo lo fine di cotale amore conviene che sia novissimo”. E poi che m’ebbe dette queste parole, non solamente ella, ma tute l’altre cominciaro ad attendere in vista la mia risponsione. Allora dissi queste parole loro: “Madonne, lo fine del mio amore fue già lo saluto di questa donna, forse di cui voi intendete, e in quello dimorava la beatitudine, ché era fine di tutti li miei desiderii. Ma poi che le piacque di negarlo a me, lo mio signore Amore, la sua merzede, ha posto tutta la mia beatitudine in quello che non mi puote venire meno”. Allora queste donne cominciaro a parlare tra loro; e sì come talora vedemo cadere l’ acqua mischiata di bella neve, così mi pareva udire le loro parole uscire mischiate di sospiri¹⁹¹.

Para Dante amar Beatriz deixou de ser um amor que busca a recompensa da saudação, como havia acontecido no momento anterior; é um amor que se desenvolve no interior do sujeito, que no seu interior encontra o seu apagamento uma vez que o louvor da dama é razão suficiente da felicidade do amante: é um amor incondicionado, um amor que já não é amor de amizade mas *caritas* e é este amor por Beatriz que o fará elevar o seu pensamento para *Além da esfera que mais larga gira* até ao Empíreo onde está a Bem-aventurada Beatriz e onde está Deus. É pois na contemplação de Deus permitida pelo amor de Beatriz, que já não é um amor humano mas um amor divino, que termina a obra.

A partir do que acabou de ser dito é possível, mais uma vez, aproximar o texto de Dante da abordagem feita pelos teólogos.

Ordinata dilectio e amor discretus em Vita Nuova

As expressões *ordinata dilectio* e *amor discretus* designam dois dos lugares especulativos que marcaram a reflexão que os teólogos medievais realizaram em torno do amor e também elas foram usadas como categorias que explicam o amor de Dante por Beatriz narrado em *Vita Nuova*.

Retomando, de uma forma sintética o que a propósito do conteúdo destas expressões foi dito no capítulo II, há a relembrar que o conceito de amor ordenado – *ordinata dilectio* – é um conceito que surge formulado pela primeira

¹⁹¹ DANTE. *Vita Nuova*, Cap. XVIII, 3-6, p. 110-112.

vez em Santo Agostinho nas obras *De doctrina christiana* e *De mendacio*¹⁹² através do qual se procura traduzir a ideia de que nem todos os objectos, nem todas as coisas devem ser amadas, e de entre as que devem ser amadas, umas merecem sê-lo mais do que as outras. Nesta sequência, e como oportunamente foi referido, o conceito de amor ordenado pressupõe a existência de uma ordem ontológica nos objectos do amor, bem como uma avaliação do valor do objecto do amor da qual dependerá a medida, o *quantum* do amor a ser experienciado. A avaliação do valor do objecto do amor vai implicar que o acto de amar seja realizado de acordo com a razão. O conceito de amor ordenado vai ligar-se ao conceito de amor com discernimento – *amor discretus* – como um amor que pressupõe a intervenção da Razão à qual competirá proceder a uma correcta avaliação do objecto do amor de modo a que o amor seja um amor ordenado.

Usadas pelos teólogos medievais nas suas especulações a propósito do amor divino, é interessante reencontrar estas concepções numa obra em que o amor humano é o amor em análise.

Com efeito, o amor de Dante por Beatriz é um amor que pode ser categorizado à luz do conceito de *amor ordenado* usado pelos teólogos. As páginas de *Vita Nuova* estão repletas de passagens que colocam em evidência o valor ontológico de Beatriz, sobretudo a partir do momento em que a relação amorosa regista o processo de espiritualização e interiorização que decorre do facto da saudação ter sido negada e Dante ter instituído como objectivo do seu amor o louvor a Beatriz. Nesta sequência, procede-se a um elogio da amada sendo colocadas em evidência as suas virtudes, não só as físicas, mas sobretudo as morais¹⁹³. A amada é a rainha de todas as virtudes de que Dante fala no capítulo X de *Vita Nuova*, capaz de destruir todos os vícios, capaz de fazer com que o amante se torne numa pessoa melhor, que esqueça os inimigos, que perdoe a quem o tenha ofendido, capaz mesmo de despertar o amor onde não existia em potência. Uma curta passagem de *Vita Nuova* coloca em evidência o ser de excepção que é Beatriz:

¹⁹² Apud, ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, col. «Pensamento e Filosofia», Lisboa, Ed. Instituto Piaget, s. d., p. 58-59.

¹⁹³ Ver a abordagem feita no capítulo IV intitulada, «Do sujeito que é amado. O ser que merece ser amado».

la donna per cui Amore ti stringe così, non é come l'altre donne, che leggermente si muova del suo cuore¹⁹⁴.

Beatriz não é, como as outras mulheres, no que diz respeito à vivência que faz da experiência amorosa. Ao contrário do que acontece no amor cortês em que a dama tem um papel passivo uma vez que trata de uma concepção de amor que se sustem na acção do amante, Beatriz é uma amada activa, que saúda o amante mas que também lhe nega a saudação como forma de mostrar o seu descontentamento perante um comportamento do amado. A partir do universo feminino medieval Beatriz destaca-se na sua excepcionalidade de mulher amada, ela tem um valor ontológico assente na sua beleza, na sua atitude, nas suas virtudes morais, e finalmente nos efeitos que a sua acção é capaz de produzir naqueles que com ela se relacionam.

O louvor a Beatriz que surge ao longo das páginas de *Vita Nuova* e que, como acabou de ser referido, ultrapassa o plano da beleza física para adquirir uma dimensão ética e moral, pode ser lido como uma intenção clara, por parte do amante, em mostrar a dignidade da amada, instituindo o fundamento da sua valorização enquanto objecto do amor. Deste modo, a história de amor que nos é narrada é a história de um amor ordenado; Dante ama alguém que merece ser amado e neste sentido o amar que efectivam é um “amar bem”.

Amor ordenado, o amor de Dante por Beatriz é também um *amor discretus*, um amor que é feito de acordo com o conselho da razão. Várias são as passagens de *Vita Nuova* onde surge claramente expressa a necessidade da razão ser interveniente na relação amorosa¹⁹⁵. Conceito que remonta aos teólogos, o *amor discretus* traduz a tomada de consciência de que o amor não é um afecto que deva ser deixado ao acaso, à espontaneidade irreflectida e desarrazoável, mas que deve ser penetrado pela inteligência. Para os teólogos da Idade Média o papel da inteligência assumiu diferentes formas. Aelredo de Rievaulx ligava a intervenção da inteligência no acto de amor à avaliação do objecto do amor, o que significa que o *amor discretus* se liga à *ordinata dilectio*. Em Bernardo de Claraval encontramos um outro entendimento quanto ao papel

¹⁹⁴ DANTE. *Vita Nuova*, cap. XIII, 5-6, p. 85.

¹⁹⁵ Ver a abordagem feita no capítulo IV intitulada, «Sobre o sujeito do amor. Do modo como se ama».

desempenhado pela inteligência. Para este, à razão cabe o papel de refrear os excessos desmesurados do amor.

O que é interessante de ser notado é que a intervenção da razão, que no domínio da especulação teológica sobre o amor havia constituído um dos lugares especulativos, não se encontra presente no âmbito de uma abordagem do amor cortês nem a nível da poesia do *Doce Stil Nuovo*, nomeadamente da poesia de Guido Cavalcanti. No *De Amore*, apresentado como o tratado do amor cortês, é possível perceber a afirmação de uma dimensão obsessiva e por isso irracional da vivência da experiência amorosa¹⁹⁶.

Também na poesia de Cavalcanti há a concepção de que a experiência amorosa é uma experiência dominada pelo excesso e pela ausência de discernimento. Tenha-se em atenção a famosa rima *Donna mi prega, perch'io voglio dire*:

Donna mi prega, perch'io voglio dire
d'un accidente, che sovente è fero,
ed è sì altero - ch'è chiamato amore:
sì chi lo nega possa 'l ver sentire.
Ed a presente conoscente chero,
perch'io no spero - ch'om di basso core
a tal ragione porti conoscenza:
ché senza – natural dimonstramento
non ho talento – di voler provare
là dove posa, e chi lo fa creare,
e qual è sua vertute e sua potenza,
l'essenza, - poi ciascun suo movimento,
e 'l piacimento – che 'l fa dire amare,
e s'omo per veder lo pò mostrare.
In quella parte dove sta memora
Prende suo stato, sì formato, come
diafan da lome - d'una scuritate
la qual da Marte vène, e fa demora.
Elli è creato ed ha sensato, nome,
d'alma costume – e di cor volontate.
Vèn da veduta forma che s'intende,
che prende – nel possibile intelletto,

¹⁹⁶ Ver a passagem da obra *De Amore* transcrita na página 89.

come in subietto,- loco e dimoranza.
In quella parte mai non ha pesanza,
perché da qualitate non descende ;
resplende – in sé perpetual effetto :
non ha diletto, - ma consideranza,
sì che non pòte là gir simiglianza.

Non è vertute, ma da quella vène
ch'è perfezione, che si pone tale,
non razionale – ma che sente, dico.
For di salute giudicar mantène
ché la 'ntenzione per ragione vale :
discerne male – in cui è vizio amico.
Di sua potenza segue spesso morte,
se forte – la virtù fosse impedita
la quale aita – la contraria via;
non perché oppost'a naturale sia,
ma quanto che da buon perfetto tort'è,
per sorte – non pò dire om ch'aggia vita,
ché stabilita – non ha segnorìa ;
a simil pò valer quand'om l'oblia.

L'esser è quando lo voler è tanto
ch'oltra misura di natura torna;
poi non s'adorna – di riposo mai.
Mòve, cangiando color, riso e pianto
e la figura com paura storna;
poco soggiorna: - ancor de lui vedrai
che 'n gente di valor lo più si trova.
La nova – qualità mòve sospiri,
E vòl ch'om miri – in non fermato loco,
destandos'ira, la qual manda foco
(imaginar non pòte om che nol prova),
nè mova – già però ch'a lui si tiri,
e non si giri – per trovarvi gioco ;
né cert'ha mente gran saver né poco.

De simil tragge complessione sguardo
che fa parere lo piacere certo ;
non pò covertò – star quand'è sì giunto

Non già selvaggie le beltà son dardo,
ché tal volere per temere è sperto :
consegue merto –spirito ch'è punto.
E non si pò conoscer per lo viso:
ch'om priso, - bianco in tale oggetto cade;
e chi bene aude, - forma non si vede;
dunqu'elli meno che da lei procede,
for di colore d'essere diviso;
assiso – in mezzo scuro luce rade.
For d'ogne fraude – dice degno in fede
che solo di costui nasce mercede.

Tu puoi sicuramente gir, canzone,
là 've ti piace ; ch'io t'ho sì adornata
ch'assai laudata – sarà tua ragione
da le persone – c'hanno intendimento:
di star com l'altre tu non hai talento.¹⁹⁷

Salienta-se os versos:

For di salute giudicar mantène
ché la 'ntenzione per ragione vale :
discerne male – in cui è vizio amico.

nos quais Cavalcanti fala do desejo que acompanha o amor e do modo como esse desejo coloca de lado a razão, levando a que o sujeito discirna mal e se deixe governar pelo vício. Mais à frente é retomada a mesma ideia ainda que de outro modo:

L'esser è quando lo voler è tanto
ch'oltra misura di natura torna;
poi non s'adorna – di riposo mai.

A essência do amor revela-se no facto do desejo ser de tal modo excessivo que supera qualquer limite da natureza.

¹⁹⁷ *I Rimatori, del Dolce Stil Novo*, Biblioteca Universale, Rizzoli Editore, Milano, 1950, p.42-45.

Em *Vita Nuova*, Dante assume uma posição que o distancia do amor cortês e da poesia dos seus contemporâneos, para se aproximar da posição que se encontra nos teólogos.

Tal como os autores que reflectiram sobre o amor divino, Dante considera que a experiência amorosa deve ser vivida de acordo com o conselho da razão. O apelo a este conselho surge em várias passagens de *Vita Nuova*¹⁹⁸ e fundamenta a distinção entre duas formas de amar: amar de acordo com o desejo e amar de acordo com o conselho da razão. O amor de Dante por Beatriz é um amor que ocorre de acordo com o conselho da razão. O episódio que vai relacionar, praticamente um ano depois da morte de Beatriz, Dante a uma gentil dama que se sente atraída pelo seu sofrimento, é apresentado como um amor que ocorre fora do conselho da razão. É um amor que na própria obra é condenado porquanto obrigaria o sujeito afastar-se do verdadeiro amor, daquele amor que é movido pelo desejo de felicidade. Assim, enquanto que um amor que não tem em conta o conselho da razão é um amor determinado pelo apetite das coisas contingentes que lhe dão prazer, um amor que tem em conta o conselho da razão é um amor que devido à intervenção da faculdade de julgar inerente à razão é capaz de refrear o desejo e de o orientar para uma dimensão que permite ao homem libertar-se das coisas contingentes e desejar alcançar a felicidade.

Enquanto amor que se realiza de acordo com o conselho da razão, o amor de Dante narrado em *Vita Nuova* é um *amor discretus*, facto que se o distancia dos seus contemporâneos e dos cânones do amor cortês, aproxima-o das reflexões dos filósofos e dos teólogos, tal como já o havia aproximado o facto de ser *ordinatio dilectio*, um amor ordenado.

Os graus do amor em Vita Nuova

A teoria dos graus do amor que constituiu, um dos lugares especulativos da reflexão sobre o amor realizada durante a Idade Média, e permitiu aos teóricos da altura construir a resposta à questão de saber se o amor humano, forma imperfeita de amor, pode evoluir até uma forma mais perfeita e verdadeira que é o

¹⁹⁸ Mais uma vez se remete para a abordagem feita no capítulo IV intitulada, «Sobre o sujeito do amor. Do modo como se ama».

amor divino. Por outras palavras tratava-se de saber se havia alguma possibilidade do amor humano evoluir até se tornar *caritas*. Uma questão que revelava a sua pertinência se fosse tida em conta a ideia de que o amor humano tem uma origem divina, na medida em que, como referia Guilherme de Saint Thierry, o amor era colocado na alma por Deus.

Nesta sequência é possível encontrar em muitas reflexões realizadas pelos teólogos a teoria dos graus do amor a partir da qual procuravam mostrar como de uma forma imperfeita de amor o homem podia caminhar num processo de aperfeiçoamento que o conduzia até um modo mais perfeito de amar que lhe permitia amar a Deus. No capítulo II foi ilustrada esta teoria através da obra de dois autores, Guilherme de Saint Thierry e Bernardo de Claraval.

A teoria dos graus do amor tem implícitos alguns pressupostos que interessa analisar. Para além de pressupor a ideia de um aperfeiçoamento da capacidade de amar própria do homem que vai sendo conseguida por estádios até se transformar num modo de amar do divino, a teoria dos graus pressupõe um processo de purificação em relação ao mundo sensível bem como a ideia de que o amor é um sentimento que permite ligar dois planos separados por uma diferença de natureza, como são o plano humano e o plano divino.

Quando se explora *Vita Nuova* e se toma consciência de que a relação amorosa aí contada é uma relação que se vai transfigurando até que o amor a um ser humano se transforma num amor a Deus, é possível aproximar o texto de Dante Alighieri das posições encontradas nos textos de alguns teólogos da Idade Média.

Com efeito, há na obra um itinerário do sujeito que ama, um itinerário que parte do exterior, de fora do homem, para num segundo momento se espiritualizar e interiorizar e para finalmente conduzir o homem novamente para fora de si, já não para um plano colocado ao seu nível, mas para um plano acima dele. Os três momentos da relação amorosa: saudação, louvor e contemplação constituem os três graus do amor presentes em *Vita Nuova*.

No primeiro grau, o amor revela uma faceta humana. É de um amor humano que nos fala a primeira parte da obra, um amor vivido como uma paixão que, na linha do amor cortês se fundamenta na obtenção da saudação e é acompanhado por um discurso no qual se faz a descrição dos efeitos

avassaladores que a visão da dama produz no amante. Esta dimensão humana do amor vai-se desvanecendo à medida que se passa ao segundo grau, o do louvor. O amor transforma-se agora num sentimento que é vivido na interioridade do amante, ganha uma dimensão espiritual, a mulher amada vai abandonando também ela a sua condição terrena para se transformar num ser virtuoso. O discurso que acompanha este momento é um discurso no qual as referências aos estados físicos vão sendo mais escassas, facto que é indiciador de que o amor humano se transforma num amor espiritual. Após a morte de Beatriz, o amor entra numa nova fase que é também um outro grau do amor. Sendo já um amor espiritualizado vai impelir o pensamento do amante a realizar a subida espiritual até ao Empíreo onde ocorre a contemplação da bem-aventurada Beatriz que lhe vai permitir a contemplação de Deus.

Convém referir que em *Vita Nuova* não se trata de uma divinização da mulher amada. A excepcionalidade de Beatriz, por diversas vezes referida na obra¹⁹⁹, serve para justificar o merecimento do amor, e em última análise, a permanência no Empíreo, lugar de Deus, após a morte. O amor que lhe é dedicado por um mortal não é, por isso um amor divino, é um amor humano, que não termina com a morte do ser amado e que por esta razão, permanecendo sempre na sua humanidade, vai permitir ao ser que ama ascender até Deus. Do que *Vita Nuova* trata é do amor de um homem a uma mulher que é capaz de conduzir aquele até Deus. Para que tal acontecesse houve a necessidade de que esse amor se transforma-se, que fosse perdendo as marcas humanas e que evoluísse para uma fase de espiritualização que ocorre quando o amor já não se sustenta na obtenção da saudação da mulher amada, mas no seu louvor, culminando na sua transformação em força que impele o ser que ama a subir até um domínio supranatural onde se expressará na contemplação da amada na sua existência em Deus.

O amor permite a Dante realizar um processo ascendente que o conduzirá até Deus e neste sentido o itinerário do seu amor é um itinerário que o conduz do mundo dos homens até ao mundo divino, é um itinerário do sujeito que ama até Deus que é possibilitado pelo amor à mulher e que à semelhança do que

¹⁹⁹ Ver capítulo IV, concretamente o subtítulo: «do sujeito que é amado».

acontecia a nível da reflexão realizada por alguns teólogos pressupõe a existência de graus.

CONCLUSÃO

No legado de Dante Alighieri, *Vita Nuova* ocupa um lugar secundário, sendo ofuscada pela monumentalidade da *Divina Comédia* e por textos como a *Monarquia* e o *Convívio* que, graças ao interesse crescente pelo pensamento político medieval, foram sendo retiradas da posição de obras de segunda linha.

Contudo, quando alguém situado no domínio da Filosofia do Amor, estabelece como área de investigação a temática amorosa medieval, *Vita Nuova* pode revelar-se um texto importante, não só para quem procure explorar a doutrina do amor de Dante, mas também para quem procure proceder a abordagens mais gerais. Por duas razões, primeiro pelo facto de introduzir alguns aspectos inovadores como a memória e a imaginação na sua relação com o Amor, segundo, pelo facto de conduzir a um outro olhar sobre o tratamento que o Amor teve durante a Idade Média.

Foi este outro olhar que o trabalho realizado procurou reconstruir. De facto, tendo sido mostrado como a experiência do amor humano narrada em *Vita Nuova*, pode ser interpretada à luz das categorias conceptuais usadas por alguns teólogos medievais, é necessário analisar a reflexão que na Idade Média foi feita sobre a questão do amor a uma outra luz onde, para além de se evidenciar a pluralidade de olhares, mostre também a existência de zonas de intersecção entre eles, nomeadamente entre olhares tão heterogéneos como são os olhares dos laicos e dos homens ligados à Teologia.

Neste contexto *Vita Nuova* revelou-se um texto interessante na medida em que, e partindo do trabalho realizado, pode ser perspectivado como um texto que realiza uma aproximação entre um dizer do amor que é um amor humano e um dizer do amor que é um amor divino. Com efeito, mostrou-se como a experiência amorosa narrada em *Vita Nuova* pode ser lida e interpretada a partir das categorias conceptuais provenientes do domínio da Teologia, nomeadamente as noções de *ordinata dilectio* e *amor discretus*, a ideia da existência de graus do amor e ainda o conceito de amor de amizade. A partir daqui há dois aspectos que importa analisar neste momento em que se procede a uma conclusão do trabalho. O primeiro prende-se com a posição que é protagonizada por Dante nesta obra,

no que diz respeito ao tratamento do tema do amor. O segundo aspecto prende-se com o significado que esta posição pode assumir.

Começando pelo primeiro aspecto, a interpretação que foi realizada permite perceber o quanto a experiência amorosa aí narrada se distancia de uma vivência do amor realizada de acordo com os códigos do amor cortês. Apesar de serem vários os vestígios da presença do amor cortês em *Vita Nuova*²⁰⁰, facilmente se conclui que Dante deixa para trás esses vestígios e inaugura um novo entendimento da experiência amorosa, quando coloca a essência da relação amorosa, não na visão da amada mas no seu louvor e posteriormente na sua contemplação; quando apela à presença do conselho da razão entendida como capacidade de discernir, de julgar e de garantir que a experiência da razão não se subordina aos apetites; quando entende o amor como um sentimento desinteressado; quando evidencia as virtudes contidas na amada e no amor enquanto sentimento; e finalmente quando consegue ver no amor à mulher uma forma de ascender até Deus. Todos os aspectos acabados de referir mostram que em *Vita Nuova* o papel de Dante se desenrola a dois níveis: ele é o narrador de uma experiência que é pessoal, mas ele é também aquele que a procura compreender. Uma compreensão à luz dos pontos de vista desenvolvidos pelos teólogos. Só que enquanto aqueles teólogos tinham desenvolvido esses pontos de vista tomando como referência o amor divino, Dante tem no amor humano o centro do seu interesse. Deste modo é-se conduzido ao segundo aspecto a ter em conta e que se prende com o significado que este tratamento do amor subjacente ao texto da *Vita Nuova* poderá encerrar.

Na sequência do que acabada de se referir no parágrafo anterior, o leitor de *Vita Nuova* recolhe da leitura da obra a impressão de que a história de amor que está a ser narrada é a história de um amor que não está configurado com a humanidade. Contudo, o amor de que Dante fala não deixa de ser um amor humano, porque ao ser vivido da forma que é narrada confere à capacidade de amar do homem uma dignidade que não estava de acordo com a imagem que naquele tempo se tinha sobre o amor e que era ainda uma consequência da condenação de Paris de 1277.

²⁰⁰ Salienta-se a importância concedida à visão da mulher amada, à descrição das alterações de ordem física que ocorrem no sujeito do amor quando confrontado com essa visão, à necessidade de manter a identidade da amada em segredo e a sustentação da relação amorosa na obtenção da saudação.

Com efeito o “terramoto” causado pela Condenação de Paris de 1277, veio abalar o interesse que desde os inícios do século XI a sociedade medieval tinha revelado pelo amor e que se traduziu no aparecimento da poesia e dos primeiros romances medievais. Das 219 teses condenadas, e que eram, segundo o Bispo de Paris, Étienne Tempier, provenientes da Faculdade de Artes, seis tratavam a questão do amor na sua vertente sexual e a sua condenação justificada pelo facto de apontarem para a defesa de uma liberalização sexual que fundamentam uma licenciosidade moral que devia ser evitada. Para além das seis teses, o acto de censura proibia a leitura do livro “*De Amore*” atribuído a André Capelão e onde surgia exposta, nos dois primeiros livros, a doutrina e a prática do amor livre²⁰¹. Apesar de se reportar a uma dimensão específica do amor que é a relacionada com a sexualidade, a Condenação de Paris de 1277 atribuiu à experiência amorosa humana um conteúdo negativo.

Deste modo a narração da experiência amorosa nos termos em que surge em *Vita Nuova* pode significar a reabilitação do amor humano.

²⁰¹ Ver nota página 68.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE REFERÊNCIA

Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura (1989, 1990, 1991, 1992), 5 vols., dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim, Lisboa: Verbo.

PEREIRA, Isidro, S. J. (1990), *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 7ª ed., Braga: Livraria Apostulado da Imprensa.

PETERS, F. E. (1977), *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, 1ª ed., int. Miguel Baptista Pereira, trad. Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

2. GERAL

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 9ª ed., trad. do original latino de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, pról. Lúcio Craveiro da Silva, Porto: Livraria Apostulado da Imprensa 1977.

ALIGHIERI, Dante (1992), *Convívio*, trad. Carlos Eduardo de Soveral, col. «Filosofia e Ensaios», Lisboa: Guimarães Editores.

— — (2006), *Divina Comédia*, trad. e notas de Vasco Graça Moura, Lisboa: Bertrand Editora.

— — (1999), *Monarquia*, trad. Carlos Eduardo Soveral, 5ª ed., col. «Filosofia e Ensaios», Lisboa: Guimarães Editores.

— — (1993), *Vida Nova*, trad. Carlos Eduardo Soveral, 3ª ed., col. «Filosofia e Ensaios», Lisboa: Guimarães Editores.

— — (1954), *Vita Nuova*, in, *Dante Alighieri Opere Minori*, Tomo I, Parte I, Milão e Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore.

ANDREAS CAPPELÁN, *De Amore, tratado sobre el amor*, ed. bilingue latim-espanhol, trad. Inês Creixell Vidal Quadros, Barcelona: Valleurba Editor 1984.

- ARENDT, Hannah (s. d. ||1997||), *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, col. «Pensamento e Filosofia», Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTÓTELES (2006), *Ética a Nicómaco*, 2ª ed., trad. do Grego de António de Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal Editores.
- (2001), *Da Alma*, tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes, col. «Textos Filosóficos», Lisboa: Edições 70.
- (1951), *Parva Naturalia*, trad. et notes par J. Tricot, Paris : Librairie J. Vrin.
- (2006), *Retórica*, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, col. «Biblioteca de Autores Clássicos», Lisboa : Edições Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- BALADIER, Charles (1999), *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*, Paris : Éditions du Cerf.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Liber de Diligendo Deo*, in *Obras Completas de San Bernardo*, 2ª ed., vol. II, ed. bilingue latim-espanhol, trad. J. Leclercq et al, Madrid: ed. Biblioteca de Autores Cristianos 1993.
- BOÉCIO DE DÁCIA, *A Eternidade do Mundo*, ed. bilingue latim-português, tradução, introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa: Edições Colibri 1996.
- Bíblia Sagrada*, versão portuguesa preparada a partir dos textos originais pelos Rev.^{os} Padres Capuchinhos, Lisboa: Verbo 1982.
- CARVALHO Mário Santiago e Marisa das Neves HENRIQUES, org. (2005), *Amar de Novo. O Amor na Idade Média. Participações no Ciclo de Conferências da Associação de Professores de Filosofia*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- DANTE ver ALIGHIERI, Dante
- FOLLOW, Jacques e McEVOY, James (2003), *Sagesses de l'Amitié II*, col. «Vestigia, Pensée Antique et Médiévale», Paris : Éditions du Cerf.
- GILSON, Étienne (1953), *Dante et la Philosophie*, 2ª ed., Paris : Librairie J. Vrin.
- — (2006), *O Espírito da Filosofia Medieval*, 1ª ed., trad. Eduardo Brandão, S. Paulo: Martins Fontes.

- — (1976), *La Philosophie au Moyen Âge*, 2 vols., Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- GOFF, Jacques Le (s. d.), *Os Intelectuais na Idade Média*, 2ª ed., trad. Margarida Sérvulo Correia, revisão do texto, António Martinho, Lisboa: Gradiva.
- — (1994), *O Imaginário Medieval*, trad. Manuel Ruas, col. «Nova História», Lisboa: Editorial Estampa.
- HUGO DE S. VICTOR, *Six Opuscles Spirituels*, ed. bilingue latin-français, traduction, introduction, texte critique et notes par Roger Baron, Paris : Éditions du Cerf 1969.
- IMBACH, Ruedi (1996), *Dante la Philosophie et les Laïcs*, col. «Vestigia, Pensée Antique et Médiévale», Paris : Éditions du Cerf.
- IMBACH, Ruedi e ATUCHA, Iñigo (2006), *Amours Pluriels. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, ed. bilingue latin/italian – français, col. «Essais», Paris : Éditions du Seuil.
- (1950), *I Rimatori del Dolce Still Novo*, Milão: Rizzoli Editori.
- KAY, Richard (1998), *Dante's Monarchia*, translated, with a commentary, Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- KLEIN, Robert (1970), *La Forme et l'Intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'Art moderne*, Paris : Éditions Gallimard.
- LIBERA, Alain (2003), *Raison et Foi : archéologie d'une crise d'Albert le Grand a Jean Paul II*, Paris : Éditions du Seuil.
- MARNOTO, Rita (2001), *A Vita Nova de Dante Alighieri, Deus, o Amor e a Palavra*, Lisboa: Edições Colibri.
- MEWS, Constant J. (2005), *La Voix d'Héloïse, un dialogue de deux amants*, traduction par Emile Champs, Postface inédite traduite par Max Lejbowicz, col. «Vestigia, Pensée Antique et Médiévale», Paris : Éditions du Cerf.
- — (2004) «Bernardo of Clairvaux, Peter Abelard and Heloise on definition of love», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 633 – 660, Braga: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Filosofia.
- MORIN, Edgar (s. d.), *Amor, Poesia, Sabedoria*, trad. Ana Paula de Viveiros, col. «Epistemologia e Sociedade», Lisboa: Instituto Piaget.

- NARDI, Bruno (1967), «La dottrina dell' Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco», in *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze: La Nuova Italia.
- — (1979), «L'origine dell'anima umana secondo Dante», in *Studi di Filosofia Medievale*, Roma: Edizione di Storia e Letterature.
- — (1960), «Le rime filosofiche e il Convivio, nel sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante», in *Dal Convivio alla Commedia, sei saggi danteschi*, Roma: Nella Sede dell'Istituto, Palazzo Bornomini.
- NYGREN, Anders (1990), *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amor e le sue trasformazioni*, trad. Nella Gay, Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.
- PICHÉ, David (1999), *La Condamnation Parisienne de 1277*, col. «Sic et Non», Paris : Librairie J. Vrin.
- PUTALLAZ, François-Xavier (1995), *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIII^{me} siècle*, col. «Vestigia, Pensée Antique et Médiévale», Paris : Éditions du Cerf.
- ROUSSELOT, Pierre (1981), *Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Âge*, Paris : Librairie J. Vrin.
- STEENBERGHEN, F. Van (1991), *La Philosophie au XIII^{me} siècle*, 2^a ed., Louvain – La Neuve ; Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, ed. bilingue latim-português, trad. Aldo Vannucchi et al., S. Paulo: Edições Loyola 2003.

3. ENDEREÇOS ELECTRÓNICOS

http://www.bibliomanie.it/dante_platonico.htm
<http://www.danteonline.it>