



O Sentido e a Razão de Ser do *Paraíso* de Dante Alighieri The Sense and the Reason of Being of Dante Alighieri's *Paradise*

Moisés Romanazzi TÓRRES¹

Resumo: Dante ao longo *Commedia* estabelece o grande processo de sua União Mística. Uma vez liberado do pecado, nosso poeta pode reentrar em posse do seu livre arbítrio e conquistar o *Paraíso Terrestre* (a *beatitude filosófica*). Sua “caminhada” pelo Inferno e Purgatório demarca assim a primeira etapa de sua união com Deus e lhe confere a primeira das duas santidades, a *santidade da natureza* (a *beatitude filosófica*). O *Paradiso* dantesco desenvolve exatamente as duas outras etapas. Em sua ascensão pelos diferentes céus, Dante gradualmente se desvincula de toda ligação com o mundo terreno, até que, iluminado pela verdade, pode ter acesso ao *Paraíso Celeste* (a *beatitude teológica*). Esta foi a segunda etapa, que lhe conferiu uma nova santidade, a *santidade da graça*. Mas foi somente em um êxtase que o duplo beato Dante pode concluir o processo de União Mística. Só então ele sentiu seu livre arbítrio se fundir definitivamente com a vontade divina, e passou a obedecer somente a este amor que é a alma do mundo e que move o sol e as demais estrelas. Só então Dante pode realizar nele próprio a mais elevada perfeição cristã e humana, a *deificação do homem*. Só então ele tornou-se digno e capaz de realizar sua missão providencial: cooperar sobre a terra ao triunfo da verdade e ordem cristãs, e, por fim, se unir à ação do enviado divino que um dia completará a reforma da Igreja e do mundo.

Abstract: Dante, along *Commedia*, establishes the great process of his Mystical Union. Once freed from sin, our poet can re-enter into possession of his free will and win the *Earthly Paradise* (the *philosophical blessedness*). His “long walk” through Hell and Purgatory thus marks the first phase of his union with God and gives the first of two sanctities, the *sanctity of nature* (the *philosophical blessedness*). *Paradiso* of Dante develops exactly the other two stages. In its ascent through the various heavens, Dante gradually breaks away from all connection with the earth, until, enlightened by truth, can gain access to *Celestial Paradise* (the *theological blessedness*). This was the second step, which gave him a new sanctity, the sanctity of grace. But it was only a wonder that Dante double blessed can complete the process of Mystical Union. Just then he felt his free will finally merge with the divine will, and has to obey only love that this is the soul of the world and that moves the sun and other stars. Only then Dante can to realize the highest human and Christian perfection, the *deification of man*. Then he became worthy and capable of performing his providential mission: to cooperate on earth the triumph of truth and Christian order, and finally , join

¹ Professor de História e Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: mrtorres@ufsj.edu.br; m.romanazzi@ig.com.br

the action of the godsend that one day will complete the reform of the Church and the world.

Palavras-chave: Dante Alighieri – Paraíso – Reforma Cristã – Beatitude Teológica e Deificação do Homem – Processo da União Mística.

Keywords: Dante Alighieri – Paradise – Christian Reform – Theological Blessedness and Human Deification – Process of the Mystic Union.

I. Introdução

Através do Inferno e do Purgatório, Virgílio instruiu e protegeu Dante. Ele guiou sua marcha incerta, seu esforço, sua esperança. Ele lhe fez sentir a baixeza e a maldade que destroem no homem a mais bela nobreza do seu ser. Fez-lhe igualmente provar do benefício da penitência que restabelece essa nobreza. Guiado assim por Virgílio, e embuído das quatro virtudes filosóficas, Dante saiu vitorioso inclusive nas provas do monte do Purgatório, e assim pode atravessar as chamas celestes e ingressar no Paraíso Terrestre. As chamas em si cumprem a etapa final de todo esse processo, representam a recompensa divina: o dom, dado por Deus, da verdadeira nobreza humana. Dom este a que Dante se fez merecedor por sua ascensão filosófica e que corresponde à *beatitude terrestre* ou *filosófica ou natural*.

É necessário, no entanto, que o ideal de humanidade perfeita segundo a natureza seja coroado pela humanidade perfeita de acordo com a graça. Ou seja, uma vez construída a primeira das perfeições ou santidades, a *beatitude terrestre ou filosófica*, era preciso uma nova ascensão, exato para se poder almejar a segunda. Esta deverá, no entanto, trilhar um caminho teológico, sendo marcada por novas virtudes. Se ela for igualmente bem sucedida, Dante terá direito a um novo dom divino, a *beatitude celeste* ou *eterna* ou *espiritual* ou *teológica*, ficando pronto a fluir de Deus.

II. Dante, Beatriz e a Conquista da Beatitude Teológica

Virgílio, apesar de toda sua nobreza e sabedoria, sempre permaneceu fiel às divindades ilusórias de Roma. Tal nobreza e tal sabedoria eram assim apenas as de uma humanidade perfeita segundo a natureza, as de um humanismo que permanecia humano. Era preciso, portanto, que a disciplina de Virgílio chegasse ao fim, que ele próprio se apagasse perante uma alma mais completa, mais imbuída da verdade mestra, ou segundo as palavras de Virgílio: *anima fia*

a ciò piúdi me degna (“alma terá mais digna que eu”).² Dante se salvará, o poeta romano lhe trouxe esta certeza. Mas ele terá para tanto que seguir um outro caminho, ou, como lhe diz novamente o próprio Virgílio: *A te convien tenere altro viaggio* (“A ti convém seguir outra viagem”).³ A espiritualidade de Virgílio não é mais suficiente. Uma vez Dante liberado das conseqüências do pecado, plenamente justificado, instruído da justiça divina, tendo enfim alcançado a *beatitudo terrestre*, o papel de Virgílio termina. Ele não lhe pode ensinar mais nada porque não discerne nenhuma outra luz. Assim ele vai desaparecer. Beatriz assume o comando da alma que aspira agora à verdade suprema.

A espiritualização da alma dantesca é de fato o grande tema do *Paradiso*. Ela transforma inclusive o seu amor por Beatriz. A figura feminina de Beatriz havia sido angelizada na *Vita Nuova*. No *Purgatorio* o amor de Dante conserva ainda alguma coisa de humano. Mas no *Paradiso* todo traço de amor terreno se desvanece. Beatriz se tornou definitivamente o símbolo vivo e luminoso da ciência divina, fundada ao mesmo tempo na razão e na Revelação, da Teologia; e que, de grau em grau, mais sublime e mais brilhante, conduz sua alma pelas etapas da via iluminativa até ao umbral da união celeste.

Beatriz passa assim na *Commedia*, muito especialmente no *Paradiso*, a um estado superior de humanidade, à imagem de uma humanidade em pleno gozo de sua *beatitudo celeste*. O elemento fulcral de toda essa simbologia encontra-se na beleza de Beatriz.

Em Dante domina indubitavelmente o conceito clássico-patristico de beleza, consistente na ordem cósmica. Mas o momento da relação expressiva, que está imerso na imagem metafísica do belo de São Boaventura,⁴ se efetiva somente através da figura feminina de Beatriz.

A relação expressiva entre o inefável fundo do ser e a sua autoexplicação na forma do ser tem o seu centro humano na beleza infinita de Beatriz.⁵ Encontra-se precipuamente nos olhos de Beatriz, tão sublimes que contemplam de frente o próprio Deus, onde toda essa beleza se concentra

² *Purg.*, I, 22, p. 29. Obs.: Todas as citações da *Commedia* utilizadas neste artigo foram feitas a partir da edição bilíngüe DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia: Inferno – Purgatório – Paraíso*. Trad. e notas de Italo Eugênio Mauro. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1999.

³ *Purg.*, I, 91, p.28.

⁴ Estudaremos, páginas adiante, tal imagem.

⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs. *Dante. Viaggio Attaverso la Lingua, la Storia, il Pensiero della Divina Commedia*. Brescia: Morcelliana, 1984, p. 117-118.

como um relâmpago luminoso que, ao longo do *Paradiso*, faz nosso poeta subir como em êxtase de esfera em esfera.

A explicação para tal potencialidade mística se encontra no fato de que Dante via na beleza a forma expressiva do Bem e da Verdade. Dentro de uma perspectiva de pensar sacramental,⁶ tão característica da Idade Média, Dante acreditava que se não temos ainda acesso aos mistérios mais profundos, podemos ao menos nos contentar com o reflexo colorido da beleza, naturalmente com a consciência que o reflexo oculta em si um mistério sagrado.

Com efeito, pela retirada de Virgílio, pela entrada em cena de Beatriz, o poema sacro difere radicalmente do *Convívio*.⁷ E, para além do *Convívio*, a *Commedia* estabelece contato com a *Vita Nuova*. O poeta, enfim, retomou a promessa feita a Beatriz:

⁶ O pensar sacramental, segundo Leonardo Boff, constitui no fundo a cosmovisão teológica. A particularidade do pensar teológico consiste, segundo Boff, num modo-de-ver característico: tudo é visto *sub specie divinitatis*; primeiramente, o próprio Deus e, em seguida, todos os seres por Ele criados, enquanto Deus nos diz algo por seu intermédio ou enquanto eles nos podem dizer algo sobre Deus. Tudo é considerado, portanto, através da realidade-Deus, realidade a mais envolvente, a mais distante e a mais próxima, que não se encontra apenas além do mundo ou no mundo, mas perpassando o mundo. Em outras palavras, a realidade de Deus é assim que ela não se manifesta apenas transcendente (sobre) e imanente (no), mas, sobretudo transparente (através de) pelo mundo. A transparência situa-se exatamente no meio, entre a transcendência e a imanência, formando todo o universo dos símbolos, dos sinais e dos sacramentos. BOFF, Leonardo. “O Pensar Sacramental: Sua Estrutura e Articulação”. In: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, Petrópolis: Vozes, vol. 35, fasc. 139, 1975, p. 517.

⁷ Com efeito, no inacabado *Convívio*, Beatriz não aparece ao longo dos quatro tratados que acabaram sendo escritos. Será que nosso poeta estava então esquecido de sua *Madona*? Efetivamente, como salienta Augustin Renaudet, mesmo no *Convívio*, Dante permaneceu fiel à Beatriz ao afirmar o primado da Teologia. A razão de seu nome não ser tocado foi que, segundo Renaudet, então a Teologia parecia pouco familiar ao nosso poeta, seu culto e amor se endereçavam à Filosofia (representada pela *donna gentile*, figura controversa que muitos dantólogos acreditam ser Gemma Donati, esposa de Dante). Dante de fato parecia se orientar por uma metafísica aristotélico-tomista. A grande obra de referência era, não por acaso, a *Ética a Nicômaco*, ou melhor, a leitura tomista da *Ética*, onde Dante encontrou os elementos para desenvolver uma conduta de equilíbrio e harmonia que se esforçava antes de tudo em descobrir no ser humano os princípios de uma nobreza, de definir um tipo completo, tão grande pela inteligência como pelas virtudes, de humanidade diligente. Mas, como novamente salienta Renaudet, já Platão e os neoplatônicos por momentos o ajudavam a guiar o racionalismo para perspectivas ainda distantes, confusamente entrevistas, de uma mística intelectualista. RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952, p 88-89.

Apareceu-me depois deste soneto uma maravilhosa visão, na qual vi coisas que me decidiram a não falar dessa bemaventurada enquanto não pudesse fazê-lo dignamente. Para consegui-lo, estudo quanto posso, como ela o sabe verdadeiramente. Se é do agrado de Aquele a quem tudo deve a existência, que eu viva ainda alguns anos, espero dizer de Beatriz o que não foi dito de mulher nenhuma. Depois, apraza Aquele que é Senhor da cortesia, que a minha alma possa contemplar a glória de sua alma, a bemaventurada Beatriz, que gloriosamente olha no rosto *Aquele qui est per omnia secula benedictus*.⁸

Porém, antes que pudesse dizer mais alguma coisa, em pleno Paraíso Terrestre, uma dura confissão será ainda imposta a Dante. Beatriz reaparece à medida que se desfaz a sombra de Virgílio. Dante, abatido, é levado a reconhecer que, pelos breves dias do mundo, se afastou das vias do espírito.

Mas por este reconhecimento, pelo efeito salutar das águas do Letes (que faz com que Dante esqueça, por já expiados, os pecados cometidos), da das águas do Eunoé (que lhe conservará sempre presente a memória das boas ações cumpridas), nosso poeta, arrependido e absolvido, portanto, reentra, sob a condução de Beatriz, ao próprio coração do misticismo cristão. Dante, banhando-se e bebendo da dulcíssima água da fonte comum dos rios Letes e Eunoé, que tem sobre ele um efeito renovador, se encontra enfim *puro e disposto a salire a le stelle*:

Io ritornai da la santissima onda
rifatto si come piante novelle
rinovellate di novella fronda,

puro e disposto a salire a le stelle.

Refeito tornei da onda santa,
como de novas folhas, ao rompe-las
de sua ramagem, se renova a planta:

puro e disposto a subir às estrelas.⁹

No Paraíso Terrestre, Dante ultrapassa seu último teste.¹⁰ A necessidade do duplo banho, reforçada tanto por Beatriz como pela enigmática Matelda,¹¹

⁸ *Vita Nuova*, XLII, p. 96. Obs.: Esta citação foi realizada a partir da tradução DANTE ALIGHIERI. *Vida Nova & Monarquia*. Trad. de Carlos de Soveral, Lisboa: Guimarães Editora, s/d.

⁹ *Pur.*, XXXIII, 142-145, p. 220.

¹⁰ GANDILLAC, Maurice de. *Dante ou la Passion de la Catholicité*. Paris: Téqui, 1991, p. 157.

¹¹ Para uma visão completa da discutida personagem Matelda, ver NARDI, Bruno. “Chi e Cosa è Matelda?”. In: *Nel Mondo di Dante*. Collezione Storia e Letteratura, n.: 51, Roma, Istituto Graf. Tiberino, 1994.

corresponde a derradeira etapa de sua purificação: a água do Letes lhe permite dançar com as ninfas que simbolizam as quatro virtudes cardeais e a do Eunoé tem por função associar o penitente ao coro das três virtudes teológicas.

Vemos aqui, mais do que exatamente uma prova final, algo como a ultrapassagem de um limiar: é exato nesse momento que Dante, uma vez tendo alcançado a *beatitudo terrena* (com a fundamental ajuda de sua Prudência, Temperança, Firmeza d'alma e Justiça); precisa agora se embutir da Fé, Esperança e Caridade para, continuando sua busca, alçar à *beatitudo eterna*.

Já Matelda lhe oferece a imagem de uma humanidade pura como ela devia ter permanecido, ignorante do pecado, própria as mais belas atividades, e beatifica desde a vida terrestre. Após a visão onde Dante assiste às revelações que lhe ensinam o sentido da história cristã, desde as origens da Igreja até ao “Cativeiro de Avignon”, surge a profecia de Beatriz sobre a próxima restauração do Império.

Ela, nas primeiras palavras que endereça a Dante, afirma que no outro mundo ele não será por muito tempo um *silvano* (“estrangeiro”) porque será eternamente com ela “*cive di quella Roma onde Cristo è romano*”. Vejamos nas palavras de Dante:

‘Qui sarai tu poco tempo silvano;
e sarai meco sanza fine cive
di quella Roma onde Cristo è romano (...).’

‘Por pouco tempo aqui serás *silvano*,
depois, sem fim, comigo cidadão
daquela Roma onde Cristo é romano (...).’¹²

Tal episódio equivale à *substituição da Jerusalém transcendental pela Roma transcendentalizada*.¹³ Trata-se efetivamente da reconstituição da Roma providencial e santa, da cidade cristã.¹⁴ Esteve sempre bem vivo em Dante a essência de todo o movimento gibelino, que sonhava com a renovação do Império e, com isto, com um reino eterno de paz, harmonia e justiça em uma nova era dourada.

¹² *Purg.*, XXXII, 100-102, p. 210.

¹³ KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux Corps du Roi*. Paris: Gallimard, 1989, p. 356

¹⁴ YATES, Frances A. *Astrae. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1972, p. 7.

É, com efeito, o princípio de tempo cíclico, herdado da antiguidade pagã, que domina aqui o pensamento de Dante. Tal visão considerava o tempo em termos de ciclos que se repetiam *ad aeternum*. As teorias antigas dos ciclos também normalmente apresentam mitos de idades de ouro. O ciclo se inicia na forma de uma idade de ouro, seguido de uma série de períodos de decadência e degeneração. No fim do último período do ciclo, o mundo sofre uma dissolução geral seguida de uma restauração e de uma nova idade do ouro e assim por diante até ao infinito.

Assim, para Dante, a fase de ouro do gênero humano se situou no Império Romano, após ele, a humanidade degenerou até chegar ao estado de baixa e pecado que nosso poeta denuncia no *Inferno*.

A grande diferença entre a visão pagã e a dantesca é que a restauração do Império prometida por Beatriz a Dante, além de ser uma nova era dourada, é a definitiva. Com efeito, Dante associa, à visão antiga de tempo cíclico, o tempo linear da Igreja e, com isto, forja a Eterna Roma, forja-a assim numa perspectiva pós-histórica, inteiramente escatológica. Determina, portanto, o fim do tempo dos ciclos e simultaneamente anuncia um tempo sem termo de paz, justiça e harmonia (como comenta Yates), ou seja, a eterna *beatitudo terrestre* da *Christianitas* e, mesmo, da *Humanitas*.

Dante tomará um papel decisivo na construção sobre a Terra da “*Roma transcendentalizada*” (como fala Kantorowicz). Mas, para ser digno e capaz disto, deve prosseguir em sua formação mística. Para tanto, ele, por hora, conta somente e inteiramente com Beatriz e sua Teologia.

Após as palavras proféticas de sua beatífica dama, Dante, de fato, se entrega definitivamente a ela:

Cosí Beatrice; e io, che tutto ai piedi
d’i suoi comandamenti era divoto,
la mente e li ochhi ov’ella volle diedi.

Assim Beatriz; e eu que todo aos pés
de seus mandatos estava devoto,
olhos e mente lhe entreguei, de vez.¹⁵

Então Beatriz, de céu em céu, de bem-aventurança em bem-aventurança, o conduz ao Empíreo, ou seja, a mais alta das esferas, morada da Essência Divina e dos eleitos. O progresso de Dante segue então seus ensinamentos

¹⁵ *Purg.*, XXXII, 106-108, p. 211.

quase ininterruptos. Os de uma Teologia, ao mesmo tempo prudente e genial, como a de Santo Tomás; mas, para bem além desta, uma professada e ensinada por um ser humano que goza da mais plena e pura das beatitudes.¹⁶

As aparições das almas pelos diferentes céus permitem então definir o quadro dos valores humanos segundo a concepção dantesca, e de seguir com ele os degraus de sua ascensão até à *beatitudo celeste*.

No degrau mais baixo, na névoa de pérola que forma a substância da Lua, Dante encontra as almas que depois de terem sido engajadas nas promessas eternas, tiveram que renunciar a esta posição, mas guardam um eterno arrependimento por isso; elas simbolizam todas aquelas que, depois de ter concebido alguma nobre empresa humana, se vêem pouco a pouco reduzidas a realizá-la somente em sonho.

No céu de Mercúrio aparecem aquelas que completaram nobres obras na esperança da glória e para a honra humanas (a glória e a honra são amadas por Dante como o são pelo mundo antigo), como a do imperador Justiniano.

Mais alto, no céu de Vênus, se mostram as almas ardentes que, depois de ter experimentado o amor humano, souberam pouco a pouco dele se libertar, e consagrar a Deus e a suas obras toda a veemência de sua paixão. Para Renaudet¹⁷ trata-se nitidamente da expressão da dialética platônica, clássica e humanista do amor, transmitida a Dante por intermédio de Cícero e dos Padres da Igreja.

Mais alto ainda, no céu do Sol, aparecem as almas que se propuseram fazer passar a ato todas as forças virtualmente contidas no intelecto permitido ao homem, pois elas serviram, com seu espírito humano, a verdade divina. Aqui estão Isidoro de Sevilha, Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, São Boaventura, Hugo e Ricardo de São Vítor, Graciano e até mesmo Siger de Brabante, entre muitos outros, ou seja, uma verdadeira síntese de toda a herança intelectual e espiritual da Idade Média.

Deveras estranha é a presença de um averroísta, de alguém que colocou em dúvida os dogmas que Dante tão ardentemente acreditava, como Siger de Brabante, no céu do Sol. Esta é, entretanto, uma questão que permanece

¹⁶ Com efeito, como veremos, Santo Tomás de Aquino encontra-se apenas no céu do Sol, enquanto Beatriz tem assento na Rosa Mística.

¹⁷ RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952, p. 546.

controversa. René A Gutman¹⁸ nos informa que muito se tem discutido a respeito da retratação final de Siger e sua conseqüente reconciliação com a ortodoxia cristã. Tal retratação-reconciliação poderia explicar porque Dante colocou tal filósofo no Paraíso. De um modo geral, a tradição cristã medieval acreditava nela, e Dante, como se vê, parece segui-la plenamente.

Mas esse imenso trabalho da inteligência do qual o céu do Sol é testemunha prosseguirá e se completará necessariamente sob a indispensável disciplina de uma Igreja-instituição que deverá ser reconduzida ao espírito de suas origens, regenerada, reformada.

René A. Gutmann¹⁹ aponta que é exato o canto XII do *Paradiso* que traça um verdadeiro panegírico de São Domingos, visto como o *Santo atleta de Cristo* e exaltado como uma das rodas (a outra é São Francisco de Assis) da carruagem sobre a qual a Santa Igreja se defendeu e foi vitoriosa. Tal panegírico dá seqüência a um longo e excitante elogio de São Francisco, pleno de admiração e de ternura. Ele é escrito em um momento onde os Franciscanos estavam divididos pelas querelas entre “Espirituais” (partidários da estrita observância e da fidelidade à Dama Pobreza) e os “Temporais” (que aceitavam a posse pela ordem de riquezas e de bens de raiz). Nela, Dante toma uma posição nitidamente favorável aos primeiros, exato como João Parenti (o novo chefe da ordem) recentemente o tinha feito.

Uma das conseqüências da doutrina hierocrática é a afirmação por seus partidários do direito de vigilância que tem os papas sobre todos os bens temporais, sejam da Igreja ou não.²⁰ Em tal questão, o ressurgimento da “*Querela da Pobreza Meritória*” (no início do século XIV) é sua conseqüência final. Fato marcante foi que, durante a primeira fase aguda do conflito entre o papa João XXII e o imperador Luís da Baviera, o último, ultrapassando o plano político do conflito, o situa no plano doutrinal acusando o papa de heresia por ter ensinado publicamente que Cristo e seus Apóstolos tinham possuído, de próprio e em comum, bens temporais.

É preciso notar também que por esta época a oposição às teses pontifícias vinha, além da corte do imperador, do meio dos Franciscanos “Espirituais” que, afirmando que Cristo e os Apóstolos tinham vivido na mais estrita

¹⁸ GUTMANN, René. *Dante et son Temps*. Paris: Librairie A. - G. Nizet, 1977, p. 154-155.

¹⁹ *Ibid.*, p. 212-213.

²⁰ QUILLET, Jeaninne. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age. Questions d'Histoire*, Tour: Flammarion, 1972, p. 150-151.

pobreza, condenavam expressamente as riquezas e a corrupção da Igreja, e singularmente a corte de Avignon.

O aspecto teológico da Querela, entretanto, não pode mascarar a significação política particular que ela tomou num momento de crise entre as duas potências.²¹ Os “Espirituais” defendem a abdicação de toda a posse de bens, mesmo coletiva, como uma condição da vida perfeita; e defendem que Cristo e seus Apóstolos tinham professado tal doutrina. João XXII os contesta bravamente. De um lado como de outro, as acusações de heresia se multiplicam. Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockam por sua vez também defendem os “Espirituais” e sua doutrina de pobreza.

Quando se dão tais conflitos Dante já havia morrido, mas é evidente que os mesmos são apenas a culminância de um processo que já vinha há muito tempo, como Quillet, aliás, nos afirmou. Dante, efetivamente, como vimos, é contemporâneo da fase imediatamente anterior, de conflito agudo entre “Espirituais” e “Temporais”, tomando a defesa dos primeiros.

Na realidade, as teses pontificias sobre o direito que tem os papas de vigilância sobre os bens temporais sempre foram duramente contestadas pelos antihierocratas,²² não sendo Dante, portanto, um caso específico. A antihierocracia em geral toma uma posição favorável às ordens mendicantes, pois toda ela deseja reformar a Igreja-instituição, e nisto retirar desta as preocupações com o mundo temporal, não só no que respeita a posse de bens, mas também a perspectiva do poder político em si, entre outros aspectos, e restitui-la ao caminho do puro Evangelho. Feita tal digressão, continuamos estudando a ascensão de Dante até a mais alta das beatitudes.

Agora no céu de Marte, nosso poeta encontra as almas guerreiras, aquelas que derramaram sangue pela fé. Surge aqui (além de Carlos Magno, Rolando, entre outros) um antepassado de Dante, contemporâneo de uma Florença não dominada ainda pelos interesses do comércio e da manufatura, a nostálgica figura de Cacciaguida (trisavô de nosso poeta), que morreu em nome da fé servindo ao exército do imperador Conrado III nas Cruzadas.

Efetivamente, Cacciaguida representa a imagem de uma Florença que, aos primeiros anos do século XII, era ainda só uma pequena cidade, dominada e ameaçada por todos os palácios senhoriais; lembra um tempo que, apesar de

²¹ *Ibid.*, p. 151.

²² Vimos, há dois parágrafos atrás, os papéis de Marsílio de Pádua e de Guilherme de Ockham, que agora servem como exemplos.

todas essas incertezas, era uma época feliz onde a nobreza reinava sobre uma cidade tímida e de fraco comércio. Essa “aristocracia” recente do negócio, da manufatura e da banca, essas novas famílias enriquecidas não pertencem, segundo Cacciaguida (quer dizer, Dante), ao verdadeiro povo florentino.

Mas, mais alto, no céu de Júpiter, se manifestam aqueles espíritos que trabalharam pela instalação da paz universal, propícia e necessária às obras do espírito. Esta paz se funda sobre o Direito, o direito eterno, criação ininterrupta de todas as almas que desde a origem serviram à justiça e formularam a lei da eqüidade. Revelação que foi perseguida essencialmente pelo duplo esforço de Israel e de Roma, e só terminará com a consumação dos séculos, quando o Juiz Divino terá pronunciado, sobre a sociedade humana, sua sentença irrevogável. O Direito aparece sob o aspecto da águia romana, símbolo do Império que, desde sua reconciliação com Cristo, desde Constantino e o Edito de Milão (313), unia a santidade à justiça. Com efeito, o Império Romano foi sempre para Dante, ao longo da história, o momento onde o gênero humano mais se aproximou da perfeição desejada por Deus; momento este que, assim, deve ser reconquistado.

Enfim, no céu de Saturno, triunfam as virtudes sobrehumanas das almas puramente contemplativas. Trata-se dos ascetas da vontade e da inteligência, que consagraram todas as suas forças à procura apenas do necessário pela via única da Escritura. São aqueles que, por uma pedagogia da vontade e da inteligência, chegaram ao instante onde a alma, após ter assimilado todo o tesouro dos conhecimentos do mundo, se estabeleceu, por um esforço de despojo supremo, na atitude do silêncio e do vazio, onde lhe resta apenas escutar, através do texto bíblico, a voz divina. São, com Pedro Damiano, os fundadores das ordens mais austeras, São Benedito, São Macario, São Romualdo.

Dante assim ultrapassou os sete céus planetares e se eleva agora ao céu das estrelas fixas. Então a ascensão triunfal de Cristo ao Empíreo, seguido de todas as almas encontradas por Dante nos diferentes céus, oferece ao poeta a conclusão das lições que ele recebeu da caridade dessas mesmas almas, e visivelmente manifesta, a seus olhos, o sentido religioso e cristão de uma alma voltada para o mais alto grau de existência e perfeição. Tal aparição tem por princípio e método o ensinamento de se dever sempre seguir, sem desfalecimentos, os ensinamentos do Cristo, isto é, trata-se do tema da Imitação.

É só então que Dante é capaz de suster o esplendor quase divino do riso de Beatriz:

‘Apri li occhi e riguarda qual son io;
tu hai vedute cose, che possente
se´ fatto a sostener lo riso mio’.

‘Abre os olhos, e vê como sou eu;
coisas tu viste que agora capaz
estás de sustentar o riso meu’.²³

Tal capacidade significa dizer que ele já se elevou ao nível da humanidade sobrehumana dos Apóstolos. Três aparecem então para interrogá-lo sobre as virtudes infusas ou teológicas: São Pedro o interroga sobre a fé, São Judas sobre a esperança e São João sobre a caridade. Mas o mestre do amor divino irradia de tal luz que Dante permanece alguns instantes cego. Assim, mais alto que o apóstolo da esperança e que do apóstolo da fé, Dante estabeleceu, ao cume da inteligência humana, o apóstolo da caridade, o metafísico divino que, no quarto Evangelho, revelou aos fiéis o mistério do Verbo, o profeta que no Apocalipse lhes revelou os desastres dos últimos dias, o triunfo supremo dos justos, São João.

E eis que, ao redor dos três apóstolos, aparece Adão, pai dos homens, em sua humanidade restaurada na grandeza e na nobreza, na dignidade perfeita que ela teria naturalmente alcançado sem o pecado: igual, desde a Criação, aos apóstolos e aos santos.

Passagem repleta de significações. Para ascender ao Cristalino, e posteriormente ao próprio Empíreo (as duas últimas, mais elevadas e puramente espirituais, etapas de sua viagem), Dante tinha que já estar completamente informado das virtudes infusas, já que elas são fundamentais na via em que a alma busca sua sublime perfeição. Igualmente a visão de Adão (de um Adão que recuperou sua pureza e dignidade) representa a imagem da humanidade perfeita que o próprio Dante havia enfim conquistado. Ele estava, finalmente, pronto a receber a *beatitudo teológica*.

Desta maneira subindo ainda mais, no céu Cristalino, o poeta, ultrapassando a humanidade, encontra os seres puramente espirituais. A aparição deslumbrante dos nove círculos das Inteligências Angélicas,²⁴ cuja beatitudo é

²³ *Par.*, XXIII, 46-48, p. 164.

²⁴ O primeiro é ocupado pelos Serafins, o segundo pelos Querubins e o terceiro pelos Tronos, que em conjunto formam o primeiro ternário. No segundo ternário estão as

constituída apenas pela visão de Deus (das quais mais gozam as que, nos primeiros giros, lhe estão mais próximas), e que descrevem, em redor de um misterioso Ponto luminoso (a irradiação do Espírito Divino), suas evoluções em uma eterna hosana, lhe manifestam a origem do movimento que conduz o mundo.²⁵

Dante agora transpôs os limites extremos da natureza. Além dos nove céus explorados pelos astrônomos gregos e árabes, o Empíreo, reserva de Deus e dos eleitos, revela seu duplo aspecto: primeiro rio de chamas, depois Rosa imensa e imensurável, cujas pétalas são os bancos destinados aos beatos (a Rosa Mística). Este duplo esplendor se desdobra sob uma luz que não é mais luz, mas Paz e Amor, fora do espaço e do tempo medido pelos homens, nesse instante sem começo nem fim que é a eternidade.

São Boaventura desenvolveu em sua obra uma verdadeira metafísica da luz.²⁶ Para ele de fato a luz, antes de ser uma realidade física, é sem dúvida e fundamentalmente realidade metafísica. Foi exatamente pelas implicações místicas e neoplatônicas de sua filosofia, que ele sublinhou os aspectos cósmicos e extáticos de uma estética da luz. Nele a luz é o princípio de toda beleza, não só porque é *maxime delectabilis* entre todos os tipos de realidade que se pode apreender, mas porque, através dela, cria-se a diferenciação das cores e das luminosidades, da terra e do céu. Também as suas mais belas páginas sobre a beleza são justamente as que descrevem, num magnífico mar de luz, a visão beatífica e a glória celeste. Embasado em Boaventura, Dante tenta então descrever a inigualável, e indescritível, beleza do Empíreo (bem como a de todo o Paraíso).

No Empíreo, a própria criatura humana é mais luz do que homem, triunfou em sua beleza, mas igualmente em sua justiça e em sua santidade. As almas que Dante descrevem (os beatos) unem, à santidade que irradia de seus divinos traços, a beleza indecifrável dos semblantes e das atitudes. As mais insignes delas formam o patriciado de um Império justo e piedoso, do qual o Império, igualmente justo e piedoso, de Roma ofereceu sobre a terra uma

Dominações, as Virtudes e as Potestades. No terceiro, os Príncipes, os Arcanjos e os Anjos.

²⁵ Como salienta Italo Eugenio Mauro, o nono céu, o *Primum Mobile*, onde Dante e Beatriz se encontram, corresponde, em Virtude, o primeiro círculo dessa esfera; ao oitavo, o das estrelas fixas, o segundo círculo, o dos Querubins, e assim por diante até o céu da Lua, o primeiro, ao qual corresponde o círculo dos Anjos. MAURO, Italo Eugenio. “Tradução e Notas”. In: DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia. Vol. III: Paraíso*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 195.

²⁶ ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 69-70.

imagem menor e, entretanto, já totalmente embuída da graça. Assim triunfa na glória do Empíreo a dignidade imperial, cujas demonstrações escolásticas e cujas controvérsias jurídicas da *De Monarchia* deverão conscientizar os homens de saber sobre sua eleição divina.²⁷

Enfim, o poeta, que no ponto mais alto do Empíreo prosseguia em sua procura da mais elevada nobreza humana, a encontra plenamente realizada na pessoa da Virgem. Ela é efetivamente a mais sublime de todas as criaturas porque ela foi, dentre todas, a mais humilde. Neste ponto reaparece o princípio franciscano. De fato se encontra nesse momento do *Paradiso*, uma última vez, na magnificência do Empíreo, a virtude franciscana da humildade, sobre a qual Dante conta para a reforma da Igreja e do mundo. Assim, o raciocínio dantesco estabeleceu aos dois cumes, da natureza e da nobreza humanas, o apóstolo João na ordem da inteligência, e, na ordem da vida ativa, a Virgem Mãe.²⁸

III. Dante, São Bernardo e a Deificação do Homem

Para que o predestinado Dante, agora iluminado, Filho da Graça, em plena posse da *beatitudo celeste*, possa atingir a Visão Mística do Ser e concluir a União Divina, ou seja, cumprir a última etapa de sua viagem, a via unitiva, Beatriz, cujo domínio se estende a tudo o que na Teologia é conhecimento, não é mais, no entanto, suficiente: é preciso a caridade ardente, o amor divino, o gênio místico de São Bernardo. Assim Beatriz retoma o seu lugar na Rosa e o nosso poeta, após um favor supremo, obtido pela intercessão da Virgem, que lhe permite receber a última e mais elevada Revelação,²⁹ vai enfim unir o seu intelecto e a sua vontade ao Amor Eterno.

São Bernardo, abade do mosteiro cisterciense de Clairvaux, foi um dos maiores pensadores do século XII e talvez o principal fundador da mística medieval. Etienne Gilson traça seu perfil.³⁰ Bernardo não negava a utilidade

²⁷ Tanto é assim que, no canto XXX do *Paradiso*, Dante vê, entre as pétalas da Rosa Mística, uma ocupada apenas por uma coroa. Trata-se do banco reservado ao imperador Henrique VII de Luxemburgo que, pelas previsões então feitas por Beatriz, será traído pelo papa Clemente V. Não podemos nos esquecer que a viagem de Dante na *Commedia* foi datada de 1300 e o imperador supracitado morre apenas em 1313.

²⁸ RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952, p. 552.

²⁹ É o próprio São Bernardo, no início já do último canto do *Paradiso* quem pede à Rainha do Céu que fortifique a visão de Dante e por ele intervenha, para que ele possa, na contemplação da luz divina, ter a visão da própria Graça de Deus.

³⁰ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 362-363.

ocasional dos conhecimentos dialéticos e filosóficos, mas sustentava que o conhecimento das ciências profanas é de valor ínfimo perante o das ciências sacras. Quanto a seus sentimentos para com os dialéticos, esses se revelaram claramente na luta sem tréguas que travou contra Abelardo e outros mestres, cujas tendências gerais e cuja indulgência excessiva para com o raciocínio em matéria de teologia inquietavam-no profundamente. Ele, ao contrário, procurou elaborar profundamente uma doutrina do amor místico, tornando-se o iniciador de um movimento que se desenvolveu, em diversos aspectos, nos séculos seguintes.

Natural assim é sua escolha, no momento culminante da *Commedia*, por um Dante que havia totalmente abandonado um plano racional de reforma e reestruturado suas perspectivas para um metafísico. O que, aliás, é visível ao longo de todo o texto do *Paradiso*, mas só agora encontra o seu ápice.

Não há, no estado atual de nossos conhecimentos, como pensar que a causa dessa transformação tenha sido outra que a derrota e morte do imperador Henrique VII de Luxemburgo em 1310 e toda a desesperança que nosso poeta, profundamente em seu coração gibelino, sofreu em conseqüência - de agora em diante não há mais como confiar ao ser humano seu imenso projeto de reforma, somente o próprio Deus poderá levá-lo adiante.

De acordo com Renaudet,³¹ e seguindo este a opinião de Etienne Gilson,³² a experiência mística então descrita no canto XXXIII do *Paradiso* (o último da *Commedia*), sem dúvida alguma o clímax do poema sacro, parece se aproximar muito do texto de São Boaventura³³ denominado de o *Itinerarium Mentis in Deum*.

Trata-se, como observa Renaudet,³⁴ de uma visão em princípio completamente intelectual: o poeta, em um relâmpago, percebe as leis que regem a natureza, a coesão das substâncias e acidentes; ele percebe a ordem essencialmente racional do mundo de Aristóteles. Entretanto ele a muito compreendeu que toda a razão é ao mesmo tempo Amor. Então aparece, aos olhos de sua alma, a imagem geométrica, inconcebível pela geometria humana,

³¹ RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952, p. 553.

³² GILSON, Etienne. “La Conclusion de la Divine Comédie et la Mystique Franciscaine”. In: *Revue de Histoire Franciscaine, tome I*, 1924, p. 53-63.

³³ Não devemos nos esquecer que o franciscano São Boaventura foi, no século XIII, um dos continuadores da teologia do amor místico, iniciada no século XII por São Bernardo. Sem dúvida então a sua maior expressão.

³⁴ RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952, p. 553.

da Trindade Divina. No interior dessa figura indecifrável, o esboço de um semblante humano que simboliza a Encarnação. Mas para discernir a sua essência foi preciso que um ímpeto supremo de caridade unisse enfim o intelecto e a vontade do poeta a *l' amor che move il sole e l'altre stelle*.

Vejamos então, sequencialmente, como no texto do *Paradiso* esses três momentos são descritos. Primeiro a visão da forma universal:

Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la vedutta vi consunsi!

Nel suo profondo vidi che' interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:

sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'í dico è un semplice lume.

La forma universal di questo modo
credo ch'í vidi, perché piú di largo,
dicendo questo, mi sendo ch'í godo.

– Ó Farta Graça, por quem incidir
ousei os olhos meus na Luz Eterna,
tão fundo até nela me consumir!

Vi recolher-se em sua menta superna,
num só volume unindo com amor,
o que no mundo se desencaderna:

substância e acidente, e o seu compor-
se, unificados de maneira tal,
que o meu dizer lhes traz só tênue albor.

E desse nó a forma universal
creio ter visto, que, só referido,
pela palavra, ora me move igual.³⁵

Agora a visão da Trindade Divina:

Non perché piú ch'un semplice semblante
fosse nel vivo lume ch'io mirava,

³⁵ *Par.*, XXXIII, 82-93, p. 232.

che bagni ancor la lingua a la mammella.

ma per la vista che 's avvalorava
in me guardando, una sola parvenza,
mutandom'io, a me si travagliava.

Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;

e l'un da l'altro com'iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri.

(...)

Quella circolazion che sí concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,

dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige;
per che 'l mio viso in lei tutto era messo.

Não porque houvesse mais de um só semblante
aí, no vivo Lume que eu mirava,
que sempre igual é o que me estava avante;

mas porque a minha vista, enquanto eu olhava,
ia se afinando e a mesma uma aparência,
com meu mudar, a mim se transformava.

Do alto do Lume na clara subsistência
três círculos agora apareciam
de três cores, em uma só abrangência.

Um ao outro, de dois, se refletiam
quais íris para íris, e o terceiro
fogo emanava que ambos recebiam.

(...)

O círculo que, qual luz refletida,
gerado parecia do teu Fulgor,
à minha vista, à sua volta entretida,

dentro de si, e na sua própria cor,

de nossa efigie mostrava a figura,
que prendeu meu olhar indagador.³⁶

Finalmente a União Mística:

tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenne
l'ïmago al cerchio e come vi s'ïndova;

ma non eran da ciò le proprie penne:
se on che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che voglia venne.

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l *uxelle*,
sí come rota ch'igualmente è mossa,

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

tal estava eu ante a nova visão:
buscava a imagem sua corresponder
ao círculo, e lhe achar sua posição.

Mas não tinha o meu vôo um tal poder;
até que minha mente foi ferida
por um fulgor que cumpriu Seu querer.

À fantasia foi-me a intenção vencida;
mas já a minha ânsia, e a vontade, volvê-las
fazia, qual roda igualmente movida,

o Amor que move o Sol e as mais estrelas.³⁷

Mas com relação ao último desses momentos, a União Mística, devemos traçar maiores considerações. Para podermos compreender de fato em que termos Dante realizou sua união com a Divindade e assim podermos entender melhor a derradeira e mais grandiosa passagem da *Commedia*, é preciso observar alguns aspectos do pensamento do próprio São Bernardo, seu guia nesta que é a mais sublime das empresas.

Inicialmente, São Bernardo, como observa Etienne Gilson,³⁸ salienta o caráter extático da união da alma com Deus. Com efeito, ele fundou sua doutrina

³⁶ *Par.*, XXXIII, 109-120 e 127-132, p. 233.

³⁷ *Par.*, XXXIII, 136-145, p. 234.

numa experiência pessoal de êxtase. Para ele, igualmente, tal experiência é incomunicável. Quer dizer, quem não a experimentou não pode saber o que ela é, e quem a experimentou é incapaz de descrevê-la. Apesar disto, Bernardo soube dar a tal experiência uma interpretação completa. De fato, apesar de ser um êxtase incomunicável, pode-se especular sobre as causas e sobre as condições que a tornam possível.

Assim, como desenvolve Gilson,³⁹ para Bernardo, foi num ato de pura caridade, porque é a Caridade, que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. Para ele, essa imagem se encontra principalmente na vontade. Criada por um ato de amor divino, a vontade do homem é essencialmente um amor divino, uma caridade. Assim podemos dizer que, como Deus se ama naturalmente, a vontade do homem ama naturalmente a Deus. O fato de que o homem ama a si mesmo não é obstáculo para isso. Enquanto o homem se ama como Deus o ama, há um acordo perfeito da sua vontade com a vontade divina; há, desta forma, perfeita semelhança entre o homem e Deus. É exatamente isso que Bernardo chama de união a Deus. Não se trata, absolutamente, de uma comunidade de essência que uniria o ser humano ao ser divino, apenas uma comunidade por modo de semelhança que se baseia num acordo perfeito das vontades. Amar a Deus por ele mesmo, como Deus se ama, é harmonizar nossa vontade com a Dele; é, destarte, formar uma unidade com Ele, ao mesmo tempo em que permanecemos nós mesmos.

Para Dante tal experiência, como vimos, também foi extática, deu-se por um fulgor que, vindo de Deus, preencheu sua alma. Igualmente, podemos observar que a passagem referida também não descreve detalhadamente a União Mística. Mas, no entanto, Dante salienta sua essência: um acordo perfeito de vontades cujo fundamento é o Amor.

Porém em São Bernardo a União Mística é vista enquanto um processo. Etienne Gilson⁴⁰ estuda também essa questão. Para São Bernardo, visto em sua essência, o pecado consiste no ato pelo qual o homem quer a si mesmo, ou quer para si as outras criaturas de Deus, em vez de querer para Deus tanto si mesmo quanto todo o resto. Esse “querer próprio” tornou o homem dessemelhante a Deus. Porém o efeito da graça de Redenção é justamente restaurar o homem na semelhança divina que ele perdeu. Daí a vida cristã e a vida mística formarem uma unicidade, sendo esta, por sua vez, uma reeducação do amor. É exato no *De Diligendo Deo* que Bernardo explica esse

³⁸ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 365.

³⁹ *Ibid.*, p. 365-366.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 366.

processo. Amar a Deus por ele mesmo é amá-lo com um amor desinteressado, um que encontra nele próprio a sua recompensa. Claro, Deus recompensará o amor, mas, já que o amor exclui toda a idéia de recompensa, é, ao mesmo tempo, contraditório amar a Deus visando a uma recompensa e amá-lo sem ser recompensado. Uma vez conduzido a essa pureza de intenção, não há mais oposição entre o amor que o homem tem por si mesmo e o amor de Deus por Deus, pois o próprio homem tornou-se novamente a imagem de Deus. Não sendo mais que um amor de Deus por Deus, o amor que ele tem por si desposa o amor com que Deus o ama e coincide em intenção com ele. É só então que, Deus querendo, pode unir-se à alma humana como a uma esposa, amar-se nessa imagem de si mesmo como se ama em si. Assim, conclui Gilson,⁴¹ o êxtase é tão-somente a ponta extrema dessa união das vontades e dessa coincidência de um amor humano com o amor divino.

Dante ao longo *Commedia* estabelece exatamente todo o processo da União Mística. Uma vez liberado do pecado, nosso poeta pode reentrar em posse do seu livre arbítrio e conquistar o *Paraíso Terrestre* (a *beatitude filosófica*). Esta foi a primeira etapa de sua união com Deus e lhe conferiu uma primeira santidade, a *santidade da natureza*. Desvencilhado então de toda ligação com o mundo terreno, iluminado pela verdade, pode igualmente ter acesso ao *Paraíso Celeste* (a *beatitude teológica*). Esta foi a segunda etapa, que lhe conferiu uma nova santidade, a *santidade da graça*. Mas foi somente em um êxtase que o duplo beato Dante pode concluir todo esse processo de União Mística. Só então ele sentiu seu livre arbítrio se fundir definitivamente com a vontade divina, e passou a obedecer somente a este amor que é a alma do mundo e que move o sol e as demais estrelas. Só então Dante pode realizar nele próprio a mais elevada perfeição cristã e humana, a *deificação do homem* que era o sonho dos grandes espiritualistas, como foi São Bernardo. Só então ele tornou-se digno e capaz de realizar sua missão providencial: cooperar sobre a terra ao triunfo da verdade e ordem cristãs,⁴² e, por fim, se unir à ação do enviado divino que um dia completará a reforma da Igreja e do mundo.

⁴¹ *Ibid.*, p. 366.

⁴² Mais uma vez não podemos nos esquecer que Dante situa sua viagem mística em 1300, ou seja, mesmo antes de toda sua vida política na comuna florentina e, naturalmente, antes da fase madura de sua produção, que inclui a própria *Commedia*. Para nós, definitivamente, tal vida política e tal produção, na opinião de Dante e logicamente dentro da ficção do poema sacro, faziam assim já parte de sua missão providencial na *reformatio/renovatio* da Igreja e do Império e, mesmo, de todo o gênero humano.

IV. Conclusão

Assim a proposta de Reforma, que é a razão de ser da *Commedia*, encontra-se na dependência de um processo de União entre a alma de Dante e Deus: de duas beatificações que se completam, somente e finalmente, em uma deificação de nosso poeta.

Mas é exatamente por se tratar de um processo, por Dante, ao longo do poema sacro ter evoluído do pecador ao novo Adão e deste ao homem deificado, é que podemos seguir os passos de sua ascensão, acompanhando assim as mutações da alma dantesca ao longo da *Commedia*.

Durante o *Inferno* sua sensibilidade achava-se virada para o trágico e o horror, para contemplar e descrever as dores físicas e os sofrimentos morais. Ele, simultaneamente, sentia apenas ódio e desprezo pela maior parte daqueles pecadores, dos quais alguns, sem dúvida os piores, tinham, sob seus olhos, semeado o mal entre os homens, pervertido a sociedade cristã e a Igreja-instituição, traído a palavra de Cristo.

No *Purgatorio*, o sofrimento tem ainda um largo espaço: as almas penitentes sofrem provas terríveis, a cólera e a inventiva não estão ausentes. Mas, gradualmente, o ódio e o desprezo cedem lugar à compaixão, a um sentimento afetuoso de fraternidade cristã e de caridade.

Enfim, no *Paradiso*, a alma violenta e apaixonada do poeta se apazigua. Aqui a cólera e a inventiva exprimem apenas a santa indignação dos servidores de Deus: de Pedro Damião contra os monges desonrados; do chefe dos Apóstolos contra os pontífices simoníacos. Agora agradam ao nosso poeta somente as visões da mais digna das beatitudes e do esplendor dos esplendores. É na harmonia da alegria e da luz que a sensibilidade de Dante encontra o equilíbrio e a paz, enquanto todas as potências de seu espírito se alargam ao infinito.

Assim o *Inferno* é todo dominado por uma questão mais específica: um ódio sem dúvida também pessoal e pessoal em duplo sentido. Pela idéia do pecado e do castigo, da desordem e da iniquidade que se abateram sobre todo o gênero humano. Mas onde Dante, que é igualmente um pecador, sofreu pessoalmente com todo esse mal. Tanto é assim que o Florentino, ao longo dos castigos cruéis que descreve, deixa transparecer claramente o prazer que com isso sente.

No *Purgatorio* seu espírito é atraído para um problema bem mais amplo. Toda uma crítica da sociedade humana, de seu governo espiritual e temporal, todo um vasto projeto de reforma cristã lá se desenvolve e se precisa. Aqui, os debates que ocupam a inteligência de Dante são essencialmente morais, sociais e políticos. É porque ele só pode conceber uma ordem de mundo segundo o ideal cristão e sob o controle moral e religioso da Igreja, que seu pensamento e esperança se convertem vigorosamente para uma reforma da sociedade humana guiada por uma Igreja-instituição igualmente reformada.

No *Paradiso*, tal plano de reforma permanece, mas, como já comentamos, todas as questões morais, sociais e políticas desenvolvidas no *Purgatorio* são vistas, cada vez mais, fundamentalmente pelo seu lado místico. Como dito, em virtude da morte do imperador Henrique VII de Luxemburgo, Dante crê que agora apenas Deus poderá, em sua infinita sabedoria, reconduzir o gênero humano ao caminho de Cristo. E se o poeta ainda afirma, com magnificência, a necessidade do poder imperial, única garantia do Direito eterno, se ele glorifica a ética franciscana da pobreza e da humildade, é em Deus que ele funda, tanto a magistratura romana e cristã de César quanto a ética de Assis. Também, mais voluntariamente que em qualquer momento antes, seu pensamento se volta totalmente para a metafísica e para a teologia mística.

Com efeito, o grande tema da *Commedia* é a *reformatio/renovatio* da Igreja, entendida em sua dupla dimensão, eclesiástica e eclesial. Reforma, portanto, da Igreja-instituição que é a sua renovação pela recuperação da pureza evangélica. Igualmente a reforma da *Christianitas*. Reforma de Florença, o que também é uma renovação pela recuperação, a de um tempo simples e puro, onde os Grandes dominavam, sem adversários, a cidade. Reforma das demais repúblicas, *signorie*, feudos e Estados monárquicos, da Cristandade inteira, o que, mais uma vez, corresponde a uma renovação por recuperação, agora a um duplo *renovatio*: a) a da justiça e da paz do Império Romano, condição necessária à felicidade terrena; b) a da pureza e dignidade do primeiro homem (de Adão antes da Queda), base e propileu fundamental da felicidade eterna. Deixa inclusive, meio em suspenso, a extensão do processo a toda a *Humanitas*.

No entanto, se no *Inferno* e no *Purgatorio* Dante ainda contava com uma ação humana para tanto. Naturalmente como uma ação imperial. Com a morte do *habsburgo*, suas esperanças nesse sentido desfizeram-se completamente. Agora, no *Paradiso*, ele atribui tal projeto apenas a Deus. Mas, com isto, o atribuí de certa forma a si mesmo. Ele, tendo concluído sua União Mística, naturalmente não era igual a Deus, mas ao menos sua vontade estava perfeitamente

harmonizada a Dele. Tal harmonia representa sim uma nova sabedoria e uma nova potência, a maior das sabedorias que gera a maior das potências, conferindo-lhe, como homem-*deitas*, o poder de intervir sobre a terra em favor da vitória final da fé e caridade cristãs, e assim contribuir na fundação da Roma Santa.

Fontes

- DANTE ALIGHIERI. *Vida Nova & Monarquia*. Trad. de Carlos de Soveral, Lisboa: Guimarães Editora, s/d.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia: Inferno – Purgatório – Paraíso*. Trad. e notas de Italo Eugênio Mauro. Edição Bilíngüe. São Paulo: Editora 34, 1999.

Bibliografia

- BOFF, Leonardo. “O Pensar Sacramental: Sua Estrutura e Articulação”. In: *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, Petrópolis: Vozes, vol. 35, fasc. 139, 1975.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- GANDILLAC, Maurice de. *Dante ou la Passion de la Catholicité*. Paris: Téqui, 1991.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. “La Conclusion de la Divine Comédie et la Mystique Franciscaine”. In: *Revue de Histoire Franciscaine, tome I*, 1924.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux Corps du Roi*. Paris: Gallimard, 1989.
- MAURO, Italo Eugenio. Tradução e Notas. In: DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia. Vol. III: Paraíso*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- NARDI, Bruno. “Chi e Cosa è Matelda”. In: *Nel Mondo di Dante*. Collezione Storia e Letteratura, n.: 51, Roma: Instituto Graf. Tiberino, 1994.
- QUILLET, Jeaninne. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age. Questions d’Histoire*, Tour: Flammarion, 1972.
- RENAUDET, Augustin. *Dante Humaniste*. Paris: Les Belles Lettres, 1952
- YATES, Frances A. *Astrae. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1972.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *Dante. Viaggio Attaverso la Lingua, la Storia, il Pensiero della Divina Commedia*. Brescia: Morcelliana, 1984.