

**O AMOR NOS CANTOS II E V DO *INFERNO* DE DANTE:
UMA ANÁLISE DOS CONCEITOS A PARTIR DE AGOSTINHO**

Arthur Henrique Soares dos Santos*

Resumo: Este artigo pretende fazer a diferenciação entre dois tipos de afeições elencados nos cantos II e V do *Inferno* de Dante (o amor luxurioso e o amor de Beatriz) com base em Santo Agostinho, cuja influência pode ser encontrada em Dante Alighieri. Para isso, serão analisados escritos de Santo Agostinho, como *A Cidade de Deus* e as *Confissões*, relacionando-os aos Cantos mencionados do *Inferno* de Dante. Dessa forma, perceber-se-á que o amor luxurioso é entendido como um amor desordenado enquanto o amor de Beatriz é pensado como um amor ordenado.

Palavras-chave: Amor. Afeto. Vontade. Dante. Agostinho.

**LOVE IN THE CORNERS II AND V OF DANTE'S HELL:
AN ANALYSIS OF CONCEPTS FROM AUGUSTINE**

Abstract: This article intends to make a differentiation between two types of affections founded in the Cantos II and V of *Inferno* by Dante (the luscious love and Beatrice's love) based on Saint Augustine, whose influence can be founded in Dante Alighieri. To this, it is going to be analysed Saint Augustine's writings, such as *The City of God* and *Confessions*, relating them to the mentioned Cantos of *Inferno* by Dante. Thus, it will be perceived that the luscious love is understood as a disorderly love while the Beatrice's love is thought as an orderly love.

Keywords: Love. Affection. Will. Dante. Augustine.

1 – INTRODUÇÃO

A *Divina Comédia* é uma das mais importantes obras da literatura e fornece um retrato do pensamento medieval, tanto em termos culturais quanto filosóficos. Assim, o presente artigo pretende analisar como a filosofia de Santo Agostinho a respeito dos afetos pode ser pensada com base no primeiro nos cantos II e V do *Inferno*, primeiro poema da obra de Dante. Notar-se-á, dessa forma, dois tipos de afetos nestes dois cantos do poema: (a) o amor luxurioso de Francesca de Rimini e Paolo Malatesta e (b) o amor ordenado de Beatriz.

A partir dessas distinções, o presente artigo busca entender as noções medievais acerca dos amores que fazem parte da vida dos seres humanos, defendendo que a obra

*Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro do grupo de pesquisa Kant e o Kantismo. Tem experiência em Filosofia Moderna, particularmente no pensamento teórico de Kant e sua relação com a Filosofia Analítica. Tem também experiência em Filosofia Analítica da Religião, principalmente nas abordagens epistemológicas de Alvin Plantinga e William Alston.

de Dante Alighieri apresenta um eco da teoria agostiniana sobre a questão da *Ordo Amoris*, a ordem dos afetos ou amores. Assim, com a demonstração da presença de ideias agostinianas na comédia de Dante, poderão ser entendidos os conceitos que Santo Agostinho trabalha, principalmente no Livro XIV de *A Cidade de Deus*, acerca das afeições.

A importância do Doutor da Graça para esse tema ao longo de toda a Idade Média, incluindo para a obra de Alighieri, é reforçada por Celestina Maria Gomes e Silva, a qual, escrevendo sobre o Amor na *Vita Nuova* de Dante, diz que Santo Agostinho é um autor de referência para toda a Idade Média, trazendo ideias que ecoam ao longo o período medieval (2009, p. 18). Ademais, como defende tal autora, a leitura de textos dantescos como *Convívio* e *Monarquia* demonstra um Dante conhecedor das *Confissões* e de *A Cidade de Deus*, ambos escritos por Santo Agostinho (2009, p. 48-49).

Para esclarecer alguns aspectos da filosofia de Santo Agostinho presentes na obra de Dante, usaremos alguns autores de tradição agostiniana e um deles é Santo Tomás de Aquino. A respeito do Doutor Angelical, serão vistos o *Tratado das paixões da alma* e o *Tratado dos vícios e pecados*, ambos presentes na *Pars Prima Secundae* da *Suma Teológica*. Para além da Idade Média, mas ainda dentro da herança agostiniana, nós nos serviremos de protestantes como C. S. Lewis (2017a; 2017b) e Alvin Plantinga (2018).

Para a ordem de exposição dos afetos em Dante, o critério a ser utilizado é partir do amor mais desordenado (o dos luxuriosos) até o mais ordenado (o de Beatriz), explicitando tais amores com Santo Agostinho, mas com o auxílio daquilo que foi desenvolvido pelos teóricos da filosofia agostiniana. Portanto, primeiro será considerado o amor desordenado de Francesca de Rimini e Paolo Malatesta e depois o amor ordenado de Beatriz por Dante.

2 – O AMOR DOS LUXURIOSOS

No início do Canto V do *Inferno* é mostrado Dante chegando ao segundo círculo do local de condenação eterna. Ali, o ser mitológico Minos designava as penas dos pecadores de acordo com suas culpas registradas. Naquele local em particular, estavam os luxuriosos, os quais são inclusos na seguinte descrição dantesca:

Entendi que essa é a pena resultante
Da transgressão carnal, que desafia
A razão, e a submete a seu talante.
(*Inferno* V, vv. 37-39).

Então o poeta latino e o florentino continuam observando o estado das almas condenadas naquele círculo, as quais rodopiavam por conta de um forte vento que as levava segundo o seu próprio capricho, não havendo conforto nem esperança em meio àquela agonia (*Inferno*, V, vv. 41-47). Dante pergunta à Virgílio quem eram as pessoas que ali sofriam, e o romano cita várias figuras históricas e/ou literárias, explicitando o pecado ali como o da luxúria. Entre os nomes citados, encontram-se Semíramis (vv. 54-59), Cleópatra (vv. 63), Helena, famosa causa da Guerra de Tróia (vv. 64), Aquiles, grande herói grego da mesma guerra (vv. 65), Páris (vv. 66) e Tristão (vv. 66). É importante notar que Dante sente compaixão ao ouvir tantos nomes dos já antes conheceu, como ele próprio afirma:

Dos antigos cavaleiros tendo ouvido,
E damas, do meu Mestre o chamamento,
Piedade me deixou quase esvaído.
(*Inferno* V, vv. 70-72).

Após tal declaração, ele pede para conversar com dois pecadores em particular, os quais, saindo da turba levada pelo vento, colocam-se diante de Dante e Virgílio; eram Francesca de Rimini e Paolo Malatesta, sendo a mulher a relatar, do verso 88 ao 142 a triste história de amor dos dois: casada Francesca com Gianciotto Malatesta, ela se apaixonou pelo irmão de seu marido; ambos se envolvem em adultério e o marido mata os dois amantes. Tal relato chega a angustiar o poeta florentino, o qual escreve:

Depois voltei-me novamente ao par,
E perguntei: “Francesca, o teu tormento
Até as lágrimas move o meu pesar;

Mas diz: dos suspiros no momento,
Com que e como concedeu-te o amor
Do secreto desejo o entendimento?”.
(*Inferno* V, vv. 116-120).

Com o término do relato dado por Francesca de Rimini no verso 142 termina o Canto e o tópico acerca dos adúlteros.

2.1 Vontade e vício em Santo Agostinho com o auxílio teórico de tradição agostiniana

Como foi citado anteriormente, os pecadores condenados ao segundo círculo do Inferno se entregavam aos *vícios* da carne, os quais levavam tais pessoas a submeterem sua razão aos apetites sexuais (*Inferno* V, vv. 38-39). Dessa forma, é importante compreender como se pensava, em geral, a ideia de vício na Idade Média, recorrendo, para isso, a um dos que refletiram sobre isso: Santo Agostinho, o Doutor da Graça. Sua obra, em particular o livro XIV de *A Cidade de Deus*, está repleta de referências a essa ideia.

Para Walterson José Vargas, o que faz do pensamento agostiniano acerca dos afetos algo original na História da Filosofia é a forma como o santo católico pensa a relação dos amores com a faculdade da vontade (2015, p. 148-149). Dessa forma, a vontade, por ser livre, pode tanto levar o homem a amar a Deus e buscar cumprir a Sua lei quanto fazê-lo pecar, causando assim o mal no mundo (PICH, 2006, p. 144)³²⁴. Deve-se ter em mente também que a tradição cristã, incluindo Santo Agostinho, pensa a ideia de que o pecado se trata de disfunções afetivas, sendo um problema de vontade (PLANTINGA, 2018, p. 312-313). Por esse motivo, deve-se voltar agora para compreender como o Doutor da Graça pensa o conceito de *vontade*.

Para o filósofo medieval, a vontade é pensada em relação com a ideia de *desejo* (o que faz o homem ser atraído) ou *medo* (o que faz o homem ser repellido) de determinado objeto. Em *A Cidade de Deus*, é dito que “a vontade do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade dos objetos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afectos” (*A Cidade de Deus* XIV, vi). Então, a partir disso, pode-se afirmar que, para Santo Agostinho, no que diz respeito às atrações, “a vontade move a alma pelo impulso do desejo. É o *objeto* do desejo que faz *nascer* o desejo, que o *estimula*, indica-lhe uma *direção*” (VARGAS, 2015, p. 159, *grifos do autor*).

A partir do modelo teológico cristão, Santo Agostinho pressupõe que fomos criados para nos atrairmos por Deus; o seu famoso *dictum* é bem útil para elucidar a

³²⁴ Nessa questão, surge o tratamento agostiniano dado ao problema do mal. *Sobre o livre-arbítrio* (2019), de Santo Agostinho, traz a defesa básica de sua teodiceia. Para uma elucidação sobre a tradição agostiniana de teodiceia, pode ser analisada a Parte II de HICK (2018). Já para tentativas teístas de resposta ao problema do mal sem se comprometer com uma teodiceia, cf. PLANTINGA (2012) e INWAGEN (2018), os quais, pautados na ideia agostiniana de livre-arbítrio, defendem apenas que existem possíveis motivos pelos quais Deus possa permitir o mal.

questão: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Confissões* I, i, 1). A inclinação natural da vontade humana, por conseguinte, deveria ser o desejo pelo Criador, o que é visto em várias passagens da vida do santo católico, o qual, em meio à desordem de sua vontade, ansiava por Deus sem o sabê-lo (*Confissões* III, iv, 8)³²⁵. De maneira poética, o Doutor da Graça expõe esse desejo por Deus em uma confissão de amor:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo da tua paz. (*Confissões* X, xxvii, 38).

Como visto no próprio trecho agostiniano, havia uma cegueira e uma surdez internas ao próprio Aurélio Agostinho, as quais eram causadas pelo pecado, isto é, pelas más paixões e vícios, que estimulam a vontade em ir para longe e submete a razão aos caprichos desses maus desejos. Dessa maneira, deve-se notar que, acerca do pecado, Santo Agostinho diz que “Os pecados, com suas respectivas punições, não são seres, mas estados acidentais dos seres” (*Sobre o livre-arbítrio*, IX, 26, 4). Tais estados acidentais são também voluntários, constituindo um “estado de desordem vergonhosa” (*Sobre o livre-arbítrio*, IX, 26, 4). Isso traz uma elucidação importante para os propósitos deste artigo, uma vez que o amor desordenado é pecaminoso justamente na medida em que faz parte de um voluntário estado de desordem³²⁶. É a partir dessas ideias que o filósofo também fala da corrupção da natureza humana, quer dizer, do

³²⁵ Será possível relacionar a experiência de Santo Agostinho com a vivência dos refugiados e emigrados? James K. A. Smith defende que sim: “Agostinho classifica essa procura [pelo lar] como uma busca, uma peregrinação ao país chamado alegria, onde temos paz e tranquilidade, pois nos encontramos no Deus que nos acolhe em casa. Assim como o refugiado exausto, cansado da vulnerabilidade, o que almejamos é *descanso*” (SMITH, 2020a, p. 65). Essa ideia pode ser útil para refletir criticamente, a partir de uma visão cristã agostiniana, sobre a postura política de muitos cristãos contemporâneos que desprezam a vida e o valor dos refugiados, pois há um sentido no qual o cristão e o refugiado vivem na mesma situação: a de procurar por um lar no qual possam descansar.

³²⁶ Uma explicação comum a Santo Agostinho e a Santo Tomás de Aquino é dado pela teóloga Celia Deane-Drummond quando ela afirma que “O pecado consiste em uma desordem da vontade humana que dá as costas para Deus e é direcionada a um bem transitório, que por si só carrega uma impressão e semelhança com o primeiro pecado original” (2021, p. 89)

estado de mortalidade do corpo e da perda da espontânea união da alma humana ao *Lógos* divino causados pelo pecado original:

Esta humanidade em cada um dos seus membros não devia morrer se os dois primeiros homens, um tirado do nada e a outra do primeiro, não o tivessem merecido pela sua desobediência. Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte. (*A Cidade de Deus XIV, i*).

Vargas demonstra o que significa essa deterioração da natureza humana descrita por Santo Agostinho, que não é algo que surge do corpo (2015, p. 164), mas de toda a natureza humana (*homo totus*), alma e corpo. O Doutor da Graça reflete a respeito disso, ao decifrar o significado de *carne* na sagrada escritura, concluindo que ali tal termo compreende o ser humano como um todo, de maneira que seu uso mais comum se refere à quanto a natureza humana está afastada de Deus (*A Cidade de Deus XIV, ii*). E logo após isso, Santo Agostinho escreve que “a corrupção do corpo que entorpece a alma não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível” (*A Cidade de Deus XIV, iii*). Dessa forma, aquilo que causa da carne humana, de sua moralidade dada pelo pecado original, está no âmbito espiritual, de uma vontade má anterior à ação (*A Cidade de Deus XIV, xiii*), não é ocasionada por uma natureza ontologicamente má na parte física do ser humano; este último é, na verdade, afetado pela desordem passional da alma³²⁷, isto é, de uma diminuição eficiente da funcionalidade do ânimo ao escolher se afastar da fonte de sua vida, de Deus.

Santo Tomás de Aquino concorda com essa ideia, sustentando a tese de que o sujeito do pecado original está na alma, como hábito desordenado, e não na carne entendida como corpo. A respeito disso, diz o Doutor Angelical:

³²⁷ Como diz Vargas: “Chamar a atenção para isso é importante para se desfazer qualquer espécie de desvalorização do corpo e sua vinculação de causalidade com relação à origem do mal e do pecado original, como muitas vezes se faz em críticas a Agostinho, por causa da influência platônica e neoplatônica em seu pensamento” (2015, p. 164). Perceber que o corpo não é desvalorizado na filosofia cristã agostiniana é fundamental para o entendimento de doutrinas cristãs como a encarnação de Cristo, sua ressurreição corpórea e a ressurreição corporal futura dos crentes. Isso significa aquilo que James K. A. Smith chama de “uma afirmação da bondade *intrínseca* do corpo e da materialidade” (2020b, p. 83). Até que ponto essa valorização do aspecto corporal afeta a prática cristã é um tópico válido para outras pesquisas, mas há uma sugestão feita por Smith quando ele afirma que a valorização cristã da materialidade enfatiza a ideia de que o Evangelho é boa nova para os pobres (SMITH, 2020b, p. 84).

[...] o sujeito de uma virtude e de um vício ou pecado, é o mesmo que o da virtude ou vício contrários. Ora, a carne não pode ser sujeito da virtude, pois, como diz o Apóstolo (Rm 7), eu sei que em mim, quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Logo, a carne não pode ser o sujeito do pecado original, mas só a alma. [...] Assim, pois, podendo a alma ser sujeito da culpa, e a carne, em si mesma, não, toda a corrupção do primeiro pecado, que atinge a alma, implica a culpa; o que porém não a atinge implica, não culpa, mas a pena. Portanto, a alma, e não a carne, é o sujeito do pecado original. (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 83, a. 1).

No Paraíso, antes do pecado original, “quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade” (*A Cidade de Deus* XIV, xxvi). Assim, o pecado surge de uma má vontade na alma, a qual é anterior à má ação (*A Cidade de Deus* XIV, xiii), e afeta o corpo, por isso o pecado é “talvez antes de tudo, um distúrbio ou disfunção das *afeições*” (PLANTINGA, 2018, p. 222, *grifo do autor*)³²⁸. Assim, nessa perturbação afetiva relacionada à má vontade, cria-se o orgulho, que é tido como a raiz de todo pecado (*Sobre o livre-arbítrio* XXV, 76, 3), o que reaparece em Martinho Lutero (1961, p. 5-6) e em C. S. Lewis, o qual afirma que “o Orgulho leva a todos os outros vícios – trata-se do estado de mente completamente contrário a Deus” (2017a, p. 166)³²⁹.

Dessa forma, com essa revolta da vontade em amar mais a alma humana do que a Deus e a perturbação anímica gerada pela condição da mortalidade humana devido o pecado original, têm-se uma situação dada a decadência da natureza humana que propicia ao vício (*A Cidade de Deus* XIV, ii, iii, vii).

É importante mencionar a concordância de Santo Tomás de Aquino ao Hiponense, o qual defende que o vício é contrário às virtudes e à natureza, sendo que, para defender sua posição nesse segundo caso, ele chega a usar a autoridade de Santo Agostinho. O Doutor Angelical afirma: “diz Agostinho, que o vício é uma qualidade que torna má a alma; ao passo que a virtude é uma qualidade que torna bom quem a tem, como do sobredito resulta. Logo, o vício é contrário à virtude” (*Suma Teológica*, I-

³²⁸ Pode-se lembrar aqui do que diz Vargas: “O primeiro pecado, insiste sempre Agostinho, foi espiritual e teve origem na vontade, e da mesma forma, por isso mesmo, o primeiro e principal castigo pelo pecado é também espiritual e incide sobre a vontade. Ela, que antes conseguia dominar racionalmente os seus impulsos, não consegue mais mandar com a força que obriga à obediência. A primeira e principal pena do pecado para o homem é a fraqueza da vontade, o não conseguir mais fazer identificar o querer e o poder.” (2015, p. 166).

³²⁹ Como relembra Plantinga (2018, p. 226-228), essa questão leva à discussão sobre o papel da vontade e do intelecto em relação ao pecado original. Para uma discussão em teologia filosófica sobre essa questão, cf. EDWARDS (1959).

IIae, q. 71, a. 1). No artigo seguinte, o filósofo escolástico escreve: “diz Agostinho: Todo vício por si mesmo é contrário à natureza” (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 71, a. 2). Dessa maneira, por conta do pecado, tanto o amor erótico, do qual fala Santo Tomás de Aquino a partir da teoria agostiniana das paixões (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 26, a. 1), como o amor de amizade (*Suma Teológica*, I-IIae, q. 26, a. 1), podem cair em distúrbios afetivos do pecado, o que conduz à questão que iniciou a presente discussão acerca da vontade e do vício na teoria agostiniana das afeições: os vícios da carne aos quais os luxuriosos do segundo círculo do Inferno se entregavam, submetendo a razão aos seus apetites (*Inferno V*, vv. 38-39).

2.2 Os luxuriosos do Canto V do *Inferno* como aplicação dantesca do conceito de vício

É interessante notar que o castigo dos luxuriosos era de serem levados por toda eternidade por um vento forte, em rodopios de imensa aflição, sem descanso nem esperança ou conforto (*Inferno V*, vv. 40-45). De certa maneira, isso remete de maneira poética à própria forma de viver deles: levados pelos fortes ventos das paixões, que são uma disfunção afetiva, que com o hábito produz o vício ao qual a vontade não consente em não resistir. Tal vício é, por conta disso, derivado do “amor de si até ao desprezo de Deus” (*A Cidade de Deus XIV*, xxviii).

Contudo, o amor entre Francesca de Rimini e Paolo Malatesta não era algo meramente egoísta. Entre os dois ocorria o amor romântico, com o qual um se importava não somente com o próprio prazer, mas também com o outro e vice-versa. As lágrimas saudosas de infinita dor, as lembranças dos risos e a prisão do amor aos corações demonstram que não apenas o elemento carnal ou o amor unicamente de si estavam envolvidos, mas também a própria contemplação apreciativa da pessoa amada (*Inferno V*, vv. 100-107)³³⁰. O problema era: Francesca de Rimini era casada com o irmão de Paolo Malatesta.

Assim, fica claro que os afetos do casal eram contrários à moralidade cristã. Nos Dez Mandamentos está escrito “não cometa adultério” (Êxodo 20.14). Além disso,

³³⁰ O casal descrito por Dante não parece ser, no poema, um casal que busca apenas o prazer para satisfação própria. Pelo contrário, tais amantes parecem se encaixar na descrição de C. S. Lewis: “De uma maneira misteriosa, mas indiscutível, o amante deseja a mulher Amada, ela mesma, não o prazer que ela pode dar” (2017, p. 129). A questão que surge então é que mesmo esse desejo pode constituir uma afeição desordenada.

falando acerca desta passagem do Antigo Testamento, Jesus Cristo diz: “Vocês ouviram o que foi dito: ‘Não cometa adultério.’ Eu, porém, lhes digo: todo o que olhar para uma mulher com intenção impura, já cometeu adultério com ela no seu coração” (Mateus 5.27-28). Portanto, há uma desobediência à lei divina, em uma rebeldia que ocorre desde a Queda, quando o pecado original afetou a humanidade.

Nesse caso, o homem está vivendo simplesmente conforme seus próprios desejos e paixões desordenadas, e diz Santo Agostinho que “quando vive em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus, o homem é semelhante ao Diabo” (*A Cidade de Deus* XIV, iv). E, para o Doutor da Graça, isso é causa suficiente para a infelicidade do ser humano, pois o filósofo defende que, quando o ser humano quer ser feliz, mas não vive em conformidade com Deus, ele não está vivendo de forma que possa de fato ser feliz, sendo a vida de tal ser caracterizada por mentira e pecado (*A Cidade de Deus* XIV, iv). Deve-se notar, assim, que é justamente assim que um ponto de vista agostiniano caracterizaria a vida de Francesca de Rimini, a qual afirma que não há dor maior do que relembrar o tempo feliz (*Inferno* V, vv. 121-122). Afinal de contas, ela buscou a felicidade nos braços de seu amante, mas sua desobediência à lei divina é uma recusa a viver em conformidade com Deus. Tal recusa é, para Santo Agostinho, fonte de infelicidade e dor, o que, no caso de Francesca, resultou até mesmo em sua condenação ao segundo círculo do Inferno.

Esse tipo de afeto desordenado ocorre também com o próprio Santo Agostinho antes de sua conversão ao cristianismo. Conforme ele relata nas *Confissões*, havia nele um forte amor contemplativo pela sua amante, porém uma afeição desordenada por romper com os parâmetros da lei divina que deveriam nortear a vivência em conformidade a Deus. O filósofo relata, então, sua experiência afetiva:

No entanto, multiplicavam-se os meus pecados. Quando de mim foi arrebatada a mulher com quem vivia, considerada impedimento ao meu casamento, meu coração, que lhe era afeiçoadíssimo, ficou profundamente ferido e sangrou por muito tempo. (*Confissões* VI, xv, 25).

Essa imensa dor pela separação da amante parece ser correlata, embora não em mesmo grau, com a dor da qual fala Francesca quando afirma que não há maior tormento do que recordar-se do tempo feliz (*Inferno* V, vv. 121-123), pois em ambos os casos há uma separação forçada da pessoa amada, de maneira a provocar profundo

sofrimento nos amantes. De certa forma, é uma dor que ocorre justamente pelo ser humano não cumprir o propósito afetivo para o qual fora criado, pois, segundo Santo Agostinho, é impossível ser feliz buscando ser independente de Deus (*A Cidade de Deus* XIV, iv).

Voltando-se novamente para o relato do santo católico, vê-se que os vícios dele se inflamaram ainda mais com a perda da mulher que amava e ele procurou outra mulher, não como esposa, mas sim porque queria “alimentar e manter íntegra ou agravada a enfermidade de minha alma, sob a guarda do mau hábito” (*Confissões* VI, xv, 25). Contudo, apesar do filho de Santa Mônica ter procurado outra mulher, ele diz: “não cicatrizara ainda a ferida aberta pela separação da companheira” (*Confissões* IV, xv, 25).

Outro aspecto importante é que, no Inferno, em blasfêmias, os luxuriosos bradavam contra Deus, mostrando também que os seus afetos continuavam em ódio profundo ao juiz que os condenou à eterna danação:

Quando chegam em face à sua ruína,
Aí pranto e lamento e dor clamante,
Aí blasfêmias contra a lei divina.
(*Inferno* V, vv. 34-36)

Essa característica está presente também no poético lamento de Francesca, a qual diz que o rei do Universo não é um amigo:

Se fosse amigo o rei do Universo
A ele rezaríamos por tua paz,
Pois que te apieda o nosso mal perverso
(*Inferno* V, vv. 91-93)

Ainda assim, isso não impede Dante de sentir compaixão por Francesca e Paolo (*Inferno* V, vv. 116-117). É necessário, então, notar que o poeta florentino é movido a tal sentimento por conta da ideia tipicamente cristã de que não se deve “odiar o homem por causa do vício nem amar o vício por causa do homem: *deve apenas odiar o vício e amar o homem*” (*A Cidade de Deus* XIV, xvi, *grifos do autor*).

Portanto, pôde-se compreender a natureza da vontade, de como os afetos desordenados geraram os vícios, sendo estes a base de muitos pecados futuros, incluindo a luxúria. Ela foi tratada aqui a partir do Canto V do *Inferno*, demonstrando como o pensamento agostiniano se manteve presente ao longo da Idade Média a ponto

de fazer com que o poema de Dante Alighieri fosse influenciado por tal composição teórica acerca das afeições.

3 – O AMOR ORDENADO DE BEATRIZ

Não eram apenas os luxuriosos que estavam perdidos: o próprio Dante se encontrava na selva escura dos vícios no Canto I do *Inferno*. Rogando por Dante, Luzia, mártir cristã e símbolo da graça, faz a seguinte descrição para Beatriz, a amada do poeta florentino:

‘Beatriz, glória de Deus’, disse, ‘salvar
Quem mais te amou não vais, na desventura?
Que tu elevaste da vida vulgar?’

Não ouves tu ao seu pranto a amargura
E já não vês a morte como o afronta
Sobre a torrente que o mar não segura?
(*Inferno* II, vv. 103-108).

Por conta disso, Dante era o homem que, perdido em meio aos vícios e em profundo pranto e amargura, precisava de redenção, simbolizando na verdade a condição universal do ser humano do ponto de vista cristão. Assim, nesta seção será visto que só a partir do amor, entendido como a caridade cristã, é que a redenção ocorre, levando salvação a todos quantos são iluminados pela graça representada por Luzia. No Canto II do *Inferno*, quando Beatriz aparece a Virgílio, ela diz:

Eu sou Beatriz, que peço que tu vás,
Venho de aonde retornar almejo,
Amor moveu-me, que falar me faz.
(*Inferno*, II, v. 70-72).

É o amor que move o símbolo de beatitude amado por Dante a deixar por um momento o Paraíso para comunicar-se com Virgílio e convocá-lo à missão de conduzir Dante. E é o amor que faz Dante aceitar a jornada proposta. Deve-se mencionar o que é registrado no início do Canto II do *Inferno*:

Eu comecei: “Poeta que me guias,
Julga minha aptidão, se é compatível
Com o ardo passo que ora me confias.
(*Inferno* II, vv. 10-12).

Dante duvida de que ele esteja apto a fazer a jornada proposta por Virgílio. Em resposta, o que o poeta latino faz é justamente demonstrar como o florentino foi escolhido para realizar a viagem pelo Inferno e pelo Purgatório até chegar ao Paraíso reservado aos que são iluminados pela graça. E a resposta motivadora é simples: o amor assim fez as coisas. Beatriz é movida por um desejo, afinal este é constituinte da noção de amor. Mas esse amor não sofre dos vícios e perversões da vontade que sofre o amor desordenado. É o amor que Beatriz tem por Dante que a faz desejar a salvação daquele que é amado. Acerca dessa forma de amar, diz Santo Agostinho:

Se te agradam os corpos, louva a Deus por eles e dirige o teu amor a quem os criou, para não lhe desagrades ao encontrar prazer em tais criaturas. Se te agradam as almas, ama a elas em Deus, pois são também mutáveis e somente nele tornam-se estáveis; de outro modo, passariam e pereceriam. Portanto, é em Deus que debes amá-las; leva-as contigo até ele, dizendo-lhes: “Amemos, amemos a Deus!”. Foi ele o criador dessas realidades, e delas não está longe, pois não as abandonou depois de criá-las. Deles elas vêm e nele existem. Ele está onde se saboreia a verdade. Ele está no íntimo do nosso coração; mas o coração se afastou dele. (*Confissões* IV, xii, 18).

Assim, quando Beatriz aparece a Virgílio, ela está buscando realizar um desejo que envolve a salvação do ser amado. Ela ama Dante e busca arrastá-lo consigo para que em Deus eles vivam perfeitamente o amor. Não sendo um afeto viciado, ela não deseja o que pode obter de Dante, pois ela nada precisa obter dele. A alma de Beatriz podia descansar em Deus, pois ela amava a Deus, o que a levava a ter todos os seus afetos ordenados. Essa ideia de amor a Deus e consequente ordenação dos nossos outros afetos é constante em *Os Quatro Amores*, de C.S. Lewis

O autor afirma que, apenas mediante o amor de Deus, é que os demais amores podem permanecer de maneira ordenada, se não tais afetos se transformam em demônios que destroem a si mesmos (LEWIS, 2017b, p. 160-161), como no caso dos luxuriosos do segundo círculo do Inferno. Assim, Beatriz, a qual teve os afetos ordenados agora quer que seu amado também tenha seus afetos ordenados mediante a regeneração da vontade. Por conseguinte, é a partir da ação de Beatriz, movida por amor, que Dante consegue sair da tenebrosa floresta dos vícios mostrada no Canto I para cumprir a jornada até o Paraíso, buscando corretamente a salvação de sua alma.

O que acontece com Dante no momento em que ele deixa de lado suas dúvidas e parte com Virgílio é uma reorientação da vontade, de maneira o poeta florentino passe a

amar aquilo que ele deve de fato amar. Como diz Vargas, “pela caridade, o verdadeiro amor a Deus (*caritas*), o homem é levado a transformar a concupiscência (*cupiditas*), o amor do mundo por si mesmo, em amor do mundo e de si mesmo em vista do amor a Deus (*dilectio*)” (2015, p. 171). É através dessa afeição que Dante deixa os vícios nos quais ele estava perdido, caminhando rumo à sua salvação. Acerca dessa diferença entre o ser humano com sua vontade não regenerada e aquele no qual isso ocorreu, Alvin Plantinga, na mesma linha de pensamento de tradição agostiniana, afirma:

A pessoa de coração empedernido não ama as coisas adequadas; não tem as afeições virtuosas do amor pelo Senhor, nem pelo seu semelhante, nem pelas verdades grandiosas do evangelho; carece também do ódio e sofrimento pelo pecado, não tem gratidão pela salvação, alegria, paz e todo o resto que resulta de um amor apropriado a Deus. E *isso* nos indica que, quando são recebidos a dádiva da fé e o renascimento (regeneração) que a acompanha, o que acontece é que as afeições são redirecionadas, de modo que damos pelo menos os primeiros passos inseguros na direção do amor a Deus acima de tudo. (2018, p. 307)³³¹.

Pelo que se percebe na salvação da alma de Dante é justamente esse processo descrito por Plantinga que ocorre na *Divina Comédia*. O poeta dá seus passos inseguros em direção ao Paraíso. Tais passos são guiados inicialmente por Virgílio, o qual é símbolo da razão no poema de Dante³³². Deve-se enfatizar, contudo, que a salvação da alma do florentino é resultado da ação da graça ao longo da *Divina Comédia*. Afinal de contas, é Luzia, símbolo da graça, quem chama a atenção de Beatriz para o sofrimento de Dante; então toda a jornada passa a se dar por causa da própria graça que ilumina os

³³¹ Há, dentro do projeto epistemológico de Plantinga, uma possibilidade de relacionar as questões afetivas ao debate epistemológico acerca da crença cristã. Afinal de contas, segundo a crença cristã, “o crente, a pessoa de fé, tem não somente as crenças corretas, mas também as afeições corretas” (PLANTINGA, 2018, p. 302). Plantinga também admite, dentro da tradição teológica reformada, que afeições redirecionadas a Deus podem fazer parte da formação doxástica da crença cristã (PLANTINGA, 2018, p. 314). Para uma exposição e defesa do projeto epistemológico de Plantinga, cf. SOARES DOS SANTOS (2021). Uma possível investigação pode também buscar relacionar as perspectivas de Plantinga à “epistemologia narrativa pentecostal” de James K. A. Smith, a qual depende de uma “assimilação da narrativa [da mensagem salvífica de Deus] de forma afetiva” (SMITH, 2020b, p. 117). Assim, parece ser possível relacionar as perspectivas epistemológicas reformadas de Plantinga às visões epistemológicas pentecostais de Smith. Sem dúvida, a tentativa de fazer essa correlação deve passar pelo trabalho de Santo Agostinho acerca das afeições, o que pode ser fruto de futuros trabalhos em filosofia da religião.

³³² Deve-se lembrar que Virgílio é entendido na *Divina Comédia* como um símbolo da razão humana (CASTAGNOLA, 1965, p. 126). Assim, a jornada de Dante na comédia evoca uma ideia tipicamente escolástica na qual a razão representada por Virgílio ocupa um espaço primordial, relacionando-se com a graça simbolizada por Luzia de maneira que elas não se contradizem, mas se complementam.

pecadores para que estes cheguem ao Paraíso. É então, após a declaração de Virgílio acerca do Amor de Beatriz, que Dante, iniciando a reordenação dos afetos, escreve:

Como as flores que o gelo noturnal
Inclinou e cerrou, e o sol aclara
Agora, e eretas abrem-se afinal,

Assim passei do medo, que prostrara
meu coração, à audácia que irrompeu,
e respondi com mente franca e clara:

“Piedosa aquela que me socorreu!
E tu cortês que tão pronta resposta
Deste ao intento que ela promoveu!

Tornaste minha mente tão disposta,
Com as palavras tuas, a proceder,
Que já voltei à primeira proposta.

Vamos, que ora é dos dois um só querer:
Tu condutor, tu senhor e tu mestre”.
Assim lhe disse e, quando o vi mover-

-se, entrei pelo caminho silvestre.
(*Inferno* II, vv. 127-142).

Como pode ser visto, a fala de Virgílio sobre o amor que moveu Beatriz acendeu nele o *desejo*, não o desejo pecaminoso que é fruto da má vontade, mas aquele que é gerado pelo anseio humano por amor. Dessa maneira, Dante teve sua vontade redirecionada para amar a Deus acima de tudo, de maneira a viver em conformidade com o próprio Deus. Antes do momento no qual Dante decidiu seguir Virgílio, o florentino estava em vícios, vivendo apenas para si; após tal momento ele passa a viver segundo o amor a Deus. Acerca da diferença entre o que vive para si e o que vive para Deus, Santo Agostinho escreve:

[...] não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu género quando eles conseguem o que pretendem.
(*A Cidade de Deus* XI, i).

Dante permanecera, anteriormente, na Cidade dos Homens, os quais viviam de acordo com seus próprios desejos pecaminosos. Da mesma forma, Francesa de Rimini e

Paolo Malatesta também viviam nessa cidade, e nunca a deixaram por não aceitarem a graça oferecida por Deus. Mas Dante, assim como Santo Agostinho, foi estimulado pela graça e aceitou o amor divino, então pôde fazer parte da Cidade de Deus³³³, e nela permaneceu até o fim da vida através da virtude. Por isso, o poeta florentino talvez poderia dizer por conta do tempo até sua conversão: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!” (*Confissões* X, xxvii, 38). E tudo isto ocorre como consequência do amor ordenado de Beatriz. Em contraste com os afetos desordenados gerados pela má vontade, os quais provocam ainda mais vícios, o afeto ordenado resulta na salvação, sendo o amor a essência do próprio Deus, o qual, segundo a tradição cristã, se dispôs a sofrer e morrer para que os seres humanos alcancem redenção; assim Deus demonstra a grandiosidade de seu inconcebível amor (PLANTINGA, 2018, p. 485)³³⁴.

4 – CONCLUSÃO

Apresentou-se, portanto, neste artigo, importantes distinções nas afeições humanas, conforme trata a Santo Agostinho, verificando a existência delas na *Divina Comédia*, em particular nos Cantos II e V do *Inferno*. O amor dos luxuriosos foi visto como vicioso e da decadência da natureza humana ao estado mortal e principalmente pela ação da má vontade que ocorreu após o pecado original. Assim, foram analisados o uso agostiniano de conceitos como vontade e vício, chegando-se à conclusão de que eles foram de tal forma influentes na Idade Média que estão presentes em uma obra feita séculos depois. Todavia, não somente na Idade Média, essa concepção agostiniana se manteve viva em autores cristãos como C. S. Lewis e Alvin Plantinga, o que demonstra o valor imenso das reflexões de Santo Agostinho para toda a cristandade.

Após as reflexões acerca da desvirtuação nos afetos, viu-se também a redenção destes através do reordenamento dos afetos estabelecido pela *Ordo Amoris* agostiniana. Beatriz, com amores perfeitamente ordenados uma vez que estava no Paraíso, foi importante agente para a redenção e regeneração da vontade, curando os vícios e estabelecendo a *Ordo Amoris* na vida de Dante. No fim das contas, os amores

³³³ A Cidade de Deus, para Santo Agostinho, é um estado moral de direcionamento do amor a Deus (*A Cidade de Deus* XIV, xxiii), que designa as pessoas que pretendem seguir o espírito (*A Cidade de Deus* XIV, i).

³³⁴ Uma análise teológica sobre a relação entre o amor divino e o amor humano pode ser encontrada na obra de Charles Williams, *Religion and love in Dante: the theology of romantic love* (1941).

desordenados se davam em distância a Deus enquanto os ordenados em referência a Ele, pois, como diz Santo Agostinho: “Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus — a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si — a celeste” (*A Cidade de Deus* XIV, xxviii). E de acordo com a concepção agostiniana dos afetos, é em Deus que o homem encontra a perfeita satisfação dos seus desejos, pois, como diz o Doutor da Graça: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Confissões* I, i, 1).

5 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, Vol. 2. Tradução de J. Dias Pereira. 2º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. *Sobre o livre-arbítrio*. Tradução de Everton Toresim. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

BÍBLIA, A. T. Êxodo. In BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 3 Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BÍBLIA, N. T. Mateus. In BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 3 Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

CASTAGNOLA, Luígi. Dante Alighieri: uma evocação setecentenária. *Revista Letras*, Curitiba, v. 14, p. 112-127, 1965. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19855>. Acesso em 15 de abril de 2021.

DEANE-DRUMMOND, Celia. Todos morrem em Adão? Perguntas na fronteira da construção de nichos, evolução comunitária e pecado original. In: SMITH, James K. A. CAVANAUGH, William T. *A evolução e a queda: implicações da ciência moderna para a teologia cristã*. Tradução de Tiago Garros. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021, p. 69-98.

EDWARDS, Jonathan. *Religious affections*. Edição de John E. Smith. New Haven: Yale University Press, 1959.

HICK, John. *O mal e o Deus do amor*. Tradução de Sérgio Miranda. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2018.

INWAGEN, Peter van. *O problema do mal*. Tradução de Sérgio Miranda. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2018.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 4º Edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 2. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.

LEWIS, C.S. *Cristianismo Puro e Simples*. Tradução de Gabriele Greggersen. 1º Edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017a.

LEWIS, C.S. *Os Quatro Amores*. Tradução de Estevan Kirschner. 1º Edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017b.

LUTHER, Martin. *Lecture on Romans*. Tradução de Wilhelm Pauck. Filadélfia: Westminster Press, 1961.

PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SILVA, Celestina Maria Gomes e. *Reflexões Sobre o Amor na Vita Nuova de Dante Alighieri*. 2009. 107 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2009. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/20312>. Acesso em 13 de abril de 2021.

SMITH, James K. A. *Na estrada com Agostinho: uma espiritualidade do mundo real para corações inquietos*. Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020a.

SMITH, James K. A. *Pensando em línguas: contribuições pentecostais para a filosofia cristã*. Tradução de Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova: 2020b.

SOARES DOS SANTOS, A. H. UMA RESPOSTA REFORMADA AO ANTICRISTO: um estudo epistemológico em Alvin Plantinga e Friedrich Nietzsche. *Pólemos – Revista dos Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 10, n. 19, 2021, p. 187-212. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/34614>. Acesso em 19 de julho de 2021.

VARGAS, Walterson José. O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da *Ordo Amoris* em Santo Agostinho. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, n. 29, jan-dez 2015, p. 147-185. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/2230>. Acesso em 15 de abril de 2021.

WILLIAMS, Charles. *Religion and love in Dante: the theology of romantic love*.
Westminster: Dacre Press, 1941.