

ENTRE A PERDIÇÃO DE AMOR E A SALVAÇÃO ESCATOLÓGICA: O ESTATUTO DUAL DO AMOR EM *LE LIVRE DU COEUR D'AMOUR ÉPRIS*

Marcus Baccega ¹

RESUMO: Este ensaio pretende perscrutar a dualidade da concepção de amor na Baixa Idade Média na novela de cavalaria alegórica *Le Livre du Coeur d'Amour épris* (1457), do nobre feudal francês René d'Anjou, duque de Anjou e Bar, senhor da Provença e rei de Nápoles e Jerusalém. Trata-se de uma investigação que procura definir a oscilação do amor entre a prática estilizada do amor cortês e a noção teológica do Amor de Deus e sua correlata economia da salvação. Este *roman* representa um documento histórico de meados do século XV, revelador da permanência da capilaridade do estamento nobre para agremiar os novos setores sociais urbanos e envolvê-los em seu *ethos* feudal.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Santo Agostinho. Amor cortês.

ABSTRACT: This essay aims at scruting the dual concept of Love in the Late Middle Ages in the allegorical chivalry novel *Le Livre du Coeur d'Amour épris* (1457), whose author was the French feudal lord René d'Anjou, the duke of Anjou and Bar, lord of Provence and king of Naples and Jerusalem. It is an investigation that endeavours to define the oscilation of Love between courtly love and the theological notion of God's Love e its correlative redemption economy. Such *roman* represents a historical document from the middle 15th century, revealing the permanence of the capacity of the noble state to gather the new urban social sectors and entail them inside its feudal *ethos*.

KEYWORDS: Love. Saint Augustin. Courtly love.

¹ Marcus Baccega, historiador, é doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

I. Introdução

Consagrada como elegia eloquente, por excelência, do declínio das concepções estilizadas, outrora hegemônicas, do *ethos* cavaleiresco e do amor cortês, a novela de cavalaria quatrocentista *Le Livre du Cœur d'Amour épris* (1457), da lavra do nobre feudal René d'Anjou, enseja a percepção de uma fragmentação da ordem consuetudinária tradicional que presidia as relações entre os estamentos medievais. Com efeito, não seria despropositado contemplar, na aventura sem êxito de um amante cortês tipificado, como é a personagem Coração, que finda sua demanda amorosa, cujo intuito não logrou atingir, em uma espécie de autoexílio voluntário no Hospital do Amor, uma alegoria do próprio estamento nobre em sua desventura finissecular ante a ascensão da burguesia mercantil. Agentes sociais de uma transformação profunda na concepção do próprio tempo, que cessa, gradativamente, de ser o tempo litúrgico e cíclico das horas canônicas, matizadas pelos ofícios monásticos, para tornar-se o tempo matematizado e monetarizado do mercador, os mestres artesãos, banqueiros, comerciantes, boticários, dentre outros ofícios próprios ao ambiente urbano desde a Idade Média Central (séculos XI a XIII) são portadores de uma racionalidade inaudita. Fundamentada na ideia de lucro e reinvestimento de capital, mesmo de procedência usurária, a lógica mercantil aporta, para a ordenação feudal, uma instigante antinomia, que consiste na progressiva valorização social da propriedade monetária e do acúmulo de capitais, o que pervade, inclusive, as mentes dos senhores feudais, fossem laicos ou eclesiásticos, ao demandarem o adimplemento das obrigações servis de seus camponeses por meio de pecúnia, não mais labor no manso senhorial (*corveia*) ou parcelas da produção campesina (*talha, formariage, banalidades, Tostão de Pedro*).²

Outrossim, como percebeu Max Weber, nas edições distintas de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905 e 1920),

² Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 132-142.

essas práticas urbanas podem ser definidas como atividades capitalistas, mesmo anteriores ao sistema econômico e ideológico denominado Capitalismo. Neste espectro, os mercadores e sua concepção utilitária e matematizada de tempo são portadores (*Träger*) de uma expectativa e mesmo de um fomento de uma nova tessitura ideológica ao nível das representações sociais. Tal aspiração, veiculada pelos avatares que a dinâmica urbana imprimiu às maneiras de pensar e sentir das formações sociais do Medievo, conservou-se ainda no lastro sistêmico de uma lógica global feudal, como disserta Jérôme Baschet, em que seria anacrônico cogitar a existência de empresas propriamente capitalistas, a par do fato de que o lucro ainda se cingia a usos extra-econômicos, atinentes a uma economia suntuária e simbólica,³ sob a lógica de uma dominação feudo-clerical, para empregar a denominação alvitrada por Hilário Franco Júnior. Historiadores como Alain Guerreau e o próprio Jérôme Baschet identificam tal lógica à noção de *dominium*, como articulação societária central para as formações medievais, que abrange, mas ultrapassa, os liames feudo-vassálicos internos à camada aristocrática, e mesmo as relações servis de produção. O *dominium* seria, portanto, a expressão da hegemonia da nobreza laica e da aristocracia clerical nessa sociedade estamental. Tal hegemonia denotou-se tão efetiva que o desenvolvimento urbano verificado a partir do ano mil foi absolutamente tributário da expansão agrícola e territorial dos senhorios feudais, motivada por avanços técnicos como o arado e a charrua.

A ordenação das jurisdições senhoriais sobre os espaços urbanos, muitos circundantes de grandes abadias e castelos, a partir do século XI, defluiu das definições das liberdades jurídicas dos burgos, negociadas e acordadas entre os “vilões” proeminentes e as linhagens feudais, competindo aos primeiros, progressivamente, maior poder de administração financeira, militar e judiciária, desde que conservadas as prerrogativas tributárias dos senhores feudais. Entretanto, muitas cidades nascentes, até

³ Cf. BASCHET, Jérôme. Op. cit., p. 147-149.

o século XII, observaram-se governadas pessoalmente por famílias nobres,⁴ que transferiram, para o universo urbano, o símbolo de sua hegemonia social: os *palazzi* das comunas italianas, por exemplo, representam uma reapropriação da arquitetura dos castelos feudais, adaptada para as comodidades e necessidades da vida cidadina. O aspecto mais impressionante se descortina na aspiração dos burgueses opulentos em edificar, para sua residência, esses mesmos *palazzi*, signo da formação de um patriciado hegemônico não cingido aos habitantes advindos das linhagens feudais. Trata-se, ademais, do anelo burguês pela nobilitação, adotando formas de vivência, hábitos, indumentária e todo um estilo de vida à maneira dos nobres.

Este epifenômeno evidencia a capacidade de o estamento nobre recepcionar e abranger novos contingentes, advindos de outros estratos sociais, tal como ocorreu, na transição entre os séculos XII e XIII, com os cavaleiros, que transitaram de uma conformação alto-medieval como defensores militares dos domínios senhoriais, quando não grupos marginais de assaltantes de estradas ou insubordinados à jurisdição banal dos senhores – caso, por excelência, das terras concelias ou concelhos em Portugal – para a condição de integrantes da pequena nobreza. A absorção de estratos burgueses pela aristocracia laica evidenciou-se, ainda, pela recorrência da venalidade de títulos nobiliárquicos, por parte das monarquias centralizadas, desde o século XIV, tática com que pretendiam os reis acercar-se de letrados, legistas e administradores laicos e não vinculados à *nobreza de espada* (as topo-linhagens feudais de antiga extração), que configurariam uma *nobreza de toga*.

Convém ainda aduzir, com Max Weber, que os estamentos, formas de comunitarização (*Vergemeinschaftung*) que se distinguem das classes, são grupos sociais condicionados por uma avaliação, negativa ou positiva, da honra, elemento que define e baliza seus destinos.⁵ O pen-

⁴ Cf. BASCHET, Jérôme. Op. cit., p. 149.

⁵ Cf. WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia, 2006. p. 1023.

sador alemão ainda assinala que a pretensão à honra ou à formação de um *ethos* nela fundamentado, ou um modo peculiar de vida (*Lebensführung*), estão em contradição com a noção de posse (*Besitz*), ou com a disposição sobre bens e a vinculação a determinados interesses econômicos no mercado, que configuram a classe social. O estamento, ao contrário, caracteriza-se pelo monopólio de determinada atividade (a guerra, no caso da nobreza feudal) e pelo menosprezo ao lucro, ao trabalho como fonte de renda. Neste ponto, convém considerar as palavras do próprio Weber:

A muito freqüente desqualificação dos adquirentes de rendas como tais é, ao lado de motivos particulares a serem depois considerados, uma conseqüência do princípio estamental de organização social e de sua contraposição à repartição de poder puramente econômica e própria ao mercado. O mercado e os acontecimentos nele processados, como vimos, não conhecem qualquer “contemplação do indivíduo”: interesses materiais dominam aqui. Nada sabe o mercado sobre honra. A ordem estamental significa exatamente o oposto: esquematização a partir da honra e um modo de vida estamental, ameaçados na raiz quando o tão-só ganho e o puro poder econômico, que ainda traz à testa sua origem externa ao estamento, concedem àquele que os ganha a posse de algo que se iguale à honra ou lhe seja um adito mesmo que inconfesso, ou mesmo poderia emprestar ao êxito o caminho para a mais alta honra, tal como os interessados do próprio estamento pretendem para si mesmos, por força de seu modo de conduzir a vida. (tradução nossa).⁶

⁶ Cf. WEBER, Max. Op. cit., p. 1028. *Die so sehr häufige Disqualifikation des “Erwerbstätigen” als solchen ist, neben später zu berührenden Einzelgründen, eine direkte Folge des “ständischen” Prinzips der sozialen Ordnung und seines Gegensatzes zur rein marktmäßigen Regulierung der Verteilung von Macht. Der Markt und die ökonomischen Vorgänge auf ihm kannte, wie wir sahen, kein “Ansehen der Person”: “sachliche” Interessen beherrschen ihn. Er weiß nichts von “Ehre”. Die ständische Ordnung bedeutet gerade umgekehrt: Gliederung nach “Ehre” und ständischer Lebensführung und ist als solche*

Esse potencial de absorção do estamento nobre permitiria, enfim, que se pensasse em uma crise de declínio da nobreza e seu *ethos* cortês e cavaleiresco, correlativa à ascensão da burguesia urbana, situação percebida com uma tonalidade assaz dramática pelos nobres e de que *Le Livre du Cœur d'Amour épris* seria uma síntese elegíaca, o lamento de uma agonia estilizada que apela para um escapismo atávico em relação às convenções retóricas e poéticas do *fin'amor*? Essa interpretação, propugnada, de forma inaugural, por Johannes Huizinga em seu *O Outono da Idade Média* (1924), é consistente e sedutora, informada por argumentos e elementos de convicção corretos, mas o propósito deste breve estudo será problematizar esse *Outono* da Idade Média não como degeneração, senão crise de reconfiguração e reestruturação dos elementos do imaginário aristocrático em função da crise geral do século XIV, denotada, entre outros fatores, pela peste negra de 1348 e pelo início da Guerra dos Cem Anos (1337-1453), cujo horror encontrou um esteio de simbolização e estilização nas cenas das danças macabras.⁷

Destarte, como se procurará alvitrar ao longo deste ensaio, a lógica profunda do lamento pelas desventuras amorosas do Coração, tão bem assinaladas por este *topos* das novelas de cavalaria que é a *demand*, compreendida a partir da chave interpretativa de uma busca pelo sagrado e uma ocasião de provação das virtudes e da bravura cavaleirescas, não foge a uma moldura agostiniana, o que implica a permanência da concepção do Amor e de sua busca em Santo Agostinho, revelada à maneira de um reflexo especular

in der Wurzel bedroht, wenn der bloße ökonomische Erwerb und die bloße, nackte, ihren außerständischen Ursprung noch an der Stirn tragende, rein ökonomische Macht als solche jedem, der sie gewonnen hat, gleiche oder – da bei sonst gleicher ständischer Ehre doch überall der Besitz noch ein wenn auch uneingestandenes Superadditum darstellt – sogar dem Erfolg nach höhere "Ehre" verleihen könnte wie sie die ständischen Interessenten kraft ihrer Lebensführung für sich präbendieren.

⁷ Cf. HUIZINGA, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. A study of the forms of life, thought and art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance. New York: Doubleday Anchor Books, 1954. p. 107-118.

invertido na aparente ode ao amor cortês que René d'Anjou nos apresenta. Na condição de uma faina de interface entre História da Cultura e Teoria Literária, deve-se analisar o *roman* de René d'Anjou a partir de uma questão-problema, à maneira de Marc Bloch, cuja motivação bem poderia ser sintetizada com o adágio *pas de problème, pas d'Histoire*.⁸ Um produto da expressão escrita da sociedade medieval não poderia ser decifrado sem que se o interpelasse a partir da formulação teórica de um problema e de uma hipótese, pois de tal operação intelectual depende, de modo irrefragável, sua pertinência a um estatuto documental ou de fonte primária.

Crê-se pertinente a problematização historiográfica da narrativa novelesca em questão pela compreensão de que História e Literatura pertencem a um campo semântico único, cuja dissecção hermenêutica não pode prescindir da análise conjugada entre texto e contexto, ambos reciprocamente influenciados. Por conseguinte, a questão aqui proposta versa acerca da pertinência de uma leitura do século XV, através da obra de René d'Anjou, como momento de reafirmação transformada, não do amor cortês ou do *ethos* apenas cavaleiresco, mas da lógica sistêmica traduzida por uma concepção agostiniana da economia da salvação, que preside o imaginário medieval e o ultrapassa, revelando-se como traço de mentalidade que atravessa o Medievo e se protraí por grande parte da dita Idade Moderna. Não se pretende, todavia, ratificar, ao menos não de forma integral, a instigante tese sobre a *Longa Idade Média*, de Jacques Le Goff, porém perceber como a lógica da *Ordo amoris* agostiniana, instauradora, a um só tempo, de um teocentrismo transcendente e um antropocentrismo humanista, inscritos em uma narrativa histórica linear e escatológica, de caráter cristológico e cristocêntrico, concede uma matriz de inteligibilidade para o período medieval.

⁸ Cf. BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 2004. p. 48-49.

II - *Amor Dei ad contemptum sui*: uma lógica para a Idade Média

A transição plurissecular da Antiguidade Tardia para a Primeira Idade Média evidenciou-se, de forma irrefragável, ao nível da cultura erudita, no século IV, que testemunhou a conversão dos saberes formais da tradição greco-romana (as *artes liberales*) em propedêutica instrumental para a aquisição, compreensão, correta interpretação e vivência aprofundada das verdades reveladas da *fides christiana*. A trajetória filosófica de Agostinho de Hipona sintetiza e exemplifica este complexo avatar na dimensão do universo letrado clássico. Essa foi a fecunda percepção do historiador francês Henri-Iréné Marrou, que considera a conversão de Santo Agostinho e seu ingresso nos quadros episcopais como um possível marco da agonia do mundo clássico e proêmio dos novos tempos medievais. Neste espectro, o que caracterizaria a Idade Média seria, propriamente, a emergência de uma cultura cristã. À maneira de uma micro-história, Marrou investiga o itinerário intelectual de Santo Agostinho rumo à sujeição de suas preocupações intelectuais àquelas pastorais, que incidiriam também sobre o “rebanho” dos iletrados adstritos às novas autoridades episcopais, não se cingindo, deste modo, às tertúlias filosóficas entre os letrados provenientes da aristocracia senatorial e terratenente. Como bem assevera Marrou, os grandes debates teológicos, as consultas recorrentes que diversos fiéis endereçavam a Santo Agostinho, as responsabilidades pastorais, incitaram o pensador a um contato com a realidade social de seu tempo, que transcendia a esfera abstrata da especulação filosófica.⁹

De fato, Agostinho arquiteta uma concepção de cultura intelectual como sinônimo de doutrina cristã, o que implica uma completa subordinação da cultura letrada aos imperativos doutrinários do Cristianismo, vale afirmar, toda e qualquer manifestação da vida intelectual deve aspirar à vida religiosa, ser instrumento para

⁹ MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Editions E de Boccard, 1983. p. 338.

sua vivência. Essa concepção da função a ser protagonizada pela formação intelectual permite perceber como a cultura medieval que então principiava seria o lastro perfeito para a experiência de uma hierofania sacramental. Ora, assim como Santo Agostinho refuta a cultura clássica em sua totalidade, por exemplo, na missiva enviada ao patricio Licentius, ao mesmo tempo em que exorta seus discípulos e consulentes a aprender as artes liberais¹⁰ com os gramáticos, a fim de nelas discernir o que for útil para a inteligência da fé cristã, também a atitude dos pensadores medievais em relação ao legado clássico será dual, simultaneamente repulsa e admiração pela *auctoritas* dos antigos, ao menos até que os ambientes urbanos do século XIII ensejem, no seio das universidades, um estudo filosófico progressivamente mais laico e autônomo ante à Teologia, nas ditas faculdades de artes.

Ademais, Santo Agostinho exara, com imensa clareza, esta *ordinata dilectio* que subordina toda a ciência, dom do Espírito Santo, ao estudo, compreensão e interpretação da Sagrada Escritura, eixo de ordenação e sentido de toda a vivência cristã, no lastro dos argumentos de sua *De Doctrina Christiana* (c. 397 d.C.). O fundamento teológico que conforma a nova ordenação agostiniana encontra-se na *Primeira Epístola aos Coríntios* (I Cor., 8,1), em que São Paulo admoesta aos cristãos: *scientia inflat, caritas uero aedificat*. Com efeito, a tão só curiosidade especulativa, envolta em uma concepção de conhecimento e erudição que encerram em si próprios sua motivação última, sem apelar para uma finalidade transcendente – sem dúvida cristológica –

¹⁰ Desde a composição, entre 410 e 429 da Era Cristã, de *As Núpcias de Filologia e Mercúrio*, o escritor romano Marciano Capella, advindo da África Proconsular, estatuiu a classificação dos sete saberes formais e eruditos que perduraria por todo o período medieval: gramática, retórica e dialética (que constituiriam o *Trivium* durante o período carolíngio), bem como aritmética, geometria, astronomia e música (o *Quadrivium* do período carolíngio). Trata-se, efetivamente, do conjunto necessário de saberes para a formação dos intelectuais dos mundos clássico e medieval, propedêuticos, no derradeiro caso, aos estudos encetados nas faculdades de teologia, artes, medicina ou direito que floresceram na Idade Média Central.

não configura senão a vaidade vã, fugaz, insípida, que retira o homem do caminho da *recta doctrina* inspirada pela Revelação do Verbo de Deus. Nestes termos, a cultura clássica será, por excelência, a cultura da Cidade dos Homens, da Roma decadente e corrupta de fins do Baixo Império Romano, rival incontestado dos saberes que preparam o homem para a Cidade de Deus, seja aquela que “peregrina nas estradas deste mundo rumo aos Céus” (a Igreja Cristã universal), ou a Jerusalém Celeste do dia eterno, o oitavo dia, “quando Deus será tudo em todos”. Em Agostinho de Hipona, o aspecto mais visível da vaidade decadente da cultura clássica residiria no intenso apelo formal e estético da linguagem em que se expressava (*quaestiones de nomine*). Não por acaso, este rigor moral e pastoral do pensador cristão incide sobre as manifestações artísticas de modo frontal, reproduzindo a condenação de Platão sobre os artistas, que deveriam ser proscritos da República ideal (a *Callipolis ou Cidade Bela*), consoante o Livro III de *A República*.

Se os padres da igreja, de modo geral, condenam a erudição clássica e os pressupostos da formação intelectual dos letrados antigos, Santo Agostinho será, dentre todos, o mais contundente, vale afirmar, aquele que formula, de forma inaugural, em termos de um problema filosófico, a antinomia entre a cultura clássica e a nova lógica erudita cristã, o que Marrou percebe – com muita inteligência – tratar-se de um sintoma da consciência que o mundo tardo-antigo formula de sua própria decadência, seu ocaso. Se, para os demais pensadores da Patrística, e mais ainda para os padres apologistas que os antecederam, os quadros da civilização helenística eram a única forma de cultura imaginável e de que seria impensável evadir-se, em Santo Agostinho, tal tessitura encontra sua sentença capital, o que implica a aurora dos tempos medievais como novidade histórica, apesar de o mesmo teólogo permanecer, sob o ponto de vista formal, ainda um letrado clássico. A respeito dessa ruptura intelectual, Marrou assinala:

Não mais sentimos nele [Agostinho] a tentação renascente, a idéia de que talvez haja, nesta cultura que ele recusa, um bem, algo de

positivo. Santo Agostinho é o primeiro que tenha percebido o que significava a decadência, que tenha visto, que tenha sentido a decrepitude profunda da cultura antiga, que tenha compreendido que nada mais havia para se esperar dela, senão elementos, senão materiais, que tenha compreendido que [a cultura clássica] não era mais que um edifício em ruínas e que, nitidamente, fosse orientado em direção ao porvir, para a reconstrução total da cultura sobre um plano novo (tradução nossa).¹¹

Como já se observou, a eloquência e a erudição clássicas são ressignificadas em função da fé cristã, haja vista que a última corresponde ao único conhecimento que se deve adquirir, vale afirmar, aquele que nos conduz à felicidade, à posse e fruição do Bem Eterno, que é Deus. Com efeito, a busca dessa forma de sabedoria é a vivência intelectual mais elevada que se afiança à alma humana, o que condiz com a definição poética e belíssima que Agostinho desenvolve acerca da vida feliz (*beata uita*) no item 22 do Livro X de *As Confissões*: *beata uita est gaudere de Te, ad Te, propter Te*, ou seja, a vida feliz consiste em alegrar-se de Deus, em direção a Deus e devido a Deus. Em *Contra Epistulam Manichaei*, Santo Agostinho atesta que, conquanto incompleto neste mudo mortal, um conhecimento parcial de Deus, autêntico e revelado, concede-se a algumas almas mais perfeitas. Essa verdade cristã revelada pelo Verbo encarnado transmite sua fecundidade a toda filosofia platônica que, a partir da leitura de neoplatônicos como Plotino e Amônio Saccas (pensadores da transição do século III para o IV da Era Cristã), informou a edificação da patrística agostiniana. Seria aqui um equívoco crasso e

¹¹ Cf. MARROU, Henri-Irénée. Op. cit., p. 356. *Nous ne sentons plus chez lui la tentation renaissante, l'idée qu'il y a peut-être, dans cette culture qu'il refuse, un bien, quelque chose de positif. Saint Augustin est le premier qui ait réalisé ce que signifiait la décadence, qui ait vu, qui ait senti la décrépitude profonde de la culture antique, qui ait compris qu'il n'y avait plus rien à espérer d'elle, sinon des éléments, des matériaux, qui ait compris que ce n'était plus qu'un édifice en ruines, et qui nettement, soit orienté vers l'avenir, vers la reconstruction totale de la culture sur un plan nouveau.*

mesmo uma ingenuidade não perceber como essa assertiva de Santo Agostinho define a lógica medieval das relações cognitivas entre filosofia e teologia, entre o saber racional e a *sacra pagina*: *Philosophia, ancilla Theologiae*, redimensionando de modo profundo a apropriação erudita da filosofia clássica.

A procura permanente pela sapiência que conduz à fruição do Bem Eterno, portanto à plena e verdadeira felicidade, precisa ser tributária de uma elevação racional da alma à compreensão da verdade divina da fé revelada, acompanhada, a cada fase, pelo esforço de purificação moral do fiel. Argumentando com outros clérigos cristãos infensos à possibilidade de uma leitura cristã e ortodoxa, mas positiva, da cultura clássica não como integralidade, mas na dissecção e reconfiguração cristológica de seus elementos constitutivos, Santo Agostinho alerta que, ao nível mais fundamental, algum conhecimento de gramática será sempre necessário, já que a revelação do Verbo se deu por meio de um livro escrito, a Bíblia, redigido em idiomas humanos (o hebraico do Velho Testamento e o grego do Novo Testamento), e traduzido para outras tantas linguagens humanas, sobretudo o Latim. Por conseguinte, o cristão deve ser alfabetizado.

Em *De Ordine* (387 d.C.), Agostinho ainda apresenta uma concepção positiva acerca de todo o edifício das artes liberais da Antiguidade Clássica, bem como do exercício da especulação filosófica autocentrada, mas em *De Trinitate* (399/422 d.C.), um livro de maturidade escrito quando o pensador cristão já exercia sua função episcopal em Hipona (a partir de 395 d.C.), os saberes clássicos a serem cultivados pelos intelectuais cristãos, tendentes à mais profícua compreensão da alma humana, deveriam encontrar-se subordinados ao intuito fundamental e maior de conhecer a Deus. Neste lastro, a faculdade intelectual do homem pode exercer-se em dois níveis cognitivos, a *sapientia* e a *scientia*. A primeira, coincidente com a *philosophia* cristã, que Agostinho equipara a um *cultus Dei* e à própria virtude cristã da piedade no *Enchiridion ad Lucentium*, enfocaria a mística das verdades sagradas, da natureza eterna e imutável de Deus e dos dogmas de fé revelados por intermédio da Sagrada Escritura. Corresponderia,

por conseguinte, à esfera mais nobre da especulação reflexiva, sendo que a alma racional adere aos inteligíveis da fé cristã (as *significabilia*) justamente pelo esforço de sua fração superior, *mens*, correspondente latino ao grego *nous*, no exercício dos três aspectos fundamentais da vida contemplativa, oração, estudo e cultivo da moral cristã.

Para aceder a tal nível de compreensão do sagrado, para além da necessidade de, ao menos, dominar rudimentos de gramática, Santo Agostinho alerta para a necessidade do domínio da dialética, para se localizar e identificar, no seio das criaturas e sua natureza terrestre, os traços de Deus, a serem, sobretudo, perscrutados naquilo que há de mais similar à Razão Eterna, a alma humana racional. E aqui, referindo-se a uma *cognitio intellectualis*, o bispo de Hipona avoca a necessidade de cultivar o espírito nas artes maiores da Geometria e da Música, disciplinas pelas quais se edifica o espírito (*disciplinas quibus ereditur animus*).¹² Ainda sob tal aspecto, nota-se uma clivagem proposital na concepção de Agostinho sobre a instrução erudita dos fiéis cristãos, recomendada enfaticamente ao círculo letrado de seus discípulos, em sua maioria advindos da camada senatorial, mas recusada às almas simples, que se satisfazem tão-só com a fé, não necessitando de cultura, sabedoria e sequer da contemplação superior das coisas sagradas.

Outrossim, nos Livros XII a XIV de *De Trinitate*, Santo Agostinho elabora sua distinção conceitual fundamental entre *sapientia* e *scientia*, as duas aptidões da razão humana, imagem e semelhança do *Logos* Eterno. Como já se mencionou, a sapiência destina-se à contemplação das verdades eternas e imutáveis, tanto as reveladas, como a natureza una e trina de Deus, como as verdades das ciências racionais e matemáticas, os números, medidas e relações geométricas, aritméticas e musicais. Por outro lado, a ciência traduz-se como um saber prático, uma aplicação do espírito à compreensão dos dados da experiência sensível e à cognição das coisas temporais, atinente à ordem da ação racional

¹² Cf. MARROU, Henri-Iréné. Op. cit., p. 368.

prática. É justamente por sua aderência ao material, ao histórico, ao mutável e efêmero da condição humana após a Queda do Pecado Original, que a ciência apresenta uma perigosa propensão para a vaidade e um fetiche da própria razão, se desvirtuada do propósito teleológico da cognição transcendente de Deus, como alertara o Apóstolo.

Destarte, elabora-se todo um programa metódico de ensino visando à apropriação e ressignificação cristã das *artes liberales*, todas voltadas para a exegese de aspectos específicos do texto bíblico, centro de gravidade tanto da fé como da erudição ou ciência cristã. Em primeiro lugar, Santo Agostinho recomenda a Gramática para a leitura e interpretação de uma primeira camada de sentido dos escritos sagrados, de caráter literal, a que seguiriam a História, devendo a periodização dos eventos humanos consignar um lastro para a participação da Providência divina no mundo material, a Geografia ou História Natural, tendente à exploração intelectual das propriedades, princípios e caracteres das plantas, animais, aves, árvores e outros elementos naturais, as artes mecânicas,¹³ a Retórica, imprescindível para a atividade predicatória da Boa Nova do Evangelho a toda a criatura humana, imperativo bíblico destinado, principal mas não unicamente, ao clero, a Dialética, a Lógica, as Matemáticas e, finalmente, a Filosofia. Aqui convém salientar a sinonímia entre Filosofia e Teologia para o pensamento agostiniano, enquanto contemplação racional e especulativa das verdades sempiternas.

A essa reinvenção da cultura clássica erudita como propedêutica à verdadeira sapiência do Bem Eterno e da suma felicidade correspondeu, ao nível da cultura popular, uma hibridação do imaginário pagão greco-romano e das heranças celta e germânica, sob o signo da religião cristã, cuja doutrina lastreou tal sincretismo cultural, por ser evidente denominador comum entre as três matrizes, havendo convertido tais populações ditas bárbaras a um marco fundamental

¹³ No *Didascalicon* (c. 1127), Hugo de São Vítor arrola as sete artes mecânicas, em paralelo às sete artes liberais propostas por Marciano Capella. Seriam elas: agricultura, navegação, medicina, teatro, caça, arquitetura e tecelagem.

da cultura do Baixo Império Romano, o Cristianismo. Forjou-se, como disserta Hilário Franco Júnior, uma mitologia cristã medieval, em cujo seio diversos e multifacetados elementos culturais foram reinventados e ressignificados em função dos dogmas cristãos e das expressões concretas que lhe são peculiares na dimensão da experiência de fé das camadas sociais iletradas.¹⁴

Será precisamente a partir dessa reinvenção profunda do Mundo Antigo que Santo Agostinho formula a noção de Amor que integraria, como eixo semântico fundamental, toda a sua Teologia, cuja fonte mais imediata foi – e nem poderia ser de outro modo – a Primeira Epístola de São João, em que se encontra a célebre definição de que “Deus é Amor” (I Jo: 4,8). A Ordem do Amor, em Agostinho, como pondera a filósofa contemporânea Hannah Arendt, por ocasião de sua tese de doutorado, intitulada *O conceito de Amor para Santo Agostinho*, defendida sob a orientação do filósofo Martin Heidegger, na Universidade de Freiburg (1923), corresponde a uma macro-ordenação de todos os entes da Criação, de modo a configurarem uma corrente cósmica que vincula o Ser mais perfeito – evidentemente Deus, o Sumo Bem – a todos os demais entes, escalonados de acordo com o grau de sua imperfeição, de modo a consignar uma cadeia decrescente, que atinge a mais ínfima e imperfeita das criaturas.¹⁵ Haurindo tal concepção cosmogônica da preleção de pensadores romanos estoicos como Cícero e Macróbio, ambos autores da transição entre o século I a.C. e a primeira centúria da Era Cristã, autores de obras homônimas, cujo título era *Commentarium in somnium Scipionis*, Santo Agostinho concebe o universo como harmonia hierárquica do Amor, uma verdadeira *aurea catena*.¹⁶

O ensinamento dos estoicos tardios romanos converge com a

¹⁴ Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1996. p. 45-71.

¹⁵ ARENDT, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin: Philo, 2008

¹⁶ LE GOFF, Jacques. Sonhos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. p. 513.

lição de um filósofo neoplatônico do século IV, Plotino, repositório de uma tendência de platonismo helenístico que informaria, em grande medida, a conversão de Santo Agostinho, primeiramente à filosofia, em cerca de 386 d.C. e, posteriormente, ao próprio Cristianismo, no ano de 387 d.C., data de seu batismo por Santo Ambrósio, o erudito bispo de Milão. Nas *Eneadas*, de meados do século IV d.C., Plotino elabora uma cosmogonia na qual o princípio fundamental de todo o ente criado, o Ser de caráter parmenídico que originou tudo, o *Uno*, gera, antes do próprio tempo, o *Segundo* à sua imagem e similitude. Como reflexo supremo e divino do *Uno*, o *Segundo* corresponde ao Logos que engendra toda a criação e permite ao *Uno* fazer-se presente em todo ente criado. Gerado, mas não criado, o *Segundo* enceta, no Amor, todas as criaturas e estatui entre elas uma hierarquia cósmica, que deriva da perfeição do Logos criador e se estende ao mais ínfimo ente, o mais distante do *Uno* (*Eneadas* 5, 3).

Não se faz necessária uma leitura mais que superficial para perceber que a concepção cosmogônica da *aurea catena* representa um traço de mentalidade encetado no lastro da cultura helenística, não apenas no século IV d.C., senão desde os primórdios da Era Cristã, como se pode aferir na exegese do Prólogo ao Evangelho de São João, possivelmente datado de cerca de 90 d.C. Nas palavras do evangelista:

No começo a Palavra já existia:
A Palavra estava voltada para Deus,
E a Palavra era Deus.
No começo ela estava voltada para Deus.
Tudo foi feito por meio dela,
E, de tudo o que existe,
Nada foi feito sem ela.
Nela estava a vida,
E a vida era a luz dos homens.
Essa luz brilha nas trevas,
E as trevas não conseguiram apagá-la
(Jo, 1: 1-5).

O Homem, ápice misterioso da Criação divina, deve sujeitar-se ao imperativo da *ordo amoris*, amando a Deus acima de si próprio, senha pela qual se pode retornar, do exílio deste *lacrimarum valis* que é a história profana, para o Paraíso, pátria da alma humana, imagem e semelhança de Deus. Por conseguinte, a Ordem do Amor é o eixo estruturador que deve ordenar a Jerusalém Celeste, a Cidade de Deus que pervaga nas estradas deste mundo rumo aos Céus, vale afirmar, a própria Igreja Universal, para que possa, finalmente, amoldar-se à Jerusalém Celestial, que se plenifica no Oitavo Dia, o Dia Eterno, em que “Deus será tudo em todos” e a visão beatífica será outorgada aos eleitos (*A Cidade de Deus*, Livro I). Amar a si próprio em detrimento da prevalência de Deus, enunciada no primeiro mandamento do Decálogo (“Amai a Deus sobre todas as coisas”, Ex. 20: 1-18), reverberada no Livro do Deuterônimo (“Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as suas forças”, Dt. 6,5), significa subverter a ordenação cósmica do Amor Divino.

II - Amor sui ad contemptum Dei: o amor cortês em René d’Anjou.

A demanda do Coração, enamorado ou “preso por Amor”, em busca da Doce Graça, em uma leitura preliminar, já ensejaria uma chave de compreensão agostiniana, porquanto a Teologia do Padre da Igreja advoga a positividade do desejo que se enamora de Deus. Não seria outro o sentido da expressão em epígrafe na introdução deste estudo. Com efeito, para Santo Agostinho, o Pecado Original comprometeu a relação inicial de amor que se desenhava entre Deus e sua criatura privilegiada, o Homem. A Queda Primordial precipitou o ser humano na própria história, desconstituindo o reino da liberdade, da plenitude e da abundância que se concretizava no Jardim do Éden, para ceder espaço ao reino da necessidade, onde o Homem fora condenado a “comer o pão com o suor de seu rosto” (Gen, 3: 17). Instaura-se, como Santo Agostinho concebe no Livro XI de *As Confissões*, a dimensão do tempo e da finitude ontológica da condição humana, que se desenlaça no espectro de uma história

linear e escatológica, iniciada com o Pecado Original e consumada com a salvação eterna dos eleitos e a correlata danação sempiterna dos condenados, tendo o Mistério da Encarnação do Verbo (*Logos*) de Deus, em Jesus Cristo, como ponto máximo de inflexão da Graça Divina agindo na concretude da vivência dos homens.

Com efeito, apesar da proscrição do Paraíso terrestre, o enleio de Amor entre Deus e sua criatura humana não se desfez, e sua condição de ato tornou-se potência, a partir da ideia de desejo em Santo Agostinho. O desejo impele o homem para uma irrefragável demanda existencial por Deus, motivada pelo anseio de retorno à perfeição primordial da Ordem do Amor. Esse desejo é, antes de tudo, nostalgia profunda da comunhão com o Sagrado, desejo de regresso à pátria paradisíaca. Neste contexto salvífico, a Jerusalém Celeste repristina o Jardim do Éden e se faz prefigurar pela Jerusalém Terrestre, a Igreja, penhor da economia da salvação da Graça no exílio peregrino deste mundo. Não por acaso, Jacques Le Goff asseverou que o homem medieval caminha, qual *homo uitor*, rumo a seu destino escatológico, com os olhos às costas, anelando um retorno cosmogônico à harmonia exordial de seu liame com Deus, o Amor.¹⁷

Ademais, o *Dicionário de Mística* compilado por ocasião das reformulações do Concílio Vaticano II (1962-1965), aduz considerações importantes acerca desse enlace de Amor que se converte em desejo, ânsia nostálgica e volúpia de salvação:

Toda a Bíblia, em particular o livro dos Salmos, é atravessada pelo grito lancinante do homem, que aspira à vida, mas experimenta a própria finitude ontológica. A imagem de Deus, que ele traz esculpida no coração, antes causa de alegria, agora é fonte de insuprimível saudade do Bem que ele perdeu e que lhe é sempre necessário para sentir-se feliz. A realidade concreta na qual o homem se encontra imerso parece falar-lhe só de sombras fugazes, de vaidades e de corruptibilidade [...]¹⁸ (VVAA, 2003, p. 56).

¹⁷ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 13-14.

¹⁸ Cf. VVAA. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2002. p. 56.

Seria possível decodificar o princípio do sonho do narrador de *Le Livre du Cœur d'Amour épris*, a *persona* ficcional efabulada para conceder voz aos anseios, devaneios e desventuras amorosas do René d'Anjou histórico, como o entusiasmo – no sentido etimológico de “estar possuído por Deus” – do Coração movido pelo Desejo, que o incita a partir em demanda aventurosa, precisamente, pela Doce Graça. Seu “entusiasmo” ocorre, precisamente, na dimensão do onírico, em que o homem não pode determinar sua vontade, nem exercitar sua racionalidade, sendo uma esfera propícia para as revelações divinas. Convém aquilatar as próprias palavras da *persona* do duque de Anjou:

Uma noite, neste mês passado,
Inquieto, atormentado, fatigado
Muito pensativo, fui ao leito,
Como homem cansado que depositou seu coração à Mercê do Amor,
Que usa a maior parte de minha vida,
Em meio a lamentos e lágrimas,
Perseguindo uma doce outorga, em cujo encalço
Penso se não pude sofrer
Mais penas e martírio
Que qualquer corpo de amante
Pois meu doloroso coração aí se consome.
(tradução nossa).¹⁹

¹⁹ Une nuyt en ce mois passe,
Travaillé, tourmenté, lassé,
Forment pensifz ou lit me mis,
Comme homme las quis a si mis
Son cueur en la mercy d'Amours
Que ma vie en plains et en plours
La pluspart use en pourchassant
Ung doulx octroy ouquel chassant
Ja piecza si n'a peu souffrire
Plus de peinë et de martire
Qu'oncuques corps d'amant si souffrit,
Car mon doloieux cueur s'i frit
Si fort en ardant desirer

Mais adiante, na mesma estrofe dilucular, o narrador, que então se faz, também, eu-lírico de uma autêntica cantiga de amor, em nada devedora ante as convenções estéticas (sem se poder falar, obviamente, em Estética Medieval) da Lírica Trovadoresca de procedência provençal – e a alternância entre prosa e verso percorre toda a novela de René d'Anjou, sendo a forma poética empregada para assinalar os diálogos entre as personagens alegóricas – a *persona* do Rei de Jerusalém descortina a demanda pela Graça:

[...] E não sabia o que me tornaria
Na noite de que falei:
Vi-me tão confuso
Que estive prestes a morrer
Pois, metade fora pela imaginação,
Metade dormindo em sonhos,
Ou que fosse visão ou pensamento,
Pareceu-me, sem mentira,
Que o Amor retirou meu coração do corpo
E que o submeteu ao Desejo
O qual lhe dizia assim:
Se a doce Graça, de alguma forma,
Desejas poder possuir,
È preciso que cumpras um dever
Que a conquistes por força de armas
De modo que possas conquistar
O Perigo, que guarda o forte
Contra todos os amantes, fazendo muito mal
Em suportar doravante um tal fardo,
Também eu não sabia o que me tornaria
Na noite que mencionei.
Eu estava atormentado

Qu'il n'a pouoir de s'empirer
Pour pire avoir sa maladie. Cf. D'ANJOU, René. *Le live du Coeur d'Amour épris*.
Paris: Librairie Générale Française, 2003. p. 88.

A ponto de ver-me prestes a morrer [...] (tradução nossa).²⁰

É bastante indiciário que seja o Amor a haurir o Coração do eu-lírico e o entregar ao Desejo, e mais ainda que seja esse último a impulsionar, animar e exortar o *jouvenel damoisau*, qual autêntico cavaleiro andante, a partir em demanda pela Doce Graça. A Graça representa, para a lógica sacramental da Mística cristã, a presença de Deus na história dos homens, que anuncia e consuma o projeto escatológico da economia da salvação cristã, antecipada pelos profetas do Antigo Testamento e plenamente revelada pela Encarnação do Verbo de Deus em Jesus Cristo. Em Santo Agostinho, essa hierofania cumpre uma função redentora essencial, sem a qual o Homem não logra a Salvação. Compreender a Graça na economia da salvação cristã pressupõe a contemplação de uma dicotomia ensaiada pelo Padre da Igreja nos Livros XV a XIX de *A Cidade de Deus*. Trata-se do regime dual da liberdade do cristão.

²⁰ [...] Et ne savoye que devenir
La nuyt que j'ay dit: tant confus
Me vy que pres de mourir fus,
Car moictié lors par fantasie.
Moictié dormant en resverie,
Ou que fust vision ou songe,
Advis m'estoit, et sans mensonge,
Qu'Amours hors du corps mon cuer mist
Et que a Desir il le soumist,
Lequel lui disoit ensement:
Si Douce Mercy nullement
Desires de pouoir avoir,
Il fault que tu faces devoir
Par force d'armes l'acquerir
Sicques tu puïsses conquerir
Dangier, lequel garde le fort
Contre tous amans, a grant tort,
D'endurer dorénavant un tel fardeau.
Aussi ne savais-je que devenir,
La nuit dont j'ai parlé; j'étais troublé
Au point de me voir à l'article de la mort [...] Cf. D'ANJOU, René. Op. cit., p. 90-91.

Em primeiro lugar, a ideia de *libertas* corresponde à plena liberdade de autodeterminar-se e querer orientar-se na exata direção do impulso natural de todo o dinamismo imanente ao ser humano, ou seja, desejar a Deus e optar por Ele, assim escolhendo livremente o destino maior para o qual foi criado: Deus, Bem Eterno, Suprema Medida de todas as coisas. O homem inclina-se naturalmente, de modo necessário, a Deus e ao Bem que o caracteriza, e a *libertas* lhe permite querer facultativamente aquilo que naturalmente já quer, elegendo em plena liberdade, jamais constrangido ou cerceado em sua condição de autonomia, este trajeto necessário rumo a Deus, objeto de seu inefável e incessante desejo.

Semelhante caracterização da liberdade, para os termos da metafísica de Agostinho, pode aparentar uma contradição em termos, que se equaciona de imediato para o filósofo cristão. A liberdade não encarna um termo oposto à necessidade, porém se concretiza como antônimo daquilo que é forçado, compulsório, heterônimo. Destarte, a *libertas* agostiniana consagra não uma *immunitas a necessitate*, sim uma *immunitas a servitute*.²¹ Para Agostinho, não reside neste binômio qualquer antinomia, haja vista que a Graça divina torna a fruição de Deus agradável, desejável ao homem, que assim opta por seu destino natural e sua inclinação imanente ao Bem. A *libertas*, predicado do homem telúrico antes da Expulsão do Jardim do Éden, e daqueles eleitos para a Salvação (membros da Cidade de Deus, caracterizada pela *charitas*, amor por Deus, ou *Amor Dei ad contemptum suum*, peregrino na terra sempre em trajeto de retorno à pátria celeste), presentes à Glória de Deus no Oitavo Dia e partilhando Seus Dons de forma inexaurível, corresponde à liberdade em sua plenitude ontológica.

Entretanto, após a Queda representada pelo Pecado Original, o homem tornou-se corrompido, enfraquecido, debilitado, não sendo mais capaz de escolher o Bem por si só. Resta a este homem peregrino *in lacrimarum vale* uma espécie inferior,

²¹ Cf. PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosofico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972. p. 128.

diminuta de liberdade, designada como *liberum arbitrium*. Se a *libertas* implica a não possibilidade de pecar (um *não poder pecar*), o *liberum arbitrium* exprime apenas uma possibilidade de não pecar (ou *poder não pecar*). Atinge-se, como ponto máximo, a situação de se evitar o mal, mas não de praticar o bem. Enfim, o livre arbítrio encarna a autodeterminação, herdada da liberdade integral, porém desprovida da *immunitas a servitute*, na medida da submissão ao pecado.

O homem, decaído em virtude da soberba que o afastou do Bem Eterno, apenas pode empregar sua cingida liberdade para o mal. Prefigura-se o homem próprio da Cidade da Terra, corrompida pelo *amor sui ad contemptum Dei*, o amor por si e a assunção do humano como fim em si mesmo e medida de todas as coisas (*cupiditas*) A deliberação humana pelo bem, e em última instância para a Salvação, depende de um concurso de vontade humana, portanto do exercício consciente do livre arbítrio, e da Graça divina. O homem depende do pressuposto da doação gratuita de Deus, da aproximação do Ser Eterno para que possa retornar à dignidade originária de querer possuí-lo.

Agostinho pondera que, mesmo após o advento do Pecado Original, o homem conserva a inclinação natural tendente a Deus, pois é imanente ao humano a busca incessante pela felicidade, e a suma e inesgotável felicidade apenas pode equivaler ao único Supremo e Eterno Bem. Assim, o homem deseja ainda *beate vivere* (ser feliz), não mais conseguindo, se abandonado a si próprio, atingir a esfera de *bene vivere* (optar por viver corretamente, por praticar efetiva e concretamente o bem, abraçar com total liberdade sua tendência necessária de desejar e encaminhar-se a Deus). De fato, Agostinho pondera, em diversos escritos seus, sobretudo no Livro I das *Confissões*, interpelando Deus: *Fecisti nos ad Te*. O homem encontra sua vocação natural e radical dignidade enquanto *ser-para-Deus*. Não por acaso, a felicidade pode ser definida por Agostinho como *gaudere de Te, ad Te, propter Te*, reportando-se a Deus, na mesma obra (Livro X).

Outrossim, o caráter agostiniano dessa demanda do Coração preso por Amor parece confirmar-se, por exemplo, pelo fato

de que é a Esperança, nada menos que uma das três virtudes teológicas enunciadas na Primeira Epístola aos Coríntios, de São Paulo, a advertir sobre os males e provações que a demanda implicaria, porém a animar o cavaleiro a perseverar na jornada, confiando em suas virtudes morais e habilidades cavaleirescas. Ademais, o séquito do deus Amor também se observa composto por virtudes como a Humilde Demanda (nossa tradução para o francês medieval *Humble Requête*), justamente seu mensageiro, Renome e seu condestável, a Honra, formando um conselho feudal de barões (o termo *Baron* é constantemente empregado). A Honra e o Renome participarão, inclusive – e indiciariamente – do resgate do Cavaleiro Coração do castelo de *Deluë-de-Liesse* (aquilo que é desprovido de alegria, de festividade, *liesse*), onde é mantido prisioneiro, após precipitar-se em uma armadilha que o conduz ao cárcere, pela Cólera e pela Tristeza, vícios da alma humana, por excelência, que proscovem a Caridade e a alegria da Fé, as outras duas virtudes teológicas enunciadas por São Paulo. Ainda mais, é o escudeiro Desejo quem parte para o acampamento castrense do séquito do deus Amor para procurar auxílio para a libertação do Coração. Quando os dois itinerantes partem para a Ilha do Amor, que “mieulx sembloit chose espi-rituelle que terrienne”,²² são escoltados pelas nautas Confiança e Espera, que representam prescrições de conduta alvitadas por São Paulo, sobretudo nas duas Epístolas aos Coríntios, para que a comunidade cristã se preparasse para a Parusia, o advento – então reputado iminente – da segunda vinda do Messias, para instaurar o Milênio de felicidade e fartura com seus eleitos. Ao repousar das tormentas, altas vagas e tempestades do mar, o par anelante, juntamente às duas condutoras da barca, abrigam-se na diminuta insula de Companhia e Amizade, fomentos para a coesão da comunidade cristã à espera da Parusia, que nada implica senão uma nova epifania do Amor, sob a prefiguração do *Logos* encarnado. Logo, uma teofania da própria Graça salvífica e vivificante do Espírito Santo.

²² Cf. D'ANJOU, René. Op. cit., p. 266-268.

Todavia, a concepção de Amor expressão na novela de cavalaria de René d'Anjou não se denota tão unívoca, muito menos totalmente agostiniana. Esse desvio já pode ser vislumbrado em um discreto prenúncio no próprio campo militar sob a jurisdição da Honra, lá reunido um exército de barões para pugnar contra as hostes da Má Boca (*Malebouche*) e seus maldizentes (*mes-disants*), que pretendem desafiar o deus Amor. Há, dentre os vassallos do Amor, o Prazer e o Deduzido. Pode-se, à primeira leitura, pensar no prazer da *verdadeira felicidade* preconizada por Santo Agostinho nas *Confissões*, a *uita beata*, que prenuncia o prazer infundável e inefável da visão beatífica do Oitavo Dia. Essa interpretação poderia ser corroborada pelo fato de que o Coração solicita justamente ao Desejo que interpele a Doce Graça, na mansão da Rebelião, onde é conservada prisioneira pelo Perigo e pela Recusa, cerceada pelos Ciúmes, o Temor e a Vergonha, para apresentar sua jura amorosa e seu anelo de tornar-se servidor da dama, protegendo-a como destinatária de seu amor. E o faz acompanhado, ainda mais, pela Piedade, superior do Hospital do Amor, e pela Bela Acolhida. Será justamente a Piedade, cujo acesso ao palácio da Rebelião o Perigo e a Recusa não podem impedir, na primeira embaixada amorosa que realiza, em nome do cavaleiro Coração, junto à Graça, a descortinar as virtudes da Dama: “[...] et vous estes belle pucelle, doulce, plaisant, fresche et nouvelle [...]”.²³ Desnecessário insistir na evidência de que se trata, aqui, de predicados cristológicos revestidos das convenções cortesãs ainda em voga no Outono da Idade Média.

Doravante, pode-se pensar na outra face do Amor expressa pelo *roman* de René d'Anjou, a ideia de um amor terreno, erotizado, sujeito a convenções cortesãs, que poderia ser decodificado a partir da noção de amor cortês. Um inequívoco apelo a essa temática se faz presente no juramento – uma clara forma de homenagem feudo-vassálica e uma estilização do ritual de investidura desenvolvido entre suseranos e vassallos – que Lealdade toma ao Coração, para que o último se torne vassallo do Amor:

²³ Cf. D'ANJOU, René. Op. cit., p. 390.

Coração, vós prometeis e jurais,
Que lealmente observareis
E servireis ao dues do Amor
Doravante e para sempre
E fugireis sempre da Castidade.
Seja no inverno, seja no verão.
E que, bem de acordo com vosso juízo,
Guardareis seus commandos
Os quais, se queres sabê-los,
Dignai-vos a ler o *Roman de la Rose*
Lá onde está encerrada a arte de amor,
E lá os encontrareis todos mencionados,
E assim vereis dittos muito belos,
Dignai-vos a estudá-lo
Pois serve bem a este mister [...]
(tradução nossa).²⁴

Poderia o Amor, que é Deus mesmo em Santo Agostinho, sugerir ao Coração humano desprezar a castidade, um dogma eclesial já em São Paulo preconizado, e sugerir que sua “bíblia” fosse, justamente, o *Roman de la Rose*? Esse último, fonte confessa de inspiração para a psicomaquia alegórica de René d’Anjou

²⁴ Cœur, vous promectez et jurez
Que loyaument vous obeyrez
Et servirez lê dieu d’Amours
Desoresmais et a tousjours,
Et fuirez toujours Chasteté.
Soit en yver, soit en esté,
Et que bien selon vostre sens
Garderez ses commandemens,
Lesquielz, si les voulez savoir,
Prenez paine a lire et a veoir
Le tresbel Romant de la Rose,
La ou l’art d’amours est enclose,
Et la les trouverez tous dits
Et si verrez de moult beaux dits
Prenez paine a l’estudïer,
Car il sert bien a ce mestier [...] Cf. D’ANJOU, René. Op. cit., p. 450.

e sua tessitura tropológica, representava o paradigma do próprio amor cortês enquanto escape e disciplina simbólica, estilizada, do desejo erótico externo ao enlace matrimonial, a partir de uma absorção poética e re-significada do esteio social das relações feudo-vassálicas. Composta sua primeira parte em cerca de 1250 por Guillaume de Loris e a continuação, em cerca de 1270, por Jean de Meung (Jean Clopinel, aliás presente ao elenco dos poetas amantes sepultados do cemitério do Hospital do Coração), o *Roman de la Rose* constitui a narrativa em versos do itinerário do Amante em direção à Rosa, atravessado pelo Perigo e pela Recusa. A influência exercida por esta novela sobre os praticantes do jogo estilizado do amor cortês revelou-se muito profunda, o que o converte em um registro laico, também pertencente ao nível da cultura intermediária medieval, correlato ao grande *Tractatus de Amore* (1184), de André, o Capelão.

O *fin'amor* precipita o enamorado em uma desventura amorosa, como nos revela Joan Lobeyra, na cantiga de amor galego-portuguesa em epígrafe a este estudo. O vínculo amoroso conduz o herói à prática de proezas e a jurar ilimitada obediência às ordens de sua dama. Como assevera Danielle Régnier-Bohler, essa forma aristocrática do amor cortês também foi aclamada por trovadores como *vraie amour* ou *fine amour*, uma sorte perfeita e acabada de amor, “depurado como o ouro mais fino”.²⁵ Apontando para a permanência das convenções líricas do amor cortês até o final da Idade Média, Régnier-Bohler afirma ainda que, na atmosfera das relações matrimoniais desejadas e procuradas, não se pode falar em *fine amor*. Aqueles que enclausuram a relação amorosa em molduras doutrinárias jamais assumem o lugar de quem exprime a súplica amorosa, por si ou por meio de seus heróis.²⁶

A compreensão dos grandes cantos de amor dos *trouvères* ou do *canço* dos poetas occitânicos depende de se observar o preceito de Jean Frappier, quanto a distinguir o *fine amor* da

²⁵ Cf. RÉGNIER-BOHLER, Danielle. O amor cortesão. In: LE GOFF, Jacques. Op. cit., p. 47.

²⁶ Cf. RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Op. cit., p. 48.

cortesia em sentido estrito. A última corresponde ao ideal do comportamento aristocrático, uma forma de *savoir-vivre* que implica polidez, elegância, hábitos refinados, e algo para além das qualidades unicamente sociais: a honra cavaleiresca. O amor cortês instaura-se neste ambiente, estatuidando, ao fim de diversas etapas, uma verdadeira arte de amar. Na poesia trovadoresca, o amor cortês figura virtualmente como uma relação adúltera, já que a dama é habitualmente casada, destinatária de uma corte amorosa, de uma súplica sentimental veiculada por poemas.

A mencionada autora ratifica a exposição de Georges Duby acerca do amor cortês, afirmando ambos que é essencial, para a compreensão dessa mimese disciplinada das relações e desejos eróticos, a contemplação do fundamento feudal. Por isso, o vocativo frequente nos poemas é “minha Senhora” (*mi dona*, em occitânico), posto que o eu-lírico se encontre ao dispor da dama como um vassalo ante seu Senhor, devendo-lhe, inclusive, prestar homenagem. Régnier-Bohler observa que, conquanto não se especifique o ritual feudal nas cantigas trovadorescas, trata-se da questão da *saisine*, da posse pelo ósculo, como a se tomar posse de um feudo. Se bem cortejada a dama, o poeta poderá, talvez, aspirar a um *guerredon*, uma recompensa, que pode consistir em um olhar, um beijo, uma sempre incerta declaração de amor, talvez mesmo uma união carnal, denominada “algo a mais”.

Outrossim, a posição amorosa deve sempre estar vinculada ao valor pessoal daquele que aspira a cortejar uma dama, devendo mostrar-se leal e cortês, dedicar toda a atenção ao elogio da amada e, nas regiões ao norte da atual França, inserir-se na problemática bem romanesca do aperfeiçoamento pessoal por meio da ostentação das virtudes bélicas nos torneios e combates. O amor cortês finda por instaurar uma verdadeira religião do amor, cujo culto orbita a dama nobre. Neste espectro, a alegoria do deus Amor revela a sujeição do eu-lírico ao sentimento que, doravante, consigna sua única razão para viver. Com efeito, a intensidade da vida interior é a todo tempo ensejada pela lírica, bem como pelas passagens romanescas em que o herói se encontra cativo de uma imagem fascinante, em estado de *dorveille* (torpor).

Como interpretar, por conseguinte, essa dicotomia de um deus Amor cuja insígnia dirige-se “a cueurs vollages”, a corações alados de desejo? Florence Bouchet, em seus comentários prope-dêuticos à edição da novela de René d’Anjou aqui aduzida, percebe claramente uma ambiguidade, a partir da observação de que o Coração possui, em seu elmo, justamente asas. Estas poderiam significar a capacidade de alcandorar-se ao Amor por força do Desejo, mas portam a perigosa ambivalência de um predomínio da vontade escapista que se sobrepõe à razão.²⁷

Na realidade, a tese que se procura aqui alvitrar é a de um estatuto dual para o Amor em *Le Livre du Cœur d’Amour épris*. A alegoria da divindade amorosa, um *topos* do Humanismo quatro-centista, corresponde, a um só tempo, ao amor cortês e ao Amor de Deus. O desfecho trágico da psicomaquia desventurosa do Coração revela a senha de interpretação. Há duas escolhas: a do Coração pelo amor cortês e a de René d’Anjou, o autor, não a *persona* narrativa, pela temática agostiniana do Amor espiritual. O Coração se mostra predisposto à Mística cristã quando parte em demanda da Graça, mas a trai quando, insuflado pelo Desejo, tenta roubar mais um beijo à dama ainda prisioneira na mansão da Rebelião. O nome talvez não seja mera referência ao fato de seus habitantes tentarem subverter o liame vassálico de Perigo e Recusa para com o deus Amor, senão porque, ao desviar o desejo da reta virtude de tornar-se leal servidor da Graça, o Coração a trai e opta pela sexualidade, pela luxúria, aproximando-se, paradoxalmente, do mandamento do deus Amor para que fugisse à Castidade.

Neste espectro, o Coração não representa mero recurso tropológico para significar o tipo do Amante cortês, como se dá no *Roman de la Rose*, mas o Homem em busca da redenção ofertada pela Graça de Deus, que opta livremente pelo mal em detrimento do Sumo Bem. Mais uma vez, está em Santo Agostinho a chave de decifração do intrigante estatuto dual do Amor em René d’Anjou. O Padre da Igreja pensa que cada vez que se

²⁷ Cf. BOUCHET, Florence. Introduction. In: D’ANJOU, René. *Le Livre du Cœur d’Amour épris*. Paris: Librairie Générale Française, 2003. p. 9-47.

elege um bem de menor dignidade (sexualidade, amor cortês) em detrimento do Sumo Bem, o Homem incorre em pecado, incorre na prática do mal. Como se procurará argumentar doravante, o problema do mal, em Santo Agostino, não será senão a medida da deficiência de dignidade de cada ente da *aurea catena* em relação ao Deus de Perfeição.

Fundamentando-se no pensamento e na *auctoritas* de Aristóteles, no Livro III da *Ética a Nicômaco*. Agostinho considera que somente as ações voluntárias podem ser de alguma forma julgadas, sejam censuradas ou elogiadas, devendo as involuntárias inspirar perdão e mesmo piedade. As últimas são praticadas por compulsão e ignorância, manifestando-se, portanto, como atos forçados, com origem externa ao agente, sendo que esse em nada contribui, ativamente, para a causalidade do mesmo ato, sofrendo, antes, seus influxos. *A contrario sensu*, Aristóteles caracteriza os atos voluntários como aqueles que encontram sua origem no próprio agente, que então os pratica com conhecimento das circunstâncias particulares em que age.

Aristóteles preconiza, ainda, uma distinção entre os conceitos de ato voluntário e escolha. Sendo as crianças e mesmo animais inferiores capazes de atos voluntários, centrados e originados em si mesmos, seu âmbito é mais amplo que o da escolha, por definição, uma vez que significa, propriamente, um desejo deliberado por coisas ao alcance do homem. Trata-se de uma eleição que pressupõe a deliberação, portanto o pensamento racional, a reflexão, e a assunção de um juízo de valor acerca do objeto de desejo e opção. Neste lastro, pode-se inferir que, para o pensamento de Santo Agostinho, o pecado, por resultar da escolha, deve ser definido como produto da decisão humana deliberada pelo mal, assim erigido em objeto de desejo e atração para o homem.

A vontade humana, caracterizada pelo atributo da autodeterminação, pode livremente optar pelo mal na medida em que é desvinculada da razão. Isto significa que, ainda que a razão advogue o contrário, conduzindo o pensamento do homem para o bem, sua deliberação pode dirigir-se para o mal, assim determinando os rumos de sua escolha. De fato, para a filosofia de Agostinho, a vontade

define-se como algo ao alcance do homem, subjetivamente disponível, à maneira de um poder diretamente conhecido. Esta é a leitura do filósofo alemão Christoph Horn, que vislumbra em Agostinho uma vontade enquanto faculdade objetivamente livre.²⁸ A pré-ciência divina, que somente perscruta e conhece as opções antes de serem formuladas, ou as decisões anteriores do homem não podem determinar as futuras escolhas dos indivíduos, cingindo-se, quando muito, a influenciar sua direção. Portanto, deve-se efetivamente inferir que a escolha não pode derivar de qualquer outra causa externa, pertencendo diretamente ao indivíduo.

Agostinho introduziu, de modo inaugural no pensamento filosófico da Antiguidade Tardia, a reflexão a respeito da livre vontade, discernindo-a, ontologicamente, do conceito de razão. Neste sentido, o pensador cristão instaura certa ruptura com a temática antropológica e racionalista da filosofia helênica, sobretudo socrática.

Horn ainda colige uma bela conceituação expressa por Agostinho em *De duabus animabus*: “a vontade é um poder diretamente conhecido de nós” e “um movimento não forçado do espírito com o objetivo de não perder algo ou de alcançar algo”. Esta formulação demonstra-se confirmada com uma passagem de *A Cidade de Deus*, em que o Pai da Igreja discorre acerca da queda dos anjos rebeldes, seu afastamento em relação ao Senhor e a isenção integral de qualquer autoria de Deus nesta precipitação de alguns seres angelicais. Mais uma vez, como assevera Horn,

[...] a explicação procurada reside em uma vontade espontânea, que não tem outra causa, vontade essa que é capaz de eleger conscientemente o mal, não obstante um saber melhor. A vontade possui a capacidade de tomar uma decisão para a qual nenhuma outra causa pode ser apontada”.²⁹

²⁸ Cf. HORN, Christoph. Agostinho – Filosofia antiga na interpretação cristã. In: VVAA. *Filósofos da Antiguidade, do Helenismo à Antiguidade Tardia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000. p. 238-239.

²⁹ Cf. HORN, Christoph. Op. cit., p. 238-240.

Daí porque, no Livro III de *O Livre Arbítrio*, Santo Agostinho assevera que *nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas*.

No Livro XII da *Cidade de Deus*, o filósofo consagra palavras definitivas quanto ao problema teológico da vontade, cuja relevância enseja sua transcrição para o presente ensaio:

Se se procura por uma causa que origina essa vontade má, não se encontra nenhuma. Pois o que seria o causador dessa vontade má que, por sua vez, produz as obras más? É a vontade má que efetua a obra má, mas não há nada que ocasione a vontade má. Pois, se houvesse alguma coisa que entrasse em cogitação como causa, isto também teria ou não uma vontade. Se tiver uma, então seria ou uma boa ou uma má. Se for uma boa, ninguém será tão insensato de acreditar em que uma vontade boa poderia produzir uma vontade má. [...] Se, porém, aquele algo que deve causar a vontade má tiver, ele próprio, uma vontade má, conseqüentemente busco pela causa que a produziu, e assim por diante. [...] Resta ainda a suposição de que a vontade má produziu algo em que ainda não havia vontade. Pergunto, então, se esse algo era superior, inferior ou igual. Se era superior, então certamente também era melhor, certamente não sendo, portanto, sem vontade, mas tendo, antes, uma vontade boa. O mesmo deveria valer se fosse igual. [...] Assim, um algo inferior, que não tem vontade, deveria ter insuflado uma vontade má no ser angelical que pecou por primeiro. (*A Cidade de Deus*, XII, 1.)

Dotam-se desta faculdade de escolha todos os seres que “têm um espírito receptivo para a luz divina”. Trata-se, em última análise, da própria razão, que não pode ser confundida com a vontade, já que representa um poder de eleger livremente ou tomar decisão entre opções racionais e irracionais, boas ou más.

O mal, neste contexto, nada significa senão o produto desta vontade humana que, mesmo racionalmente ciente de sua inclinação natural ao Bem Supremo e da superioridade do bem ao mal, decide-se pela perversão. Pode-se antecipar que a noção de mal, para a metafísica de Agostinho, corresponde a uma privação ou

ausência do bem, perspectiva herdada da filosofia neoplatônica, sobretudo de Plotino³⁰ (REALE, 2003, p. 84-88).

O mal, por conseguinte, não é um ser em si, porém privação ou corrupção do ser, vale afirmar, corrupção da *medida* (ou determinação precisa de um ente enquanto finitude), da *forma* (fundamento numérico último de distinção entre os entes) e da *ordem* (consistência ontológica e posição axiológica do ente na hierarquia dos bens universais).³¹ Para Agostinho, o mal representa um problema metafísico, moral e físico, devendo ser considerado e pensado nestas três chaves interpretativas. Sob o prisma metafísico, o mal não existe. Não possui essência ou substância, no sentido aristotélico, e apenas significa, na ordem dos entes criados no universo, uma escala de distinção de graus inferiores de ser e de bem em relação a Deus, o Sumo Bem, proporcionais os graus de inferioridade à dimensão da finitude de cada ente criado. Faculta-se a tradução do mal, nesta perspectiva metafísica, enquanto índice de deficiência ou incompletude dos seres imperfeitos, finitos, temporais (históricos) com referência à perfeição e à plenitude de Deus, o Bem Eterno. Todavia, esses bens finitos e imperfeitos articulam-se em um mosaico universal de perfeição, formando um complexo harmônico em que cada qual ostenta uma razão de ser, portanto constituindo, ao fim, algo positivo.

Na perspectiva moral, o mal se equipara, como já suscitado neste trabalho, à ideia de pecado, ação consciente e voluntária (*dolosa*, neste sentido) que torna o ser humano distante de Deus. A vontade humana é causa eficiente deste mal. O dinamismo natural do homem o impulsiona para um desejo incessante para a posse espiritual do Bem Eterno, único cujos atributos de permanência, eternidade, constante disponibilidade ou acesso a quem o procura, fonte inesgotável de felicidade, podem satisfazer o anseio infinito do homem, tornando plena sua fruição. Neste sentido, no Livro

³⁰ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Patrística e Escolástica. São Paulo: Paulus, 2003. p. 84-88.

³¹ Cf. REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. Op. cit., p. 109.

VIII das *Confissões*, Agostinho declara enfaticamente que *grande profundum est ipse homo. Capax Dei. Praeter Deum nihil sufficit*. Entretanto, a vontade humana pode subverter a hierarquia natural e cósmica entre os seres e optar por qualquer das criaturas, em detrimento do Criador. O mal manifesta uma eleição incorreta ou falsa pelos bens finitos ao invés do Sumo Bem. Nas palavras do próprio Agostinho, a vertente moral do mal se encontra na interseção de uma *aversio a Deo* e uma simultânea *convertio ad creaturam*.

Ora, o Coração optou pelo mal, pela erotização do desejo que deveria conduzi-lo à Graça Salvífica, e o desenlace de sua demanda já nos revela a concepção de René d'Anjou. Ao procurar roubar um beijo à dama de que se torna servidor, o Coração viu-se aturdido precisamente pela Vergonha e pelo Temor e cremos desnecessário tecer maiores comentários que uma referência direta ao anátema de Deus a Adão e Eva em Gênesis, quando desconstituíram a relação primordial de amor. Desde o instante em que, havendo provado do fruto proibido, os pais primordiais envergonharam-se de Deus, que caminhava pelo Jardim do Éden e, desde o momento da Queda original, Deus – sobretudo o veterotestamentário – faz-se antes temer e respeitar que amar, por parte dos homens.

Portanto, a necessária punição seria a derrota fragorosa da demanda do cavaleiro Coração, destinado a tentar convalescer no Hospital do Amor, literalmente aos cuidados da Piedade. Não poderia haver mais veemente e elegante condenação aos descaminhos do amor cortês que a opção de René d'Anjou em alocar na fala de Jean de Meung, precisamente o continuador do *Roman de la Rose*, o oráculo póstumo do destino inexorável de todos os vassalos do amor cortês, o Hospital do Amor, para onde desejou, voluntariamente, que seu cadáver fosse trasladado:

Sou Jean Clopinel, também dito de Meung.
Que posso dizer que, dentre outros amantes, fui um Deles
Dos poetas eminentes, o que mais falou sobre amar.
Ao deus do Amor desejei fazer-me servo

Aquele que conforta os amantes em bem amar.
Entretanto, lá ordenei que se conduzisse meu corpo
Para colocar neste lugar, logo que estivesse morto.
E assim se colocou sobre meu corpo,
Este escrito, para mostrar e dar a entender
Que cada um dos amantes deve aqui vir
Para deitar-se no hospital neste ponto onde estou jazendo:
Todos os enamorados só terão este abrigo.
(tradução nossa).³²

II - Conclusão

O Coração pecou ao eleger o amor erótico em detrimento do Amor salvífico, puro e casto da Graça, incorrendo em uma traição que se poderia interpretar como desvio do bom cavaleiro cristão, o *miles Christi* preconizado por São Bernardo de Claraval, em meados do século XII, no sermão acerca da *Excelência da Nova Milícia*. A opção de René d'Anjou por condenar o Coração preso por Amor a uma espécie de clausura voluntária envolta em orações significa, assim cremos, muito mais um apego à própria lógica medieval e eclesiástica na longa duração que, propriamente, um suspiro escapista que apela para um *ethos* estilizado e já francamente decadente.

Se o *roman* de René d'Anjou significasse uma ode ao amor cortês e o desenlace trágico do cavaleiro andante Coração cor-

³² Je suis Jean Clopinel, dit aussi de Meung,
Qui entre autres amans puis dire que fuz l'un
Des poëthes regnans qui plus parla d'amer.
Au diue d'Amours me suy voulu serf reclamer,
Celui qui les amans en bien amer conforte.
Pour tanta y ordonné que mon corps on apporte
Poser en ce lieu cy, treslors que je fuz mors.
Si a l'on mis aussi au dessus de mon corps
Cest escript, pour monstret et donner a entendre
Que des amoureux fault chascun soy venire render,
Gesis a l'hospital en ce point que g'y gis:
Tous amoureux n'auront en fin autre logis. Cf. D'ANJOU, René. Op. cit., p. 364.

respondesse a um lamento pelo declínio do espírito da cavalaria, de que o estamento nobre se apropriou para tecer os contornos de sua própria autorrepresentação, como signo da derrocada da hegemonia da aristocracia laica, por que razão, desde o início, o Amor o confiou ao escudeiro Desejo, para que o Coração exercesse a vassalagem amorosa justamente com a Graça?

Em meio ao próprio enredo, quando da visita do Coração, do Desejo e da Bonança (tradução que sugerimos para *Largesse* do francês medieval e também contemporâneo) ao cemitério atrás do Hospital do Amor, guiado pela Piedade, o cavaleiro observa um epitáfio que desvela uma crítica bastante eclesiástica ao cavaleiro que se permite enlaçar por esse amor terreno, ocasião em que se vê espoliado da bravura que deve caracterizá-lo, em evidente retomada de *Eric e Enide*, do clérigo do século XII Chrétien de Troyes. Leiamos o epitáfio de Gascon de Doix:

Eu, Gascon de Foix, venho para me humilhar,
A fim de que o Amor não me possa encontrar a gritar,
Eu, que em muitos lugares desejei me provar
Fazendo-o com armas, que sem variar,
Penso que nada há que tenho feito para reprovar-me.
Mesmo tendo conduzido muitos soldados,
O dardo do Amor me atingiu, trazendo-me pesar
Por esta razão devo aproximar-me do hospital,
Como quem serve ao Amor de bom grado,
Não vencido em armas, prisioneiro em amores,
Se venho por bem aqui anexar meu brasão,
Assim nos conduz o Amor quando se vai ao final
(tradução nossa).³³

³³ Je, Gascon de Foix, viens pour moy humiliër
Affin qu'Amour ne puist encontre moy crier,
Moy qui en plusieurs lieux m'ay voulu esprouver
Touchant d'armes les faiz, esquelz sans varier
Ne pense que riens eut qui fist a reproucher.
Mais neantmoins que j'ay conduit maint souldoier,
Le dart d'Amours m'a point, qui me fait soucier

Em suma, o que a novela ora analisada denota é, na verdade, a persistência de um *ethos* medieval que, em muito, ultrapassa as expressões estilizadas do amor cortês e mesmo as práticas e autorrepresentação da pequena nobreza de cavaleiros. Não apenas a ordenação estamental do Ocidente medieval no século XV apresentou uma capilaridade capaz de englobar, por meio das táticas de nobilitação e venalidade de títulos de nobreza, setores da burguesia, como a Idade Média, enquanto construção ideológica profundamente inspirada em Santo Agostinho, na longa duração, logrou sobreviver, ainda até o século XVI, à ameaça representada pelo *ethos* do mercador, que se transformaria em espírito do Capitalismo sobre solo ideológico da Reforma Protestante de matriz calvinista.

III - Referências

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Paulus, 1995.

D'ANJOU, René. *Le Livre du Cœur d'Amour épris*. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

ARENDDT, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin: Philo, 2008.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Globo, 2006.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 2004.

BOUCHET, Florence. Introduction. In: D'ANJOU, René. *Le Livre du Cœur*

Parquoy de l'ospital me couvient approuchier
Comme celui qu'Amours sert de bon cuer entire,
En armes non vaincu, en amours prisonnier.
Si viens benignement mon blazon atachier;
Ainsi nous mene Amours quant vient au darrenier. Cf. D'ANJOU, René. Op. cit., p. 348.

d'Amour épris. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens*. Do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. Ensaio de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. *Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2002.

HORN, Christoph. Agostinho – Filosofia antiga na interpretação cristã. In: VVAA. *Filósofos da Antiguidade, do Helenismo à Antiguidade Tardia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000. p. 238-239.

HUIZINGA, Johannes. *The Waning of the Middle Ages*. A study of the forms of life, thought and art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.

LE GOFF, Jacques. *O Homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. Sonhos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Editions E de Boccard, 1983.

NOVAES, Moacyr. As trajetórias de Agostinho. In: *Revista Cult*, n. 64. São Paulo: Editora 17, 2003.

PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

PLOTINUS. *The six Enneads*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Patrística e

Escolástica. São Paulo: Paulus, 2003.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. O amor cortesão. In: LE GOFF, Jacques.

SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

SANTO AGOSTINHO. *As Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *O Livre Arbítrio*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1986.

VVAA. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2002.

WEBER, Max. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt, 2005.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia, 2006.