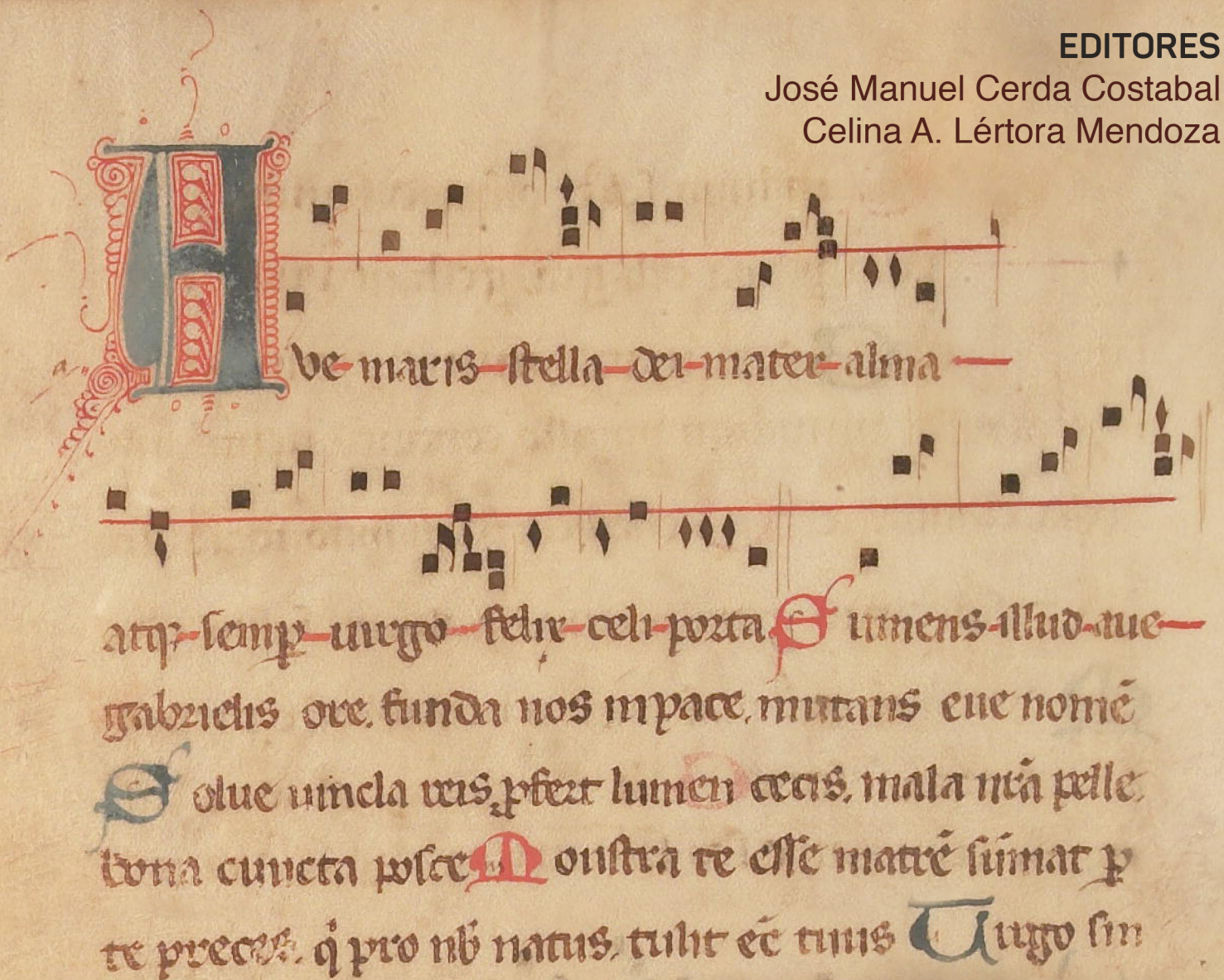


XVI CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia
y actualidad del Medioevo

EDITORES

José Manuel Cerda Costabal
Celina A. Lértora Mendoza



UNIVERSIDAD
Gabriela Mistral



CENTRO DE
ESTUDIOS
MEDIEVALES

UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL

**XVI CONGRESO LATINOAMERICANO
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

*Corporalidad, política y espiritualidad:
Pervivencia y actualidad del Medioevo*

ACTAS

Registro ISBN Chile 978-956-7407-36-1
Registro ISBN Argentina 978-987-42-6575-3

Trabajos presentados en el
XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Realizado en la Universidad Gabriela Mistral
Providencia, Santiago de Chile
los días 2^a l 26 de mayo de 2017

Todos los trabajos han sido sometidos
a evaluación interna y externa

Auspicio
RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

© Textos. Los autores
© Edición. Universidad Gabriela Mistral
Ricardo Lyon 1177, Providencia
Santiago de Chile 2017

**JOSÉ MANUEL CERDA COSTABAL
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA**
Editores

**XVI CONGRESO LATINOAMERICANO
DE FILOSOFÍA MEDIEVAL**

*Corporalidad, política y espiritualidad:
Pervivencia y actualidad del Medioevo*

ACTAS

**En homenaje a José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza †
Presidente Honorario de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**



**Do reflexo do amor à sua loucura:
a gratuidade amorosa em Marguerite Porete e Angela da Foligno**

Alexandre Freire Duarte
Univ. Cat. Portuguesa, Porto

Numa síntese, talvez inesperada, dos elementos da cultura trovadoresca com a mais profunda mensagem evangélica, um grande movimento de produção de literatura mística irrompeu, a partir do século XII, de um eclético grupo de notáveis mulheres. Todas elas, de distintos modos e intensidades que obliteravam as tautologias discursivas acerca de Deus, viveram e cantaram a gratuidade amorosa. E fizeram-no, grandemente, em resposta à marginalização votada ao género feminino após o surgir das grandes universidades europeias e, similarmente e num sentido perfeitamente concreto embora apenas pelo meio da tristeza da alegria da sabedoria, como uma tentativa, mais ou menos consciente, de resgate da espiritualidade cristã ocidental da aridez da escolástica nascente.

Como elementos singulares e marcantes desta vaga de beleza mística expor-se-á, em dois andamentos com teores de confiança que cremos estritamente semelhantes, a doutrina de Angela da Foligno e de Marguerite Porete acerca deste assunto. Assunto este que, independentemente do cepticismo que se possa ter face ao mesmo, é dos mais relevantes, e portador de sentido, para a genuína cognição de Deus e da relação correcta com o Mesmo.

A fogueira do espelho do Amor

Começando por esta última misteriosa autora, redactora de um não menos misterioso *Le mirouer des simples ames anienties*, a mesma aduz que a alma está chamada a uma absoluta simplicidade no “País da Liberdade”¹. A estado no qual, desapegada de tudo, não é senão um pleno reflexo de uma Divindade que –no

¹ Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames anienties*, ed. Romana Guarnieri, Turnholt, Brepols, 1986, 132: “Pays de Franchise”. (Nota: nesta obra, tal como nas de Angela da Foligno, os números finais da indicação referem-se, como é tradicional nestas duas autoras, ao parágrafo e, quando exista, números internos clássicos de tais textos).

abismo sem fim da humildade² que é Aquela– reproduz, sem o mais pequeno vestígio de apontamentos codificados para se dizer a transparência do paradoxo, a mais íntima existência da Mesma³. Devido a esta radical configuração com o núcleo do seu amor –maravilhosamente dito pelo ardente, mas igualmente pungente, termo “Longeperto”⁴–, o sujeito encontra-se num estado que está por cima da lei; das virtudes; dos mandamentos; dos preceitos e das mediações, mas nunca –jamais e por mais que, por vezes, se tenha que anuir que todo o crepúsculo da visibilidade moral é um vôo nocturno– contra eles⁵.

Esta é a condição da regência do amor gratuito mais desinteressado. Aquele em que, a partir logo do início de um seu livro marcado indelevelmente por toda uma matriz cortesã⁶, Porete diz que faria a alma, já transformada num perfeito espelho de Deus, encontrar-se “só em amor / que não faça nada por Deus / que não deixe de fazer nada por Deus”⁷. Na realidade e por cima de todos os resíduos de ataduras de sonhos que suspendessem a espessura do real, estamos postos perante um sujeito que se encontra numa condição mais além do comum, já que o sujeito não tem outra vontade senão a de Deus. Deste modo, o querer do crente, característico de uma gratuidade abnegada e clareada pelo amor⁸, já é um não querer senão o que a Divindade subsistente –o “Amor Puro e Caridade”⁹– deseja. Nessa situação, e sem qualquer elitismo ou narcisismo possível –até porque a incessante leitura do léxico

² Cf. *ibid.*, 53; e, depois, Bernard McGinn, “The Abyss of Love: The Language of Mystical Union Among Medieval Women”, Ellen Rozanne Elder (ed.), *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, Kalamazoo: Cistercian Publication, 1995: 95-120.

³ Cf. M. Porete, *ob. cit.*, 115.

⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 136: “Loingprès”.

⁵ Cf., v.g., *ibid.*, 58.

⁶ Cf. Ellen Louise Babinsky, “The use of Courtly Language in *Le mirouer des simples ames anienties* by Marguerite Porete”, *Essays in Medieval Studies*, 4, 1987: 93-106.

⁷ M. Porete, *op. cit.*, 5: “seulement en amour / qui ne face rien pour Dieu / qui ne laisse rien a faire pour Dieu”; cf., após, Ceci Baptista Mariani, “Marguerite Porete: um corpo que se fez espelho de Deus”, *Veritas*, 48, 3, 2003: 427-440

⁸ Cf. *ibid.*, 101; e, posteriormente, Emilie Zum Brunn, “Non Willing in Marguerite Porete’s ‘Mirror of Annihilated Souls’”, *Bulletin de l’Institut historique belge de Rome*, 58, 1988: 11-22.

⁹ *Ibid.*, 9: “Fine Amour et Charité”.

do amor obriga, imediatamente, a um nivelar tão típico da morte e da nudez–, estáse plenamente no Amor como amor¹⁰.

Resulta daqui que inclusive a vida na ambiência da prática das virtudes parece – mas apenas parece– haver desaparecido por entre as instabilidades, típicas e características, do labirinto sem saída dos dinamismos psicológicos. Se assim é, é-o uma vez que tudo o que o sujeito faz transcorre, sem qualquer esforço de auto-aperfeiçoamento interessado, da acção de Deus na sua intimidade e, conseqüentemente e através de todas as eventualidades tectónicas de um coração já feito carne, ele realiza aquelas sem se aperceber tematicamente disso¹¹. Quer dizer: para Porete –recuperando, sabendo-o ou não e sob o plúmeo e esquivo recorrer táctil das memórias do sabor do amor acumulado entre pingos da chuva, o que já dissera Agostinho de Hipona– torna-se possível o ser transformado em Cristo Jesus e, assim, o assumir o “amai e fazei o que quiserdes”¹². E isto, dado que este querer, não sendo senão algo como o querer de Deus na alma –realidade, recorde-se, verdadeiramente constituinte do que de mais humano há no humano–, em tudo a leva a amar num acolhimento retribuente de tal dom divino, totalmente imerecido e jamais cobiçado.

Na realidade, passa-se a estar numa circularidade de amor entre um Criador e um criatura totalmente depostos um no outro; numa união nuclear de vida que permite à autora pôr Deus a dizer que a alma, assim purificada, “é Deus por condição de Amor, e eu sou Deus por natureza divina [...] pois Amor é Deus, e Deus é amor”¹³. Não, portanto, e contra o que litánias incessantes de insensatos ponderadores

¹⁰ Cf. *ibid.*, 67; e, após, Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 2, PL 180, 520A.

¹¹ Cf. *ibid.*, 21.

¹² *Ibid.*, 13: “amez et faites ce que vous vouldrez”; cf. Agostinho de Hipona, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, 7, 8, PL 35, 2033; e, depois, Ellen Babinsky, “Christological transformation in *The Mirror of Souls*, by Marguerite Porete”, *Theology Today*, 603, 2003: 34-48.

¹³ *Ibid.*, 21: “est Dieu par condiction d’amour, et je suis Dieu par nature divine [...] car Amour est Dieu, et Dieu est amour”; cf. Silvio Panciera, “Marguerite Porete: Dio è amore”, *Medioevo*, 14, 12, 2010: 64-69; Barbara Hahn-Jooß, ‘Ceste ame est Dieu par condicion d’amour’: *Theologische Horizonte im ‘Spiegel der einfachen Seelen’ von Marguerite Porete*, Münster, Aschendorff, 2010.

reiteradamente poderão afirmar no seu lamento sofrível, uma união fusional de substâncias –em que a da criatura fosse obliterada na imensidão da da Divindade–, mas, isso sim e em consequência das suas respectivas tendências fundamentais, de vontades ou orientações activas. Deste modo, as implicações desta união são claras e não se pode estranhar que a autora diga sem qualquer reserva que, nesse estado e porque Deus assim o pede, a alma não amará nada em Deus senão o próprio Deus e a todas as demais coisas apenas na medida em que são amadas por Ele¹⁴. Aparente negatividade do amor, mas que é, pelo contrário e sobre o manto da delicadeza da liberdade que habita a doce luz dos recatos e recantos do amor, a sua maior positividade, pois, mesmo que isso cause aturdimentos nas extremidades trágicas dos corações monádicos, o querer do amante é todo ele apenas o querer do amado.

Assim se compreende, além do mais, que a Alma personificada –que não é outra senão a própria autora– afirme amar a Deus mais do que a si mesma, o Qual, por seu lado e batendo incessantemente à porta das afinidades metamórficas comuns a todos os seres humanos, nada mais ama senão a ela; a cada “ela” e a todas “elas”¹⁵. Isto, segundo as palavras que a autora coloca o Espírito Santo a declarar, é outra forma de manifestar aquele amor, totalmente desapegado de si¹⁶, que é assumido face ao amor desmedido d’Aquele Jesus que morreu na Cruz por cada pessoa¹⁷. Um amor que a faz tudo querer dar a Deus sem uma vontade ego-referente a que pudesse chamar de ‘própria’. Temos aqui, e olhando-se para quase que ilimitadas variedades de ponderações reais que transcendem as imagináveis, aquele estado de absoluta gratuidade que, amarrando a alma ao amor, faz conhecer que a máxima necessidade é a maior gratuidade. Aquela que permite que se viva na “liberdade da caridade”¹⁸. Quer dizer, na festa do Deus que Se alegra quando a nossa liberdade amadurece na Sua.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 26; e, depois, Jean-René Valette, “Marguerite Porete et la confrontation des discours. Le prologue du *Mirouer des Simples Ames*”, Anne Paupert; Bernard Ribémont (ed.), *Les Femmes, les Lettres et le savoir au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2012: 273-289.

¹⁵ Cf., v.g., M. Porete, *op. cit.*, 31; e, depois, Bernardo de Clairvaux, *De diligendo Deo*, 10, 27, *PL* 182.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 43.

¹⁷ Cf., v.g., *ibid.*, 34.

¹⁸ *Ibid.*, 45: “franchise de charité”; cf. Camille de Villeneuve, “Au-delà de la dette: la dissolution de la relation d’amour dans le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete”, Sean L. Field *et al.* (ed.), *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes*, Paris, Vrin, 2013: 155-167.

Claro que a motivação do seu agir, que equivale à obra em si¹⁹, é Deus e a Sua glória. Todavia, essa motivação deve ser assumida de um modo receptivo e não auto-volitivo. Se assim é, e dado que o nervo da humildade é permanentemente díspar, a autora acaba por conceber que o sujeito deixa abandonar a lógica do comércio espiritual com Deus²⁰ e, em consequência, abdica, quer de querer outras coisas agradáveis além de Deus, quer de temer as coisas desagradáveis que pudessem provir d'Este²¹. Sejam estas duas 'coisas', respectivamente e em exegeses inquietantes mas penetrantes, o paraíso ou o inferno²², ou, com mais razão ainda, outras realidades transitórias. Não se trata, evidentemente e apesar dos eventuais sorrisos de escarnio dos teólogos do arcaico, de ignorar que Deus é o Sumo Bem²³, mas, isso sim, de agir prescindindo-se de pôr como fonte desse agir a ambição ego-interessada por tal Bem Supremo e Absoluto. Aquela que geraria hábitos congelados e, logicamente, absorveria e aniquilaria toda a energia e veracidade da sua existência²⁴.

Devemos ter em conta que somente desta forma se passa a ser, viver, agir e – sobretudo – amar “sem um porquê”²⁵; sem uma qualquer cerimónia lacrimante centrada em motivos de esclarecimentos lapidantes. É, de facto, como se se tivesse descoberto –por uma cognição vivencial, experimental e supra-noética do Amor– que se chegou ao próprio “outro amor”²⁶ do Amor. Aquele que faz passar, aduz Porete imediatamente a seguir numa transgressão soberana das infalibilidades da factualidade arrogante, a subsistir em Deus e, assim, a estar naquela inicialmente referida

¹⁹ Cf., v.g., *ibid.*, 43.

²⁰ Cf. *ibid.*, 63.

²¹ Cf. *ibid.*, 48.

²² Cf. *ibid.*, 49.

²³ Cf., v.g., *ibid.*, 131.

²⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 51; e, de seguida, Joanne Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's 'Mirror of Simple Souls'*. Albany: State University of New York Press, 2001.

²⁵ *Ibid.*, 81: “sans nul pourquoy”.

²⁶ *Ibid.*, 52: “oultre amour”; cf., posteriormente, Paul Mommaers, “La transformation d'amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 1991: 89-107.

“doce região do excesso do amor, pelo que não há nada que possa ajudar nem prejudicar aos que aí amam, nem criatura criada, nem coisa dada, nem nada que Deus prometa”²⁷.

União mística, por conseguinte e entre aspectos peremptórios para a compreensão de tudo o que esta autora desejou colocar no espelho da sua alma, que coincide com o despojamento e aquele autêntico saber padecido que, entre configurações teodramáticas coerentes mas dificilmente conciliáveis a um nível superficial, revela que se trata do fruto da “união dos amantes e do fogo abrasador que arde sem fole”²⁸.

Condenada a morrer na fogueira devido a muitas destas afirmações, Marguerite Porete e a sua obra permanecerão explicitamente ignoradas e (ou) esquecidas durante os séculos vindouros. O seu legado implícito, esse, pelo contrário e dado que todos os que desejaram sepultar a verdade sempre a viram regressar até eles, não deixou de se fazer sentir.

Voando sobre uma loucura de amor

Personagem igualmente fascinante e interpeladora –mas que rasga, pela sua orbita que cruza a cintura da parametrização nominal comum, a sensibilidade de extremidade a extremidade–, é o mínimo que pode ser dito de Angela da Foligno. Para esta autora não existem dúvidas: apenas o “amor ótimo e perfeito e sem defeito”²⁹ permite ao ser humano configurar-se, por entre sistemas de multiplicidades operativas afetivas, com o amor divino totalmente presenteado de um modo infinitamente gratuito. E tal, uma vez que apenas ele possibilita ao sujeito configurar os seus comportamentos com Aquele a Quem mais ama e só fazer o que é

²⁷ M. Porete, op. cit., 52: “doulce contree de oultre paix, par quoy il n’est rien qui puisse aider ne grever a ceulx qui la ayment, ne creature creee, ne chose donnee, ne rien que Dieu promete”.

²⁸ Ibid., 64: “union d’amans, et feu embrasé qui art sans souffler”; cf, ainda, Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, Beck, 1993 : 338-371.

²⁹ Angela da Foligno, *Instructiones*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 2, 17.

agradável a Ele³⁰. Efectivamente, o próprio Deus –“que não [é] nada mais do que amor”³¹–, nada mais pede ao ser humano do que isto: que acolha o Seu amor entregue de modo excelso na Cruz para, não reservando nada para si –naquilo que se assim não fosse poderia levar a uma intencional, e mais do que imprudente, simbolização ritual enclaustrada em si mesma–, Lhe devolver tal dom de amor³².

Neste contexto, Angela não hesita mesmo em dizer que o Espírito Santo acaba por pedir –de uma forma totalmente desarmada e frágil, embora polida e levemente embutida no lado exterior do interior do nosso coração– “ama-me, pois tanto é o que eu te amo, mais do que tu me amas”³³. Eis o peculiar ‘*intimor*’ desta autora; essa constatação de que no âmago da sua existência –mais além de toda a corrupção decorrente do desamor–, existe um fundo onde toda a alma é amada de um modo incondicional e sem limites, porquanto –surpreendendo aquele que, no meridiano da percepção da beleza insolar, abre os olhos à banalidade quotidiana– Deus não dá o Espírito de modo avarento, mas sempre “sem medida”³⁴.

Pois bem, é este mesmo amor que permitirá, de uma maneira franca e generosa própria dos enamorados realistas, ao sujeito dizer ao Criador –num primeiro momento razoavelmente pertinente, embora ainda não decisivo– que não deseja prata nem ouro, e que se Este lhe quisesse dar todo o Mundo, não o quereria, pois só o deseja a Ele³⁵. E, depois –e após um longo processo de purificação das intenções do coração, que revela convexidades mais fundas do que as das melodias relacionais–, chegar a aceitar abdicar de tudo –mas mesmo de tudo– se essa for a vontade de um Amado que merece ser querido e amado independentemente de qualquer recompensa que pudesse ter prometido³⁶.

³⁰ Cf. *ibid.*, 2, 11.

³¹ A. da Foligno, *Memoriale*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 4, 20: “qui non e[s]t nisi amor”.

³² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 20; e, na continuação, Anton Rotzetter, “Angela von Foligno: Das gottschwangere All und der geerdete Gott”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 143-166.

³³ *Ibid.*, 3, 4: “ama me, quia tu es multum amata a me, multum plus quam tu ames me”.

³⁴ *Ibid.*, 9, 13: “ad mesuram”.

³⁵ Cf. *ibid.*, 1, 31.

³⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10.

De facto, no amor mais gratuito –elevado a uma quase que loucura aos olhos do Mundo, não menos porque este tende a “amar” de um modo tão diletante quão mercantilista– a alma serve e dá-se totalmente a Deus, não por ambicionar algo prometido pelo Mesmo para o presente ou para o futuro, mas apenas por, e para, um Deus que é todo Ele bom e todo Ele bondade, e que, assim, é digno de ser amado simplesmente por Ele mesmo³⁷. E isso, dado que o sujeito, de acordo com Angela a trilhar caminhos paralelos ao de Porete, não terá outra vontade senão a de Deus. É como se fosse possível ouvir –com os ouvidos do coração voltados para as traduções dos semblantes purificados das palavras que camuflarem os inevitáveis sussurros da ternura– o Amado a dizer, de um modo inusitado e completamente deposto na amada, que “tu és Eu e Eu sou tu”³⁸.

Para se lograr deixar contagiar pela explosão da pureza e do desinteresse no amor, há, sobretudo e em consequência do que foi apresentado, que ler no ‘Livro da Vida’; isto é, na vida pobre e obediente do Deus e Homem Jesus Cristo³⁹. Aquela Vida pela qual foram apagadas, na Cruz do nascimento definitivo de toda a humanidade para Deus, todas ofensas humanas, tal como Angela refere que tal Deus-Amor lhe disse: “pus tanto amor em tí que Me esqueço dos teus defeitos e nem os Meus olhos os veem”⁴⁰.

Deus, embora esperando que o ser humano O ame de um modo cada vez mais gratuito –porquanto essa é a Sua própria esperança criadora da tudo–, nunca deixa de amar o sujeito tal como ele é, e não como ele deveria ser. Num tema que é essencial para a melhor compreensão do amor gratuito, amar é –tal como revela a desinteressada e “profunda humildade de Deus para com os homens”⁴¹, que tanto atemoriza aqueles cujo grande talento auto-promocional é inversamente proporcional à sua pobreza espiritual– aceitar, de um modo incondicional, o outro e,

³⁷ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 34, 4; e, na continuação, Roberto Fusco, “Dio omne bonum nel Liber di Angela da Foligno”, *Studi francescani*, 100, 2003: 59-90.

³⁸ *Ibid.*, 18, 7: “tu sis ego et ego sim tu”.

³⁹ Cf. *ibid.*, 3, 17; e, depois, Ingrid Peterson, “Angela of Foligno: The Active Life and the Following of Christ”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 125-142.

⁴⁰ A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 15: “tantus est amor quem habeo repositum in te quod defectus tuos non recordor et oculi mei non respiciunt illos”.

⁴¹ *Ibid.*, 6, 8: “profundam humilitatem Dei ad homines”.

só dessa forma, aguardar que tal amor acolhido e reconhecido converta o amado ao amor maior a que está chamado⁴².

É precisamente aqui que se articulam, segundo esta autora, as grandes tribulações pelas quais a alma deve passar⁴³. Para que o sujeito descubra que o superlativo de ‘amar’ é ‘desapegar-se’ em total pobreza –para poder relacionar-se com o amado de uma forma livre, incondicionada e incondicional– Deus retira-se totalmente, mas não absolutamente –não menos porque isso seria linearmente contrário à Sua incessante nostalgia pela humanidade–, à percepção sensível não espiritual daquele e autoriza aquelas provações⁴⁴. Provações que comportam, à semelhança do experimentado por Cristo, são de uma violência tal que, de algum modo e ao lado de profundidades niveladas, como que rompe a alma:

“via-me dividida, como que cindida em dois; por um lado via todo o amor e todo o bem, que vinha de Deus e não de mim; por outro lado, via-me seca e que não havia nada de bom da minha parte”⁴⁵.

Dito isto, trata-se, ao mesmo tempo e por exílios voluntários de suspiros marginais, de uma realidade que faz com que a alma se veja profundamente comovida, não por preocupações a si referentes de um modo interessado, mas apenas por um enlevo teocêntrico; isto é, por reconhecer que havia ferido o Deus-Amor que merece ser infinitamente amado⁴⁶. Dor experimentada pela alma, portanto e além de qualquer regra crida viável a despeito da coerência do amor, que levam Angela a dizer, no seu relato,

⁴² Cf. *ibid.*, 5, 21.

⁴³ Cf. *ibid.*, 8, 11.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 7, 47; e, de seguida, Rossana Vanelli Coralli, *La retorica dei sensi spirituali in Angela da Foligno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 7, 15: “videbam in me tunc duas partes, sicut si facta fuisset in me una strata; et ex una parte totum amorem et omne bonum videbam quod erat a Deo et non a me; et in alia parte videbam me siccam et quod a me non erat aliquid bonum”.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 8, 11.

“que ainda que soubesse com certeza ir ser condenada não me causaria sofrimento algum; não trabalharia menos nem diminuiria o meu empenho em orar e honrá-Lo”⁴⁷.

Por muito estranho e desconcertante que tal possa parecer, a verdade é que, tal como se disse antes –num juntar de forças protectoras de cortes secos e vibrantes–, é justamente a partir desta experiência do seu mais radical nadir que a alma – ultimamente e quando vê que quão mais se sente abandonada, mais é amada por Deus⁴⁸– pode começar a ser metamorfoseada em Deus e a viver n’Este⁴⁹. E pode-o, sobretudo pela graça dissolvida numa certa gradualidade que ainda a faz tornar mais imperceptível a quem desconhece o ritmo sempre original do Espírito de Amor. Efectivamente, amar é o sujeito transformar-se no Amado e deixar que Este em si habite, una e transforme, “não em parte, mas totalmente”⁵⁰ pela própria “virtude do amor”⁵¹ comunicado em Jesus.

Deste modo, e mesmo que cultivássemos uma qualquer incultura amorosa, podemos verificar que, para esta autora e recuperando ela o que São Paulo dissera aos Filipenses (cf. Flp. 2,6-11), o caminho da exaltação passa pelo mais radical abaixamento. Aquele que faz o coração do ser humano tornar-se verdadeiramente deposto e, assim e por mais que ilusoriamente se pense que é na eliminação da incerteza que a certeza se encontra, amplamente receptivo⁵². Somente quando o amor do sujeito se desapropria de toda a posse interesseira –e até interessada– da sua vontade autocrática, é que se pode unir àquele Deus que não é senão Amor puro, pois

⁴⁷ Ibid., 6, 25: “quod si certissime scirem me esse damnandam, nulla ratione possem dolere, et non minus laborarem et studerem orare et honorare eum”.

⁴⁸ Cf. ibid., 6, 14; e, depois, Sergio Andreoli, *Angela da Foligno maestra spirituale*, Roma, Editrice Franciscanum, 1996.

⁴⁹ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 5, 6.

⁵⁰ Ibid., 28, 5: “non sui partem sed totum”.

⁵¹ Ibid., 34, 7.

⁵² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 8, 13.

“quando o amor não é puro, mas a pessoa nele mistura algo de si, quer dizer, a sua vontade; e quando uma pessoa põe algo de si mesma em tal amor, mistura algo do mundo”⁵³.

É justamente isto que, num divagar substantivo que medra do pulsar do fazer o dizer o amor, é totalmente incompatível com um Deus que não se revira sobre si, a ponto de, nele, o crente não O ver senão na mais perfeita obscuridade e passividade que faz esta autora dizer que “não via o amor”⁵⁴. O Incriado contemplado, e conjuntamente amado, naquela caliginosidade confere toda uma outra dimensão a tudo e a todos, fazendo do sujeito uma ampla diafania aberta do “infinito abismo da bondade divina”⁵⁵ que o acolhe em Si. Todavia, se o acolhe, acolhe-o, tal como já se referiu de passagem, somente em Cristo em Céu; isto é –e superando as disposições inatas que armazenam soluções que só o são no vazio– em Cristo Crucificado e Glorificado.

Daqui decorre que divinização é, como bem aduz Angela, uma cristificação; uma contínua e directa contemplação transformante da vida pascal do Salvador em três etapas: união de vontades; de propriedades; e, enfim, de semelhança⁵⁶. É por isto mesmo que, no fundo, o que a alma recebe não pode para si, mas, isso sim e sendo totalmente pró-existente num desejo infinito –para Deus e, porquanto ‘amar’ é um verbo teotransitivo, em Deus⁵⁷–, de modo a ser um sinal do amor de Deus para todos aqueles demais em que, como sabemos, a gratuidade amorosa deve ganhar a sua consistência humana⁵⁸. Por outras palavras: amar é comunicar-se⁵⁹ até à perda do

⁵³ Ibid., 7, 44: “quando amor non est purus, sed admiscet ibi persona de suo, id est de voluntate sua; et quando habet ibi persona in illo amore aliquid de suo, habet ibi de mundo”.

⁵⁴ Ibid., 9, 1: “non videbam ibi amorem”; cf., depois, Alessandra Bartolomei Romagnoli, “Non solum discens sed et patiens divina”: Attività e passività dell’anima nel Memoriale di Angela da Foligno”, Domenico Alfonsi (ed.), *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2010: 239-270.

⁵⁵ A. da Foligno, *Instructiones*, 4, 3: “infinito pelago divinae bonitatis”.

⁵⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10ss.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 2, 15; e, após, Claudia Leonardi, “Angela da Foligno tra teologia e mística”, Enrico Menestò (dir.), *Angela da Foligno, terziaria francescana*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1992: 251-259.

⁵⁸ Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 4.

⁵⁹ Cf., v.g., A. da Foligno, *Instructiones*, 14, 4.

“ego” naquele em quem se ama e assim, e só assim –e por momentos de reserva consciente que preservam o ténue equilíbrio entre o calor e a reserva– chegar ao seu ser mais genuíno. Aquele em que o amante está totalmente descolado de si. Desconhecer isto é, de certa forma e por alergia às mesmas, ignorar algumas das mais capitais texturas do amor.

As dúvidas acerca da existência de Angela da Foligno têm, com maior ou menor tino, aflorado periodicamente, mas, a partir de qualquer lado que a vislumbremos com olhos límpidos, a verdade é incontornável: a mensagem que ficou consignada sob o seu nome é notavelmente elucidadora do amor mais autêntico a que cada ser humano, crente cristão ou não, está chamado: o gratuito.

Palavras finais

Este estudo está a chegar ao fim. Poderia ter o mesmo sido feito noutros moldes? É possível, mas pesando-se os “prós” e os “contras” desta e daquela hipótese face à exiguidade de espaço disponível, fez-se uma opção ponderada que, não estando isenta de eventuais críticas, pareceu ser a mais adequada para mostrarmos duas das mais relevantes, e intrigantes, faces do grande prisma piramidal da história do amor mais desinteressado. Aquele amor diante do qual todas as demais realidades, que surgem camufladas sobre o termo “amor”, empalidecem numa, insípida e desgostosa, silhueta de imperfeição com contornos assaz ríspidos. Aquele amor que se fosse impossível a própria felicidade humana ficaria castrada, não menos porque a realização dessa mesma felicidade passa por, pelo menos esperar, amar como Deus ama. A saber: numa recusa de toda a auto-complacência e de todo o narcisismo que, corroendo o coração, impedissem aquele altruísmo alocêntrico que se expande na humildade e na mansidão amorosas. Triste sina, portanto, a de se achar, ainda hoje, que o amor autêntico pode dispensar aquela plena gratuidade que é o que de mais certo existe no amor verdadeiro.

Do reflexo do amor à sua loucura: a gratuidade amorosa em Marguerite Porete e Angela da Foligno

Alexandre Freire Duarte
Univ. Cat. Portuguesa, Porto

Numa síntese, talvez inesperada, dos elementos da cultura trovadoresca com a mais profunda mensagem evangélica, um grande movimento de produção de literatura mística irrompeu, a partir do século XII, de um eclético grupo de notáveis mulheres. Todas elas, de distintos modos e intensidades que obliteravam as tautologias discursivas acerca de Deus, viveram e cantaram a gratuidade amorosa. E fizeram-no, grandemente, em resposta à marginalização votada ao género feminino após o surgir das grandes universidades europeias e, similarmente e num sentido perfeitamente concreto embora apenas pelo meio da tristeza da alegria da sabedoria, como uma tentativa, mais ou menos consciente, de resgate da espiritualidade cristã ocidental da aridez da escolástica nascente.

Como elementos singulares e marcantes desta vaga de beleza mística expor-se-á, em dois andamentos com teores de confiança que cremos estritamente semelhantes, a doutrina de Angela da Foligno e de Marguerite Porete acerca deste assunto. Assunto este que, independentemente do cepticismo que se possa ter face ao mesmo, é dos mais relevantes, e portador de sentido, para a genuína cognição de Deus e da relação correcta com o Mesmo.

A fogueira do espelho do Amor

Começando por esta última misteriosa autora, redactora de um não menos misterioso *Le mirouer des simples ames anienties*, a mesma aduz que a alma está chamada a uma absoluta simplicidade no “País da Liberdade”¹. A estado no qual, desapegada de tudo, não é senão um pleno reflexo de uma Divindade que –no

¹ Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames anienties*, ed. Romana Guarnieri, Turnholt, Brepols, 1986, 132: “Pays de Franchise”. (Nota: nesta obra, tal como nas de Angela da Foligno, os números finais da indicação referem-se, como é tradicional nestas duas autoras, ao parágrafo e, quando exista, números internos clássicos de tais textos).

abismo sem fim da humildade² que é Aquela– reproduz, sem o mais pequeno vestígio de apontamentos codificados para se dizer a transparência do paradoxo, a mais íntima existência da Mesma³. Devido a esta radical configuração com o núcleo do seu amor –maravilhosamente dito pelo ardente, mas igualmente pungente, termo “Longeperto”⁴–, o sujeito encontra-se num estado que está por cima da lei; das virtudes; dos mandamentos; dos preceitos e das mediações, mas nunca –jamais e por mais que, por vezes, se tenha que anuir que todo o crepúsculo da visibilidade moral é um vôo noturno– contra eles⁵.

Esta é a condição da regência do amor gratuito mais desinteressado. Aquele em que, a partir logo do início de um seu livro marcado indelevelmente por toda uma matriz cortesã⁶, Porete diz que faria a alma, já transformada num perfeito espelho de Deus, encontrar-se “só em amor / que não faça nada por Deus / que não deixe de fazer nada por Deus”⁷. Na realidade e por cima de todos os resíduos de ataduras de sonhos que suspendessem a espessura do real, estamos postos perante um sujeito que se encontra numa condição mais além do comum, já que o sujeito não tem outra vontade senão a de Deus. Deste modo, o querer do crente, característico de uma gratuidade abnegada e clareada pelo amor⁸, já é um não querer senão o que a Divindade subsistente –o “Amor Puro e Caridade”⁹– deseja. Nessa situação, e sem qualquer elitismo ou narcisismo possível –até porque a incessante leitura do léxico

² Cf. *ibid.*, 53; e, depois, Bernard McGinn, “The Abyss of Love: The Language of Mystical Union Among Medieval Women”, Ellen Rozanne Elder (ed.), *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, Kalamazoo: Cistercian Publication, 1995: 95-120.

³ Cf. M. Porete, *ob. cit.*, 115.

⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 136: “Loingprès”.

⁵ Cf., v.g., *ibid.*, 58.

⁶ Cf. Ellen Louise Babinsky, “The use of Courtly Language in *Le mirouer des simples ames anienties* by Marguerite Porete”, *Essays in Medieval Studies*, 4, 1987: 93-106.

⁷ M. Porete, *op. cit.*, 5: “seulement en amour / qui ne face rien pour Dieu / qui ne laisse rien a faire pour Dieu”; cf., após, Ceci Baptista Mariani, “Marguerite Porete: um corpo que se fez espelho de Deus”, *Veritas*, 48, 3, 2003: 427-440

⁸ Cf. *ibid.*, 101; e, posteriormente, Emilie Zum Brunn, “Non Willing in Marguerite Porete’s ‘Mirror of Annihilated Souls’”, *Bulletin de l’Institut historique belge de Rome*, 58, 1988: 11-22.

⁹ *Ibid.*, 9: “Fine Amour et Charité”.

do amor obriga, imediatamente, a um nivelar tão típico da morte e da nudez–, estáse plenamente no Amor como amor¹⁰.

Resulta daqui que inclusive a vida na ambiência da prática das virtudes parece – mas apenas parece– haver desaparecido por entre as instabilidades, típicas e características, do labirinto sem saída dos dinamismos psicológicos. Se assim é, é-o uma vez que tudo o que o sujeito faz transcorre, sem qualquer esforço de auto-aperfeiçoamento interessado, da acção de Deus na sua intimidade e, conseqüentemente e através de todas as eventualidades tectónicas de um coração já feito carne, ele realiza aquelas sem se aperceber tematicamente disso¹¹. Quer dizer: para Porete –recuperando, sabendo-o ou não e sob o plúmeo e esquivo recorrer táctil das memórias do sabor do amor acumulado entre pingos da chuva, o que já dissera Agostinho de Hipona– torna-se possível o ser transformado em Cristo Jesus e, assim, o assumir o “amai e fazei o que quiserdes”¹². E isto, dado que este querer, não sendo senão algo como o querer de Deus na alma –realidade, recorde-se, verdadeiramente constituinte do que de mais humano há no humano–, em tudo a leva a amar num acolhimento retribuente de tal dom divino, totalmente imerecido e jamais cobiçado.

Na realidade, passa-se a estar numa circularidade de amor entre um Criador e um criatura totalmente depostos um no outro; numa união nuclear de vida que permite à autora pôr Deus a dizer que a alma, assim purificada, “é Deus por condição de Amor, e eu sou Deus por natureza divina [...] pois Amor é Deus, e Deus é amor”¹³. Não, portanto, e contra o que litánias incessantes de insensatos ponderadores

¹⁰ Cf. *ibid.*, 67; e, após, Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 2, PL 180, 520A.

¹¹ Cf. *ibid.*, 21.

¹² *Ibid.*, 13: “amez et faites ce que vous vouldrez”; cf. Agostinho de Hipona, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, 7, 8, PL 35, 2033; e, depois, Ellen Babinsky, “Christological transformation in *The Mirror of Souls*, by Marguerite Porete”, *Theology Today*, 603, 2003: 34-48.

¹³ *Ibid.*, 21: “est Dieu par condiction d’amour, et je suis Dieu par nature divine [...] car Amour est Dieu, et Dieu est amour”; cf. Silvio Panciera, “Marguerite Porete: Dio è amore”, *Medioevo*, 14, 12, 2010: 64-69; Barbara Hahn-Jooß, ‘Ceste ame est Dieu par condicion d’amour’: *Theologische Horizonte im ‘Spiegel der einfachen Seelen’ von Marguerite Porete*, Münster, Aschendorff, 2010.

reiteradamente poderão afirmar no seu lamento sofrível, uma união fusional de substâncias –em que a da criatura fosse obliterada na imensidão da da Divindade–, mas, isso sim e em consequência das suas respectivas tendências fundamentais, de vontades ou orientações activas. Deste modo, as implicações desta união são claras e não se pode estranhar que a autora diga sem qualquer reserva que, nesse estado e porque Deus assim o pede, a alma não amará nada em Deus senão o próprio Deus e a todas as demais coisas apenas na medida em que são amadas por Ele¹⁴. Aparente negatividade do amor, mas que é, pelo contrário e sobre o manto da delicadeza da liberdade que habita a doce luz dos recatos e recantos do amor, a sua maior positividade, pois, mesmo que isso cause aturdimentos nas extremidades trágicas dos corações monádicos, o querer do amante é todo ele apenas o querer do amado.

Assim se compreende, além do mais, que a Alma personificada –que não é outra senão a própria autora– afirme amar a Deus mais do que a si mesma, o Qual, por seu lado e batendo incessantemente à porta das afinidades metamórficas comuns a todos os seres humanos, nada mais ama senão a ela; a cada “ela” e a todas “elas”¹⁵. Isto, segundo as palavras que a autora coloca o Espírito Santo a declarar, é outra forma de manifestar aquele amor, totalmente desapegado de si¹⁶, que é assumido face ao amor desmedido d’Aquele Jesus que morreu na Cruz por cada pessoa¹⁷. Um amor que a faz tudo querer dar a Deus sem uma vontade ego-referente a que pudesse chamar de ‘própria’. Temos aqui, e olhando-se para quase que ilimitadas variedades de ponderações reais que transcendem as imagináveis, aquele estado de absoluta gratuidade que, amarrando a alma ao amor, faz conhecer que a máxima necessidade é a maior gratuidade. Aquela que permite que se viva na “liberdade da caridade”¹⁸. Quer dizer, na festa do Deus que Se alegra quando a nossa liberdade amadurece na Sua.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 26; e, depois, Jean-René Valette, “Marguerite Porete et la confrontation des discours. Le prologue du *Mirouer des Simples Ames*”, Anne Paupert; Bernard Ribémont (ed.), *Les Femmes, les Lettres et le savoir au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2012: 273-289.

¹⁵ Cf., v.g., M. Porete, *op. cit.*, 31; e, depois, Bernardo de Clairvaux, *De diligendo Deo*, 10, 27, *PL* 182.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 43.

¹⁷ Cf., v.g., *ibid.*, 34.

¹⁸ *Ibid.*, 45: “franchise de charité”; cf. Camille de Villeneuve, “Au-delà de la dette: la dissolution de la relation d’amour dans le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete”, Sean L. Field *et al.* (ed.), *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes*, Paris, Vrin, 2013: 155-167.

Claro que a motivação do seu agir, que equivale à obra em si¹⁹, é Deus e a Sua glória. Todavia, essa motivação deve ser assumida de um modo receptivo e não auto-volitivo. Se assim é, e dado que o nervo da humildade é permanentemente díspar, a autora acaba por conceber que o sujeito deixa abandonar a lógica do comércio espiritual com Deus²⁰ e, em consequência, abdica, quer de querer outras coisas agradáveis além de Deus, quer de temer as coisas desagradáveis que pudessem provir d'Este²¹. Sejam estas duas 'coisas', respectivamente e em exegeses inquietantes mas penetrantes, o paraíso ou o inferno²², ou, com mais razão ainda, outras realidades transitórias. Não se trata, evidentemente e apesar dos eventuais sorrisos de escarnio dos teólogos do arcaico, de ignorar que Deus é o Sumo Bem²³, mas, isso sim, de agir prescindindo-se de pôr como fonte desse agir a ambição ego-interessada por tal Bem Supremo e Absoluto. Aquela que geraria hábitos congelados e, logicamente, absorveria e aniquilaria toda a energia e veracidade da sua existência²⁴.

Devemos ter em conta que somente desta forma se passa a ser, viver, agir e – sobretudo – amar “sem um porquê”²⁵; sem uma qualquer cerimónia lacrimante centrada em motivos de esclarecimentos lapidantes. É, de facto, como se se tivesse descoberto –por uma cognição vivencial, experimental e supra-noética do Amor– que se chegou ao próprio “outro amor”²⁶ do Amor. Aquele que faz passar, aduz Porete imediatamente a seguir numa transgressão soberana das infalibilidades da factualidade arrogante, a subsistir em Deus e, assim, a estar naquela inicialmente referida

¹⁹ Cf., v.g., *ibid.*, 43.

²⁰ Cf. *ibid.*, 63.

²¹ Cf. *ibid.*, 48.

²² Cf. *ibid.*, 49.

²³ Cf., v.g., *ibid.*, 131.

²⁴ Cf., v.g., *ibid.*, 51; e, de seguida, Joanne Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's 'Mirror of Simple Souls'*. Albany: State University of New York Press, 2001.

²⁵ *Ibid.*, 81: “sans nul pourquoy”.

²⁶ *Ibid.*, 52: “oultre amour”; cf., posteriormente, Paul Mommaers, “La transformation d'amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 1991: 89-107.

“doce região do excesso do amor, pelo que não há nada que possa ajudar nem prejudicar aos que aí amam, nem criatura criada, nem coisa dada, nem nada que Deus prometa”²⁷.

União mística, por conseguinte e entre aspectos peremptórios para a compreensão de tudo o que esta autora desejou colocar no espelho da sua alma, que coincide com o despojamento e aquele autêntico saber padecido que, entre configurações teodramáticas coerentes mas dificilmente conciliáveis a um nível superficial, revela que se trata do fruto da “união dos amantes e do fogo abrasador que arde sem fole”²⁸.

Condenada a morrer na fogueira devido a muitas destas afirmações, Marguerite Porete e a sua obra permanecerão explicitamente ignoradas e (ou) esquecidas durante os séculos vindouros. O seu legado implícito, esse, pelo contrário e dado que todos os que desejaram sepultar a verdade sempre a viram regressar até eles, não deixou de se fazer sentir.

Voando sobre uma loucura de amor

Personagem igualmente fascinante e interpeladora –mas que rasga, pela sua orbita que cruza a cintura da parametrização nominal comum, a sensibilidade de extremidade a extremidade–, é o mínimo que pode ser dito de Angela da Foligno. Para esta autora não existem dúvidas: apenas o “amor ótimo e perfeito e sem defeito”²⁹ permite ao ser humano configurar-se, por entre sistemas de multiplicidades operativas afetivas, com o amor divino totalmente presenteado de um modo infinitamente gratuito. E tal, uma vez que apenas ele possibilita ao sujeito configurar os seus comportamentos com Aquele a Quem mais ama e só fazer o que é

²⁷ M. Porete, op. cit., 52: “doulce contree de oultre paix, par quoy il n’est rien qui puisse aider ne grever a ceulx qui la ayment, ne creature creee, ne chose donnee, ne rien que Dieu promete”.

²⁸ Ibid., 64: “union d’amans, et feu embrasé qui art sans souffler”; cf, ainda, Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 2, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, Beck, 1993 : 338-371.

²⁹ Angela da Foligno, *Instructiones*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 2, 17.

agradável a Ele³⁰. Efectivamente, o próprio Deus –“que não [é] nada mais do que amor”³¹–, nada mais pede ao ser humano do que isto: que acolha o Seu amor entregue de modo excelso na Cruz para, não reservando nada para si –naquilo que se assim não fosse poderia levar a uma intencional, e mais do que imprudente, simbolização ritual enclaustrada em si mesma–, Lhe devolver tal dom de amor³².

Neste contexto, Angela não hesita mesmo em dizer que o Espírito Santo acaba por pedir –de uma forma totalmente desarmada e frágil, embora polida e levemente embutida no lado exterior do interior do nosso coração– “ama-me, pois tanto é o que eu te amo, mais do que tu me amas”³³. Eis o peculiar ‘*intimor*’ desta autora; essa constatação de que no âmago da sua existência –mais além de toda a corrupção decorrente do desamor–, existe um fundo onde toda a alma é amada de um modo incondicional e sem limites, porquanto –surpreendendo aquele que, no meridiano da percepção da beleza insolar, abre os olhos à banalidade quotidiana– Deus não dá o Espírito de modo avarento, mas sempre “sem medida”³⁴.

Pois bem, é este mesmo amor que permitirá, de uma maneira franca e generosa própria dos enamorados realistas, ao sujeito dizer ao Criador –num primeiro momento razoavelmente pertinente, embora ainda não decisivo– que não deseja prata nem ouro, e que se Este lhe quisesse dar todo o Mundo, não o quereria, pois só o deseja a Ele³⁵. E, depois –e após um longo processo de purificação das intenções do coração, que revela convexidades mais fundas do que as das melodias relacionais–, chegar a aceitar abdicar de tudo –mas mesmo de tudo– se essa for a vontade de um Amado que merece ser querido e amado independentemente de qualquer recompensa que pudesse ter prometido³⁶.

³⁰ Cf. *ibid.*, 2, 11.

³¹ A. da Foligno, *Memoriale*, ed. Ludger Thier; Abele Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985, 4, 20: “qui non e[s]t nisi amor”.

³² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 20; e, na continuação, Anton Rotzetter, “Angela von Foligno: Das gottschwangere All und der geerdete Gott”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 143-166.

³³ *Ibid.*, 3, 4: “ama me, quia tu es multum amata a me, multum plus quam tu ames me”.

³⁴ *Ibid.*, 9, 13: “ad mesuram”.

³⁵ Cf. *ibid.*, 1, 31.

³⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10.

De facto, no amor mais gratuito –elevado a uma quase que loucura aos olhos do Mundo, não menos porque este tende a “amar” de um modo tão diletante quão mercantilista– a alma serve e dá-se totalmente a Deus, não por ambicionar algo prometido pelo Mesmo para o presente ou para o futuro, mas apenas por, e para, um Deus que é todo Ele bom e todo Ele bondade, e que, assim, é digno de ser amado simplesmente por Ele mesmo³⁷. E isso, dado que o sujeito, de acordo com Angela a trilhar caminhos paralelos ao de Porete, não terá outra vontade senão a de Deus. É como se fosse possível ouvir –com os ouvidos do coração voltados para as traduções dos semblantes purificados das palavras que camuflarem os inevitáveis sussurros da ternura– o Amado a dizer, de um modo inusitado e completamente deposto na amada, que “tu és Eu e Eu sou tu”³⁸.

Para se lograr deixar contagiar pela explosão da pureza e do desinteresse no amor, há, sobretudo e em consequência do que foi apresentado, que ler no ‘Livro da Vida’; isto é, na vida pobre e obediente do Deus e Homem Jesus Cristo³⁹. Aquela Vida pela qual foram apagadas, na Cruz do nascimento definitivo de toda a humanidade para Deus, todas ofensas humanas, tal como Angela refere que tal Deus-Amor lhe disse: “pus tanto amor em tí que Me esqueço dos teus defeitos e nem os Meus olhos os veem”⁴⁰.

Deus, embora esperando que o ser humano O ame de um modo cada vez mais gratuito –porquanto essa é a Sua própria esperança criadora da tudo–, nunca deixa de amar o sujeito tal como ele é, e não como ele deveria ser. Num tema que é essencial para a melhor compreensão do amor gratuito, amar é –tal como revela a desinteressada e “profunda humildade de Deus para com os homens”⁴¹, que tanto atemoriza aqueles cujo grande talento auto-promocional é inversamente proporcional à sua pobreza espiritual– aceitar, de um modo incondicional, o outro e,

³⁷ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 34, 4; e, na continuação, Roberto Fusco, “Dio omne bonum nel Liber di Angela da Foligno”, *Studi francescani*, 100, 2003: 59-90.

³⁸ *Ibid.*, 18, 7: “tu sis ego et ego sim tu”.

³⁹ Cf. *ibid.*, 3, 17; e, depois, Ingrid Peterson, “Angela of Foligno: The Active Life and the Following of Christ”, *Studies in Spirituality*, 10, 2000, pp. 125-142.

⁴⁰ A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 15: “tantus est amor quem habeo repositum in te quod defectus tuos non recordor et oculi mei non respiciunt illos”.

⁴¹ *Ibid.*, 6, 8: “profundam humilitatem Dei ad homines”.

só dessa forma, aguardar que tal amor acolhido e reconhecido converta o amado ao amor maior a que está chamado⁴².

É precisamente aqui que se articulam, segundo esta autora, as grandes tribulações pelas quais a alma deve passar⁴³. Para que o sujeito descubra que o superlativo de ‘amar’ é ‘desapegar-se’ em total pobreza –para poder relacionar-se com o amado de uma forma livre, incondicionada e incondicional– Deus retira-se totalmente, mas não absolutamente –não menos porque isso seria linearmente contrário à Sua incessante nostalgia pela humanidade–, à percepção sensível não espiritual daquele e autoriza aquelas provações⁴⁴. Provações que comportam, à semelhança do experimentado por Cristo, são de uma violência tal que, de algum modo e ao lado de profundidades niveladas, como que rompe a alma:

“via-me dividida, como que cindida em dois; por um lado via todo o amor e todo o bem, que vinha de Deus e não de mim; por outro lado, via-me seca e que não havia nada de bom da minha parte”⁴⁵.

Dito isto, trata-se, ao mesmo tempo e por exílios voluntários de suspiros marginais, de uma realidade que faz com que a alma se veja profundamente comovida, não por preocupações a si referentes de um modo interessado, mas apenas por um enlevo teocêntrico; isto é, por reconhecer que havia ferido o Deus-Amor que merece ser infinitamente amado⁴⁶. Dor experimentada pela alma, portanto e além de qualquer regra crida viável a despeito da coerência do amor, que levam Angela a dizer, no seu relato,

⁴² Cf. *ibid.*, 5, 21.

⁴³ Cf. *ibid.*, 8, 11.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 7, 47; e, de seguida, Rossana Vanelli Coralli, *La retorica dei sensi spirituali in Angela da Foligno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 7, 15: “videbam in me tunc duas partes, sicut si facta fuisset in me una strata; et ex una parte totum amorem et omne bonum videbam quod erat a Deo et non a me; et in alia parte videbam me siccam et quod a me non erat aliquid bonum”.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 8, 11.

“que ainda que soubesse com certeza ir ser condenada não me causaria sofrimento algum; não trabalharia menos nem diminuiria o meu empenho em orar e honrá-Lo”⁴⁷.

Por muito estranho e desconcertante que tal possa parecer, a verdade é que, tal como se disse antes –num juntar de forças protectoras de cortes secos e vibrantes–, é justamente a partir desta experiência do seu mais radical nadir que a alma – ultimamente e quando vê que quão mais se sente abandonada, mais é amada por Deus⁴⁸– pode começar a ser metamorfoseada em Deus e a viver n’Este⁴⁹. E pode-o, sobretudo pela graça dissolvida numa certa gradualidade que ainda a faz tornar mais imperceptível a quem desconhece o ritmo sempre original do Espírito de Amor. Efectivamente, amar é o sujeito transformar-se no Amado e deixar que Este em si habite, una e transforme, “não em parte, mas totalmente”⁵⁰ pela própria “virtude do amor”⁵¹ comunicado em Jesus.

Deste modo, e mesmo que cultivássemos uma qualquer incultura amorosa, podemos verificar que, para esta autora e recuperando ela o que São Paulo dissera aos Filipenses (cf. Flp. 2,6-11), o caminho da exaltação passa pelo mais radical abaixamento. Aquele que faz o coração do ser humano tornar-se verdadeiramente deposto e, assim e por mais que ilusoriamente se pense que é na eliminação da incerteza que a certeza se encontra, amplamente receptivo⁵². Somente quando o amor do sujeito se desapropria de toda a posse interesseira –e até interessada– da sua vontade autocrática, é que se pode unir àquele Deus que não é senão Amor puro, pois

⁴⁷ Ibid., 6, 25: “quod si certissime scirem me esse damnandam, nulla ratione possem dolere, et non minus laborarem et studerem orare et honorare eum”.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 6, 14; e, depois, Sergio Andreoli, *Angela da Foligno maestra spirituale*, Roma, Editrice Franciscanum, 1996.

⁴⁹ Cf. A. da Foligno, *Instructiones*, 5, 6.

⁵⁰ *Ibid.*, 28, 5: “non sui partem sed totum”.

⁵¹ *Ibid.*, 34, 7.

⁵² Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 8, 13.

“quando o amor não é puro, mas a pessoa nele mistura algo de si, quer dizer, a sua vontade; e quando uma pessoa põe algo de si mesma em tal amor, mistura algo do mundo”⁵³.

É justamente isto que, num divagar substantivo que medra do pulsar do fazer o dizer o amor, é totalmente incompatível com um Deus que não se revira sobre si, a ponto de, nele, o crente não O ver senão na mais perfeita obscuridade e passividade que faz esta autora dizer que “não via o amor”⁵⁴. O Incriado contemplado, e conjuntamente amado, naquela caliginosidade confere toda uma outra dimensão a tudo e a todos, fazendo do sujeito uma ampla diafania aberta do “infinito abismo da bondade divina”⁵⁵ que o acolhe em Si. Todavia, se o acolhe, acolhe-o, tal como já se referiu de passagem, somente em Cristo em Céu; isto é –e superando as disposições inatas que armazenam soluções que só o são no vazio– em Cristo Crucificado e Glorificado.

Daqui decorre que divinização é, como bem aduz Angela, uma cristificação; uma contínua e directa contemplação transformante da vida pascal do Salvador em três etapas: união de vontades; de propriedades; e, enfim, de semelhança⁵⁶. É por isto mesmo que, no fundo, o que a alma recebe não pode para si, mas, isso sim e sendo totalmente pró-existente num desejo infinito –para Deus e, porquanto ‘amar’ é um verbo teotransitivo, em Deus⁵⁷–, de modo a ser um sinal do amor de Deus para todos aqueles demais em que, como sabemos, a gratuidade amorosa deve ganhar a sua consistência humana⁵⁸. Por outras palavras: amar é comunicar-se⁵⁹ até à perda do

⁵³ Ibid., 7, 44: “quando amor non est purus, sed admiscet ibi persona de suo, id est de voluntate sua; et quando habet ibi persona in illo amore aliquid de suo, habet ibi de mundo”.

⁵⁴ Ibid., 9, 1: “non videbam ibi amorem”; cf., depois, Alessandra Bartolomei Romagnoli, “Non solum discens sed et patiens divina”: Attività e passività dell’anima nel Memoriale di Angela da Foligno”, Domenico Alfonsi (ed.), *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2010: 239-270.

⁵⁵ A. da Foligno, *Instructiones*, 4, 3: “infinito pelago divinae bonitatis”.

⁵⁶ Cf., v.g., *ibid.*, 7, 10ss.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 2, 15; e, após, Claudia Leonardi, “Angela da Foligno tra teologia e mística”, Enrico Menestò (dir.), *Angela da Foligno, terziaria francescana*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1992: 251-259.

⁵⁸ Cf. A. da Foligno, *Memoriale*, 4, 4.

⁵⁹ Cf., v.g., A. da Foligno, *Instructiones*, 14, 4.

“ego” naquele em quem se ama e assim, e só assim – e por momentos de reserva consciente que preservam o ténue equilíbrio entre o calor e a reserva– chegar ao seu ser mais genuíno. Aquele em que o amante está totalmente descolado de si. Desconhecer isto é, de certa forma e por alergia às mesmas, ignorar algumas das mais capitais texturas do amor.

As dúvidas acerca da existência de Angela da Foligno têm, com maior ou menor tino, aflorado periodicamente, mas, a partir de qualquer lado que a vislumbremos com olhos límpidos, a verdade é incontornável: a mensagem que ficou consignada sob o seu nome é notavelmente elucidadora do amor mais autêntico a que cada ser humano, crente cristão ou não, está chamado: o gratuito.

Palavras finais

Este estudo está a chegar ao fim. Poderia ter o mesmo sido feito noutros moldes? É possível, mas pesando-se os “prós” e os “contras” desta e daquela hipótese face à exiguidade de espaço disponível, fez-se uma opção ponderada que, não estando isenta de eventuais críticas, pareceu ser a mais adequada para mostrarmos duas das mais relevantes, e intrigantes, faces do grande prisma piramidal da história do amor mais desinteressado. Aquele amor diante do qual todas as demais realidades, que surgem camufladas sobre o termo “amor”, empalidecem numa, insípida e desgostosa, silhueta de imperfeição com contornos assaz ríspidos. Aquele amor que se fosse impossível a própria felicidade humana ficaria castrada, não menos porque a realização dessa mesma felicidade passa por, pelo menos esperar, amar como Deus ama. A saber: numa recusa de toda a auto-complacência e de todo o narcisismo que, corroendo o coração, impedissem aquele altruísmo alocêntrico que se expande na humildade e na mansidão amorosas. Triste sina, portanto, a de se achar, ainda hoje, que o amor autêntico pode dispensar aquela plena gratuidade que é o que de mais certo existe no amor verdadeiro.

ÍNDICE

<i>José Manuel Cerda Costabal y Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Presentación	5
<i>Coordinadores de la RLFM</i>	
José Antônio de C. R. de Souza <i>in memoriam</i>	7
Actas	9
Acto inaugural	11
<i>Alberto Vásquez Tapia</i>	
Palabras de inauguración	13
<i>João Lupi</i>	
A Rede latino-americana de Filosofia Medieval	17
<i>José Manuel Cerda Costabal</i>	
Leonor Plantagenet y la reginalidad. La dotación matrimonial del poder y la autoridad en la Europa medieval	23
Simposios, mesas y paneles temáticos	33
Panel Abordajes ético-políticos en los primeros siglos del cristianismo	35
<i>Marcus Cruz</i>	
Quem são os legítimos herdeiros? O conflito pela Paidéia na Antiguidade Tardia	37
<i>Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes</i>	
Procópio de Cesareia: um classicista na Antiguidade Tardia	47
Mesa: Educación en el siglo XII: antecedentes y derivas	57
<i>Carlile Lanzieri Júnior</i>	
En las líneas y entrelíneas de la <i>civitas sapientiarum</i> : el sentido de la memoria en la relación entre maestros y discípulos en la pedagogía de los siglos XI y XII	59
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Artes liberales y <i>auctoritas</i> en Gilberto Crispino y Pedro Abelardo	69

Panel Francisco Suárez	91
<i>Nicolás Silva Sepúlveda</i>	
Suárez y Cayetano: una disputa sobre el concepto de ente y la analogía	93
<i>Giannina Burlando</i>	
Actualidad de Suárez y sus lectores del siglo XXI	105
Simposio Escolástica colonial	115
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
La <i>Logica mexicana</i> de Antonio Rubio	117
<i>Mauricio Hardie Beuchot Puente</i>	
Sobre la lógica novohispana. Su vigencia en la actualidad	123
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Lógica colonial de los siglos XVII y XVIII	135
<i>Carlos Arturo Arias Sanabria</i>	
Reflexiones acerca de un manuscrito neogranadino de Teología moral	145
<i>Ángel Muñoz García</i>	
América: ¿Nuevo Mundo? ¡Nuevo Imperio!	161
Comunicaciones libres	171
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	
La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en <i>Noé</i> de Ambrosio de Milán	173
<i>João Lupi</i>	
A Escola de Antioquia e o aristotelismo na Síria	183
<i>Daisy Carolina Aguirre Soto</i>	
El mal según San Agustín en las <i>Confesiones</i>	191
<i>Davi Chang Ribeiro Lin</i>	
O amor subverte os projetos ideológicos de poder: contribuições de Santo Agostinho à política em tempos de crise	199
<i>Susana Violante</i>	
Porfirio y su modificación del concepto “metafísica” empleado por Aristóteles	208
<i>Maria Manuela Brito Martins</i>	
A plurivocidade da ideia de corpo no <i>Periphyseon</i> de João Escoto Eriúgena: <i>corpus</i> , <i>corporeus</i> e <i>corporalitas</i>	210
<i>José de Jesús Herrera Ospina y Nelson Ramiro Reinoso Fonseca</i>	
Hildegarda de Bingen y la revolución mística del siglo XII	229

<i>Enrique Camilo Corti</i>	
Pervivencia del Medioevo: los universales y el lenguaje	243
<i>Maria Leonor Xavier</i>	
Santo Anselmo: o Resgate do Homem e da Terra	253
<i>Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo</i>	
Corporeidade e espiritualidade em Ibn Gabirol	259
<i>Maria de Lourdes Sirgado Ganho</i>	
Breve Comentário à Obra <i>De Reductione Artium ad Theologiam</i> de São Boaventura	269
<i>Manuel Enrique Cortés Cortés et alii</i>	
Recordando a Alberto Magno, filósofo, teólogo y patrono de los científicos	275
<i>Santiago Argüello</i>	
El poder de la racionalidad metafísica como explicación adecuada del dominio político en Tomás de Aquino	281
<i>Gustavo Carlos Bitocchi</i>	
El hombre como microcosmos (<i>minor mundus</i>) en Tomás de Aquino	291
<i>Maria Inês da Graça Bolinhas</i>	
Tomás de Aquino e as razões da Encarnação	301
<i>Hugo Emilio Costarelli Brandi</i>	
Tristeza y belleza. El efecto terapéutico de la contemplación en Tomás de Aquino	311
<i>Rafael Roberto Cúnsulo</i>	
¿Cómo se unen el alma y el cuerpo según Santo Tomás de Aquino?	323
<i>Silvana Filippi</i>	
Relevancia de la corporeidad en la antropología tomista: “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”	333
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Santo Tomás, trascendencia divina y creación <i>ex nihilo</i>	343
<i>Jorge Martínez</i>	
Santo Tomás y sus problemas con el averroísmo latino	353
<i>José María Felipe Mendoza</i>	
Notas sobre el órgano del cerebro en Tomás de Aquino y algunas consecuencias epistemológicas	361
<i>Ricardo Alfonso Villalba Portillo</i>	
Factores epistemológicos y teológicos para la determinación del sujeto de la filosofía primera en Tomás de Aquino y Duns Escoto	373

<i>Enrique Santiago Mayocchi</i>	
El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto	383
<i>Héctor Fernández Cubillos</i>	
“Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”: el origen de la autoridad política en Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto	395
<i>José Antonio Valdivia Fuenzalida</i>	
Los fundamentos antropológicos de la teoría sobre el conocimiento de sí de Pedro Olivi	403
<i>Alexandre Freire Duarte</i>	
Del reflejo del amor a su locura: la gratuidad amorosa en Marguerite Porete y Angela da Foligno	413
<i>Fernanda Ocampo</i>	
La naturaleza “constitutiva” del intelecto según el <i>De origine rerum praedicamentalium</i> de Dietrich von Freiberg: estructura argumentativa y tesis centrales del quinto capítulo	425
<i>Olga Larre</i>	
El pensamiento físico de Walter Burley: las bases de una teoría del tiempo construida desde una nueva ontología	437
<i>Gabriela Río Orrego</i>	
El Origen laico de la ley, según Marsilio de Padua	449
<i>Paula Pico Estrada</i>	
Nicolás de Cusa sobre el cuerpo. La naturaleza de la corporalidad en <i>De ludo globi</i> y <i>De mente</i> y la noción de “resurrección” en <i>De docta ignorantia III</i>	455
<i>Nicolás Ariel Lázaro</i>	
El Cayetano y sus comentarios	463
<i>Samuel Dimas</i>	
A conciliação entre a fé e a razão no pensamento hebraico de Leão Hebreu sobre a criação do Mundo e a redenção do homem	475
<i>Analía del Valle Manzur</i>	
Consejos para el bien vivir en <i>Breviloquio de virtudes</i> de Diego de Valera	487
<i>Marcos Vinícius Marinho Fernandes</i>	
As reverberações da Suma Teológica na compreensão do matrimônio régio durante o Renascimento espanhol	495

<i>Marcone Costa Cerqueira</i>	
Ressonâncias de uma teoria da vontade agostiniana no humanismo cívico italiano	501
<i>Silvia Magnavacca</i>	
El deseo de vanagloria como pasión pública entre Medioevo y Renacimiento	509
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
Justificación de la mentira por parte del gobierno en el Renacimiento Italiano: sus antecedentes en los dos siglos anteriores	519
<i>Paula González León</i>	
El concepto de Bienaventuranza en Santo Tomás y su relación con el estoicismo de Séneca	528
<i>Williams Ibarra</i>	
Pervivencia y sentido del <i>inter homines vivere</i> agustiniano en <i>De regno</i> desde la Fenomenología de la Acción	541
<i>María Isabel Cardozo</i>	
Noción de deseo en la episteme medieval: rol del poder pastoral en la configuración de una idea de cuerpo	551
<i>Natalia Strok</i>	
Eriúgena y Cudworth sobre la existencia de Dios	559
<i>Clemente Huneeus</i>	
La causalidad en los argumentos cosmológicos de Descartes y Santo Tomás: contraste crítico	569
<i>Claudio Pedrosa Nunes</i>	
Diálogos entre a Filosofia Medieval-Tomista e a Jusfilosofia Contemporânea: ensaio hermenêutico e axiológico	579
<i>Darío José Limardo</i>	
<i>Cognitio est quidam veritatis effectus</i> : la búsqueda heideggeriana en Tomás de Aquino del sentido ontológico de la verdad	593
<i>Jorge Augusto da Silva Santos</i>	
Martin Heidegger e a Mística Medieval. Em busca de uma compreensão fenomenológica	695
<i>César Oswaldo Ibarra</i>	
Aprendizaje Virtual de la Filosofía Medieval en la UNAD	611
<i>Leonardo Caviglia Grigera</i>	
Un Oxford Medieval en el siglo XX: la influencia del pensamiento medieval en la obra de C. S. Lewis y su vigencia	623

<i>Martín Agudelo Ramírez</i>	
<i>El séptimo sello. Una mirada fílmica para comprender el silencio de Dios</i>	633
<i>Ana Mallea</i>	
“Mi Ángel marchará delante de ti”	643
Sectio Latina	653
<i>Walter Redmond</i>	
Argumentum ontologicum ab Editha Stein prolatum	655
Presentación de libros	665
<i>João Lupi</i>	
João Lupi, <i>Orígenes, nas raízes da teologia cristã</i>	667
<i>Natalia Jakubecki</i>	
Ramón Llull, <i>Vida coetánea. Arte Breve</i> , Introducción, traducción y notas de Julián Barenstein	669
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Enrique Corti, <i>Oír, entender, argumentar. Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury</i>	673
<i>Paula Pico Estrada</i>	
Alberto Magno <i>La tiniebla de la ignorancia: Comentario a La teología mística de Dionisio Areopagita</i>	677
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	
Lidia Raquel Miranda (editora), <i>La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales</i>	651
Acto de cierre	683
<i>Silvia Contaldo</i>	
‘ <i>dimidium animae meae</i> ’. Amizade e espiritualidade em Agostinho	685
<i>Giannina Burlando</i>	
Palabras de despedida	695
<i>José Manuel Cerda Costabal</i>	
Palabras al cierre	701